

theol

TR 2004 10scv

1

2005

FREIBURGER RUNDBRIEF

NEUE FOLGE

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

Clemens Thoma

Der göttliche Weggefährte des Volkes Israel

Dieter Vetter

Erlösung Israels und Erlösung der Völker

Daniel Krochmalnik

„Sch'ma Jisrael – Höre, Israel“. Der jüdische Monotheismus

Monika Rappenecker

DABRU EMET – Redet Wahrheit. Entstehungsgeschichte und Zielsetzung

Menachem Heppner

DABRU EMET und die Juden

Dieter Vetter

Frieden bringen zwischen einem Menschen und seinem Mitmenschen.
Kalman Yaron zum 80. Geburtstag (19. Februar 2005)

Christian M. Rutishauser SJ

Gerechtigkeit und karitatives Handeln.

Die 18. Tagung des International Catholic-Jewish Liaison Committee
in Buenos Aires, 5. bis 8. Juli 2004

Gemeinsame Erklärung (ILC) – Buenos Aires, 8. Juli 2004

Das besondere Buch

Rainer Kampling (Hg.)

Sara lacht ... Eine Erzmutter und ihre Geschichte

Bücherschau

12. JAHRGANG

ISSN 0344-1385

ZA 8881

Inhalt

<i>Clemens Thoma</i>	
Der göttliche Weggefährte des Volkes Israel.	2
<i>Dieter Vetter</i>	
Erlösung Israels und Erlösung der Völker	9
<i>Daniel Krochmalnik</i>	
„Sch'ma Jisrael – Höre, Israel“. Der jüdische Monotheismus.	19
<i>Monika Rappenecker</i>	
DABRU EMET – Redet Wahrheit. Entstehungsgeschichte und Zielsetzung	30
<i>Menachem Heppner</i>	
DABRU EMET und die Juden.	33
<i>Dieter Vetter</i>	
Frieden bringen zwischen einem Menschen und seinem Mitmenschen. Kalman Yaron zum 80. Geburtstag (19. Februar 2005)	38
<i>Christian M. Rutishauser SJ</i>	
Gerechtigkeit und karitatives Handeln. Die 18. Tagung des International Catholic-Jewish Liaison Committee (ILC) in Buenos Aires, 5. bis 8. Juli 2004	42
Gemeinsame Erklärung (ILC) – Buenos Aires, 8. Juli 2004	44
Bücherschau	
<i>Benz, Wolfgang (Hg.), Überleben im Dritten Reich (Andreas Disselnkötter)</i>	62
<i>Bourel Dominique, Moses Mendelssohn (Martin Fontius).</i>	51
<i>Geiger, Ludwig, Abraham Geiger (Ernst Ludwig Ehrlich)</i>	54
<i>Heuberger, Georg/Backhaus, Fritz, Leo Baeck. 1873-1956 (Peter G. Kirchschräger)</i>	55
<i>Hoefflich, Eugen, Feuer im Osten – Der rote Mond (Wolfgang Klaghofer-Treitler)</i>	57
<i>Ilsar, Yehiel, Leben in Wandlungen (Peter Fiedler)</i>	60
<i>Kampling, Rainer (Hg.), Sara lacht ... (Katrin Brockmöller)</i>	48
<i>Kosmala, Beate/Ludewig-Kedmi, Revital, Verbotene Hilfe (Andreas Disselnkötter)</i>	60
<i>Kosmala, Beate/Schoppmann, Claudia (Hg.), Überleben im Untergrund (Andreas Disselnkötter).</i>	60
<i>Maisch, Ingrid, Der Brief an die Gemeinde von Kolossä (Klaus Scholtissek)</i>	63
<i>Pressler, Mirjam, Die Zeit der schlafenden Hunde (Maria Stiefl-Cermak)</i>	65
<i>Stappert, Bernd H. (Hg.), „Tausend Jahre wie ein Tag ...“ (Wieland Zadernach)</i>	66
Berichte	
Die Weisheit hat sich ein Haus gebaut (<i>Ruth Abl</i>)	67
Aus der Geschichte lernen? Unterrichtsthema Antisemitismus (<i>Wilhelm Schwendemann/Georg Wagensommer</i>)	70
Ad multos annos	
Erich Zenger zum 65. Geburtstag (<i>Ludger Schwienhorst-Schönberger</i>)	71
In memoriam	
Albert Friedlander, 1927-2004 (<i>Hans Hermann Henrix</i>)	73
Else Levi-Mühsam, 1910-2004 (<i>Thomas Uhrmann</i>)	75
Notizen	77
Leser-Echo	79

theol

Freiburger Rundbrief

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
Neue Folge Heft 1 – 4/2005 (12. 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; 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.

Jahresabonnement: 30,- Euro; 45,- sFr.

Einzelheft: 10,- 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 Geldzuwendungen bis 100,- Euro gilt der Überweisungsträger als Beleg.

Bankverbindungen:

Deutschland: LIGA Bank eG München, BLZ 750 903 00, Konto-Nr. 22 158 45,
BIC: GENODEF1M05 . IBAN: DE 89 7509 0300 0002 2158 45
Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Konto-Nr. 140 600 756,
BIC: PBNKDEFF . IBAN: DE 74 6601 0075 0140 6007 56

Schweiz: UBS AG, Basel, Konto-Nr. 233-902570.01 V

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

Israel: Bank Leumi le-Israel, Branch Nahariya (962), Freiburger Rundbrief,
Acc. No.: EURO: 30180/84, NIS: Nr. 30180/64

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: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

INHALTSVERZEICHNIS

Beiträge

<i>Böckler, Annette Mirjam</i>	
Eine Nacht, anders als alle Nächte. Gedanken zu Sederfeiern in Kirchen.	94
<i>Eckert, Christina</i>	
Judenverfolgung und Judenrettung in Dänemark während des Zweiten Weltkriegs . .	113
<i>Goshen-Gottstein, Alon</i>	
Das Judentum und die Inkarnationstheologie	242
<i>Heppner, Menachem</i>	
Dabru Emet und die Juden	33
<i>Homolka, Walter</i>	
Auf der Suche nach Gott. Judentum und Christentum in der Moderne.	82
<i>Homolka, Walter</i>	
Dank an einen Freund. Zum Tod von Papst Johannes Paul II.	162
<i>Johannes Paul II.</i>	
„Das Böse wird nicht das letzte Wort haben“	165
<i>Katsav, Moshe</i>	
„Verwandeln wir das Trauma der Vergangenheit in eine Hoffnung für die Zukunft“ . .	280
<i>Kirschschläger, Peter</i>	
Der jüdisch-christliche Dialog: Ideal und Wirklichkeit	189
<i>Koelle, Lydia</i>	
„Schöner Götterfunken“. Mit Schiller gegen die Vernichtung (Charlotte Salomon) . .	265
<i>Köhler, Horst</i>	
Verantwortung für die Schoa ist Teil der deutschen Identität.	275
<i>Krochmalnik, Daniel</i>	
„Sch'ma Jisrael – Höre, Israel“. Der jüdische Monotheismus	19
<i>Krochmalnik, Daniel</i>	
Raschi „Parschandata“ – „Erklärer des Gesetzes“	254
<i>Mußner, Franz</i>	
Das Jude-Sein der Jüdin Maria	182
<i>Rappenecker, Monika</i>	
Dabru Emet – Redet Wahrheit. Entstehungsgeschichte und Zielsetzung	30
<i>Renker, Alwin</i>	
„Wenn dein Kind dich morgen fragt ...“ 30. Evangelischer Kirchentag in Hannover . .	285
<i>Rutishauser, Christian M.</i>	
Gerechtigkeit und karitatives Handeln (ILC – Buenos Aires)	42
<i>Salomon, Angelika</i>	
Jüdische Frauen zwischen Tradition und Moderne	123
<i>Schwendemann, Wilhelm</i>	
Didaktisches Chaos oder alles im Griff? Erziehung nach und über Auschwitz	196

<i>Shalom, Silvan</i>	
Kämpfer für Versöhnung und Brüderlichkeit. Zum Tod von Johannes Paul II.	164
<i>Stöhr, Martin</i>	
Auf einem Schul-Weg mit Israel. F.-W. Marquardts Neubestimmung der christlichen Theologie	87
<i>Thoma, Clemens</i>	
Der göttliche Weggefährte des Volkes Israel	2
<i>Thoma, Clemens</i>	
Das endzeitliche Zusammenkommen Israels und der Weltvölker	168
<i>Vetter, Dieter</i>	
Erlösung Israels und Erlösung der Völker	9
<i>Vetter, Dieter</i>	
Frieden bringen zwischen einem Menschen und seinem Mitmenschen. Kalman Yaron zum 80. Geburtstag	38
<i>Vetter, Dieter</i>	
Die messianische Mission des Judentums	175
<i>Weckerling, Rudolf</i>	
Blind für Gottes Augapfel. Siebzig Jahre nach der Barmer Theologischen Erklärung	108

Dokumente

Gemeinsame Erklärung (ILC) – Buenos Aires, 8. Juli 2004	44
---	----

Bücherschau

<i>Baeck, Leo</i> , Nach der Schoa – Warum sind Juden in der Welt?; ders., Briefe, Reden, Aufsätze (<i>Ernst L. Ehrlich</i>)	294
<i>Benz, Wolfgang</i> (Hg.), Überleben im Dritten Reich (<i>Andreas Disselnkötter</i>)	62
<i>Bourel, Dominique</i> , Moses Mendelssohn (<i>Martin Fontius</i>)	51
<i>Brettll, Herbert</i> , Die jüdische Gemeinde von Frauenkirchen (<i>Evelyn Adunka</i>)	131
<i>Brucher-Lembach, Andrea</i> , „... wie Hunde auf ein Stück Brot“ (<i>Cornelia Frenkel</i>)	133
<i>Bruno, Johannes/Dittus, Eberhard</i> , Jüdisches Leben in Speyer (<i>Günther Saltin</i>)	208
<i>Dachs, Gisela</i> (Hg.), Kindheit. Jüdischer Almanach des Leo Baeck Instituts (<i>Simon Lauer</i>)	134
<i>Delgado, Mariano</i> (Hg.), Das Christentum der Theologen im 20. Jh. (<i>Elias H. Füllenbach</i> OP)	135
<i>Dohmen, Herbert/Scholz, Nina</i> , Denunziert (<i>Jürgen Klocke</i>)	137
<i>Franzoni, Giovanni</i> , Die Einsamkeit des Samariters (<i>Clemens Thoma</i>)	138
<i>Galley, Susanne</i> , Der Gerechte ist das Fundament der Welt (<i>Olivia Franz-Klauser</i>)	208
<i>Geiger, Ludwig</i> , Abraham Geiger (<i>Ernst L. Ehrlich</i>)	54

<i>Gerhards, Albert/Henrix, Hans Hermann (Hg.), Dialog oder Monolog?</i> (Rainer Kampling)	211
<i>Godman, Peter, Der Vatikan und Hitler. Die geheimen Archive (Alois Steiner)</i>	139
<i>Grözinger, Karl E. (Hg.), Sprache und Identität im Judentum (Elias H. Füllenbach)</i>	296
<i>Haarmann, Michael u. a. (Hg.), Momente der Begegnung. Bertold Klappert zum</i> <i>65. Geburtstag (Klaus Hoffmann)</i>	130
<i>Halperin, Josef, Jugend in Fesseln (Herbert Winklehner OSFS)</i>	309
<i>Hasselhoff, Görg K., Dicit Rabbi Moyses (Robert Oberforcher)</i>	298
<i>Heinz, Hanspeter (Hg.), Um Gottes willen miteinander verbunden (Dieter Krabbe)</i>	301
<i>Heschel, Abraham J., Maimonides. Eine Biographie (Robert Oberforcher)</i>	298
<i>Heuberger, Georg/Backhaus, Fritz, Leo Baeck. 1873-1956 (Peter G. Kirchschräger)</i>	55
<i>Hoeflich, Eugen, Feuer im Osten – Der rote Mond (Wolfgang Klaghofer-Treitler)</i>	57
<i>Ilsar, Yehiel, Leben in Wandlungen (Peter Fiedler)</i>	60
<i>Isaac, Benjamin H., The Invention of Racism in Classical Antiquity (René Bloch)</i>	303
<i>Jankowski, Gerhard, Brandstifter: Auf den Spuren des Paulus (Paul G. Schoenborn)</i>	304
<i>Janowski, Bernd/Ego, Beate (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen</i> <i>Kontexte (Dirk Kinet)</i>	142
<i>Jüdische Gemeinde zu Dresden (Hg.), „Einst und jetzt – Then and Now“</i> (Fritz Hofmann)	213
<i>Kampling, Rainer (Hg.), Sara lacht ... (Katrin Brockmöller)</i>	48
<i>Klaghofer-Treitler, Wolfgang, Sha'ul – König von Israel (Herbert Winklehner OSFS)</i>	143
<i>Klösch, Christian u. a. (Hg.), Gegen Rassenhaß und Menschennot. Irene Harand</i> (Evelyn Adunka)	214
<i>Koschel, Ansgar (Hg.), Katholische Kirche und Judentum im 20. Jahrhundert</i> (Clauß P. Sajak)	144
<i>Kosmala, Beate/Ludewig-Kedmi, Revital, Verbotene Hilfe (Andreas Disselnkötter)</i>	60
<i>Kosmala, Beate/Schoppmann, Claudia (Hg.), Überleben im Untergrund</i> (Andreas Disselnkötter)	60
<i>Kotowski, Elke-Vera u. a. (Hg.), Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa</i> (Ernst L. Ehrlich)	216
<i>Lamprecht, Gerald (Hg.), Jüdisches Leben in der Steiermark (Evelyn Adunka)</i>	131
<i>Langer, Georg, Neun Tore – Das Geheimnis der Chassidim (Werner Trutwin)</i>	305
<i>Lässig, Simone, Jüdische Wege ins Bürgertum (Daniel Jütte)</i>	306
<i>Lun, Margareth, NS-Herrschaft in Südtirol (Sabine Mayr)</i>	308
<i>Maisch, Ingrid, Der Brief an die Gemeinde von Kolossä (Klaus Scholtissek)</i>	63
<i>Milstein, Werner, Mut zum Widerstand. Sophie Scholl – ein Porträt (Werner Trutwin)</i>	218
<i>Moll, Helmut, Zeugen für Christus (Clemens Thoma)</i>	219
<i>Moses Cordovero von Zefat, Tomer Deborah (Clemens Thoma)</i>	206
<i>Münz, Christoph/Sirsch, Rudolf W. (Hg.), „Wenn nicht ich, wer? Wenn nicht jetzt, wann?“</i> (Dieter Krabbe)	301

<i>Ohler, Annemarie</i> , dtv-Atlas Bibel (<i>Werner Trutwin</i>)	145
<i>Pressler, Mirjam</i> , Die Zeit der schlafenden Hunde (<i>Maria Stiefl-Cermak</i>)	65
<i>Raphaël, Freddy</i> (Hg.), Das elsässische Judentum (<i>Monique Ebstein</i>)	221
<i>Reiss, Roger</i> , Fischel und Chaye. Szenen aus dem Zürcher Stetl (<i>Maria Stiefl-Cermak</i>)	146
<i>Roth, Maurice</i> , Da beschloß ich, nicht mehr zu reden (<i>Herbert Winklehner OSFS</i>)	309
<i>Scholem, Gershom</i> , Es gibt ein Geheimnis in der Welt (<i>Ernst L. Ehrlich</i>)	223
<i>Stappert, Bernd H.</i> (Hg.), „Tausend Jahre wie ein Tag ...“ (<i>Wieland Zademach</i>)	66
<i>Theissen, Gerd</i> , Das Neue Testament (<i>Alwin Renker</i>)	224
<i>Vanoni, Gottfried/Heininger, Bernhard</i> , Das Reich Gottes (<i>Clemens Thoma</i>)	147
<i>Wagner, Efraim Franz</i> , Prélude und Fügung (<i>Hermann Zabel</i>)	311
<i>Wollasch, Hans-Josef</i> , Gertrud Luckner. „Botschafterin der Menschlichkeit“ (<i>Clemens Thoma</i>)	292
<i>Zabel, Hermann</i> (Hg.), Nächstes Jahr in Jerusalem; ders. (Hg.), In der Erinnerung liegt das Geheimnis der Erlösung (<i>Abraham Frank</i>)	149

Berichte

Die Weisheit hat sich ein Haus gebaut (<i>Ruth Ahl</i>)	67
Unterrichtsthema Antisemitismus (<i>Wilhelm Schwendemann/Georg Wagensommer</i>)	70
Der Stein der Überlebenden. Stolpersteinsetzung in Stegen (<i>Jutta Willig</i>)	151
25 Jahre Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg (<i>Frederek Musall</i>)	154
Yad Vashem – Einweihung des neuen Museums in Jerusalem (<i>Yehiel Ilzar</i>)	226
Zeichen der Freundschaft im Jubiläumsjahr von Nostra aetate (<i>Norbert J. Hofmann SDB</i>)	230
Grundlagen schaffen für eine versöhnte Welt (<i>Papst Benedikt XVI.</i>)	313
Jüdische Juristen unter dem Naziregime (<i>Helga Paepcke</i>)	314
Ein „neuer Antisemitismus“? (<i>Britta Frede-Wenger</i>)	315
Für immer feindliche Geschwister? (<i>Ralf Stieber</i>)	316

Ad multos annos

Erich Zenger zum 65. Geburtstag (<i>Ludger Schwienhorst-Schönberger</i>)	71
--	----

In memoriam

Deissler, Alfons, 1914-2005 (<i>Alwin Renker</i>)	316
Eckert, Willehad Paul, 1926-2005 (<i>Clemens Thoma</i>)	232
Friedlander, Albert, 1927-2004 (<i>Hans Hermann Henrix</i>)	73
Levi-Mühsam, Else, 1910-2004 (<i>Thomas Uhrmann</i>)	75

Notizen	77, 156, 237, 317
-------------------	-------------------

Leser-Echo	79, 158, 319
----------------------	--------------

Personenregister

(ohne biblische Namen)

- Abaelard, Peter 263 f.
 Abdallah II., König von Jordanien 318
 Abeles, Otto 132
 Abram, Ido 200
 Adam, Karl 136
 Adenauer, Konrad 239, 275, 280
 Adorno, Theodor W. 70, 196-200, 204 f.
 Adunka, Evelyn 133, 216
 Agus, Irving A. 259
 Ahl, Ruth 69
 Akarcay, Ahmet 318
 Akiba, Rabbi 260
 Albani, Matthias 142
 Albert, Claudia 272
 Albertus Magnus 298
 Alexander der Große 256
 Alexander, T. Desmond 98
 Alkabez, Salomo 206
 Altmann, Alexander 52
 Ames, Richard 69
 Amram Ben Scheschna (Gaon) 103
 Andreas von Sankt-Victor 261
 Andrioli, Antonio 289
 Anger, Per Johan Valentin 78
 Annan, Kofi 228 f., 237
 Anselm von Canterbury 262
 Apollinaris von Laodicea 250
 Ariel, David S. 2
 Aristoteles 29, 139, 300, 303
 Ascher, Saul 53
 Aschkenasy, Yehuda 9
 Asmussen, Hans 108
 Assmann, Jan 23, 29
 Augustinus, Aurelius 49, 261
 Avni, Tzvi 156
- Baal Schem Tov (Israel Ben Eliezer) 6, 305
 Bachenheimer, Dieter 152 f.
 Bachenheimer, Eva 152 f.
 Bacht, Heinrich 141
 Bäck, Samuel 55
 Backhaus, Fritz 55 f.
 Baeck, Leo 55-57, 73 f., 91, 124, 134, 136, 215, 293-296
- Balthasar, Hans Urs von 135
 Bamberger, Selig P. 21
 Banitt, Menahem 254
 Bankier, David 61
 Barkai, Avraham 55 f.
 Bar Kochba, Simon 101, 317
 Bar-On, Dan 199, 202
 Bartelmus, Rüdiger 142
 Barth, Karl 27, 88 f., 108, 135 f.
 Bartusevičius, Vincas 113
 Bauckham, Richard 170
 Baumann, Gerlinde 68
 Baumann, Zygmunt 199
 Bea, Augustin 59, 145, 156, 230
 Beckwith, Roger T. 98
 Beethoven, Ludwig van 269, 272
 Behr, Andreas 312
 Beißner, Friedrich 270
 Ben Gurion, David 239, 275, 279 f.
 Ben-Chorin, Adina 50
 Ben-Chorin, Avital 156
 Ben-Chorin, Schalom 35, 75, 85 f., 111, 156, 182, 233
 Bendavid, Lazarus 53
 Ben-David, Lior 78
 Benedikt XVI. (Ratzinger, Joseph) 313, 318
 Benjamin, Avraham 154
 Benjamin, Walter 123
 Benz, Ernst 271
 Benz, Wolfgang 60-62
 Berengar von Tours 262
 Bergen, Diego von 140
 Berger, Klaus 224
 Berger, Ruth 297
 Bergmann, Werner 199
 Berlejung, Angelika 48, 142
 Bernhard von Clairvaux 27
 Best, Werner 113-118, 122
 Bethge, Eberhard 112
 Bettelheim, Herbert 144
 Biberstein, Johannes Rogalla von 159
 Bieberstein, Klaus 142
 Binder, Dieter, A. 132
 Biser, Eugen 135

- Blancy, Edouard 158
 Blank, Josef 188
 Bleichrode, Isidor 22
 Bloch, Erich 75 f.
 Bloch, Jochanan 180
 Bloch, Marc 221
 Bloch, René 303
 Blue, Lionel 83, 86
 Blum, Matthias 49
 Bock, Ulrike 71
 Böckler, Annette Mirjam 81, 94, 97, 128
 Böhmisches, Franz 69
 Bokser, Baruch M. 98
 Boll, Günter 221
 Bonhoeffer, Dietrich 90, 108 f., 136
 Borgmann, Grete 153
 Borries, Bodo von 71
 Boschki, Reinhold 204
 Bösen, Willibald 183
 Bothe, Bernd 151 f.
 Bourel, Dominique 51-53
 Boyarin, Daniel 83 f., 211
 Bradshaw, Paul F. 98, 211
 Brantschen, Nikolaus 291
 Brecht, Bertolt 122
 Breit, Thomas 108
 Brendler, Konrad 199, 202 f.
 Brenner, Athalya 68
 Brenner, Michael 55
 Brettl, Herbert 131 f.
 Brockmüller, Katrin 51
 Brucher-Lembach, Andrea 133
 Brumlik, Micha 56 f., 205, 287
 Bruno, Johannes 208
 Brusniak, Friedhelm 272
 Buber, Martin 9, 13-16, 18, 21, 38-41, 54 f.,
 75, 89, 93, 161, 175-177, 179-181, 193,
 209 f., 233, 269 f., 306
 Buchinger, Harald 213
 Bürckel, Josef 137 f.
 Burrell, David B. 247

 Canaris, Wilhelm 113
 Casey, Maurice 246, 251
 Cassel, David 11
 Celan, Paul 265, 273
 Cerf, Eve 221

 Charlesworth, James H. 252
 Chirac, Jacques 77, 82, 238
 Christian X., König von Dänemark 113, 120,
 122
 Cicero 303
 Citron, Curt 314
 Coenen, Franz 219
 Coenen-Marx, Cornelia 288
 Cohen, Hermann 55
 Cornwell, John 139, 141
 Crüsemann, Frank 287
 Cunz, Martin 5 f.

 Dachs, Gisela 134
 Dallapiazza, Michael 265
 Daltroft, Jean 221
 David, Robert 220
 Deeg, Alexander 112
 Deissler, Alfons 316 f.
 Delgado, Mariano 135
 Demnig, Gunter 151, 238
 Dempf, Alois 233
 Dick, Benjamin 79, 158 f.
 Diensthler, Friedrich 219
 Dietrich, Manfred 142
 Dilthey, Wilhelm 57
 Dinesen, Ruth 122
 Disselnkötter, Andreas 62
 Dohm, Christian Wilhelm von 53
 Dohmen, Christoph 19
 Dohmen, Herbert 137
 Domitian, Kaiser 168
 Drewermann, Eugen 291
 Dreyfus, Alfred 222
 Duckwitz, Georg Ferdinand 115, 118 f.
 Dukas, Rosa 58
 Dunn, James 245, 253
 Duvalier, François 59

 Ebach, Jürgen 290
 Ebenbauer, Peter 213
 Ebstein, Monique 223
 Eckert, Christian 232
 Eckert, Christina 81, 113
 Eckert, Willehad Paul 157, 161, 232-236, 302
 Eden, Ben 135
 Ederberg, Gesa S. 128 f.

- Edinger, Hans 314
 Edvardson, Cordelia 273
 Ego, Beate 142
 Ehrenberg, Nechama 129
 Ehrenberg, Yitshak 129
 Ehrlich, Ernst Ludwig 50, 54, 144, 191 f.,
 217, 223, 234, 296, 315
 Eichels, Matthias 220
 Eichmann, Adolf 276
 Ekkehard, Meister 26, 298
 Eleasar von Worms 24
 Elieser von Beaugency 264
 Elieser, Rabbi 263
 Eliezer Ben Jakob, Rabbi 1
 Elizabeth II., Königin von England 237
 Emden, Jacob 53
 Enzenbach, Isabel 61
 Epstein, Joshua 156
 Erb, Rainer 199
 Erler, Hans 191
 Eshel, Hanan 318
 Ester, Haya 134
 Euchel, Isaac 53

 Fackenheim, Emil 88, 273
 Faulhaber, Michael 140 f.
 Fechler, Bernd 198, 205
 Feist, Richard 314
 Felber, Anneliese 49
 Feld, Helmut 66
 Fiedler, Peter 60, 63
 Fischer, Irmtraud 48
 Fischer, Joschka 229
 Fischer-Defoy, Christine 269
 Fisher, Eugene 194
 Flasch, Kurt 264
 Fliege, Jürgen 291
 Flusser, David 35, 75, 232
 Fohrer, Georg 99
 Fontius, Martin 54
 Forstner, Thomas 79
 Frank, Abraham 150
 Frank, Anne 276
 Frankemölle, Hubert 193
 Frankenberg, Peter 154
 Franz von Assisi 66
 Franz-Klauser, Olivia 211

 Franzoni, Giovanni 138 f.
 Frede-Wenger, Britta 315
 Freisler, Roland 218
 Frenkel, Cornelia 134
 Freud, Sigmund 296
 Friediger, Moses 118
 Friedlander, Albert H. 73 f., 213, 294
 Friedlander, Ariel 74
 Friedlander, Evelyn 74
 Friedlander, Michal 74
 Friedlander, Noam 74
 Friedländer, David 53
 Friedrich II., Kaiser 66
 Fuglsang-Damgaard, Hans 121
 Füllenbach, Elias H. 137, 297
 Funkenstein, Amos 86

 Gaisbauer, Hubert 273
 Galenus von Pergamon, Claudius 299
 Galley, Susanne 208 f., 211
 Gamliel II. 102 f., 105
 Geiger, Abraham 54, 77, 82, 84, 162, 239, 318
 Geiger, Ludwig 54
 Geis, Robert Raphael 18, 111
 Genin, Salomea 125 f.
 Genn, Felix 318
 Gerhards, Albert 211 f.
 Gerschom (Ben Juda Me'or Ha-Golah),
 Rabbi 208
 Gestrich, Christof 135
 Gibert, Pierre 158
 Gidal, Nachum T. 256
 Gielen, Marlies 49
 Giessler, Irmgard 152 f.
 Giessler, Rupert 153
 Giessler, Ursula 152 f.
 Ginzel, Günther B. 287
 Girkens, Andreas 220
 Glenthø, Jørgen 121
 Glück, Eva-Maria 71
 Godman, Peter 139, 141
 Goebbels, Josef 308
 Golb, Norman 256
 Goldhagen, Daniel J. 139, 141
 Goodman-Thau, Eveline 271
 Gordon, Haim 180
 Görg, Manfred 182

- Göring, Hermann 113
 Goshen-Gottstein, Alon 241 f.
 Grant, Marilyn 78
 Grant, Murray 78
 Gregor XVI. 318
 Gröber, Conrad 293
 Groen, Bert 213
 Groß, Walter 195
 Grözinger, Elvira 297
 Grözinger, Karl Erich 296
 Grüber, Heinrich 59
 Grumbach, Robert 314
 Grün, Anselm 291
 Grunwald, Charlotte 267
 Grunwald, Ludwig 267-269, 273
 Grunwald, Marianne 266-269, 272 f.
 Guardini, Romano 136
 Güde, Max 314
 Gundlach, Gustav 141
 Gutheim, Lothar 314
 Guttmann, Julius 67
 Guttmann, Ora 126
- Haarmann, Michael 130
 Haarscher, André-Marc 221
 Habermas, Jürgen 189
 Jehuda Halevi 11, 27-29
 Halperin, Josef 309-311
 Halperin, Mordechai 310
 Hamann, Christoph 62
 Hamann, Johann Georg 54
 Hansen, Friedrich 298
 Hansen, Hans 115
 Harand, Frank 215 f.
 Harand, Irene 214-216
 Hare, Paul A. 199
 Harnack, Adolf von 84, 135 f.
 Hart, Heinrich 175
 Hart, Julius 175
 Hartenstein, Friedhelm 142
 Hartmann, Karl Friedrich 271
 Hassan, Riffat 288
 Hasselhoff, Görg K. 26, 298
 Haßler, Gerda 297
 Hecht, Kappel (Koppel) 271
 Hedtoff, Hans 115
 Heil, Christoph 69
 Heilperin, Herman 261
 Heine, Heinrich 37
 Heining, Bernhard 147 f.
 Heinrich III. 66
 Heinz, Hanspeter 33, 301
 Henrix, Hans Hermann 74, 190 f., 193 f.,
 211 f.
 Heppner, Menachem 1, 33, 35
 Herbert von Bosham 261
 Herbert, Ulrich 114, 117 f.
 Herden, Herbert 157
 Herder, Johann Gottfried von 54
 Hermes, Eberhard 66
 Herz, Marcus 53
 Herzberg, Judith 265 f.
 Herzfeld, Sigmund 314
 Herzl, Theodor 35
 Herzog, Chaim 275
 Herzog, David 133
 Heschel, Abraham J. 255, 298-300
 Heschel, Susannah 104
 Heuberger, Georg 55
 Heuberger, Rachel 55
 Heydrich, Reinhard 113
 Heyl, Matthias 200
 Hick, John 245, 253
 Hier, Marvin 318
 Hieronymus, Hl. 261
 Hillel 252
 Hilton, Michael 98, 102
 Himmler, Heinrich 113, 116, 308
 Hippokrates 299
 Hirsch, Samson Raphael 255
 Hitler, Adolf 70, 108-110, 113-117, 119, 138-
 141, 147, 149, 159, 200-202, 215, 218 f.,
 229, 293
 Hochhuth, Rolf 314
 Hoeflich, Eugen (Mosche Ya'akov
 Ben-Gavriël) 57
 Hofer, Peter 309
 Hoffman, Lawrence A. 98
 Hoffmann, Klaus 131
 Hoffmann, Murad 315
 Hofmann, Fritz 214
 Hofmann, Norbert Johannes 161, 231
 Hohmann, Martin 159
 Hölderlin, Friedrich 272

- Holtschneider, K. Hannah 158
 Homburger, Emil 314
 Hommelhoff, Peter 154
 Homolka, Walter 77, 81 f., 94, 161 f., 319
 Hoppe, Joachim 111
 Hoppe, Rudolf 183
 Hossfeld, Frank-Lothar 71
 Huber, Wolfgang 66, 288 f.
 Hudal, Alois 140 f.
 Hugo von Sankt-Victor 232, 261
 Hus, Jan 66
 Hussein, König von Jordanien 319
- Abraham Ibn Esra 21
 Idel, Moshe 5 f.
 Ilsar, Miriam 58
 Ilsar, Yehiel 58-60, 229
 Isaac, Benjamin H. 303
 Isaac, Jules 196, 301
 Israel Ben Eliezer s. Baal Schem Tov
 Itzik, Dalia 318
- Jabès, Edmond 158
 Jacob, Walter 54, 318
 Jäger, Willigis 291
 Jankowski, Gerhard 304
 Janowski, Bernd 142
 Jervell, Jacob 187
 Jochanan Ben Zakkaï, Rabbi 3
 Johannes Paul II. 44 f., 47, 157, 161-165, 174,
 191, 193 f., 219, 230 f., 301, 318
 Johannes XXII. 26
 Johannes XXIII. 45, 145, 193, 230
 Johns, Loren L. 252
 Jonas, Regina 126
 Josephus Flavius 100, 183
 Jüngel, Eberhard 289 f.
 Justin[os] 105
 Jütte, Daniel 307
- Kalisch, Muhammad 287 f.
 Kamber, Peter 66
 Kammerer, Gabriele 111
 Kampling, Rainer 30, 33, 48-50, 213
 Kant, Immanuel 54, 197 f., 205
 Käppeli, Silvia 187
 Karkowski, Annerose 27
- Karmiol, Heinz-Kasimir 152 f.
 Karmiol, Helga 152 f.
 Karo, Josef 206
 Kasper, Walter 42-44, 135, 156, 230, 239
 Kasewitz, Sigmund 314
 Käßmann, Margot 285, 288, 291
 Kassner, Elsbeth 268
 Kastner, Wolfram 238
 Katsav, Moshe 78, 237, 241, 278, 280 f.
 Keel, Othmar 142
 Kehl, Medard 290
 Kinet, Dirk 142
 Kirchschläger, Peter G. 57, 161, 189
 Klaghofer-Treitler, Wolfgang 58, 143
 Klaiber, Walter 290
 Klapheck, Elisa 126 f.
 Klappert, Bertold 130 f., 287, 294
 Klausner, Joseph 35
 Kleist, Heinrich von 272
 Klenicki, Leon 194
 Klocke, Jürgen 138
 Klösch, Christian 214 f.
 Knopf, Arthur 133
 Koch, Gertrud 269
 Koelle, Lydia 241, 265, 273
 Kohl, Helmut 279
 Köhler, Horst 237, 241, 275, 281, 285
 Kohn, Hans 177, 270
 Koitz, Hans-Georg 286
 Kolb, Gesine 156
 König, Eberhard 50
 König, Franz 189
 König, Hans-Dieter 199, 201
 Konrad, Franz-Michael 204
 Konstantin der Große, Kaiser 33 f.
 Koopmann, Helmut 271
 Korn, Salomon 154 f.
 Körper, Fritz Rudolf 288
 Körte, Mona 50
 Koschel, Ansgar 144, 191
 Kosmala, Beate 60, 62
 Kößler, Gottfried 198
 Kotowski, Elke-Vera 216
 Krabbe, Dieter 302
 Krais, Robert 238
 Kraus, Wolfgang 194
 Krausz, Moses 132

- Kreidler, Johannes 136
 Kreißig, Lothar 111
 Krieg, Robert 136
 Kriener, Katja 112
 Krobath, Evi 69
 Krochmalnik, Daniel 1, 19, 67, 241, 254
 Kronauer, Ulrich 66
 Krüger, Annette 142
 Krupp, Gary 230 f.
 Kubowy, Arje Leon 226
 Küng, Hans 135
 Kurahs, Hermann 132
- La Farge, John 141
 Lamprecht, Gerald 131
 Landau, Marcus 214
 Landauer, Gustav 161, 175-181
 Langer, Georg 305
 Lasker-Schüler, Else 50, 57, 75
 Lässig, Simone 214, 306 f.
 Laudel, Heidrun 214
 Lauer, Simon 4, 135
 Lauritsch, Andrea 57
 Lavater, Johann Kaspar 52 f.
 Ledóchowski, Wladimir 141
 Lehmann, Adelheid 318
 Lehmann, Karl 289 f.
 Leisner, Karl 219
 Leistikow, Klaus Ulrich 66
 Lemle, Heinrich 312
 Lenzen, Verena 86
 Leonhard, Clemens 213
 Lessing, Gotthold Ephraim 54
 Levi, Salli 75
 Levi-Mühsam, Else 75-77
 Lévinas, Emmanuel 88
 Levinger, Israel Meir 97
 Levinson, Nathan Peter 302
 Lévy, Alphonse 221 f.
 Lichtenberg, Bernhard 157, 219
 Lieberz-Groß, Till 198
 Lindmann, Robert 314
 Lochman, Jan Milic 66
 Löffler, Fritz 214
 Löhndorf, Jan-Marie 145
 Lorberbaum, Yair 247
 Löw, Konrad 79, 159
- Löw, Jehuda, Rabbi 159
 Löwe, Isidor 314
 Löwy, Simon 132
 Luckner, Gertrud 59, 234, 292 f., 295
 Ludewig-Kedmi, Revital 60, 62
 Ludin, Josef 296
 Lun, Margareth 308 f.
 Lüpke, Johannes von 130
 Luria, Isaak 206, 270
 Lustiger, Jean-Marie 165, 188, 228
 Luther, Martin 50, 66 f., 241, 261 f.
 Luther, Martin (NS Unterstaatssekretär) 114
- Maas, Hermann 59
 Maathai, Wangari Muta 288 f.
 Macqarrie, John 245
 Magonet, Jonathan 94
 Mahameed, Khaled Kassab 228
 Maimon, Salomon 53, 297
 Maisch, Ingrid 63 f.
 Malsch, Rosemarie 265
 Marböck, Johannes 69
 Maritain, Jacques 244
 Markion 72, 225
 Marks, Stephan 70, 200
 Marquardt, Friedrich-Wilhelm 74, 81, 87-93,
 111
 Marx, Reinhard 291
 Matlok, Siegfried 113 f., 117 f., 120, 122
 Matzen, Raymond 221
 Maybaum, Ignaz 158 f.
 Mayer, Gustav 314
 Mayer, Max 153
 Mayer, Olga 153
 Mayr, Sabine 309
 Mbatha, Azariah 178
 McKitterick, David 170
 Meckauer, Walter 76
 Meckel, Marlis 152
 Meidner, Ludwig 57
 Meir, Golda 59
 Mendelssohn, Moses 21, 51-54, 67
 Mendes-Flohr, Paul R. 181
 Menn, Antje 130
 Menzel, Tom 145
 Merkel, Angela 286
 Meseth, Wolfgang 198 f.

- Metz, Johann Baptist 135, 137
 Metzger, Jonah 228
 Meyer, Eugen 314
 Meyer, Hans Joachim 290
 Meyer, Joel 42
 Meyer, Ludwig 314
 Meyer, Michael A. 56, 294
 Meyers, Eric M. 183
 Michael, Sami 134
 Michaelis, Karin 122
 Michaelis, Richard 314
 Middendorf, Heinrich 151, 153
 Miletto, Gianfranco 49
 Milstein, Werner 218
 Minnerath, Roland 43
 Moll, Helmut 219
 Moos, Michael 314
 Moses Ben Shem Tov de Leon 7
 Moses Cordovero von Zefat, Rabbi 3, 206
 Moses Maimonides 16, 20, 22-27, 67, 236,
 244, 297-300
 Moses, Leopold 132
 Mühsam, Erich 76, 176
 Mühsam, Paul 76
 Munk, Kaj 121 f.
 Müntefering, Franz 286
 Münz, Christoph 301 f.
 Musall, Frederek 155
 Mußner, Franz 161, 182, 185-187
 Mussolini, Benito 117, 308

 Nachama, Andreas 269
 Nachama, Estrongo 124
 Nachman von Brazlaw, Rabbi 5 f.
 Naftali von Ropschitz, Rabbi 305
 Nagel, Eckhart 285
 Nagler, Alexander 267
 Nagorni, Klaus 316
 Nahon, Gérard 259
 Napoleon I. Bonaparte 53, 77
 Neher, André 222
 Nero, Kaiser 168, 304
 Neufeld, Karl H. 136
 Neumark, Liselott 220
 Neusner, Jacob 245 f.
 Ney, Michael 79
 Nicolas, Waltraut 122

 Niehr, Herbert 142
 Nielsen, Birgit 122
 Nietzsche, Friedrich 23, 272
 Nikolai, Werner 71
 Nikolaus von Cusa 234
 Nikolaus von Lyra 261 f.
 Nissenbaum, Yitzhak 158
 Nuhn, Heinrich 238
 Nur, Königin von Jordanien 319
 Nüssel, Friederike 290

 Oberforcher, Robert 300
 Oellers, Norbert 272
 Oeming, Manfred 155
 Oesterreicher, Johannes M. 235
 Oettinger, Friedrich Christoph 271
 Ofek, Asa 134
 Ohler, Annemarie 145
 Omer, Esther 134
 Oosterhuis, Huub 291
 Origenes 49
 Orsenigo, Cesare 140
 Osten-Sacken, Peter von der 88, 238
 Ottaviani, Alfredo 140
 Özdemir, Cem 286

 Pacelli, Eugenio (Pius XII.) 140 f.
 Padon, Gabriel 144
 Paepcke, Ernst August 153
 Paepcke, Helga 314
 Paepcke, Lotte 152-154, 314
 Paepcke, Peter 152-154
 Pannenberg, Wolfhart 135
 Papen, Franz von 140
 Papo, Eliezer 78
 Pappenheim, Bertha 296
 Pascal, Blaise 27 f., 66
 Paul VI. 156
 Pawlikowski, John 43
 Pearl, Daniel 156
 Peters, Martin 219
 Petersen, Julius 270
 Petrus Comestor aus Troyes 261
 Petrus Damiani 262, 264
 Petuchowski, Jakob J. 195
 Philo von Alexandria 48 f., 100
 Pico della Mirandola 234

- Pius IX. 301
 Pius XI. 141
 Pius XII. 139, 141, 145, 220, 317
 Planisio, Matteo 7
 Plathow, Michael 290
 Platon 52
 Plaut, Günther 94
 Plietzsch, Susanne 55
 Polák, Ivan 134
 Porat, Orna 134
 Pressler, Mirjam 65
 Ptolemaios 303
 Pundik, Herbert 115, 119 f.
 Putin, Wladimir 237

 Rabinovici, Doron 155
 Ragaz, Leonard 58
 Rahner, Karl 135
 Raphael, Chaim 98, 105
 Raphaël, Freddy 221 f.
 Rappenecker, Monika 1, 30
 Raschbam s. Schmuël ben Meir
 Raschi, Rabbi (Salomo Ben Isaac) 22, 241,
 254-261, 263 f.
 Rathenau, Walter 35
 Ratzinger, Joseph 239
 Rau, Johannes 275
 Reck, Norbert 315
 Redman, Barbara R. 246
 Reichmann, Eva 111
 Reis, Alice 220
 Reis, Ernst 314
 Reiss, Roger 146 f.
 Renan, Ernest 23
 Rendtorff, Rolf 190 f., 193
 Renker, Alwin 223, 226, 241 f., 285, 317
 Reuchlin, Johannes 234
 Rexilius, Günter 199
 Ribbentrop, Joachim von 113, 120, 122
 Riedel, Wolfgang 271
 Riegner, Gerhart M. 144 f.
 Riesner, Rainer 183
 Rivas, Luis H. 43
 Rohr, Richard 291
 Rosenzweig, Franz 9, 21, 40, 54, 67, 223
 Rosner, Fred 298
 Roth, Cecil 259

 Roth, Joseph 132
 Roth, Maurice 309-311
 Rothschild, Eugen 314
 Rülff, Friedrich-Schlomo 156
 Ruppelt, Georg 272
 Ruster, Thomas 136
 Rutishauser, Christian M. 1, 42
 Rybnicki, Avi 134

 Saban, Giacomo 191
 Safdie, Mosche 227
 Sajak, Clauß Peter 145
 Saladin, Sultan 300
 Salomon, Angelika 81, 123, 319
 Salomon, Charlotte 241, 265-274
 Salomon, Franziska 266
 Salomon-Lindberg, Paula 267, 269, 272
 Saltiel, David 237
 Saltin, Günther 208
 Sartre, Jean-Paul 62
 Sattler, Dorothea 50, 290
 Sauvage, Jean-Marie 158
 Schadek, Hans 314
 Schader, Grete 177
 Schäfer, Klaus 3, 206
 Schalev, Avner 227
 Schaller, Berndt 302
 Schalom von Bels, Rabbi 305
 Scharon, Ariel 228
 Scharr, Kurt 214 f.
 Schellenberger, Bernhardin 66
 Schenke, Ludger 183
 Schiestl, Michael 132
 Schiffman, Lawrence 43
 Schiller, Friedrich 23, 241, 269-273
 Schily, Otto 154, 288
 Schlör, Joachim 297
 Schmaus, Michael 136
 Schmetterling, Astrid 274
 Schmidt, Daniela 48
 Schmidt, Johann Michael 112
 Schmidt, Karl Ludwig 193
 Schmuël ben Meir (Raschbam) 264
 Schneerson, Menachem Mendel 246, 248-
 250
 Schoenborn, Paul Gerhard 121, 305
 Schoeps, Hans-Joachim 13 f.

- Schoeps, Julius H. 216
 Scholem, Gershom 2, 5, 75, 209, 211, 223, 270, 305
 Scholl, Hans 67, 218
 Scholl, Sophie 67, 218
 Scholtissek, Klaus 64
 Scholz, Nina 137
 Schönberger, Klaus 200
 Schoppmann, Claudia 60
 Schor, Josef Bechor, Rabbi 264
 Schottroff, Luise 63
 Schröder, Gerhard 286, 288 f.
 Schroeter, Caritas 319
 Schulte, Christoph 271, 297
 Schulze, Wilhelm August 271
 Schulze-Bunte, Matthias 271
 Schwarz, Michael 138
 Schwarz, Rosa 138
 Schweiger, Andreas 133
 Schweitzer, Friedrich 204
 Schwendemann, Wilhelm 70 f., 161, 196, 200
 Schwienhorst-Schönberger, Ludger 71, 73
 Schwyn, Irène 48
 Secher, Ole 120
 Segal, Alan F. 211
 Segal, Judah Benzion 99
 Segni, Riccardo Di 156
 Sehrig, Jürgen 71
 Selman, Martin J. 98
 Semper, Gottfried 214
 Senner, Walter 232
 Seters, John Van 99
 Shalom, Silvan 161, 164, 237
 Shavit, Zohar 134
 Shedletzky, Itta 223
 Shereshevsky, Esra 259
 Shire, Michael 97
 Sieg, Ulrich 55
 Sieghart, Folker 48
 Sievernich, Gereon 269
 Signer, Michael 30-33
 Simon von Trient 234
 Simon, Hermann 56, 214
 Sinauer, Erika 314
 Singer, Israel 42
 Sirsch, Rudolf W. 301 f.
 Six, Franz Alfred 117f.
 Skorka, Abraham 43
 Smalley, Beryl 260
 Smolinsky, Heribert 144
 Sochrina, Anna Borisovna 127
 Sölle, Dorothee 137
 Sonnleithner, Franz von 116
 Spector, Catherine 104
 Spiegel, Paul 157
 Spinoza, Baruch 52
 Stappert, Bernd H. 66
 Stegemann, Ekkehard W. 63
 Stegemann, Wolfgang 27
 Stein, Edith 219 f.
 Stein, Rosa 220
 Steinbach, Peter 67
 Steinebach, Christoph 71
 Steiner, Alois 141
 Stenger, Werner 187
 Stephan, Inge 296
 Stern, Fritz 120
 Sternfeld, Ludwig 314
 Steurer, Leopold 308
 Stieber, Ralf 316
 Stiefl-Cermak, Maria 65, 147, 151
 Stöhr, Martin 81, 87, 287, 302
 Stork, Klaus 151 f.
 Straus, Emil 265
 Strupp, Albert 314
 Such, Bärbel 294
 Susman, Margarete 273
 Sussja von Hanipol, Rabbi 306
 Tartakover, David 134
 Tauber, Joachim 113
 Tertullian 27
 Thadden, Eberhard von 120
 Theissen, Gerd 224-226
 Thieme, Karl 161, 234
 Thierberger, Friedrich 305
 Thoma, Clemens 1 f., 4, 139, 149, 161, 168, 187, 194 f., 207, 220, 234, 236, 270, 293, 318 f.
 Thomas von Aquin 234, 298 f.
 Tiedemann, Rolf 197
 Tillich, Paul 158
 Timm, Erika 297
 Timmermann, Jens 205

- Tippelskirch, Dorothee C. von 50
 Toaff, Elio 191
 Trakl, Georg 274
 Trautmann, Maria 182
 Troeltsch, Ernst 135
 Trutwin, Werner 146, 218, 306
 Tsur, Muki 223

 Uhrmann, Thomas 75, 77
 Urban II. 256, 262

 Vanoni, Gottfried 147 f.
 Veil, Simone 238
 Vergauwen, Guido 136
 Verolino, Gennaro 78
 Vetter, Dieter 1, 9, 38, 161, 175
 Victor Emmanuel III., König 237
 Vigée, Claude 222
 Vogel, Ilse 238
 Vögtle, Anton 317
 Voigts, Manfred 297
 Vollmer, Antje 288

 Wagensommer, Georg 71, 199
 Wagner, Efraim Franz 311 f.
 Wahl, Jean-Jacques 221
 Wallach, Max 133
 Wallas, Armin A. 57 f.
 Wallenborn, Hiltrud 216
 Wallraff, Martin 213
 Walter-Busch, Emil 60 f.
 Weckerling, Rudolf 81, 108
 Wehr, Gerhard 177
 Weidinger, Elisabeth 287
 Weigel, Helene 122
 Weigert, Felix 314
 Weil, Gilbert 221
 Weil, Otto 314
 Weinrich, Michael 30, 33
 Weinzierl, Erika 214 f.
 Weiss, Schevach 229
 Weissbrod, Amir 78
 Weizman, Eser 164, 275, 278
 Weizman, Re'uma 164
 Weizsäcker, Richard von 275
 Wellhausen, Julius 99

 Weltsch, Felix 134
 Welzer, Harald 199
 Wengst, Klaus 63
 Werblowsky, R. J. Zwi 319
 Wertheimer, Robert 314
 Westermann, Klaus 185
 Wette, Wolfram 113
 Wetzel, Juliane 315
 Weyl, Martine 221
 Weyl, Robert 221
 Wierlacher-Engelhardt, Monika 71
 Wiese, Christian 56
 Wiesel, Elie 228
 Wiesenthal, Simon 318 f.
 Wigoder, Geoffrey 190, 194
 Willig, Jutta 81, 154
 Winklehner, Herbert 143, 311
 Winter, Michael 67
 Wistrich, Robert 116 f.
 Wohlgemuth, Joseph 22
 Wolf, George 103, 106
 Wolf, Norbert 314
 Wölfel, Hans 219
 Wolfsohn, Alfred 267, 272
 Wolfson, Elliot 247
 Wolfson, Harry A. 251
 Wolfson, Manfred 61 f.
 Wollasch, Hans-Josef 292
 Wrede, William 225
 Wuehrl, Donald 318
 Wyschogrod, Michael 27, 194, 244, 246, 287

 Yaron, Elisheva 39, 41
 Yaron, Kalman 1, 38-41, 175 f.
 Yosef, Ovadia 248
 Yuval, Israel J. 211

 Zabel, Hermann 39, 41, 149 f., 312
 Zacharias, Gerhard 152
 Zademach, Wieland 67
 Zalman, Moriz 215 f.
 Zemach-Tendler, Shulamit 206
 Zenger, Erich 71-73, 144 f., 193 f., 290
 Ziev, Marcus 39
 Zunz, Leopold 21

Zu diesem Heft

Bei den Untersuchungen über jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten und Differenzen geht es nicht primär um Hervorhebungen der Unterschiede, sondern vor allem auch um Reflexionen über religiöse Gemeinsamkeiten und Bemühungen. Im ersten Artikel behandelt Clemens Thoma Grundwerte jüdischer Mystik, die auch in die christliche Mystik eingegangen sind: das Anhängen an Gott (*dewekut*), den Wegbegleiter des Menschen, die persönliche, liebende Verbindung zwischen Gott und Mensch. – Vom „Anhaften“ des Volkes Israel an den Einen Gott handelt auch der Beitrag „Erlösung Israels und Erlösung der Völker“ von Dieter Vetter. Aber auch die Weltvölker sind von dem mit Gott geschlossenen Bund nicht ausgeschlossen. – Die beiden folgenden Artikel sind Weiterführungen der Dokumentation der Tagung DABRU EMET – „Redet Wahrheit! Juden und Christen beten den gleichen Gott an“ (10./11. Juni 2004). – Daniel Krochmalnik von der Jüdischen Hochschule Heidelberg deutet das „Herzstück“ des jüdischen Glaubensbekenntnisses zum Einen Gott, wie es im *Sch'ma Israel* (Dtn 6,4-8) zum Ausdruck kommt und in dem sich der Jude ganz dem Einen Gott verpflichtet. – Monika Rappenecker gibt eine Einführung in die Vorgeschichte und in den Wortlaut von DABRU EMET. Anschließend macht sich Menachem Heppner, Jerusalem, Gedanken über die Auswirkungen von DABRU EMET auf das Judentum. – Der talmudische Auftrag, „Frieden bringen zwischen einem Menschen und seinem Mitmenschen“, hat das Leben des Pädagogen Kalman Yaron geprägt. Dieter Vetter würdigt das Lebenswerk des Achtzigjährigen. – Ein wichtiger Schritt in den Gesprächsbemühungen zwischen Christen und Juden war die 18. Tagung des Internationalen katholisch-jüdischen Verbindungskomitees in Buenos Aires, die sich für eine verstärkte jüdisch-katholische Zusammenarbeit für Gerechtigkeit im karitativen Bereich einsetzte. Christian Rutishauser kommentiert die gemeinsame Erklärung des Verbindungskomitees.

Es sprach Rabbi Eliezer Ben Jakob: „Es gibt kein Geschlecht, in dem nicht einer vollkommen ist wie Abraham, wie Jakob, wie Mose und wie Schmuel.“
(GenR 56,7)

Clemens Thoma

Wie begleitet Gott seine Erwählten durch die Zeiten hindurch? Wie kommt eine *unio mystica* zwischen Gott und den mit ihm auf das endgültige Reich Gottes hinarbeitenden Menschen zustande? Nachdem in früheren Beiträgen die Erneuerung der Welt und die schützende Anwesenheit Gottes durch die Schekhina¹ behandelt wurden, wird hier nach der Verbundenheit des unendlichen Gottes mit seinem Bundesvolk und nach den von Gott und seinem erwählten Volk gemeinsam verfolgten Zielen gefragt.

1. Dewekut

Im Buch des Propheten Jeremia (13,11) wird folgendes „Wort des Ewigen“ wiedergegeben: *„Wie sich der Gürtel an die Hüften des Mannes anschmiegt, so habe ich das ganze Haus Israel an mich angeschmiegt, damit es mein Volk, mein Ruhm, mein Preis und mein Schmuck werde.“*

Die Wurzel des hier als „sich anschmiegen“ wiedergegebenen Wortes ist *d-b-q* (= ankleben, anhängen, anschmiegen, anhaften, sich anklammern, sich festhalten). Das substantivische Parallelwort *debequt*² wird oft als „mystisches Anhängen an die Gottheit“ oder als „Gemeinschaft des Menschen mit Gott“ wiedergegeben.³ Inhaltlich geht es um den im israelitisch-jüdischen Bewußtsein stark verwurzelten Glauben an die körperlich-seelische Verbindung des Menschen mit Gott in allen Lebenslagen.

1) Der Beitrag ist eine Weiterführung der früheren Artikel: *Erneuerung der Welt in jüdischer Tradition und Mystik*, FrRu 10(2003)82-88, und *Geborgen unter den Fittichen der Schekhina*, FrRu 11(2004)162-170.

2) Dieses Wort wird in unterschiedlicher Schreibweise wiedergegeben: Devequt, Dewekut, Debekuth oder Debequt.

3) Vgl. Gershom Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*. Studien zu den Grundbegriffen der Kabbala, Zürich 1962; David S. Ariel, *Die Mystik des Judentums*. Eine Einführung, München 1993.

Der wichtigste Hinweis der biblischen Offenbarung auf den Menschen als Ausprägung des unendlich-unfaßbaren Gottes findet sich in Gen 1,27: „Gott schuf den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn.“ In Ez 1,26-28 wird „die Herrlichkeit des Herrn“ visionär als eine menschenähnliche Gestalt gesehen.

Weil der Mensch in der Offenbarung als Abbild Gottes dargestellt wird, deutet die jüdische Mystik den Schöpfergott als mit Israel verwandt und – im umgekehrten Sinn – auch Israel als mit dem Schöpfergott verwandt. Laut



Darstellung zum Hohelied
Ze'ev Raban, Israel Museum.

der von Rabbi Moses Cordovero von Zefat (1522-1570) verfaßten Schrift *Tomer Deborah* sagte Gott: „Was soll ich für Israel tun, da sie doch meine Verwandten sind, mit denen ich verbunden bin wie mit meinem Fleisch und Blut?“ Aufgrund dieser göttlich-israelitischen Verwandtschaft ist laut Rabbi Moses auch „ganz Israel miteinander verwandtschaftlich verbunden, weil die Seelen miteinander verwoben sind. In jeder Seele ist ein Anteil der Seele des Gefährten enthalten.“⁴ Laut jüdischer Mystik gibt es viele ineinandergreifende Bestimmungen und Aufgaben (*interwoven destinies*) zwischen der Unendlichkeit Gottes (*en sof*) und den von Gott nach seinem Bild geformten Geschöpfen.

2. Ähnlichkeiten zwischen göttlichem und menschlichem Wirken

In bKet 111b heißt es, daß sich leider nicht alle Israeliten von der Tora religiös und moralisch anspornen lassen. Rabbi Jochanan Ben Zakkai (1. Jh.) wies deshalb auch auf eine andere Möglichkeit hin, um in eine berührende Verbindung mit Gott zu kommen. Zunächst zitierte er Dtn 4,4: „Ihr, die ihr euch an den Ewigen, euren Gott anklammert (*ha-debaqim beAdonai*), lebt

4) Rabbi Moses Cordovero von Zefat, *Tomer Deborah – Der Palmbaum der Deborah*, Klaus Schäfer (Hg.), Lambertus Verlag, Freiburg i. Br. 2003, 263 f.

heute alle.“ Gottes „verzehrendes Feuer“ (Dtn 4,24) greift jene Menschen nicht an, die sich durch das Studium der Tora an Gott festhalten. Wer sich aber nicht durch das Studium der Tora um eine persönliche Verbindung mit Gott bemüht, der soll wenigstens den armen und kranken Mitgliedern des Volkes Gottes helfen. Er soll auch seine Tochter großzügig einem Schriftgelehrten zur Frau geben. Die Schrift rechne es jedem an, der die Verpflichtungen der Nächstenliebe erfülle, „als würde er sich mit der Schekhina verbinden“ (*medabbeq baSchekhina*).

Im rabbinischen Schrifttum finden sich Darlegungen, wonach helfende Verbindungen zwischen den Menschen, sei es in der Ehe, in der Nächstenliebe oder durch verwandtschaftliche Verbundenheiten, als Nachahmungen der Liebesverbundenheit Gottes mit dem israelitischen Bundesvolk zu deuten sind. In der *Pesiqta de Rav Kahana* 1,3 findet sich dazu folgendes Gleichnis: „*Gleich einem König, der eine Tochter hatte, die er über die Massen liebte. Er zeichnete sie zunächst aus, indem er sie ‚meine Schwester‘ nannte. Dann nannte er sie ‚meine Mutter‘.*

So der Heilige, gelobt sei Er: Anfangs zeichnete er die Israeliten aus und nannte sie ‚meine Tochter‘; es heißt ja: ‚Höre, Tochter, und sieh her‘ (Ps 45,11). Er ließ nicht davon ab, sie auszuzeichnen, bis er sie ‚meine Schwester‘ nannte; es heißt nämlich: ‚Meine Schwester, meine Geliebte‘ (Cant 5,2). Er ließ nicht davon ab, sie auszuzeichnen, bis er sie ‚meine Mutter‘ nannte; es heißt nämlich: ‚Hört auf mich, mein Volk und meine Mutter‘ (Jes 51,4)!“⁵

In diesem Gleichnis werden die Israeliten in eine verwandtschaftliche Beziehung zu Gott gestellt. Gott ist ihr „Bräutigam“, ihr „Bruder“ und gar ihr „Sohn“. Nachdem Gott Israel zum Rang der „Mutter“ erhoben hat, darf sie ihm sogar die Krone aufsetzen. In der Schrift *Tomer Deborah* wird diese Deutung der Israeliten als „Tochter“, „Schwester“ und „Mutter“ des ewigen Gottes aufgegriffen (Kapitel 4). Dann werden Gott folgende Worte zugeschrieben: „Was soll ich für Israel tun, da sie meine Verwandten sind, mit denen ich verbunden bin wie mit meinem Fleisch und Blut?“ Um Israels Verwandtschaft mit Gott näher darzulegen wird Ps 148,14 beigezogen, in dem das Volk Israel als „Volk Seiner Nähe“ bezeichnet wird.⁶ Die ver-

5) Vgl. Clemens Thoma/Simon Lauer (Hg.), *Die Gleichnisse der Rabbinen* I: *Pesiqta de Rav Kahana*, JudChr 10, Bern 1986, 96-98. Jes 51,4 wird gewöhnlich übersetzt: „Hört auf mich, mein Volk und meine Nation.“ Meine Nation, *’ummî*, wird von den Rabbinen als *’immi* = „meine Mutter“ gelesen.

6) Vgl. Cordovero, *Tomer Deborah* (Anm. 4), 263.

wandtschaftliche Verbundenheit des Volkes der Erwählung mit dem Schöpfer gibt der Vorstellung, daß Gott der stete Weggefährte Israels ist, eine religiöse Selbstverständlichkeit.

Rabbi Nachman von Brazlaw (1771-1810) erklärte die ganzheitliche Verbundenheit der toratreuen Israeliten (Liqqutte I 73) als „heilige Hochzeit“ bzw. als „heilige Paarung“ der Schekhina mit den Gerechten. Der mystisch-hochzeitliche Vorgang bestehe aus der „permanenten Ausgießung Gottes, von der alle oberen und unteren Welten leben“. Er sei „sowohl ein innergöttlicher Vorgang als auch ein Geschehen zwischen dem irdischen Gerechten (Zaddik) und Gott“.⁷ Diese und ähnliche mystische Aussagen können nicht so gedeutet werden, als wäre Gott eine körperliche Urperson. Die kabbalistisch-mystisch-jüdische Tradition betont stets, daß kein Mensch etwas von der Natur Gottes wissen kann. Einzig die Entfaltung der Schöpferkraft Gottes in den Menschen und in der Natur kann partiell vermutet und damit auch körperlich ausgedrückt werden.⁸

3. Erneuerung der Schöpfung

Ein talmudisches Gebet lautet: „*Möge es dein Wille sein, Herr, mein Gott, daß du mich an deine Tora eingewöhnst und mich deinen Wohltaten annäherst*“ (bBer 60b). Mit solchen und ähnlichen Bitten wurde, besonders in mystischen Kreisen des 16. Jahrhunderts, der Wunsch verbunden, durch torakonformes Tun mit Gott zur wohltätigen Erneuerung des Universums durch Gebet und gute Werke zusammenarbeiten zu können.

Dieses religiöse Ideal wurde *Tikkun ha-Olam* (Wiederherstellung der Welt) oder *Tikkun ha-Kelali* (ganzheitliche Wiederherstellung) genannt⁹. *Tikkun* (von *t-q-n* = wiederherstellen, verbessern, erneuern) bedeutet die von Gott in Zusammenarbeit mit seinem Bundesvolk beschlossene Wiederherstellung der durch die Sünden der Menschen verwundeten und gespaltenen Schöpfung. In der Überzeugung der jüdischen Mystiker zeigte sich immer

7) Martin Cunz, *Die Fahrt des Rabbi Nachman von Brazlaw ins Land Israel* (1798-1799). Texts and Studies in Medieval and Modern Judaism 11, Tübingen 1997, 92; vgl. FrRu 7(2000)209-211.

8) Vgl. Gershom Scholem, *Die Geheimnisse der Schöpfung*. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buch Sohar, Frankfurt am Main 1992.

9) Moshe Idel, *Messianic Mystics*. Yale University (ed.), New Haven 1998.

deutlicher, daß es eine der wichtigsten Aufgaben des erwählten Volkes ist, unter Gottes Leitung die Welt, die Menschheit und Israel zu erneuern und so die verheißene Endherrschaft Gottes mit vorzubereiten.

Der Baal Schem Tov (Israel Ben Eliezer, auch „Bescht“ genannt, um 1700-1760) sagte einmal: *„Wenn sich der Zaddik (= der gerechte Führer und Begleiter der jüdischen Gemeinde) zu einem Gefäß der Schekhina macht, dann breitet sich sein Einfluß auf alle seine Zeitgenossen aus.“*¹⁰ Rabbi Nachman von Brazlaw, ein Urenkel des „Bescht“, sagte: *„Wenn du glaubst, daß die Menschen Zerstörungen in der Schöpfung wiederherstellen können, dann glaubst du auch, daß sie die Schöpfung wiederherstellen können“* (Liqutte MoharaN II 112). Die Bibelstelle „So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen“ (Gen 2,7) deutete Rabbi Nachman: *„Der Mensch wurde zu einer lebendigen Seele.“*

Der Targum hatte dieses Zitat folgendermaßen übersetzt: *„Der Mensch wurde ein sprechender Geist.“* Daran anknüpfend sagte Rabbi Nachman: *„Dies lehrt uns, daß das Sprechen ein wesentliches Attribut des Menschen ist. Wir können unsere Erkenntnisse dadurch verstärken, daß wir auf die Zaddikim hören. Es heißt ja in Prov 10,25: ‚Der Zaddik ist die Grundlage der Welt‘.“*

Wir sollen also auf die Zaddikim hören, uns von ihnen belehren lassen und so den vollen Tikkun für die Zerbrochenheiten in den Sprechweisen und in den physischen Wirklichkeiten herbeiführen (Liqutte MoharaN I 29). Mit verschiedenen kabbalistischen Anweisungen, auf die Worte der Gerechten zu achten, wird auch die Aufforderung verbunden, Gebete für das Volk an Gott zu richten. Rabbi Nachman war überzeugt, daß er durch sein Beten den Tikkun ha-Olam fördert. In diesem Zusammenhang sagte er mehrmals: *„Meiner bedürfen alle in der ganzen Welt. [...] Und sogar die Völker der Welt brauchen mich“* (Chayye MoharaN 250 f.).

Für das mystisch-religiöse Empfinden der Spätantike und im Mittelalter war u. a. ein Satz aus den *Sifre Schofetim* 173 bedeutend: *„Wer sich an die göttliche Schekhina anhängt (ha-medabbeq ba-Schekhina), in dem will der göttliche Geist selber wohnen.“*¹¹ Der Tikkun ha-Kelali ist somit eines der größten jüdischen religiösen Ideale. Der jüdische Mensch lebt und wirkt in Verbindung mit dem ihn begleitenden und ihm zur Seite stehenden Gott.

10) Vgl. Martin Cunz (Anm. 7), 89 f.

11) Moshe Idel, *Kabbalah*. New Perspectives, New Haven 1988, 39.239.

4. Jichud: Neue Einheit zwischen Schöpfer und Geschöpfen

Jichud bedeutet Einigung, Vereinung, Einheit. Dieser Begriff hat in den kabbalistischen Texten eine verwandte Bedeutung mit *Tikkun* und *Dewekut*. Es geht dabei stets um die von Gott und Israel vorzubereitende Wiederherstellung der Zusammengehörigkeit von Gott, Mensch und Welt. Im Zohar, dem Hauptwerk jüdischer Mystik,¹² heißt es: „*Es ist für Jahwe Zeit zu handeln, denn ‚sie haben Deine Tora gebrochen‘ (Ps 119,126). [...] ein Herold ruft täglich zur Buße auf. Aber Sie passen nicht auf und wissen nicht, wohin sie gehen sollen. [...] ihr sollt hinsichtlich eurer Maßnahmen für den Tikkun [...], im Hinblick auf den Jichud achtsam sein! Seid achtsam mit Rat, mit Weisheit, mit Verstand, mit Wissen, mit Händen und mit Füßen. Zieht für euch den zu Rate, der über Leben und Tod verfügt. Bemüht euch um wahre Worte*“ (Sohar III 127).



Jakobs Traum von der Himmelsleiter.

Bibel des Matteo Planisio (ca. 1362), Bibliotheca Apostolica Vaticana.

Als wichtiger Hinweis auf den Jichud gilt die Erzählung vom Traum des Patriarchen Jakob (Gen 28,10-22). Nachdem er einen Stein zu seinem Nachtlager gemacht hatte, schlief er ein. Im Traum sah er eine Leiter, deren Spitze den Himmel berührte. Engel stiegen auf und nieder und Gott zeigte sich oben und sprach:

„*Ich bin der Herr, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks. Das Land, auf dem du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben. Deine Nachkommen werden zahlreich sein wie der Staub der Erde. [...] Durch dich und deine Nachkommen werden alle Geschlechter der Erde Segen erlangen. Ich bin mit dir, ich behüte dich, wohin du auch gehst und bringe dich zurück in dieses Land. Denn ich verlasse dich nicht, bis ich vollbringe, was ich dir*

12) Entstanden ca. 1300, verfaßt (aufgrund vieler alter Vorlagen) von Moses Ben Shem Tov de Leon, ca. 1240-1305.

versprochen habe“ (Gen 28, 13-15). Jakob war von dieser Vision zutiefst erschüttert. Er goß Öl auf den Stein, auf dem er geruht hatte, und gelobte, wenn er von seiner Reise wohlbehalten in das Haus seines Vaters heimkehrt, daß dieser Stein ein sichtbares Haus Gottes werden soll (Gen 28,16-22). Den Ort, an dem er geschlafen hatte, nannte er Bet-El. In der rabbinischen Deutung (BerR 68,11) wird gesagt, Jakob habe zwölf Steine für seine Nachtruhe hingelegt und dabei gesagt: „*Wenn sich diese Steine zu einem Stein zusammenfügen, dann weiß ich, daß ich zwölf Stämme zusammenfügen werde*“. Dies geschah. Da erkannte Jakob, daß der Heilige, gelobt sei Er, seinen [= Jakobs] Namen mit Ihm zur Einheit gemacht hat.“ Damit wird die Hoffnung ausgedrückt, daß die von Menschen durch ihre Sünden zerbrochene Einheit in Israel wieder neu hergestellt wird.

Nachdem Jakob Öl auf den Stein gegossen hatte, „*senkte Gott den Stein hinab bis an den Rand des Abgrundes und machte ihn zum Haltestein für die Erde, so wie ein Mensch einen Anker für ein Schiff macht. Der Stein wird daher Grundstein (even schettija) genannt, denn an ihm ist die Erde befestigt und von ihm wird sie getragen. Und auf ihm steht der Vorhof des Ewigen*“ (vgl. Tosefta Yom ha-Kippurim 3,6). Der Ort der Gottesschau und der Verbundenheit Gottes mit dem Patriarchen Jakob wurde zum Ort des Jerusalemer Tempels. Nach derselben Deutung verglichen die hinauf- und hinabsteigenden Engel das Antlitz Jakobs mit dem Antlitz Gottes und sagten: „*Das ist das Gesicht des lebendigen Flügelwesens, das auf dem Thron der Herrlichkeit ist*“ (PRE 35,81). Jakob, der Gott geschaut hatte, wurde von den Engeln als vollkommenes Ebenbild Gottes gedeutet. Die gläubige Welt soll mit Gott zu einer neuen Einheit (Jichud) zusammenwachsen, und der betende und betrachtende Dialog zwischen Gott und den Menschen soll neu erblühen, wie er zwischen Gott und Jakob aufgeblüht ist.

Die mystisch-vereinende Verbindung mit dem unfassbaren Gott (Jichud), das Anhängen an den die Geschichte und das menschliche Schicksal führenden Gott (Dewekut) und die aus göttlicher Zusammenarbeit mit seinem erwählten Volk erwachsende Wiederherstellung der gesamten irdischen Wirklichkeit (Tikkun ha-Olam) sind die entscheidenden Vorgänge für die Realisierung des Reiches Gottes am Ende der Weltgeschichte. Diese religiösen Ideale der Verbundenheit und Zusammenarbeit mit Gott wecken auch in der heutigen schweren Zeit bei vielen Juden große Hoffnungen entsprechend der Mahnung in Jos 23,8: „*Ihr sollt euch am Herrn, eurem Gott, festhalten.*“

Erlösung Israels und Erlösung der Völker

Yehuda Aschkenasy zur Vollendung des achtzigsten Lebensjahres.

Dieter Vetter*

I. Gott Israels – König der Welt

Die biblische Rede von dem „Gott Israels“ hebt zwar die einzigartige Beziehung Gottes zu seinem Volk Israel hervor: Er legt ihm eine besondere Verpflichtung auf, aber sein Wirken bleibt nicht auf Israel beschränkt. Nach dem jüdischen Bibelkanon hebt die Geschichte bereits mit der Erschaffung der Menschheit an (Gen 1,26-28; 5,1 f.) und keineswegs erst mit dem Entstehen des Volkes Israel. In Noach und seinen Nachkommen sichert der Schöpfer der ganzen Menschheit Leben „auf Weltzeit-Geschlechter“ zu (9,12).¹ Erst nachdem die Menschheit sich gegen Gott aufgelehnt hatte (Gen 6,5 f. 11 f.), schloß Gott auch mit Abraham einen „Weltzeit-Bund“ für seine Nachkommen (17,7). Die Verheißung, daß er „zu einem großen und mächtigen Volk“ werde, ist jedoch mit dem Segen für „alle Völker der Erde“ verknüpft (18,18; vgl. 12,2 f. etc.). An Abrahams Nachkommenschaft sollen die Weltvölker die Nachfolge des Einen Gottes kennenlernen, „auf daß er entbiete seinen Söhnen und seinem Hause nach ihm: sie sollen wahren MEINEN Weg, Wahrheit und Recht zu tun“ (18,19).

* Prof. Dr. Dieter Vetter, seit 1958 ev. Pfarrer und Gymnasiallehrer in Berlin und Mannheim, Lehrbeauftragter für Hebräisch und Altes Testament an der Kirchlichen Hochschule Berlin und an der Universität Heidelberg, bis 1996 Universitätsprofessor in Bochum für Hebräisch, Altes Testament und Judentumskunde. Veröffentlichungen: 200 Aufsätze und Artikel, 8 monographische Schriften, darunter: *Gebete des Judentums*, Gütersloh 1995; *Die Wurzel des Ölbaums*. Das Judentum, Freiburg 1996/1998/2003; *Das Judentum und seine Bibel*. Gesammelte Aufsätze, Würzburg und Altenberge 1996; *Religion und Nation im Judentum*. Anspruch und Wirklichkeit, Frankfurt/M. 2000.

1) Die Zitate aus dem hebräischen Kanon entnehme ich der Verdeutschung von Martin Buber in Gemeinschaft mit Franz Rosenzweig oder biete gelegentlich eine eigene Übersetzung, wenn der hebräische Wortlaut dies nahelegt.

Die Verheißung des Segens verbindet bereits in den vorgeschichtlichen Anfängen seiner Entstehung das jüdische Volk mit allen Völkern der Erde. Selbst die Berufung zum „*heiligen Stamm*“ und „*aus allen Völkern ein Sondergut*“ ist ein Zug des universalen Handelns des Bundesgottes Israels. Er erwählt sich ein priesterliches Volk, damit es den Völkern der Welt den Willen des Gottes Israels, der von sich sagt, „*denn mein ist all das Erdland*“, vermittele: „*Und jetzt, hört ihr, hört auf meine Stimme und wahrst meinen Bund, dann werdet ihr mir aus allen Völkern ein Sondergut [...], ihr aber, ihr sollt mir werden ein Königsbereich von Priestern, ein heiliger Stamm*“ (Ex 19,5 f.). Die Geschichte des jüdischen Volkes findet ihr wahres Ziel in dem Handeln Gottes, das alle Menschen umschließt: „*ER wird werden zum König über alles Erdland. An jenem Tag wird ER der Einzige sein und sein Name der einzige*“ (Sach 14,9).



Gott zu Gast bei Abraham
(Gen 18,1-33).

Miniatur der Londoner Sammel-
handschrift Add. Ms. 11 639,
London, British Library.

(vgl. S. 48-51 i. d. H.
„Und Sara lacht ...“)

Auf den Schöpfer des Himmels und der Erde richtet das Buch Jona den Blick. Darum muß es allen partikularen und exklusiven Vorstellungen in Israel entgegentreten und verkündigen, daß Gott sich auch der nichtjüdischen Völker erbarmt (Jona 4,2). Die universale Weite des Schöpferwerkes hat die jüdische Gebetstradition geprägt. Sie fügt in jeder Benediktion dem Gottesnamen, den das Judentum ehrfürchtig umschreibt, die Bezeichnung „*König der Welt*“ hinzu. Täglich preist das traditionelle Morgengebet Gott, der „*gütig ist gegen alle, und sein Erbarmen erstreckt sich über alle seine Werke*“ (vgl. Ps 145,9). Die erste Bitte des Achtzehngebetes, „*Du begnadest den Menschen mit Erkenntnis und lehrst den Sterblichen Einsicht*“, stellt den Menschen in den Mittelpunkt. Gottes Weltherrschaft wird sich in seiner messianischen Herrschaft vollenden (Jes 11,1-10; Jer 31,34; Hab 2,14).

Gottes Verheißung an die Menschheit unterscheidet sich auch nicht von seiner Verheißung an das erwählte Volk. Darum begründet die Hoffnung für Israel auch die Hoffnung für die Menschheit. Diese Einheit erklingt in der jüdischen Zukunftserwartung am Neujahrs- und Versöhnungstag: *„Lege Ehrfurcht vor dir auf alle, die du geschaffen [...], daß sie dich anbeten und einen Verband bilden, um deinen Willen mit vollkommenem Herzen zu vollziehen! [...] Offenbare dich, unser Gott und Gott unserer Väter, in deiner Herrlichkeit als König über der ganzen Welt, daß jedes Werk erkenne, daß du es gemacht hast, und jedes Gebilde einsehe, daß du es gebildet, und alles, was Odem hat, spreche: Der Gott Israels ist König, und sein Reich erstreckt sich über alles.“*

II. Nicht: ‚Volk des Mosche‘, sondern ‚Volk Gottes – Am Adonaj‘

Jehuda HaLevi (1080-1145) bot in seinem *„Buch des Beweises und der Argumentation zur Verteidigung der geschmähten Religion“* (Kusari)² eine Lehre von der Auserwählung als Folge des ‚Bundes‘ (‚berit‘) dar: Während Israels Wüstenwanderung habe Gott sich „dieses Volk aus allen Völkern erwählt“ und „der Gottesgeist sich sogar der Gesamtheit“ mitgeteilt, „so daß sie alle der göttlichen Anrede gewürdigt wurden“ (I,95; vgl. III,17). Seit der Offenbarung am Sinai stehe Israel „in Verbindung mit jenem göttlichen Geist durch die Gesetze, die er als einen Bund zwischen uns und ihm eingesetzt hat“ (II,34). Infolge dieser unvergleichlichen Verbundenheit des einzigen Gottes mit seinem Volk sei Israel „unter den Völkern wie das Herz unter den Gliedern“. Zwar rage es nicht durch äußere Beschaffenheit hervor; es sei vielmehr „das kränkste von allen“. Jedoch sei es „zugleich das gesündeste“ (II,36), denn *„Jakows Söhne [...] waren alle Kleinod (segulla/Auslese) und Herz, abgesondert von den Menschen durch besondere göttliche Tätigkeiten, vermöge deren sie [...] ein gleichsam engelhaftes Geschlecht (mal’akhuti/zum Botendienst geeignet) bildeten“* (I,103).

Sogar der Abfall von Gott tilgt die Auserwählung nicht: *„Waren auch Ungehorsame unter ihnen, so wurden sie zurückgedrängt, blieben aber Kleinod, da sie ihrer Abstammung [...] zufolge Kleinod waren und auch solche zeugen konnten, welche Kleinod waren“* (I,95).

2) Übersetzung des hebräischen Wortlauts von David Cassel, 1853: Jehuda Halevi, *Der Kusari*, Zürich 1990.

In Israels „Auslese“ wurzelt seine Unterscheidung von den Weltvölkern, denn „ohne die Kinder Israel gäbe es keine Tora“. Diese Gabe freilich zeichnete nicht Israels Verdienst aus. Sein „Vorzug gründete sich nicht auf Mosche, sondern der Vorzug des Mosche gründete auf sie“ (die Israeliten). Deshalb heiße Israel „nicht: ‚Volk des Mosche‘, sondern ‚Volk Gottes‘“ (II,56). Die „Verpflichtung auf die Tora“ rührt nicht vom Schöpfer her. Wäre es sein Werk, „so würden alle Menschen“ den Israeliten „gleichgestellt sein, da sie alle von Ihm geschaffen sind“. Die Israeliten allein sind auf „die Tora (verpflichtet), weil Er uns aus Ägypten geführt und uns Seine Herrlichkeit offenbart hat; denn wir sind das Kleinod der Menschheit“ (I,27).

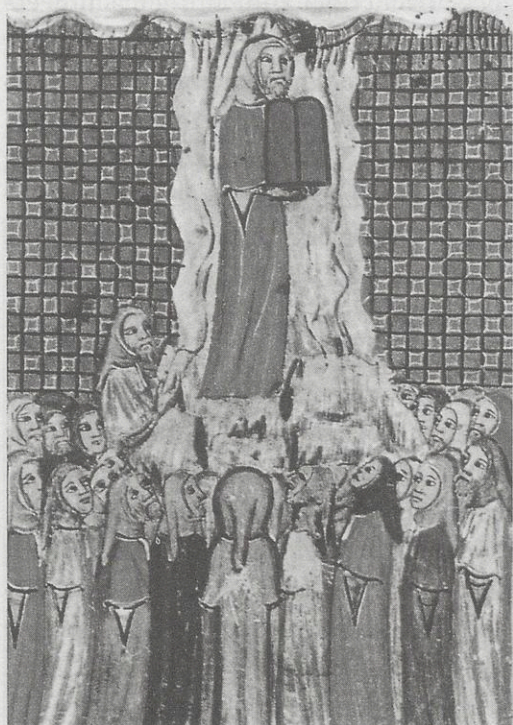
Die Weltvölker sind jedoch nicht von der Weisung zum Leben ausgeschlossen, die der Gott Israels seinem Volk Israel anvertraut hat. „Wer nun diesem Weg sich anschließen will, der wird samt seinen Nachkommen einen großen Anteil an der Gottesnähe erlangen. Aber trotzdem wird der in unseren Glauben Eintretende dem Eingeborenen nicht gleichgestellt, denn nur den Eingeborenen wird Prophetie zuteil, während das höchste Ziel jener anderen ist, daß sie von den Propheten lernen – und Weise und Fromme, nicht aber Propheten werden“ (I,115). Das Auserwlungshandeln Gottes hat die Israeliten befähigt, daß es den göttlichen Geist aufnehme, „sich an die göttliche Sache anhafte“ (II,44).

III. Die Bundesschlüsse gelten Israel

Kusari, der königliche Gesprächspartner des jüdischen Gelehrten sträubte sich, als Nichtisraelit eine solche Bevorzugung Israels vor der gesamten Menschheit hinzunehmen. Ebenso fällt es der christlichen Theologie schwer, den sinaitischen Bund als unergrndbaren Willen Gottes (I,81.83) anzuerkennen, der nicht ohne abermalige Verletzung des jüdischen Volkes neu- oder uminterpretiert werden darf. Das gilt ebenfalls für den Bund Gottes mit Abraham, der Israel auf den Bund am Sinai und auf seine weltgeschichtliche Mission vorbereiten sollte.

Der „neue Bund“ (berit chadascha‘, Jer 31,31) stellt keine Alternative zum Sinaibund im Sinne eines veralteten oder hinfällig gewordenen göttlichen Tuns dar. Er wird dem Sinaibund erst recht nicht in der Weise gegenüber gestellt, daß dieser auf dem Gesetz (nomos), jener aber auf der Gnade Gottes (gratia Dei) fue. Das Handeln Gottes im „neuen Bund“ wird Israel allein

für die Zukunft angekündigt (Jer 31,31-34; 32,37-41; 50,4 f.; Ez 16,59-63; 34,23-31; 37,21-28). Dann aber, so die Verheißung (Jer 31,33 f.), wird Gott seine Tora in Israel hineinsenken und auf sein Herz schreiben, denn die Tora vom Sinai ist eine Weisung zum Leben (Lev 18,5; Dtn 4,1; 5,33; 6,2; 8,1; 16,20; 22,7; 30,16.20; Ps 1).



Die Anknüpfung an den Begriff des Bundes im Neuen Testament spiegelt das Ringen um ein Verständnis der Beziehung zu dem Gott Israels in der Gemeinde Jesu wider, die erst die Unwiderruflichkeit der Erwählung Israels lernen (Röm 11,1 f. 29) mußte. Das jüdische Volk ist und bleibt als ‚Volk Gottes‘ das „geheilte Volk“. Ihm allein gilt auch der Bund Gottes vom Sinai samt allen späteren Erneuerungen und Bestätigungen (Jos 24,22-26; Hos 2,18-22; 2 Kön 23,1-3; Neh 10).

Mose mit den Gesetzestafeln.
Jüdische Miniatur,
Katalonien, 14. Jh.

IV. Aber aufgekündigt ist mir nicht!

Martin Buber bekannte in dem letzten Religionsgespräch zwischen einem Juden und einem Christen vor der Schoa am 14. Januar 1933 im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart³, was ihn beim Gang über den jüdischen Friedhof in Worms bewegte: „*Ich habe da gestanden und habe alles selber erfahren, mir ist all der Tod widerfahren: all die Asche, all die Zerspelltheit, all der lautlose*

3) Vollständiger Wortlaut in: Theologische Blätter, Sept. 1933; vornehmlich durch Zitate vorgestellt von Hans-Joachim Schoeps, *Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten*, Berlin 1937; 1949; München/Frankfurt 1961, Königstein/Ts. 1984, 169-183.

*Jammer ist mein; aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden. Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. Aber aufgekündigt ist mir nicht!*⁴

Hans-Joachim Schoeps drückte seine Überzeugung in der Auseinandersetzung mit der christlichen Lehre aus: „Denn für Juden gibt es kein anderes Heil als im Gesetz der Berit, des Bundes, den Gott mit den Vätern geschlossen hat und der nicht mehr rückgängig gemacht oder zunichte gemacht werden kann.“ Dabei berief sich Schoeps auf den Einzigsten, der „der Gott der Wahrheit ist, was selbst ein Paulus wider seine Theorie zugestehen muß (Röm 11,29: Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen)“ und argumentierte: „*Darum konnte dieser Bund weder durch die Erscheinung Christi noch durch die Zerstörung des Tempels aufgehoben werden, denn er ist ja ein Weltzeitbund, wie Gott selber am Sinai erklärt (5 Mose 29,13-14) und durch den Mund des Propheten bestätigt hat: [...] Wenn diese Gesetze von mir weichen, Spruch des Ewigen, so soll auch der Same Israels aufhören, ein Volk vor mir zu sein alle Tage*“ (Jer 31,36/37).⁵

Das erschreckende Erwachen nach den verheerenden Folgen aus dem exklusiven Anspruch der Kirche seit dem christlichen Altertum („*Extra ecclesiam nulla salus*“) sollte Christen heute, in einer Kirche ohne Juden, besonders behutsam mit den bundestheologischen Versuchen in den neutestamentlichen Schriften umgehen und fragen lassen, ob sie ohne das Studium der Hebräischen Bibel im Zusammenhang der jüdischen Quellen zu eigenen theologischen Beschreibungen des Verhältnisses von Israel und Kirche herangezogen werden dürfen.

Bereits im 8. Jahrhundert v. Chr. hatte Amos den Gott Israels als den geschichtlichen Befreier der Völker verkündigt (Am 9,7)⁶ wie später auch der Prophet des Exils ihn als den künftigen Befreier der unterdrückten Völker ausrief: „*Wendet euch zu mir und laßt euch befreien, alle Enden der Erde*“ (Jes 45,22). Die von gewalttätigen Mächten geknechteten Völker sollen sich zum Gott Israels wenden, obwohl sie seinen Namen nicht kennen. Er wird sich auch ihnen „*in der Stunde der Gnade*“ (Jes 49,8) enthüllen: „*Kein Gott sonst ist neben mir, Gottheit, wahrhaftig und befreiend, außer mir keiner!*“ (Jes 45,21). Dann sollen den Weltvölkern auf der neu erstellten Erde „*die*

4) Martin Buber, *Kirche, Staat, Volk, Judentum*, in: *Die Stunde und die Erkenntnis*. Reden und Aufsätze 1933-1935, Berlin 1936, 165.

5) Hans-Joachim Schoeps, *Der jüdisch-christliche Glaubensgegensatz* (Anm. 3), 56.

6) Siehe auch Martin Buber, *Der Glaube der Propheten*, Zürich 1950, Heidelberg 1984, 72 f.; 129 ff.; 195 ff.; 261 ff.

verödeten Eigentume eingeeignet“ werden (Jes 49,8), wenn Gottes „Heil werde bis an den Rand des Erdreichs“ (Jes 49,6). Seinen „Knecht“ beruft Gott „zu einem Weltstämme-Licht“ (Jes 42,6; 49,6) und „zu einem Volksbund“ (Jes 42,6; 49,8), damit „das Recht er setze auf Erden und seine Weisung die Ozeanküsten erwarten“ (Jes 42,4). Jubeln werden „alle Völker“, wenn der Gott Israels, „der Höchste“, seine Königsherrschaft über „allem Erdreich“ offenbar macht (Ps 47,2 f.).

Der Bund zwischen dem Gott Israels und dem Volk Israel hat der jüdischen Gesamtheit ihre charakteristische Gestalt verliehen. Er beruht nicht auf einem Vertragsverhältnis, sondern auf dem freien Willen Gottes. Israel bejaht diese Wechselbeziehung, nimmt Gottes Gebote an und versucht, sie in der Geschichte der Völkerwelt zu realisieren.⁷ Verschiedene Kulttraditionen mit ihren Vorschriften für Bräuche, Rechtssätze und ethische Satzungen verschmolzen zu den Geboten der Weisung des Gottes Israels an sein erwähltes Volk.⁸ Sie bezeichnen die Besonderheit des Volkes Israel in seinem ‚Weltberuf‘ und weisen es an, wie die Welt auf die Herrschaft des Einzig-Einen Gottes hin umzugestalten sei. Weder die Öffnung des *Israelbundes* noch die Aufnahme anderer Völker und Religionen in ihn sieht die biblische Urkunde vor. Das „Heil“ für die Völker der Welt, einschließlich der christlichen Kirche, ist auch nicht an ihre Bundeszugehörigkeit geknüpft. Denn der Bund zwischen dem Gott Israels und dem Volk Israel ist nur das Instrument in Gottes Plan zur Einheit der Menschheit aus vielen Völkern und nicht das Ziel. Er zeigt zwar den Völkern und Religionen die Richtung zum ‚Reich der Völker‘ und zur Gottesherrschaft über die ganze Welt; aber er verwirklicht nicht das messianische Reich. Bis das geschieht, ist der Bund für das jüdische Volk von direkter Bedeutung, weil in ihm sein Dauerverhältnis mit Gott und sein ‚Weltberuf‘ gründen.

Für die Völker ist der *Israelbund* wegen der von ihm verursachten Wirkungen und Einflüsse unverzichtbar. Aber ihr Lebensverhältnis mit Gott gewährt ihnen der noachidische „Weltzeit-Bund“, obwohl sie ihn ständig brechen (Jes 24,5). An die Christen richtete Martin Buber seine Überzeugung: „Der Glaube des Judentums und der Glaube des Christentums sind, in ihrer Weise, wesensverschieden, jeder seinem menschlichen Wurzelgrund gemäß,

7) Ex 19,4-8; 24,4-8; 34,27 f. „Bund“ in der Bedeutung „Zusage“: Dtn 7,12 f. sowie des „Bundesgehorsams“, mit dem Israel auf den Gehalt der Zusage antwortet: Dtn 5,6.10; 7,9.12.

8) Ex 24,7; Dtn 31,10 f.; 33,10; I Reg 2,3; II Reg 10,31; Jer 26,4; Hos 4,2.6; Esr 3,2; 7,6.10; Neh 8,8.

und werden wohl wesensverschieden bleiben, bis das Menschengeschlecht aus den Exilen der ‚Religionen‘ in das Königtum Gottes eingesammelt wird.“⁹ Durch den Noachbund teilt sich die Vielvölkerwelt mit dem jüdischen Volk den gemeinsamen ethischen Grund, den der Einzig-Eine Gott gelegt hat. Wer von ihm her lebt, kann zu den „Gerechten unter den Völkern“ gezählt werden und die Lebensverheißungen der „kommenden Welt“ hören, bevor die Erlösung in messianischer Zeit die historische Realität verändert (tSan XIII,2; bSan 105a).¹⁰ Doch, obwohl die Menschheit noch von Trübung und Verwirrung befallen ist, kann schon jetzt der einzelne daraus befreit werden: „Woher ist zu entnehmen, daß selbst ein Fremder, der sich mit der Tora befaßt, dem Hohenpriester gleich sei? Es heißt: ‚Und ihr sollt bewahren meine Satzungen und meine Rechte, die der Mensch üben soll, daß er in ihnen lebe.‘ Es wird da nicht gesagt: Priester, Leviten oder Israeliten, sondern der Mensch. Daraus kannst du lernen, daß selbst ein Fremder, der sich mit der Tora befaßt, dem Hohenpriester gleicht“ (bAZ 3a; vgl. Sifra zu Lev 18,5).

Die Rabbinen lehrten die unterschiedslose Gültigkeit der ethischen Forderung für Juden und Nichtjuden. Der Scheidung der Menschen nach Abstammung und Religion maßen sie für die Verwirklichung des göttlichen Willens keine Bedeutung bei: „Hinsichtlich aller Gebote der Tora stellt die Schrift den Fremdling dem Einheimischen gleich“ (MekhJ zu Ex 12,49). Gott wollte mit seiner Willenskundgabe nicht Israel allein, sondern die Menschheit erreichen: „Sie lagerten in der Wüste, die Tora ward im Freiland gegeben, in aller Öffentlichkeit, an einer Stätte, die keinem gehört. Wäre sie nämlich im Land Israel gegeben worden, so hätte dieses den Völkern gesagt, daß sie keinen Anteil daran haben; darum ward sie im Freiland gegeben, in aller Öffentlichkeit, an einer Stätte, die keinem gehört. Und wer sie annehmen will, komme und nehme sie“ (MekhJ zu Ex 19,2; vgl. MekhJ zu Ex 20,2).

Das „Heil“ für die Kirche und ihr Auftrag setzen nicht Hineinnahme in den Bund Gottes mit Israel voraus. Gemeinschaft mit dem jüdischen Volk er-

9) Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, in: *Werke*, Erster Band, München/Heidelberg 1962, 78.

10) Mosche ben Maimon erhob die Meinung des R. Jehoschua über das Verhältnis der Juden zu den anderen Völkern in seinem Gesetzeskodex zu geltendem Recht (Mischne Tora, Issure Bia XII,25; Melachim V,4). Er nahm auch Jehoschuas universale Konzeption in seine Staatslehre auf: „Die Frommen der Völker haben Anteil an der kommenden Welt“ (Mischne Tora, Melachim VIII,141; Teschuba III,5; vgl. Issure Bia XIV,7).

langt die christliche Kirche durch Orientierung ihrer eigenen Lehr- und Lebenspraxis an den Hauptgeboten der Liebe zu dem Gott, dem sich Juden täglich im „*Höre, Jisrael: ER unser Gott, ER Einer!*“ (Dtn 6,4-9) beugen, und in der Liebe zum Nächsten (Mk 12,28-31). Diese Teilhabe an der Tora des Gottes Israels ist Christen durch Jesu Lehren und Leben verordnet. Nun sollen sie sich bewähren, indem sie das Bundesvolk auf seinem Weg durch die Geschichte begleiten und von ihm den vertrauenden Gehorsam gegenüber dem Einen Gott (Dtn 6,4, vgl. Mk 12,29) lernen und selbst ausüben. Sie müssen sich in diese Gehorsamsnachfolge hineinbegeben, weil sie sich auf den Juden Jesus berufen und aus freier Entscheidung die jüdische Bibel auch als ihre Bibel angenommen haben.

V. Kommt! Stellet euch ein, der Stämmewelt Entronnene!

Die Kirche ohne Juden ist nicht in den Bund Gottes mit Israel ‚eingepflanzt‘. Wenn sie jedoch zu dem „*Geschlecht derer*“ gehören will, „*die nach Ihm fragen*“ und Jakobs (Israels) „*Antlitz suchen*“ (Ps 24,6), darf sie den Pfaden folgen, die Gott Israel gewiesen hat. Dann braucht sie nicht mehr eigenwillig und abwegig den TaNaKh (die Hebräische Bibel) als das ‚christliche Alte Testament‘ vom jüdischen Volk und von Jesus zu trennen. Vielmehr wird sie die Hebräische Bibel im Kontext des jesuanischen Kommentars und jüdischer Auslegung hören und einsehen, daß jüdischer Partikularismus innig mit dem messianischen Universalismus des Bundesvolkes gekoppelt ist und das jüdische Bekenntnis zum Einzig-Einen dem Herrn der ganzen Schöpfung gilt (Zef 3,9; Sach 14,9; Mal 1,11).

Sein spezifischer Lebensweg verleiht dem jüdischen Volk die Stärke, das „*Heil*“ der Völker nicht von deren nationaler, kultureller und religiöser Assimilation an das Judentum abhängig zu machen. Das erwählte jüdische Volk ist in dem Sinne ein Volk der Vorläufigkeit, als es für die anderen Völker den Weg Gottes vorausleitet, sein exemplarisches Handeln aber nur den Anfang des Weges, nicht den abgeschlossenen, darstellt. Sein Ziel ist nicht die einheitliche Religion, sondern die Hinwendung aller sich ihrer Eigenart durchaus bewußt bleibenden Völker zu dem einzigen Gott und ihre Unterordnung unter seine Weisung (Jes 2,2-5; Mi 4,1-5).

Israels frühe Propheten hatten sich von den Liedern des Volkes während der ‚Wallfahrt zum Zion‘ zu einer großartigen Vision inspirieren lassen und den

späten Tag angekündigt, an dem alle Völker zum Berg Adonajs strömen und hier seine „Unterweisung/Tora“ empfangen werden (vgl. Jes 18,7; 45,15.16 f.). Der in der Verbannung das Volk Israel tröstende Prophet wendet sich unmittelbar an alle anderen Völker: *„Zuhauf! Kommt! miteinander stellet euch ein, der Stämmewelt Entronnene!“* (Jes 45,20). Diese Einladung verwirklicht sprachlich, was die Vision von der Völkerwallfahrt ahnen ließ. Buber spitzt sie in seiner Auslegung zu: *„Erlösung Israels und Erlösung der Völker sind nur verschiedene Stadien der einen großen erlösenden Handlung Gottes an der Menschenwelt. Was jetzt an Israel geschehen wird, ist nur eine Voraussetzung für das, was an den Völkern geschehen soll. Es wird Gott das taugliche Werkzeug für sein Werk an der Menschheit herstellen.“*¹¹

Christen können ihr verschüttetes jüdisches Erbe wieder entdecken und in sich das Verständnis für die Botschaft des Heidenapostels Paulus wecken. Er begründete die Hoffnung der Christen auf die Auferstehung – *„Wenn aber verkündigt wird, daß Christus von den Toten auferweckt worden ist“* (1 Kor 15,12) – mit einem Lobpreis aus dem Frühjudentum vorchristlicher Zeit: *„Du bist mächtig in Ewigkeit, Herr. Beleber der Toten bist du, stark zum Helfen! Du erhältst die Lebenden in Liebe, belebst die Toten in großem Erbarmen [...]. Treu bist du, Adonaj, die Toten zu beleben“* (Schmone Esre, II.). Und Paulus bedachte die messianische Herrschaft des Gottes Israels, wenn er den Korinthern schrieb: *„Wenn ihm aber alles unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn selbst sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei“* (1 Kor 15,28).

Auf dieses Ziel aller Geschichte läuft auch die Geschichte der Kirche hinaus. Hier enden ihr Auftrag sowie der ‚Weltberuf‘ des jüdischen Volkes: *„Starr blickt das Volk Israel [...] über Welt und Geschichte hinweg auf jenen letzten, fernsten Punkt, da Gott, Israels Vater, der Eine und Einzige – ‚Alles in Allem‘ sein wird. An diesem Punkt, da [...] Christus aufhört, der Herr zu sein, hört Israel auf, erwählt zu sein [...], und um nichts früher.“*¹² Bis dahin bleibt die Kirche die Gemeinde Christi. Ihr Partikularismus darf jedoch ihre universale Aufgeschlossenheit nicht verschließen: *„Denn wir haben unsere Hoffnung auf den lebendigen Gott gesetzt, den Retter aller Menschen“* (1 Tim 4,10; vgl. 2,4; Tit 2,11; 3,4 f.).

11) Martin Buber, *Der Glaube der Propheten* (Anm. 6), 262, und *Stationen des Glaubens*, Wiesbaden 1956, 59.

12) Robert Raphael Geis, *Gottes Minorität*, München 1971, 33.

„Sch'ma Jisrael – Höre, Israel“ Der jüdische Monotheismus

Daniel Krochmalnik*

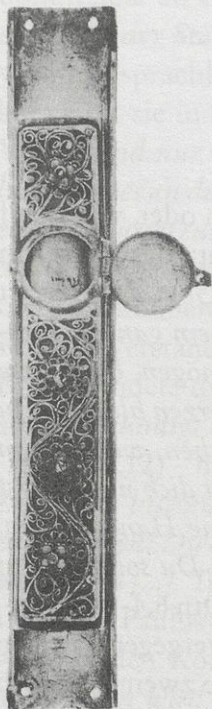
Im zweiten Wochenabschnitt des Buches Deuteronomium oder, wie es auf hebräisch heißt, „D'warim“ (Worte), steht der erste Absatz des jüdischen Glaubensbekenntnisses: *„Höre, Israel! Der Herr ist unser Gott, der Herr ist einzig. Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen. Und diese Worte (D'warim), die ich dir heute befehle, sollen dir im Herzen bleiben. Du sollst sie deinen Kindern einschärfen und von ihnen sprechen, wenn du in deinem Haus weilst und wenn du unterwegs bist, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst. Du sollst sie zum Zeichen an deine Hand binden, und sie sollen als Denkband zwischen deinen Augen sein. Du sollst sie auf den Pfosten deines Hauses und an deine Tore schreiben“* (Dtn 6,4-8).

Juden führen diese Vorschriften ganz wörtlich aus und vergegenwärtigen sich mit ihrer Hilfe dauernd jene „Worte“: Sie sprechen sie zweimal täglich im öffentlichen Morgen- und Abendgottesdienst, binden sie mit Riemen an Arm und Stirn (*T'filin*) und befestigen sie in Kapseln an Türpfosten (*Mesussot*). Es sind die ersten Worte, die sie lernen, die letzten, die sie abends vor dem Einschlafen sprechen und auch die letzten, die sie in ihrem Leben hören. Schließlich gehen mit ihnen auf den Lippen die jüdischen Märtyrer in den Tod.

* Prof. Dr. Daniel Krochmalnik ist Dozent für jüdische Philosophie und Geistesgeschichte und für jüdische Religionspädagogik an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg. Zahlreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen.

Dieser Aufsatz, vorgetragen anlässlich der Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg in Zusammenarbeit mit dem Freiburger Rundbrief e. V., 10./11. Juni 2004 (vgl. den Tagungsbericht, FrRu 11[2004]307-309, vgl. auch S. 19-32 i. d. H.), ist eine erweiterte Fassung eines Kapitels aus dem Buch von Daniel Krochmalnik, *Schriftauslegung. Die Bücher Levitikus, Numeri, Deuteronomium im Judentum*, Christoph Dohmen (Hg.), Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, Bd. 33/5, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2003.

Es ist kein Zufall, wenn der Talmud mit der Frage anfängt: „*Von welcher Zeit ab liest man das ‚Höre, Israel‘ am Abend?*“ (mBer I,1). Aber welche „*Worte*“, *D'warim*, sind gemeint? Vermutlich nicht nur das Einheitsbekenntnis „*Höre, Israel*“ und sicher nicht die Vorschrift, dauernd an sie zu denken, sondern alle „*Worte*“ des Buches „*Worte*“ (Dtn), alle Gebote des fünften Buches Mose. Der zweite, längere Absatz des Glaubensbekenntnisses beginnt deshalb auch mit den Worten: „*Wenn ihr nun auf meine Gebote hört, die ich euch heute gebe [...]*“ (Dtn 11,13-14). Trotzdem bezieht man den Ausdruck „*diese Worte*“ gewöhnlich auf das Glaubensbekenntnis selbst, das eine außerordentliche Stellung im jüdischen Leben erlangt hat.



Geöffnete Mesusa (hebr. „Türpfosten“), Venedig, 1750.

Die Kapsel mit den Texten Dtn 6,4-9 und 11,13-21 wird am rechten Türpfosten des Eingangs von Häusern und Wohnungen befestigt.

1. Mehrdeutigkeit des Einheitsbekenntnisses

Unter den 4875 Versen der Tora ist der erste Vers des Bekenntnisses „*Höre, Israel!*“ in besonderer Weise ausgezeichnet. Zwar belehrt uns Maimonides, daß dieser Vers nicht wichtiger sei als alle anderen, weil nach der jüdischen Hermeneutik unter den Versen sozusagen Demokratie herrsche und jeder beliebige Vers jederzeit zur Mitte der ganzen Schrift werden könne (Glaubensartikel 8), aber auch nach Maimonides drückt dieser Vers die vornehmste Wahrheit der monotheistischen Religion aus (Hilchot Jessode HaTora 1,7). Dabei ist eigentlich gar nicht klar, was er bedeutet.

Auf hebräisch besteht er aus sechs Wörtern: „*Sch'ma Jisrael Adonai Eloheinu, Adonai Echad*“, die wir vorläufig mit: „*Höre, Israel, der Herr, unser Gott, der Herr ist einzig*“ (Dtn 6,4) übersetzt haben. Diese Übersetzung ist nicht zwingend. Bereits im Original lesen wir nicht, was eigentlich da ge-

geschrieben steht. An Stelle des zweimaligen: „*Adonai*“ („*der Herr*“ in den christlichen und „*der Ewige*“ in den meisten jüdischen Übersetzungen) steht im Original der für Juden unaussprechliche vierbuchstabige Eigenname des biblischen Gottes (JHWH), der in christlichen Bibeln „*Jehowa*“ oder „*Jahwe*“ vokalisiert ist. Außerdem kann das letzte Wort, „*Echad*“, auf das es in diesem monotheistischen Glaubensbekenntnis vor allem ankommt, sowohl mit „*eins*“ als auch mit „*einer*“, „*einzig*“ oder „*allein*“ übersetzt werden. Die grammatikalische Hauptschwierigkeit des Satzes ist aber, daß es sich um einen Nominalsatz ohne Verb handelt, so daß gar nicht feststeht, worin die Satzaussage besteht. Wollte man möglichst originalgetreu übersetzen, so müßte man mit Martin Buber und Franz Rosenzweig an der Grenze des Nonsens sagen: „*Höre, Israel, ER unser Gott, Er einer!*“ Je nachdem, wo nun in der Übersetzung das Verb „*ist*“ eingesetzt wird, ergeben sich ganz verschiedene Satzbedeutungen.

1) Wenn man das fehlende Verb zwischen dem ersten „*Herr*“ und „*unser Gott*“ einsetzt, dann lautet die Übersetzung: „*Höre, Israel, der Herr (ist) unser Gott, der Herr allein*“ (Ibn Esra, Raschbam, Schadal). Somit würde der Satz aussagen, daß ausschließlich der genannte Gott der Gott Israels sei. Es gibt möglicherweise viele Götter und jedes Volk besitzt einen eigenen. Israel hängt aber ausschließlich nur diesem, seinem Nationalgott, an. Das entspräche dem Sinn der rhetorischen Frage des Propheten: „*Ob je ein Volk vertauscht hat Götter?*“ (Jer 2,11). Die Religionswissenschaftler nennen einen solchen exklusiven Glauben an einen Gott, der die Existenz anderer Götter gleichwohl nicht leugnet, „*Henotheismus*“ (Eingottesglauben) oder „*Monolatrie*“ (Eingottesverehrung).

2) Setzt man das fehlende Verb hingegen zwischen dem zweiten „*Herr*“ und dem Eigenschaftswort „*einzig*“ ein, wie in der Übersetzung „*Höre, Israel, der Herr, unser Gott, der Herr (ist) einzig*“ (vgl. Selig P. Bamberger, Siddur *Sfat Emet*), dann ergibt sich der weitere Sinn, daß der genannte Gott Israels der eine und einzige überhaupt ist und daß er jede Vielheit der Götter und jede Vielfalt des Göttlichen ausschließt. Unser Vers wäre in diesem Fall die Formel des reinen Monotheismus und entspräche jenem Wort des Propheten, das gleichfalls in diesem Abschnitt vorkommt, „*daß der Ewige der wahre Gott ist, und keiner außer ihm*“ (Dtn 4,35). Man könnte in diesem Fall das zweite „*Herr*“ nicht als Wiederholung des ersten auffassen, sondern als Teil der Satzaussage, wie in der Übersetzung: „*Höre, Israel, der Herr, unser Gott, (ist) ein einiges, ewiges Wesen*“ (Moses Mendelssohn, Leopold Zunz).

Diese Übersetzungsmöglichkeit käme besonders dem Bedürfnis der Philosophen entgegen, weil sie das Bekenntnis in eine Erkenntnis über das höchste Wesen verwandelt. Der jüdische Philosoph Maimonides schreibt in diesem Sinne: *„Dieser Gott ist Einer [...] und Seiner Einheit gleicht unter allen Einheiten der Geschöpfe keine. Seine Einheit ist weder die einer Gattung, welche noch Einzelne in sich begreift, noch die eines Körpers, der Teile und Glieder hat, sondern diejenige Einheit, der keine zweite in der Welt zu vergleichen ist“* (Hilchot Jessode HaTora I, 7). Der biblische Text allein läßt allerdings keine Entscheidung darüber zu, ob unser Vers den partikularistischen Gott der Väter oder den universalistischen Gott der Philosophen meint.

3) Die dritte Übersetzung verbindet die beiden vorigen. Das fehlende „ist“ kann gleichzeitig an den beiden möglichen Stellen eingesetzt werden, wie in der Übersetzung: *„Höre, Israel! der Ewige (ist) unser Gott, der Herr (ist) Einer“* (Joseph Wohlgemuth, Isidor Bleichrode). Nach einigen Interpreten bezeichnen aber die beiden Zeitwörter nicht die gleiche Zeit, sondern das eine die Gegenwart und das andere die Zukunft. Zunächst sei der genannte Gott in der Tat nur „unser“ Gott, der Gott Israels, doch dereinst werde er der eine, einzige Gott der ganzen Menschheit werden, nach den Prophetenworten: *„Dann werde ich die Lippen der Völker verwandeln in reine Lippen, damit alle den Namen des Herren anrufen und ihm einmütig dienen“* (Zef 3,9); *„Dann wird der Herr König sein über die ganze Erde. An jenem Tag wird der Herr der einzige sein und sein Name der einzige“* (Sach 14,9). Demnach würde unser Vers die geschichtliche Umwandlung des Henotheismus in den reinen Monotheismus ausdrücken (z. B. Raschi, Komm. z. St.), ein Prozeß, bei dem die Empfänger der Botschaft: „Höre, Israel“ eine führende Rolle spielen.

4) Für die eschatologische Deutung spricht die traditionelle Schreibweise des Verses, bei der der Endbuchstabe „A“ (Ajin) des ersten Wortes „Sch‘ma“ (höre!) und der Endbuchstabe „D“ (Dalet) des letzten Wortes „Echad“ (Einer) überdimensional groß geschrieben werden. Zusammen ergeben diese Buchstaben das hebräische Wort „Ed“ (Zeuge).

Die monotheistische Erkenntnis verlangt ein Bekenntnis und muß im äußersten Fall mit dem Leben bezahlt werden. Das ist auch die Bedeutung des neutestamentlichen Begriffs „Märtyrer“. Wie der Prophet sagt: *„Ihr seid meine Zeugen, spricht der Herr [...], damit man erkennt und mir glaubt und einsieht, daß ich bin. Vor mir war kein Gott gebildet, noch wird es nach mir einen geben. Ich, ich allein bin der Herr [...] und ihr seid meine Zeugen,*

spricht der Herr, und ich bin Gott (Atem Edai [...] WaAni El)“ (Jes 43,10-13). Ein kühner Kommentar unserer Weisen fügt hinzu: „Wenn ihr meine Zeugen seid, so bin ich Gott, und wenn ihr nicht meine Zeugen seid, so bin ich nicht Gott“ (Sifre zu 5 Mose 33,5, Jalkut zu Jes 43,10). So gesehen wäre das *Sch'ma Jisrael* die programmatische Losung der monotheistischen Mission. Die Vielheit der natürlichen Mächte und der geschichtlichen Herrscher muß noch überwunden werden. Im Mittelalter glaubten die meisten Menschen, es sei bald soweit. Der biblische Monotheismus war auf der ganzen Welt auf dem Vormarsch und der Polytheismus bis an die Ränder der Erde zurückgedrängt (Maimonides, *Führer der Verirrten* III, 29). Der *Eine* Gott schien, wie die *eine* Natur, die *eine* Vernunft, die *eine* Menschheit, die *eine* Welt und das *eine* Ziel der Geschichte bereits zu den endgültigen Errungenschaften zu gehören. Doch der Polytheismus der alten Welt hat in der Moderne wieder wichtige Fürsprecher gefunden. Schiller sehnte sich in seinem Gedicht „Götter Griechenlands“ nach dem Griechentum zurück. Der große französische Orientalist Ernest Renan betrachtete den Monotheismus als Sieg der Wüste über die Kultur und rief aus: „Die Wüste ist monotheistisch!“ Friedrich Nietzsche, der Herold des orgiastischen Griechentums, fand den **Monotonotheismus** schlicht langweilig. Heute rechnen uns sogar bekennende Heiden wie der Ägyptologe Jan Assmann den hohen politischen Preis des Monotheismus vor.



Silberamulett (5./6. Jh.) mit Versen aus dem *Sch'ma Jisrael*. Israelmuseum, Jerusalem.

Daß der Monotheismus auch nach den jüdischen Weisen keineswegs eine endgültige Errungenschaft, sondern ein stets gefährdeter Besitz ist, zeigt eine andere Deutung der erwähnten überdimensionierten Endbuchstaben des *Sch'ma Jisrael*. Danach werden die Endbuchstaben von *Sch'ma* (*Ajin*) und von *Echad* (*Dalet*) größer geschrieben, weil sonst eine Verwechslung von dem lautlich ähnlichen Buchstaben *Ajin* mit *Alef*, und von dem schriftlich ähnlichen Buchstaben *Dalet* mit *Resch* drohen. Das *Resch* unterscheidet sich vom *Dalet* nur durch die Abrundung einer Ecke.

Das Wort „Sch'ma“ mit dem Endbuchstaben *Alef* würde dann nicht mehr „Höre“, sondern „Vielleicht“ bedeuten, und das Wort „Echad“ mit dem Endbuchstaben *Resch* würde nicht mehr „Einer“, sondern „Acher“, „(ein) anderer“, bedeuten, so daß aus dem ehernen, monotheistischen Glaubensbekenntnis ganz leicht der Glaubenszweifel entstehen könnte: „Vielleicht, Israel, ist der Herr, unser Gott, ein anderer Herr“ (Eleasar v. Worms, *Petrusch HaRockeach* III, 185). Man könnte sagen, es reicht also schon die Abschleifung einer Ecke und Kante, ein kleiner Kompromiß mit den Mächten dieser Welt, um wieder in den alten polytheistischen Irrtum zurückzufallen.

2. Moses Maimonides: Verfechter des Monotheismus

Keiner hat den Monotheismus schärfer formuliert als Moses Maimonides, der bedeutendste jüdische Rechtsgelehrte, Arzt und Philosoph des Mittelalters, der vor achthundert Jahren, am 13. Dezember 1204, in Alt-Kairo starb. Sein philosophischer Eifer für die wahre Einheit Gottes kannte keine Grenzen. Nicht einmal das Einheitsbekenntnis schien ihm unbedenklich. Denn, wenn wir sagen: „Gott ist einer“, haben wir schon Gott und die Einheit unterschieden und somit wider Willen eine Zweiheit in Gott gesetzt. Urteilen bedeutet immer teilen, und sei es auch nur um zusammenzuführen, was zusammengehört. Somit ist nach Maimonides auch jedes positive Urteil über Gott von vornherein abzulehnen.

Wir können, so zählt Maimonides im 54. Kapitel des 1. Teils seines philosophischen Hauptwerkes *Führer der Verirrten* auf, Gott weder definieren, weil eine Definition Vergleichbares unterscheidet und Gott einzigartig ist; noch können wir seine Wesenszüge aufzählen, weil er einfach ist; noch weniger können wir ihm diverse Eigenschaften zusprechen, weil er einheitlich ist; ja, wir können ihn noch nicht einmal in Beziehung setzen, weil Beziehungen Gemeinsamkeiten voraussetzen und Gott einmalig ist. Wir können lediglich behaupten, daß Gott Ursache aller uns vor Augen liegenden Wirkungen ist, weil sie sich nicht selbst verursacht haben können. Aus diesen Wirkungen läßt sich aber nicht auf die Ursache schließen. Die Wirkungen mögen uns z. B. gut vorkommen, wir können daraus aber nicht die Güte Gottes ableiten, vielmehr kommen nur von ihm die *Wirkungen* und von uns die *Wertungen*. Aber auch wenn das Bild vom gütigen Gott nur ein Abbild unserer Gefühle ist, so kann es doch auch Vorbild für unser Handeln werden.

Was bleibt aber der Theologie, wenn außer diesen Wirkungsattributen alle positiven Wesensattribute unzulässig sind? Es bleiben alle negativen Attribute, sagt Maimonides. Wir können nicht sagen, *was* Gott ist, aber sehr wohl, was er *nicht* ist, und uns auf diese Weise allmählich seiner totalen Andersartigkeit nähern. Auch die positiven Aussagen über Gott in der Bibel und in der Tradition sind nach Maimonides in Wahrheit negative Aussagen. Wenn die Bibel etwa sagt, Gott sei *Einer*, so heiße das nur, er sei *nicht vielerlei*; wenn sie sagt, er sei *allmächtig*, so heiße das nur, er sei *nicht ohnmächtig*. Das Wesen Gottes selbst können wir auf diese Weise freilich nicht erfassen und wir müssen mit dem Psalmisten, den Maimonides zitiert, sagen: „*Dir wird im Schweigen Lob, Gott, in Zion*“ (65,2). Aber auch wenn wir von Gott an sich nichts wissen, so können wir ihn doch in seinem Wirken für uns nachahmen.

Maimonides beendet seinen *Führer der Verirrten* in diesem Sinne mit dem Prophetenspruch: „*Nicht rühme sich der Weise seiner Weisheit, und nicht rühme sich der Starke seiner Stärke, nicht rühme sich der Reiche seines Reichtums. Sondern des rühme sich, wer sich rühmen mag; einzusehen und mich zu erkennen, daß ich der Ewige Liebe, Recht und Gerechtigkeit übe auf Erden; daß ich daran Wohlgefallen habe*“ (Jer 9,22-23).

Sein Kommentar dazu: „*Somit ist das, was er in diesem Schriftverse anführen wollte, [...] daß die Vollkommenheit des Menschen, deren er sich in Wahrheit rühmen darf, die ist, nach Möglichkeit zur Erkenntnis Gottes zu gelangen, und zu wissen, daß die göttliche Vorsehung für seine Geschöpfe darin besteht, daß er sie erschaffen hat und regiert, und sich nach dieser Erkenntnis immer in der Weise zu richten, daß er stets trachtet, Gnade, Recht und Tugend zu üben, um in seinen Handlungen Gott ähnlich zu werden [...].*“

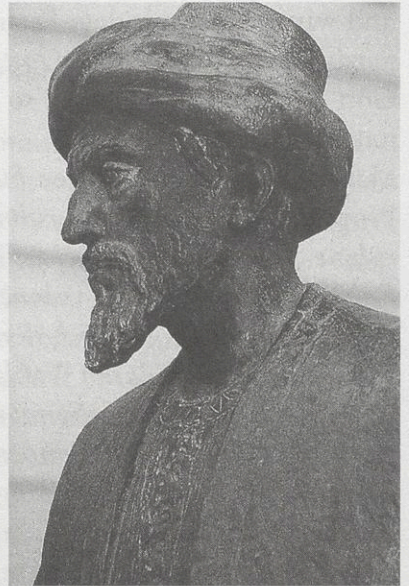
Maimonides hat sich danach gerichtet. Wie aus einem Schreiben an seinen hebräischen Übersetzer aus dem Jahre 1191 hervorgeht, arbeitete er täglich bis zur physischen Erschöpfung als Arzt am ägyptischen Hof und womöglich auch am großen Hospital von Kairo. Für philosophische Spekulationen und schöngeistige Unterhaltungen blieb ihm keine Zeit mehr.

Die negative Theologie des Maimonides ist vielleicht zu scharf, aber sie enthält eine sehr wichtige und nach wie vor beherzigenswerte Lektion der Nachdenklichkeit. Wenn ein Theologe weiß, daß er von Gott nichts wissen kann, wird er von ihm nicht so sprechen, als ob er ihn gerade auf der Straße getroffen hätte. Die wissende Unwissenheit schützt vor religiöser Anmaßung und macht den himmelhohen Unterschied zwischen Gott und

Mensch bewußt. In einer Zeit, in der im Namen Gottes Haß gepredigt wird, ist es wichtig, daß sich die großen monotheistischen Religionen auf ihre Traditionen der negativen Theologie besinnen. In dieser Hinsicht hat Maimonides auch einen gewissen Einfluß auf das Christentum gehabt, den wir dank der großartigen Arbeit von Görg K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert* (Würzburg 2004) sehr gut überblicken können. Sein *Führer der Verirrten* ist bald nach dem Erscheinen ins Lateinische übersetzt und besonders im Dominikanerorden viel studiert worden.

Doch gab es auch hier Widerspruch, wie das Beispiel Meister Eckharts (1260-1328) zeigt. Am 27. März 1329 verurteilte Papst Johannes XXII. in der Bulle „Auf dem Acker des Herren“ 28 Thesen Eckharts. Unter den „überaus übel klingenden und sehr kühnen und der Häresie verdächtigen“ Thesen des großen deutschen Dominikaners lautete die 23. These: „*Gott ist auf alle Weisen und in jedem Betracht nur Einer, so daß in ihm selber keinerlei Vielheit zu finden ist [...]; wer nämlich Zweiheit oder Unterschiedenheit sieht, der sieht Gott nicht, denn Gott ist Einer außerhalb aller Zahl und über alle Zahl und fällt mit nichts in Eins zusammen. Daraus folgt: In Gott selbst kann demnach keinerlei Unterschied sein oder erkannt werden.*“

Die Anklage führte diese These auf einen gewissen „*rabomayses*“ oder „*Rabbi Moyses*“ zurück. Die vom Papst angezeigte These steht im 50. Kapitel des 1. Teils von Maimonides' *Führer der Verirrten*. Im gleichen Kapitel hat Maimonides von den Christen behauptet, sie seien keine wahren Monotheisten, weil sie inkonsequent meinten: „*Gott sei Einer, umfasse aber drei Personen, diese drei seien jedoch Einer.*“ Es kann also sein, daß die Kirche, die ja selbst auf eine große Tradition der negativen Theologie zurückblickt, den Satz verdammt hat, weil sie eine Gefahr für die Trinität witterte. (Das Verfahren gegen Eckhart wurde neuerdings wieder aufgerollt.) Man kann auch gut



Mose Ben Maimon (Maimonides), auch RaMBaM genannt (1135-1204).

Denkmal (Ausschnitt) in Córdoba, dem Geburtsort von Maimonides.

verstehen, daß die philosophische Reinheit der Einheit, die sogar jegliche Beziehung von und zu Gott ausschließt, religiös verdächtig erscheinen muß. Wird hier Gott nicht zu einer philosophischen Abstraktion? Besteht nicht die Gefahr, daß die radikale negative Theologie zu einer Negation der Theologie und der Religion wird? Jedenfalls ist der Philosoph Maimonides im Judentum bis heute umstritten, und zu jedem begeisterten Maimonisten gibt es einen ebenso begeisterten Anti-Maimonisten,¹ der sich häufig auf Maimonides' mittelalterlichen Antipoden Jehuda HaLevi beruft.

3. Jehuda HaLevi und der Gott der Philosophen

In Frankreich kennt jeder Gymnasiast folgende Szene: In der Nacht vom 23. auf den 24. November 1654 zwischen halb elf und halb eins notierte der geniale französische Mathematiker Blaise Pascal (1623-1662) mit zitternder Hand sein Bekehrungserlebnis auf einem Stück Pergament. Er faltete es sorgfältig und nähte es in seinen Rock ein, wo man es nach seinem Tod fand. Der Text dieses sogenannten „*Mémoriale*“, was soviel wie Erinnerungs- oder Denkkzettel heißt, besteht fast nur aus Ausrufeworten und beginnt mit den Zeilen: „*FEUER / Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs / nicht der der Philosophen und der Wissenschaftler / Gewißheit, Gewißheit, Gefühl, Freude, Friede.*“ Wie Mose am brennenden Dornbusch auf dem Sinai, so hatte sich Gott Pascal offenbart. Es war nicht der ferne Gott des Urknalls, sondern der vertraute Gott der biblischen Erzväter, nicht der Gott der natürlichen Theologie, sondern der Gott der Offenbarung, nicht der Gott der Vernunft, sondern der Gott des Herzens. Pascal gelobte von nun an der Welt zu entsagen und diesem Gott für immer anzuhängen. Die nächtliche Vision erlöste ihn von einer tiefen Glaubenskrise.

Pascal war aber bei weitem nicht der einzige christliche Denker, der einen Widerspruch zwischen dem Gott der Bibel und dem Gott der Philosophen konstatierte. „*Was soll mir die Philosophie?*“ rief der heilige Bernhard verärgert aus. Der Kirchenvater Tertullian hatte im 3. Jh. den Ton angegeben, als er polemisch fragte: „*Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen? Was die (platonische) Akademie mit der Kirche?*“ In unserer Zeit donnerte der protestantische Theologe Karl Barth: „*Die natürliche Theologie [...] kann nur der Kirche des Antichrist bekömmlich sein.*“ Man muß aber fragen, ob Athen

1) Eines der jüngsten Beispiele ist Michael Wyschogrod, *Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens*, dt. von Annerose Karkowski/Wolfgang Stegmann, Stuttgart 2001.

nicht auf der gleichen Erde liegt wie Jerusalem, die Gott nach dem Zeugnis der Bibel insgesamt erschuf? Ob der Schöpfer Adam nicht zuerst mit Vernunft ausstattete, ehe er sich, nach dem Zeugnis der Bibel, offenbarte? Es ist bezeichnend, daß Christen auf Jüdisches, wie den „Gott Abrahams, den Gott Isaaks und den Gott Jakobs“, den „Sinai“ und „Jerusalem“ zurückgreifen, wenn sie ihr Ureigenstes gegen die Welt und die Weltweisheit behaupten wollen.

Pascals Antithese findet sich in der Tat beinahe wörtlich in einer *Verteidigung der verachteten Religion* des jüdischen Apologeten Jehuda HaLevi im 12. Jahrhundert wieder. Es handelt sich dabei um ein fiktives Gespräch zwischen einem jüdischen Weisen und einem heidnischen Fürsten, der zum Judentum konvertiert. Der jüdische Weise versucht ihm den Unterschied zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott der Propheten durch folgendes Beispiel nahezubringen: „*Der Philosoph sucht Gott nur, um ihn richtig definieren zu können, so wie ihm daran liegt, von der Erde z. B. sagen zu können, daß sie im Mittelpunkt der großen Sphäre [...] stehe, und anderes Wissenschaftliche: Nach seiner Meinung schadet die Unwissenheit in der Erkenntnis Gottes soviel, wie die Unwissenheit in der Kenntnis der Erde, daß sie z. B. eine Fläche sei*“ (Sefer HaKusari IV,13). Im Gegensatz zu solch gleichgültigen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen steht dem jüdischen Weisen die prophetische Gotteserkenntnis, die ihn tief berührt und zum Äußersten treibt. Dann „*weichen aus dem Herzen eingewurzelte Zweifel, die er früher über Gott hegte. Er lächelt über jene (philosophischen) Spekulationen, durch die man zur Göttlichkeit und Einheit zu gelangen sich bemühte. Dann wird der Mensch ein Gottesdiener, fest an dem Verehrten anhängend, und gern sein Leben für diese Liebe hingebend, weil die Süße des Zusammenhanges so groß ist, wie andererseits der Schaden und der Schmerz über die Trennung von ihm*“ (IV,15). Der Fürst faßt diese Unterscheidung wie folgt zusammen: „*Nun ist mir der Unterschied zwischen ‚Gott‘ und ‚Ewiger‘ klargeworden und ich sehe ein, wie sich der Gott Abrahams und der Gott des Aristoteles unterscheidet. Nach dem Gegenwärtigen sehnen sich die Seelen durch Gefühl und Anschauung, zu Gott lenkt bloß die Spekulation*“ (IV,16). Wie Jehuda HaLevi diesen Unterschied verstand, geht aus den Erörterungen des Weisen über die biblischen Gottesnamen hervor, die dieser berühmten Erzählung vorausgehen.

In der Bibel wird Gott manchmal mit seinem Gattungsnamen, der Pluralbildung „Elohim“ bezeichnet, was, wie das arabische „Allah“, einfach „Gott“ heißt. Manchmal wird er mit seinem vierbuchstabigen Eigennamen

„JHWH“ genannt, mit dem er sich Mose am Dornbusch vorgestellt hat und der soviel wie „Gegenwärtiger“ oder „Ewiger“ bedeutet, und schließlich wird er mit vollem Gattungs- und Eigennamen, „Gott, der Ewige“, angeführt, was die Synthese beider Begriffe ausdrückt. Jehuda HaLevi erklärt, daß mit „Elohim“ der anonyme Inbegriff der Kräfte gemeint sei, die alle Menschen als Götter verehren und die die Philosophen als das Göttliche erkennen, während der Name „Ewiger“ die Selbstbenennung Gottes im persönlichen Gespräch mit den Propheten darstelle (IV,1). Man könnte auch sagen, daß „Elohim“ der Gott des „Kosmotheismus“ (Jan Assmann) ist. Die Kabbalisten haben in der Tat darauf hingewiesen, daß der Zahlenwert von „Elohim“ und von „HaTewa“ (*Die Natur*), identisch ist (=86). Die Pointe ist aber, daß Jehuda HaLevi hier nicht zwei verschiedene Götter, den Gott Abrahams und den Gott des Aristoteles, entgegensetzt, sondern nur zwei Aspekte des einen Gottes unterscheidet: das anonyme Göttliche, das alle Welt kennt, und den persönlich ansprechenden Gott, den die Propheten kennengelernt haben. Das Einheitsbekenntnis verbindet diese beiden Aspekte Gottes. Ganz allgemein widersprechen wohlfeile Antithesen wie „Athen“ gegen „Jerusalem“, „Deus philosophorum“ gegen „Deus vivus“, „Religion der Vernunft“ gegen „Religion des Herzens“, „Glaube“ gegen „Wissen“, „Innerlichkeit“ gegen „Weltlichkeit“ dem Monotheismus. Monotheist sein bedeutet, die Einheit in allen Dingen bekennen und erkennen. In der Kabbala sind der Bruch des Weltgefäßes und die Scherben das Bild der gefallenen, verfehlten, sündigen Welt. Die Welt ist kein Scherbenhaufen. Die Welt ist kein Schaum aus lauter kleinen privaten Luftblasen, wie uns philosophische Schaumschläger neuerdings versichern, sondern ein Globus, der Augapfel Gottes.

Mit ewiger Liebe liebst du das Haus Israel, dein Volk. Weisung und Gebote, Satzungen und Rechte lehrst du uns; darum, Herr, unser Gott: Wann wir uns legen und wann wir uns erheben, reden wir von deinen Satzungen und freuen uns an den Worten deiner Weisung und an deinen Geboten auf ewig und immerdar, denn sie sind unser Leben und die Länge unserer Tage, und über ihnen sinnend wir bei Tag und Nacht. Laß deine Liebe ewiglich nicht von uns weichen. Gelobt seist du, Herr, der sein Volk Israel liebt.

(Aus dem Abendgebet)

DABRU EMET – Redet Wahrheit

Entstehungsgeschichte und Zielsetzung

Monika Rappenecker*

Das Dokument DABRU EMET – Redet Wahrheit!¹, das im Jahre 2000 in Amerika erschien, hat dort einiges Aufsehen erregt. 150 amerikanische Rabbiner und jüdische Gelehrte hatten im Jahre 1999 acht Thesen zum Dialog der Juden mit den Christen veröffentlicht. In Deutschland wurden der Text und sein Anliegen durch den Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin in einer Diskussionsveranstaltung einer breiteren Öffentlichkeit vorgestellt.

Vorgeschichte von DABRU EMET

Im Umfeld von Prof. Michael Signer, Professor für jüdisches Denken und jüdische Kultur an der Universität Notre Dame/Indiana, USA, einem der vier Autoren des vorliegenden Dokumentes, erfolgte die Anregung zur Beschäftigung mit der eigenen wissenschaftlichen Einstellung zum Christentum an eine Gruppe jüdischer Gelehrter, die sich in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts unter der Bezeichnung „Arbeitskreis jüdischer Gelehrter zum Christentum“ zu Arbeitstreffen zusammenfanden. Als Thema hatte sich diese Gruppe von Forschern die Frage nach dem bisher womöglich unbeachteten Bezug zwischen persönlichem Bekenntnis und wissenschaftlichem Arbeiten gestellt. Gab es innerhalb dieser Forscher-

* Monika Rappenecker ist Studienleiterin an der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg.

1) Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg in Zusammenarbeit mit dem Freiburger Rundbrief, 10./11. Juni 2004 (vgl. FrRu 11[2004]307-309). Der Text der Erklärung wurde in dt. Übersetzung veröffentlicht in FrRu 8(2001)114-117 sowie in: Rainer Kampling/Michael Weinrich (Hg.), *DABRU EMET – Redet Wahrheit*. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, 9-12.

Die folgenden Ausführungen, als Einführung in die Tagung vorgetragen, sind eine Zusammenfassung des Beitrages von Prof. Michael A. Signer, *Reflexionen – Ein jüdischer Blick auf DABRU EMET*, 15-30. (Alle weiteren Seitenangaben im Text.)

gruppe andere als wissenschaftliche Gründe, das Christentum in den Mittelpunkt der Forschung zu stellen? Hat die Verwurzelung mit dem Judentum die Perspektive der Wissenschaftler in Forschung und Lehre geweitet oder eingeschränkt?

Im großen und ganzen ließen sich laut Signer aufgrund der Beschäftigung mit dieser Fragestellung im Arbeitskreis zwei große Richtungen erkennen. Für viele jüdische Forscher war das Christentum ein *Forschungsobjekt*. „Wenngleich sie Dokumente wie ‚Nostra aetate‘ oder die Erklärung der Rheinischen Synode der Evangelischen Kirche von 1980 durchaus kannten, nahmen sie an, daß positive christliche Haltungen zum Judentum nur von einer kleinen Gruppe christlicher Gelehrter getragen werden. Der überwiegende Teil dieser Wissenschaftler verstand das gegenwärtige Christentum als Herausforderung und als Gefahr für die Integrität und Kontinuität der jüdischen Gemeinschaft in der Gegenwart“ (17).

Eine weitere Gruppe formulierte ihre Antwort aus einer ganz anderen Perspektive: „Während das Bekenntnis zum Judentum unsere Möglichkeit, Christentum so zu verstehen wie gläubige Christen es tun, einschränkte, war es gerade das Judentum, das Perspektiven auf das Christentum erschloß, die einem christlichen Blick versperrt geblieben wären“ (17). Ihre Erfahrung bestand in der Begegnung mit lebendiger christlicher Gemeinde, die ohne Bekehrungseifer als ein in sich stimmiges Gebilde von Praktiken und Lehren erfahren wurde, das die Gläubigen zu einem Leben als wahrhaftige Menschen anhielt. Aus dieser lebendigen Begegnung heraus hatten die Forscher auch direkten Zugang zu den Veränderungen, die sich seit dem Zweiten Weltkrieg in verschiedenen christlichen Bekenntnissen vollzogen haben.

Vor dem Hintergrund der genannten Positionen stand die Arbeitsgruppe nun vor der Frage nach den Leitlinien für eine mögliche Weiterarbeit in der Gruppe. Hätte der Austausch ergeben, daß das Christentum auch weiterhin dem Judentum feindlich gesinnt sei und die antijüdischen Lehren ungebrochen fortlebten, wäre kein Anlaß gegeben gewesen, die Arbeit der Gruppe fortzusetzen. Wie Signer berichtet, kam die Gruppe zu einer positiven Übereinkunft. Für die Weiterarbeit wurden folgende Leitlinien vereinbart:

1. Das Christentum ist nicht monolithisch strukturiert. In eigentlich allen christlichen Denominationen gibt es ein breites Spektrum von Haltungen zum Judentum. Manche christliche Gruppe will auch weiterhin nichts anderes als die Bekehrung der Juden.

2. Auf der anderen Seite gibt es christliche kirchliche Gemeinschaften, die eine eindeutige Metanoia gegenüber dem Judentum unternommen haben. [...] Während jüdische Organisationen immer wieder einzelne Personen ausgezeichnet haben, die sich für die Neufassung der Haltungen gegenüber den Juden eingesetzt haben, hat es aber bislang keinerlei jüdische Antwort gegeben, die die theologische Bedeutung der genannten Erklärungen als Ganzes würdigen.
3. Sofern von den verschiedenen jüdischen Organisationen Erklärungen veröffentlicht wurden, mangelte es ihnen oft an Nuancierung und Kenntnis der einschneidenden Veränderungen, die auf christlicher Seite zu verzeichnen sind (18 f.).

Als Fazit stellt Signer fest: „Einigen Mitgliedern unserer Gruppe erschien deshalb die Zeit reif für eine Neubegründung des Beziehungsgeflechts von Juden zum Christentum und zu Christen“ (19). Das Ergebnis der Arbeit nach diesen Leitlinien ist die Erklärung *DABRU EMET – Redet Wahrheit!*

Zum Wortlaut des Textes

Eine einleitende Passage erläutert die Beweggründe der Erklärung. Dann folgen acht Abschnitte, von denen jeder mit einer knappen These beginnt, gefolgt von einigen weiteren Sätzen, die zum Nachdenken anregen sollen. Signer schlägt vor, daß der Leitsatz eines jeden Abschnittes in zweierlei Weise gelesen werden kann: als *Feststellung* und als *Frage* (23). Den Inhalt der einzelnen Thesen resümiert Signer: „Die acht Abschnitte machen deutlich, daß sie im Grunde einer theologischen Ordnung folgen. Sie gehen von den Erwägungen zum Wesen Gottes aus und enden in eschatologischer Hinsicht mit dem Ausdruck der Hoffnung, daß Juden und Christen im Wirken für Frieden und Gerechtigkeit zusammenarbeiten“ (23).

Die theozentrische Fundierung der Erklärung (These 1) kann von der Anlage der folgenden Abschnitte geschieden werden. Diese beschäftigen sich zunächst mit Offenbarung, Israel und Ethik. Dann folgen Aussagen zu historischen und gegenwärtigen Fragen: der Schoa, der Zukunft von Judentum und Christentum sowie der Stellung eines gewandelten Christentums in der jüdischen Wahrnehmung. Der Schlußabschnitt drückt die Hoffnung aus, daß Christen und Juden in gemeinsamen Anstrengungen für Frieden und Gerechtigkeit zusammenwirken und zusammenleben (23). Signer hebt

hervor, daß das Dokument das Ergebnis eines sehr langen Prozesses von Diskussionen und Debatten ist zur Frage, wie eine Reaktion heutiger Juden hinsichtlich der grundlegenden Veränderungen in einigen Teilen der christlichen Gemeinschaft aussehen könne (20).

Dieses einzigartige Dokument ist „Vertrauenswerbung und Vertrauenskundgabe zugleich“ (Vorwort Kampling/Weinrich). Es zielt auf eine nachhaltige Bekräftigung und Vertiefung der Bemühungen um den jüdisch-christlichen Dialog. Inhaltlich ist die Erklärung ein Programm von acht sehr knapp erläuterten Thesen, in denen es bereits neue Einsichten in das Verhältnis von Juden und Christen gibt. Diese gilt es weiter zu diskutieren und zu vertiefen. DABRU EMET ist kein abschließendes Dokument. Eher kann man es laut Signer als den „Beginn einer Diskussion“ bezeichnen, die zunächst einmal unter den Juden selbst stattfindet. „[...] *Wir meinen, es ist für Juden an der Zeit, über das nachzudenken, was das Judentum heute zum Christentum zu sagen hat*“ (Kampling/Weinrich, 9). Die Tagung der Katholischen Akademie in Zusammenarbeit mit dem Freiburger Rundbrief hat den Ball aufgenommen. Sie hat sich herausfordern lassen, die gegenwärtige Situation des jüdisch-christlichen Dialogs im Gespräch mit dieser Erklärung zu erörtern und auf die inhaltlichen Anregungen zu reagieren.

DABRU EMET und die Juden

Menachem Heppner*

In meiner langjährigen Tätigkeit als deutschsprachiger israelischer Reisebegleiter im Land der Bibel habe ich zahlreiche Kontakte u. a. auch mit Priestern und Theologen geknüpft. Bei einer dieser Begegnungen wurde ich gefragt, warum der christlich-jüdische Dialog vorwiegend von christlicher Seite ausgeht, von jüdischer Seite aber nur zurückhaltend angenommen wird. Meine Antwort lautete: Beginnend von der Zeit von Konstantin, dem

* Menachem Heppner, geb. 1924 in Hamburg, seit 1934 in Jerusalem, Autodidakt in den Fachbereichen Judentum, Bibelstudium, Theologie und Geschichte Israels, bezieht sich auf den Beitrag von Hanspeter Heinz „*Wie Juden das heutige Christentum sehen*“ (FrRu 10[2003]2-15).

ersten christlichen Kaiser, bis zur Schoa, war das Verhältnis zwischen Juden und Christen oft von Spott, Verleumdung, Vertreibung und Mord geprägt. Die Folge dieser Vergangenheit ist eine tiefverwurzelte bis traumatische Ablehnung von allem, was mit dem Christentum zusammenhängt. Die Wendung nach dem Zweiten Weltkrieg und die offiziellen Änderungen, die auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962-1965) festgelegt wurden, haben ein neues Verhältnis geschaffen. Es wurden, besonders in Deutschland, von christlicher Seite Annäherungsversuche gemacht, die auf jüdischer Seite teils mit Skepsis und teilweise sogar als Missionierungsversuche beargwöhnt wurden, denn „auch liebevolle Umarmungen können ersticken“. Das heutige Verhältnis zwischen diesen zwei Gemeinschaften kann jedoch nicht verallgemeinert werden. Es ist vielfältig und hängt von der Umgebung ab, in der die Menschen leben.

Die jüdisch-christlichen Beziehungen in Deutschland

In Deutschland ist der Dialog nicht ein christlich-jüdischer, sondern ein deutsch-christlich-jüdischer, der stark von der deutschen Vergangenheit beeinflusst wird. Darin liegt ein bedeutender Unterschied zum Dialog in anderen Ländern. Während eines sechsmonatigen Aufenthalts in Deutschland im Jahre 1997 habe ich an verschiedenen Orten vor Gemeinden, in Schulen und an Universitäten gesprochen. Ich habe dabei „Liebe“ oder Zuneigung zum Judentum gespürt. Das grundlegende Motiv dafür ist sicher eine Art von menschlicher „Wiedergutmachung“, manchmal auch verbunden mit Schuldgefühlen. Bei den Jüngeren ist eine gewisse Neugierde vorhanden. Sie wollen wissen, was „Juden“ sind, wie sie sich von anderen unterscheiden und warum sie gehaßt werden oder wurden. Das zweite, nicht weniger bedeutende Motiv ist „der Durst nach dem lebendigen Wasser“, nach dem Ursprung des Christentums, nach der hebräischen Bibel, dem Alten Testament. Auch auf meinen Reisen durch Israel habe ich immer wieder erlebt, daß die Teilnehmer nicht nur an den christlichen Stätten interessiert sind, sondern auch an dem jüdischen Hintergrund des Landes, an seinen Gesetzen, Bräuchen und an seinem Glauben. Nach den furchtbaren Ereignissen während der nationalsozialistischen Herrschaft stellt sich die Frage, warum die Nationalsozialisten und damit auch Christen ihre Wurzeln, das Judentum, bekämpften und zu vernichten suchten. Die Antwort auf diese Frage weckt die Suche nach der Umgebung, in der Jesus gelebt hat, nach seinem Land

und seinem Volk. In meinen Erklärungen und Referaten habe ich immer den „jüdischen Jesus“ betont. Der Ursprung Jesu aus dem jüdischem Volk ist eine Tatsache, die nicht verleugnet werden kann, trotz wiederholter Versuche, genau dies zu tun. In meinem Buch¹ habe ich versucht, dies zu beweisen. Um die Botschaft Jesu zu verstehen, muß man sich mit dem Judentum beschäftigen, mit der geistigen und physischen Welt, in der Jesus lebte und wirkte. Auch von jüdischer Seite wurde im 20. Jh. das Thema „Jesus“ behandelt, z. B. von Joseph Klausner, Schalom Ben-Chorin und David Flusser. In dem Ausspruch von Schalom Ben-Chorin, „*Der Glaube Jesu eint uns, der Glaube an Jesus trennt uns*“, sehe ich die Grundlage des deutsch-christlich-jüdischen Dialogs.

USA und Dabru Emet

Die vereinigten Staaten von Amerika sind das Land, in dem heute die meisten Juden leben. Man kann sie in drei Hauptgruppen teilen: Orthodoxe, Konservative und Reformierte. Während die Orthodoxen, die vorwiegend aus Osteuropa stammen und für die das Christentum ein Tabuthema ist, eine klar definierte Einstellung zum Judentum haben, ist die genaue Grenzlinie zwischen den Konservativen und den Reformierten schwer festzulegen.

Das Reformjudentum hat seinen Ursprung vorwiegend in der Zeit zwischen den zwei Weltkriegen in der Weimarer Republik. Damals erhielten die Juden in Deutschland zum ersten Mal die Gleichberechtigung. Dies führte soweit, daß der Jude Walter Rathenau sogar Reichsaußenminister werden konnte. Die meisten Juden wollten damals „Deutsche“ sein, nicht nur Staatsbürger, sondern Angehörige des deutschen Volkes. Als solche konnten sie keine zweite Nationalität haben, auch nicht die Angehörigkeit zum jüdischen Volk, das damals seine ersten Versuche machte, in Palästina einen jüdischen Staat zu schaffen. Theodor Herzl und der Zionismus weckten den Gedanken einer nationalen jüdischen Identität. Dadurch entstand eine Unterscheidung zwischen „deutschen Juden“ und „Juden in Deutschland“, in der die „deutschen Juden“ im Judentum nur eine Religion sahen. Sie wurden zu „Deutschen mosaischen Glaubens“ auf gleicher Basis wie „Deutsche christlichen Glaubens“.

1) Vgl. Menachem Heppner, *Jüdische Gedanken über Glaube, Gesetz, Land und Volk*, Rezension, FrRu 9(2002)297.

Als die Judenverfolgungen in Deutschland begannen, wanderten die Zionisten nach Palästina aus und die „Deutschen mosaischen Glaubens“ zum Großteil nach Amerika, wo sie ihre Einstellung zum Judentum weiterentwickelten. Sie wurden zu „Amerikanern jüdischen Glaubens“. Die Gründung des jüdischen Staates Israel hat diese Unterscheidung etwas verwischt, da das Judentum seine nationale Bedeutung wieder aufgenommen hat. Aber auch heute hat der Großteil der amerikanischen Juden nur noch eine religiöse Verbindung mit dem Land und dem Volk der Väter.

Das Dokument DABRU EMET, von amerikanischen Juden verfaßt, ist das erste offiziell veröffentlichte jüdische Dokument, das sich mit den jüdisch-christlichen Beziehungen beschäftigt. Die Verfasser suchen den gemeinsamen Nenner zwischen Juden und Christen. Auf dieser Suche treffen sie aber leider auch auf einige Widersprüche.

Juden und Christen verehren denselben Gott (These 1): Am Ende dieses Abschnitts lesen wir, „daß Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott *Israels* getreten sind“. Der Gottesbegriff JHWH ist ein universaler Begriff des Schöpfers der Welten (laut der Tora). Dieser unsichtbare Schöpfer wurde von Israel als *sein Gott* angenommen, Israel wurde von Gott erwählt. Trotzdem ist er der ewige Schöpfer *aller* Geschöpfe und wurde *durch Israel* an die Menschheit, an Christen und Muslime, als „Monotheos“ überliefert, aber nicht als „*der Gott Israels*“. Da es nur *einen* Gott gibt, glauben Juden, Christen und Muslime an denselben Gott. Das Problem ist jedoch, daß jeder diesen Gott aus *seinem* Blickwinkel sieht.

Die Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren (These 3): In freundlichen Unterhaltungen mit Christen wurde mir wiederholt offen gesagt, daß, so wie das Leiden der Juden eine Strafe Gottes sei, weil sie Jesus nicht anerkannt haben, auch der Staat Israel nur eine vorübergehende Episode sein wird, da die Erlösung der Juden erst kommen kann, wenn alle Juden an Jesus glauben. Auch wenn nur eine Minorität im Christentum so denkt, die Einstellung existiert und man kann sie nicht ignorieren.

Ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen wird die jüdische Praxis nicht schwächen (These 7): Wie sich vor allem in Amerika zeigt, ist genau das Gegenteil zu befürchten. Besonders bei Mischehen, dem leichtesten und sichersten Weg zur Assimilation, wirken sich die Folgen bereits auf die nächste Generation aus. Die Kinder, vor allem von christlichen Frauen,

auch wenn sie nicht christlich erzogen werden, verlieren ihre jüdische Identität und gehen ihrem Volk verloren. Damit laufen die nächsten Generationen der Juden in Amerika Gefahr, ihre Verbindung mit dem jüdischen Volk zu verlieren und im besten Fall nur noch „Synagogen-Juden“ zu sein. Hier liegt der Unterschied zu den Juden im jüdischen Staat. Für sie bedeutet das Judentum gleichzeitig Volkszugehörigkeit. DABRU EMET ist ein typisch jüdischer Versuch, sich durch die Annäherung an das Christentum amerikanisch zu rehabilitieren. Es ist der Weg, den Heinrich Heine und viele andere Juden in Deutschland beschritten haben.

Der Staat Israel und das Land der Bibel

Israel ist das einzige Land, in dem die Juden eine Majorität und die Christen – mehrheitlich christliche Palästinenser – eine Minorität sind. In ihrem Verhältnis geht es nicht um den Glauben, sondern um politische Ansprüche, und so stehen sich Juden und Christen teils feindlich gegenüber. Aber die Christen haben auch einen schweren Stand, da sie sich in ihrer muslimischen Umwelt als Palästinenser beweisen müssen. Als Alternative bleibt ihnen der Weg ins Ausland oder die Annäherung an die Juden. In diesem Fall werden sie als Kollaborateure und Verräter bezeichnet und verfolgt.

Es gibt aber in Israel auch eine Randerscheinung von ca. 4000 *Judenchristen* oder *Messianischen Juden*. Sie sind Juden und Israelis, die an Jesus, den Messias, glauben. Sie halten den Schabbat und die biblischen Feiertage, so wie Jesus und seine Jünger sie gefeiert haben. Da sie Juden und Israelis sind, gibt es keine besonderen Probleme. Im Gegensatz zu Juden im Ausland, bei denen die Annahme des christlichen Glaubens ein Weg zur Assimilation war und ist, ergibt sich daraus kein Vorteil.

Abschließend kann gesagt werden: Juden und Christen glauben gemeinsam an den kommenden Messias. Der Unterschied besteht darin, daß die Christen wissen, wer dieser *wiederkommende Messias* sein wird. Die Juden aber haben nur einen *kommenden Messias*, den sie nicht kennen. Bis der Messias kommt, sollten wir und die ganze Menschheit unsere Hoffnung auf die Worte des Propheten Jesaja setzen, der sagte: „*Dann werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen. Denn es wird kein Volk wider das andere das Schwert erheben und sie werden hinfort nicht mehr lernen, Krieg zu führen*“ (Jes 2,4).

Frieden bringen zwischen einem Menschen und seinem Mitmenschen

Kalman Yaron zum 80. Geburtstag (19. Februar 2005).

Dieter Vetter*

„Die Frau sagte nichts mehr. Du hast das Gespräch abgeschnitten, bevor es entstehen konnte“, rügte mich Kalman Yaron. Diese Rüge erschloß mir den wesentlichen Beweggrund, der ihn in seiner Einstellung zu anderen Menschen leitet, der ihn zuhören läßt und zu behutsamen Fragen in komplizierten Streitgesprächen befähigt. Kalman Yaron hat die Lehre seines Meisters Martin Buber als Quell eigener Lebens- und Schaffenskraft erfahren: „Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht Begegnung. Vor der Unmittelbarkeit der Beziehung wird alles Mittelbare unerheblich.“¹ Das dialogische Denken formte das Leben des Pädagogen Yaron. Aus ihm erwuchs das konkrete Ziel, an dem er sich orientierte. Es weist auf eine Frucht, die nach den talmudischen Weisen der Mensch bereits in seinem Dasein genießen kann, deren wahres Gut ihm jedoch für die kommende Welt verbleibt: „Frieden bringen zwischen einem Menschen und seinem Mitmenschen.“²

Von Beuthen nach Jerusalem

Kalman Yaron wurde 1925 im oberschlesischen Beuthen geboren. Von der Mutter lernten die Kinder die täglichen religiösen Pflichten. Mit den Sehnsüchten der Zionisten und mit Hebräisch kamen sie in der jüdischen Volksschule in Berührung. Rechtzeitig faßte der Vater den Entschluß, in das damalige britische Mandatsgebiet Palästina auszuwandern. Seit seiner Alija als Elfjähriger (1936) lebt Kalman Yaron in Jerusalem. Hier besuchte er Grundschule und Gymnasium und studierte an der Hebräischen Universität. Er schloß seine Ausbildung mit Diplomen am Martin-Buber-Lehrhaus für Erwachsenenbildung und an der Universität im Fach Pädagogik ab. In Bi-

* Prof. Dr. Dieter Vetter (vgl. S. 9 i. d. H.).

1) Martin Buber, *Ich und Du* (Leipzig 1923), in: *Werke*, Erster Band. Schriften zur Philosophie, München/Heidelberg 1962, 85.

2) mPea I,1; bQid 39b; bShab 127a; vgl. Siddur zum Morgengebet, Erster Teil.

belwissenschaft und hebräischer Literatur erwarb er zunächst den Grad eines Master of Art, bevor er mit einer Dissertation über *Das dialogische Prinzip in der Erwachsenenbildung* promovierte. Im Auftrag des Unterrichtsministeriums leitete Kalman Yaron von 1951-1962 einen Ulpan für Neueinwanderer, als Inspektor für Erwachsenenbildung bereitete er sie auf ihre Integration in die israelische Gesellschaft vor, und beim israelischen Rundfunk war er verantwortlich für die Kulturprogramme für Neueinwanderer. Daß sich Kalman



Elisheva und Kalman Yaron.

Yaron als Direktor des Martin-Buber-Instituts für Erwachsenenbildung der Hebräischen Universität (1965-1993) bewährte, dokumentieren viele Ehrungen: der Goldstein-Preis der Stadt Jerusalem für die Förderung des interreligiösen Dialogs (1974), der New-Outlook-Friedenspreis (1980), der Preis der Lord-Marcus-Ziev-Stiftung für herausragende Verdienste für die Förderung der arabisch-jüdischen Beziehungen (1981) und der Preis des Martin-Buber-Instituts für den Einsatz für humanistische Erwachsenenbildung (1994).

„Weil es diesen Menschen gibt“ – „(er ist) dir gleich“

„Das erzieherische Verhältnis ist ein rein dialogisches [...] Vertrauen, Vertrauen zur Welt, weil es diesen Menschen gibt – das ist das innerlichste Werk des erzieherischen Verhältnisses [...]. Und so muß denn aber dieser Mensch auch wirklich dasein.“³ Bubers Gedanken über Erziehung setzte Kalman Yaron bei der Erwachsenenbildung praktisch um: „In der Erwachsenenbildung müssen wir zwei Menschen zusammenbringen. Manchmal auch, ohne zu reden.“ Das seien „Minuten der Gnade“, führte er im Jahr 2000 aus.⁴ Auf dieser Einsicht, „zwei Menschen zusammenzubringen“, beruht Kalman Yarons Wirken. Darum zieht er dem Vortrag die Situation des Miteinander-

3) Martin Buber, *Über das Erzieherische*, Berlin 1926, in: *Werke*, Erster Band (Anm. 1), 803.

4) Hermann Zabel, *Nächstes Jahr in Jerusalem*. Gespräche mit Israelis deutscher Muttersprache. Beiträge zur Förderung des christlich-jüdischen Dialogs. Bd. 20, Essen 2004, 299.

Sprechens in offener Runde vor. Die Wechselrede mit Blickkontakt, bei der die Gesichtszüge der Beteiligten die innere Haltung widerspiegeln, ist die wahre Lebensstunde von Kalman Yaron. Als er im Wintersemester 2000/2001 auf Einladung der Theologischen Fakultät der Universität Luzern eine Gastprofessur für Bibelwissenschaften und Judaistik wahrnahm, ermunterte er die Studierenden, sich mit Widerspruch und Frage einzumischen und die Position des bloßen Hörens aufzugeben. Erst wenn Menschen sich aufeinander einlassen, sich allmählich öffnen, geschieht Begegnung.

In dieser Überzeugung führte Kalman Yaron als Institutsleiter über viele Jahre hindurch Menschen unterschiedlicher kultureller und religiöser Prägung zusammen, damit sich angemessene Umstände zu Gesprächen zwischen den Einzelnen ergäben – zwischen arabischen Muslimen und arabischen Christen, zwischen Juden und Palästinensern. Exkursionen mit arabischen und israelischen Teilnehmern, vornehmlich in die Bundesrepublik, dienten – über das Kennlernen der sich unter dem Einfluß demokratischer Regeln verändernden deutschen Nachkriegsgesellschaft hinaus – letztlich dem gleichen Zweck: dem dialogischen Einander-Näherkommen. Das echte Wechselgespräch läßt Menschen ihre Menschlichkeit entdecken und aus Nebenmenschen Mitmenschen werden. Martin Buber und Franz Rosenzweig verliehen diesem Prozeß der Begegnung in ihrer Verdeutschung des Gebots der Nächstenliebe Sprachgestalt: „*Halte lieb deinen Genossen, [er ist] dir gleich.*“ Sie gebrauchten die gleiche Sprachstruktur für das Zusammentreffen mit einem Fremden: „*Halte lieb ihn, [er ist] dir gleich*“ (Lev 19,18; 19,34). Entsprechend bilden die einander offen Begegnenden die Keimzelle auch für Frieden zwischen Religionen, Völkern und Kulturen. Ohne den Gewinn echter Menschlichkeit zwischen den Einzelnen in dem einen Land, das zwei Völker bewohnen und jeweils für sich beanspruchen, bleibt Frieden zwischen Juden und Palästinensern im Verständnis von Kalman Yaron unerreichbar.

„Der Sohn trägt nicht an der Verfehlung des Vaters“

Er sprach nicht deutsch mit uns, sondern englisch, wenn ich seit Beginn der siebziger Jahre während der jeweils vierwöchigen Exkursionen mit Bochumer Studierenden durch Erez Jisrael regelmäßig das Martin-Buber-Institut aufsuchte und seinen Direktor um Unterrichtung bat. Erst nach vielen Kontakten mit Deutschen der Generationen, die am Judenmord nicht mehr be-

teilt sein konnten, änderte Kalman Yaron seine Einstellung zur deutschen Kultur und zu den Menschen, die ihr angehören und ihre Sprache sprechen. „*Ich habe mein Deutsch unterdrückt, ich wollte nicht deutsch sprechen*“, gesteht Kalman Yaron heute rückblickend.⁵ Seit etwa einem Jahrzehnt benutzt er die Sprache der Kindheit wieder auf seinen Vortrags- und Gesprächsreisen durch deutsche Städte. Eine Kollektivschuld des Volkes weist er entschieden zurück. Nachgeborene trügen in der Gegenwart und Zukunft Verantwortung für die Folgen aus der vergangenen Geschichte. Aber Schuld an Verbrechen der Vergangenheit laste nicht auf ihnen. „*Der Sohn trägt nicht an der Verfehlung des Vaters.*“⁶

Die acht Jahrzehnte seines Lebens sind erfüllt von Ereignissen und Erkenntnissen, die zu besseren Einsichten führten, von Verlusterfahrungen, die drückten und stärkten, und von neuen Aufgaben, die Enttäuschungen, aber auch Erfolge und Anerkennung brachten. Kalman Yaron hat die Gründung und den Aufbau des Staates Israel und nach 1948 die Notwendigkeit, seine Existenz mit militärischer Gewalt schützen zu müssen, miterlebt. An diesen äußeren Zwängen leidet er noch heute. Den schwindenden Einfluß der Werte des „hebräischen“ Humanismus⁷ in der israelischen Gesellschaft erträgt er mit Humor und in der optimistischen Hoffnung, daß der Mensch die Welt trotz seiner zerstörerischen Neigungen zum Bessern verändern kann. Seine Bibliographie mit ihren Arbeiten zur Erziehung, Erwachsenenbildung, zum interreligiösen Dialog und zu aktuellen politischen Problemen bekunden dies anschaulich.

Die Kräfte, die Humor und Optimismus hervorbringen, und die vor unlösbar erscheinenden Problemen nicht zurückschrecken lassen, verbinden auch Kalman und Elisheva Yaron und ihre Kinder. Meinen Glückwunsch – *massal tov! ad mea we-esrim schana!* – und meinen Dank für das Leben und das Werk von Kalman Yaron verknüpfe ich mit einem Zitat seines Lehrers: „*Weil es diesen Menschen gibt, ist gewiß in der Finsternis das Licht, im Schrecken das Heil und in der Stumpfheit der Mitlebenden die große Liebe verborgen.*“⁸

5) Hermann Zabel, *Nächstes Jahr in Jerusalem* (Anm. 4), 304.

6) Ez 18,20; vgl. 18,4 und die alte Satzung Dtn 24,16: „Nicht sollen Väter sterben um Söhne, nicht sollen Söhne sterben um Väter, jedermann sterbe für seine eigene Sünde.“

7) Martin Buber, *Hebräischer Humanismus* (Hebräisch: 1941 und 1942), in: ders., *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963, S. 837 ff.

8) Martin Buber, *Über das Erzieherische* (Anm. 3), 803.

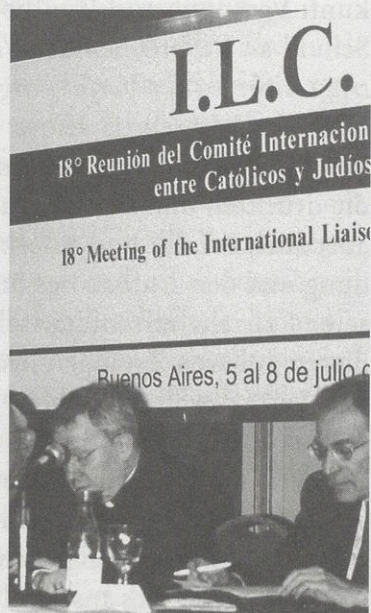
Gerechtigkeit und karitatives Handeln

Die 18. Tagung des *International Catholic-Jewish Liaison Committee* in Buenos Aires, 5. bis 8. Juli 2004.

Christian M. Rutishauser SJ*

Die 18. Tagung des *Internationalen katholisch-jüdischen Verbindungskomitees* widmete sich der Frage von Gerechtigkeit und karitativem Handeln. Diese Treffen, organisiert von der *Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum* und vom *International Jewish Committee on Interreligious Consultations* (IJCIC), finden seit 1971 statt und widmen sich verschiedenen Themen des jüdisch-christlichen Dialogs. Sie setzen die Forderung des Zweiten Vatikanischen Konzils um, das in seiner Erklärung *Nostra aetate* Nr. 4 zur Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhältnisses aufgerufen hatte und konkrete Schritte im jüdisch-katholischen Gespräch forderte.

Die vatikanische Delegation wurde von Kurienkardinal *Walter Kasper*, die jüdische von Rabbiner Dr. *Israel Singer* vom World Jewish Congress geleitet. Angesichts der schwierigen wirtschaftlichen Lage in Argentinien, wo eine jüdische Bevölkerung von 220 000 Personen in einer katholischen Mehrheitsgesellschaft lebt, wurde Buenos Aires und somit Lateinamerika zum erstenmal als Tagungsort gewählt. Damit sollten dem jüdisch-christlichen Gespräch in Lateinamerika neue Impulse gegeben und auch konkrete soziale Hilfe geleistet werden, was gerade von jüdischer Seite im Vorfeld bereits geschah.



Kardinal Walter Kasper (l.), Rom, und Rabbiner Joel Meyer (IJCIC), USA.
Foto: Privat.

* P. Dr. Christian M. Rutishauser SJ, Bildungsleiter Lassalle-Haus Bad Schönbrunn (Schweiz), Lehraufträge für Jüdische Studien an der Hochschule für Philosophie in München und am Kardinal-Bea-Institut der Universität Gregoriana in Rom.

Im Rahmen der Tagung wurde denn auch das *Centro San José* (Suppenküche und Koordinationsstelle anderer karitativer Initiativen) der katholischen *Caritas* besucht, wo ein Rabbiner und ein Priester über ihre Zusammenarbeit berichteten. Auch *AMIA*, einem jüdischen Zentrum für religiöse, kulturelle und soziale Aktivitäten, wurde ein Besuch abgestattet. Obwohl vor zehn Jahren dort ein Bombenattentat verübt wurde, dem rund hundert Personen zum Opfer fielen, ist es bis heute ein zentraler Ort jüdischen Lebens.

Neben den Gesprächen bezüglich einer verstärkten jüdisch-katholischen Zusammenarbeit im karitativen Bereich in Argentinien und in ganz Südamerika wurden verschiedene Referate zum Thema *Zedaka weZedek* („Gerechtigkeit und karitatives Handeln“) den beiden Delegationen zur Diskussion gestellt. Aus biblischer Perspektive, aus dem Schatz der rabbinischen Tradition sowie aus der päpstlichen Soziallehre wurden auf hohem Niveau grundsätzliche Überlegungen vorgetragen und auch nach konkreter, praktischer Umsetzung gefragt: Prof. Rabbiner *Lawrence Schiffman*, *New York University*, legte den biblischen und rabbinischen Gerechtigkeitsbegriff dar und Rabbiner *Abraham Skorka* vom Rabbinerseminar in Buenos Aires buchstabierte Gerechtigkeit für die heutige Gesellschaft aus. Katholischerseits präsentierte der Argentinier Prof. *Luis H. Rivas* die christlich-biblische Tradition zum Thema und Erzbischof *Roland Minnerath* aus Dijon stellte die päpstliche Soziallehre vor, die seit dem 19. Jahrhundert Leitlinien zur sozialen Gerechtigkeit formuliert und das Wohl aller Völker im Blick hat. Dabei beruht ihr Einsatz für eine in Gott begründete Humanität und Solidarität in der Überzeugung der Würde eines jeden Menschen, wie sie von Juden und Christen geteilt wird (vgl. Gen 1,26). Prof. *John Pawlikowski*, *Catholic Theological Union College* Chicago, forderte schließlich einen Einsatz von Juden und Katholiken für Gerechtigkeit angesichts der unaufhaltsam wachsenden wirtschaftlichen Gegensätze zwischen Arm und Reich, der ökologischen Verwüstung des Planeten, der Schattenseiten der Globalisierung und der dringend notwendigen internationalen Friedensarbeit. Lateinamerikanern sowie Vertretern aus der nördlichen und westlichen Hemisphäre wurde das Wort zu diesem globalen Thema erteilt.

Am Ende der Tagung wurde der Presse eine gemeinsame jüdisch-katholische Deklaration vorgestellt. Bei dieser Gelegenheit bekräftigte Kardinal Kasper, daß die katholische Kirche einen Anti-Zionismus zurückweist, der die Existenz Israels gefährdet. Neben dem Recht auf die Existenz Israels betonte er zugleich, daß gemäß demokratischem Recht die israelische Regie-

rung für konkrete Aktionen kritisiert werden dürfe und die Palästinenser ein Anrecht auf einen eigenen Staat hätten. Daß nun die Zeit des Vertrauens und des gemeinsamen Zusammenarbeitens von Juden und Katholiken gekommen ist, wie Kasper betonte, zeigt sich unter anderem in der Schlußerklärung, worin sich die jüdische Seite unter anderem auch gegen einen Antikatholizismus stellt.

Gemeinsame Erklärung des Internationalen katholisch-jüdischen Verbindungskomitees

18. Tagung in Buenos Aires, 5. bis 8. Juli 2004

Die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Volk haben sich seit der Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965) tiefgreifend verändert. Diese Erklärung stellte die jüdischen Wurzeln des Christentums ins Rampenlicht wie auch das reiche geistliche Erbe, welches Juden und Christen teilen. In den vergangenen Jahrzehnten hat Papst Johannes Paul II. jede Gelegenheit genutzt, den Dialog zwischen den beiden Glaubensgemeinschaften voranzutreiben, da er sie bis in den Kern ihrer jeweiligen Identität hinein engstens aufeinander verwiesen sieht. Dieser geschwisterliche Dialog hat gegenseitiges Verstehen und Respekt hervorgebracht. Es ist unsere Hoffnung, daß er in immer größeren Kreisen seine Resonanz findet und das Denken und die Herzen von Katholiken und Juden wie auch eine breitere Öffentlichkeit erreicht.

Das 18. Internationale Treffen des katholisch-jüdischen Verbindungskomitees fand vom 5. bis 8. Juli 2004 in Buenos Aires statt. Dieses Treffen, das zum ersten Mal in Südamerika zusammengerufen wurde, befaßte sich mit dem Thema von Zedek und Zedaka (Gerechtigkeit und karitatives Handeln), wobei es theoretische Aspekte wie praktische Anwendungen in den Blick nahm. Unsere Überlegungen wurden durch Gottes Gebot, „den Nächsten zu lieben, wie sich selbst“ (Lev 19,18; Mt 22, 39), inspiriert. Unseren unterschiedlichen Blickrichtungen verpflichtet, haben wir unser gemeinsames Engagement erneuert, die menschliche Würde zu verteidigen und zu fördern, gemäß der biblischen Aussage, daß jeder Mensch als Abbild

Gottes, ihm ähnlich (Gen 1,26), geschaffen ist. Wir rufen daher die Verteidigung der Menschenrechte für alle Kinder Gottes in Erinnerung, die Papst Johannes XXIII. in seiner zukunftsweisenden Enzyklika *Pacem in terris* (1963) ausgesprochen hat. Zudem fühlen wir uns ihm gegenüber besonders verpflichtet, da er eine grundlegende Wende in der katholisch-jüdischen Beziehung initiiert hatte.

Unser gemeinsames Engagement für Gerechtigkeit ist tief in unseren beiden Glaubenstraditionen verankert. Wir erinnern an die Tradition, den Witwen, Waisen und Armen sowie dem Fremden unter uns zu helfen, entsprechend Gottes Auftrag an uns (Ex 22,20-22; Mt 25, 31-46). Die Weisen Israels entwickelten eine umfassende Lehre der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe gegenüber allen, die auf einem vertieften Verständnis des Begriffs *Zedek* basiert. Gemäß kirchlicher Tradition erinnerte Papst Johannes Paul II. die Christen in seiner ersten Enzyklika *Redemptor hominis* (1979) daran, daß eine wahre Beziehung zu Gott eine große Verpflichtung erfordert, nämlich seinem Nächsten zu dienen. Obwohl Gott den Menschen unterschiedlich formte, hat er doch alle mit derselben Würde ausgestattet. Wir sind überzeugt, daß jeder Mensch das Recht hat, mit Gerechtigkeit und Gleichwertigkeit behandelt zu werden. Dieses Recht beinhaltet auch ein gerechtes Teilen der Fülle und der Gnade (hebr. *Chesed*) Gottes.

Angesichts der weltweiten Armut, der Ungerechtigkeiten und Diskriminierungen haben wir eine eindeutige religiöse Verpflichtung, uns um Arme zu kümmern sowie um alle, die politisch, sozial und kulturell benachteiligt sind. Jesus, tief in der damaligen jüdischen Tradition verwurzelt, machte die Sache der Armen zu einer seiner wichtigsten Aufgaben.

Der Talmud bekräftigt, daß der Heilige, gepriesen sei er, sich immer der Bedürftigen annimmt. Heutzutage muß diese Aufgabe auf die immense Zahl der Hungernden, der Heimatlosen, der Waisen, der AIDS-Kranken, auf diejenigen mit ungenügender medizinischer Versorgung und all jener ohne Hoffnung auf eine bessere Zukunft, und zwar auf allen Kontinenten, ausgedehnt werden.

In der jüdischen Tradition besteht eine der höchsten Formen der Nächstenliebe darin, Hindernisse, welche die Armen daran hindern, sich aus ihrer Armut zu befreien, wegzuräumen. In den letzten Jahren hat die Kirche ihre vorrangige Option für die Armen betont. Juden und Christen haben beide eine Verpflichtung, mit karitativem Handeln für Gerechtigkeit (*Zedaka*) zu arbeiten. Dies wird letztlich für die gesamte Menschheit zu Frieden (hebr.

Schalom) führen. In der Treue zu unseren unterschiedlichen religiösen Traditionen sehen wir diese gemeinsame Verpflichtung zu Gerechtigkeit und karitativem Handeln als Beitrag der Menschen im göttlichen Plan für eine bessere Welt.

Im Lichte dieser gemeinsamen Verpflichtung sehen wir die Notwendigkeit, uns den folgenden unmittelbaren Herausforderungen zu widmen: das wachsende ökonomische Ungleichgewicht zwischen den Völkern, zunehmende ökologische Zerstörungen, die negativen Auswirkungen der Globalisierung und das dringende Erfordernis internationaler Friedensstiftung und Versöhnung.

Wir begrüßen daher die gemeinsamen Initiativen der katholischen und jüdischen internationalen und nationalen Organisationen, welche bereits begonnen haben, sich um die Bedürfnisse der indigenen Bevölkerungen, der Hungernden, der Kranken, der Jungen, der schlecht Ausgebildeten sowie der Betagten zu kümmern. Basierend auf diesen Tätigkeiten sozialer Gerechtigkeit verpflichten wir uns, unsere Kräfte zu verstärken, um die dringenden Bedürfnisse aller anzugehen. Dies aus unserer Verpflichtung zu Gerechtigkeit und Nächstenliebe.

Bald vierzig Jahre nach Erscheinen von *Nostra aetate* – der bahnbrechenden Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils, die den Vorwurf des Gottesmordes gegenüber den Juden zurückwies, die jüdischen Wurzeln des Christentums anerkannte und den Antisemitismus verurteilte – bemerken wir viele positive Veränderungen innerhalb der katholischen Kirche in ihrer Beziehung zum jüdischen Volk. Diese vierzig Jahre unseres geschwisterlichen Dialogs stehen in großem Kontrast zu beinahe zwei Jahrtausenden der „Lehre der Verachtung“ mit all ihren schmerzlichen Auswirkungen. Wir schöpfen Mut aus den Ergebnissen unseres gemeinsamen Strebens, welches die Anerkennung der einmaligen und unwiderrufenen Bundesbeziehung zwischen Gott und dem jüdischen Volk beinhaltet, sowie die vollständige Ablehnung des Antisemitismus in allen seinen Formen, insbesondere auch des Anti-Zionismus, wo er als eine neue Form des Antisemitismus auftritt. Die jüdische Gemeinschaft ihrerseits zeigt ein wachsendes Interesse, sich im interreligiösen Dialog zu engagieren und sich an Aktionen zu religiösen, sozialen und kommunalen Fragen auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene zu beteiligen. Dies zeigt sich beispielhaft in den neuerdings direkten Gesprächen zwischen dem Oberrabbinat in Israel und dem Heiligen Stuhl. Weiter hat die jüdische Gemeinschaft Schritte unternommen, Erziehungs-

programme zum Christentum anzubieten, Vorurteile abzubauen und die Wichtigkeit des jüdisch-christlichen Dialogs zu betonen. Zusätzlich ist sich die jüdische Gemeinschaft des Phänomens des in der Gesellschaft weitverbreiteten Anti-Katholizismus bewußt geworden und bedauert diesen in all seinen Formen.

Am 60. Jahrestag der Befreiung aus den Konzentrationslagern der Nationalsozialisten erklären wir unsere Entschlossenheit, das erneute Aufleben des Antisemitismus, welcher zum Genozid und zur Schoa geführt hat, zu verhindern. In dieser Zeit halten wir zusammen und folgen den großen internationalen Konferenzen zu dieser Problematik, wie z. B. jene kürzlich in Berlin und bei den Vereinten Nationen in New York. Wir erinnern an die Worte von Papst Johannes Paul II., Antisemitismus sei eine Sünde gegen Gott und die Menschheit.

Wir verpflichten uns, den Terrorismus zu bekämpfen. Wir leben in einem neuen Jahrtausend, welches bereits durch die Anschläge am 11. September 2001 und nachfolgende weltweite terroristische Anschläge erschüttert wurde. Wir treffen uns am 10. Jahrestag zweier tragischer Terroranschläge hier in Buenos Aires. Terrorismus in all seinen Formen und das Töten „im Namen Gottes“ kann niemals gerechtfertigt werden. Terrorismus ist eine Sünde gegen die Menschheit und gegen Gott. Wir rufen Männer und Frauen aller Glaubensrichtungen auf, die internationalen Bemühungen gegen diese Lebensbedrohung zu unterstützen, damit alle Nationen in Frieden und Sicherheit auf der Basis von *Zedek* und *Zedaka* zusammenleben können.

Wir versprechen, die einander hier in Buenos Aires gegebenen Zusicherungen in unseren Gemeinschaften umzusetzen und zu verbreiten, so daß die Arbeit für Gerechtigkeit und Nächstenliebe erfolgreich zu Gottes größtem Geschenk führen soll: zum Frieden.

*In Gottes Augen ist der Mensch hochgeachtet,
der Frieden stiftet zwischen Menschen –
zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern,
zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern.
Doch am höchsten steht derjenige,
der Frieden stiftet zwischen den Nationen.*

Mechilta zu Ex 20,22.

Das besondere Buch

Rainer Kampling (Hg.), **Sara lacht ... Eine Erzmutter und ihre Geschichte.** Zur Interpretation und Rezeption der Sara-Erzählung. F. Schöningh Verlag, Paderborn 2004. 297 Seiten.

Das Umschlagbild des Sammelbandes zeigt Sara, mit erstauntem Ausdruck und Neugier, eine Hand an der Tür, eine Hand am Schleier. Wird sie ganz heraustreten oder sich gleich hinter den Schleier zurückziehen? In dieser Spannung stehen auch die vielschichtigen Aufsätze. Den Auftakt bildet ein grundlegender Beitrag der Fachfrau für die Erzeltern Israels. *Irmtraud Fischer* (11-26) führt hinein in die Lebensgeschichte der Erzmutter Sara, in die Erzählungen von der unfruchtbaren Ahnfrau, ihrer zweimaligen Preisgabe, dem Ausweg aus der Kinderlosigkeit über Hagar, der Volks- und Dynastieverheißung für Sara, der Geburt des Sohnes und schließlich den Tod der Erzmutter in Israel. Eindrücklich weist sie den gender-bias der traditionellen Exegese zurück, der im Blick auf Männer die Genesis als Volksgeschichte, im Blick auf die Frauen aber als triviale Familiengeschichte liest. Sie tritt für eine Interpretation der Genesistexte ein, die Sara als Verheißungsträgerin und Erzmutter neben und mit dem Erzvater erkennen läßt.

Drei Aufsätze beleuchten vor allem den kulturgeschichtlichen Kontext der Sara-Erzählungen. *Angelika Berlejung* (27-63) fragt anhand physiognomischer Omina-Texte, die anhand von Körpermerkmalen das künftige Schicksal vorhersagen wollen, nach den herrschenden Wert- und Lebensvorstellungen einer urbanen Elite. Schade, daß der einzige Text, der sich direkt auf Sara bezieht (1QGenAp xx 2-8), nur kurz besprochen, aber nicht abgedruckt ist. Im Blick auf Texte aus Mesopotamien, Ägypten und der biblischen Tradition erläutert *Daniela Schmidt* (65-97), wie Fruchtbarkeit, Schwangerschaft und Geburt gesehen werden. Ergänzend paßt hierzu sehr gut der ikonographische Überblick zum Thema Mutterschaft im Alten Orient von *Irène Schwyn* (99-107). Mit einer pfiffig geschriebenen Darstellung der Interpretation der Sara-Erzählung bei Philo endet der alttestamentliche Zeitraum. Die Rezeptionsgeschichte beginnt. *Folker Sieghart* (109-129) beschreibt, wie die Wertschätzung Saras bei Philo letztlich auf Kosten ihres Frauseins geht: Da Sara bei Philo als Verkörperung des männlichen Ideals der Tugend gilt, entsteht das Paradox, daß sie doch ein Mann sein muß.

Philo löst dieses Problem mit dem Verweis auf ihr Alter und daß es ihr nicht mehr wie den Frauen erging. *Marlies Gielen* (131-156) untersucht die neutestamentlichen Sara-Bezüge (Gal 4,21-31; Röm 4,19; 9,9; Hebr 11,11; 1 Petr 3,6). Allem voran steht die Interpretation der in der Auslegungsgeschichte tendenziell als Antithese Judentum – Christentum gelesenen Stelle im Galaterbrief. Nach Gielen u. a. beschreibt aber Paulus in Gal 4,21-31 nicht das Verhältnis von Judentum und Christentum, sondern mit dem Rückgriff auf Sara und Hagar die Antithese zwischen gesetzesobservantem Judenchristentum und gesetzesfreiem Heidenchristentum. Nur letzteres offenbart für Paulus die volle Freiheit des Evangeliums.

An die neutestamentliche Rezeption schließt ein kurzer Einblick in die rabbinischen und mystischen Sara-Traditionen von *Gianfranco Miletto* (157-167) an. Die Erzmutter kann hier wegen ihrer Schönheit auch als *Schekhina* oder *Weisheit* gesehen werden. Sie gilt zudem als eine der sieben Prophetinnen. Daß sie Hagar so hart behandelt, gründet in ihrer prophetischen Begaubung. Die Geschichten um Saras Tod lassen Abraham und Sara als Gegenbild zu Adam und Eva erscheinen. Der Tod Saras wird ihrer übermäßigen Freude darüber zugeschrieben, daß Isaak doch nicht geopfert wurde. Das Bild Saras in den Homilien des Origenes führt *Matthias Blum* (169-181) vor Augen. Im geistlichen Schriftsinn erhält die Preisgabe Saras eine überraschende Dimension. Da Sara als Bild der Tugend gesehen wird und die Tugend häufig als Schwester bezeichnet wurde, kann Abraham Sara als seine Schwester vorstellen. Abimelech darf aber in der Deutung des Origenes die Schwester Tugend noch nicht besitzen, da die Tugend erst in Christus auf die Heiden übergeht. Wünschenswert wäre zur gelungenen Darstellung Saras bei Origenes eine distanzierende Reflexion der antijüdischen Konsequenzen dieser Theologie. Die lateinische Patristik variiert Themen und Motive der bisherigen Rezeptionsgeschichte. Hier findet *Anneliese Felber* (183-198) verschiedenste Interpretationen: Sara als neue Eva, durch ihre Jungfräulichkeit aus dem Frauenstande befreit; Sara als Typus der Kirche im abwertenden Vergleich mit Hagar; Sara als Symbol des freien Staates im Gottesstaat des Augustinus; Sara als Symbol der Katholiken im Gegensatz zu Anhängern Hagars. Insgesamt trifft auf die Rezeptionsgeschichte, was *Rainer Kampling* (199-216) in seiner Untersuchung der mittelalterlichen Genesiskommentare feststellt: „*Dabei ist bemerkenswert, wie vielfältig die Deutungsmöglichkeiten sind. Auch im Rahmen einer allegorisierenden Auslegung ist es überraschend, für wieviele Kennzeichen der Kirche Sara stehen*

kann. Sie personifiziert ja nicht nur die Kirche, sondern auch ihre verschiedenen Wesensmerkmale“ (214). Neben der antijüdischen Allegorese von Sara als Bild der Kirche und Hagar als Bild des „enterbten“ Judentums verweist *Kampling* auch auf Interpretationen von Sara als vernünftige und schöne Frau, als Kirche, als Mutter des Glaubens.

Eberhard König interpretiert bildliche Darstellungen Saras in spätmittelalterlicher Buchmalerei (217-237). Auffallend ist, daß Sara nie als eigenständig Handelnde auftritt und die Treue zur biblischen Vorlage sehr unterschiedlich ausfällt. Auf S. 219 findet sich eine informative Interpretation des Umschlagbildes (Gesamtbild). In der Auslegung Martin Luthers (*Dorothea Sattler*, 239-251) ist Sara ein Beispiel gottesfürchtigen Daseins und tugendhaften Lebens. Sie zeigt uns Gottes Barmherzigkeit und seinen Eifer, für seine Pläne zu werben. Gleichzeitig ist sie Beispiel der gläubigen wie der sündigen (vgl. ihr ungläubiges Lachen) Existenz. In ihrer Gemeinsamkeit mit Maria (beide trauen der Verheißung, beide sind Stammütter) könnte Sara vielleicht auch ein ökumenisches Zeichen werden.

Zwei weitere Aufsätze erinnern an die verächtliche Rezeption des Namens der Erzmutter Sara in der Geschichte des Nationalsozialismus. Unter dem Titel *Und Sara weint ...* (253-260) zitiert *Rainer Kampling* den Gesetzestext vom 17.08.1937, der alle Juden, deren Vornamen nicht als „typisch jüdisch“ zu erkennen waren, verpflichtete, die Zusatznamen *Sara* bzw. *Israel* zu tragen. Zusammen mit der anhaltenden Polemik bildete dies den Anfang der systematischen Erfassung der jüdischen Bevölkerung und deren Eingliederung in die nationalsozialistische Todesmaschinerie. An der Verächtlichmachung des Namens waren auch einzelne katholische Bischöfe beteiligt (258 f.). Besonders die Erwähnung Saras im Brautsegen schien ihnen „unpassend“. Hier offenbart sich eine „Anpassung an die Naziideologie bis zum Preis der Selbsthingabe“ (258). Rom und einige Bischöfe haben sich gegen solche Veränderungen in der Liturgie gewehrt. Auch *Ernst Ludwig Ehrlich* erinnert (261) daran, daß die Zusatznamen *Sara* und *Israel* einen Prozeß einleiten, der in den Massengräbern endet.

Die letzten drei Aufsätze nähern sich Sara unter dem Blickwinkel der Moderne. *Dorothee C. v. Tippelskirch* (263-277) erkennt in der Figur Saras verschiedene von der Psychoanalyse diskutierte weibliche Lebensentwürfe. In der Literatur der Moderne spielt Sara nach *Mona Körte* (279-288) eine geringe Rolle. Auch in den Hebräischen Balladen von *Else Lasker-Schüler* bleibt die Mutter Isaaks ungenannt. Abschließend spricht *Adina Ben-Cho-*

rin (289-292) eine bewegende Eulogie an Sara, „unsere geliebte und verehrte Matriarchin, die Mutter von Am Yisrael“ (292). Biographisch-bibliographische Notizen runden das informative und spannende Buch ab. Kritisch anzumerken bleibt vielleicht, daß auch ein Aufsatz zur islamischen Sara-Tradition gut in das Konzept gepaßt hätte. Der Erzmutter und ihrer Geschichte sind viele Leserinnen und Leser zu wünschen!

Katrin Brockmüller, Passau

Bücherschau

Dominique Bourel, **Moses Mendelssohn**. La naissance du judaïsme moderne. Gallimard, Paris 2004. 640 Seiten.

Das Erscheinen dieses großartigen Buches, dem eine 1995 in Paris verteidigte „These“ von fünf Bänden zugrunde liegt und dessen Einführung das Datum Jerusalem, März 2004 trägt, ist in mehrfacher Hinsicht ein Ereignis. Dem Verfasser ist durchaus bewußt, daß eine solche Vertiefung in das Zeitalter der deutschen Aufklärung und mehr noch ein so intensives Schreiben über die Haskala und die deutschen Juden auch Ärgernis erregen kann. In diesem Sinne fragt er pointiert: „Waren sie nicht verurteilt, durch die Assimilation ebenso wie durch den Zionismus“ (451)? Gegen solch bequemes Übertragen von Urteilen des 20. Jh. auf das 18. Jh. macht das Buch Front wie gegen eine Rückkehr ins Getto. Es verfolgt das Ziel, die zentrale Position Mendelssohns für das moderne Judentum herauszuarbeiten, der heute in Israel nicht gelesen wird, dessen Namen keine Straße in Jerusalem trägt, der für die Zionisten eine negative Figur ist. Mit einer Souveränität, über die derzeit kein Deutscher verfügen dürfte, arbeitet Bourel mit dem Begriff der „deutsch-jüdischen Symbiose“ und verweist kritisch auf das „überraschende Ungleichgewicht“ in der Forschung, an das man in der Bundesrepublik seit Jahrzehnten gewöhnt ist: „Institute, Lehrstühle und Forschungsgelder“ (12) konzentrieren sich auf die Erforschung des Antisemitismus unter der Nazi Herrschaft, in der Weimarer Republik und auch im Kaiserreich. Je weiter man sich vom 20. Jh. entferne, um so weniger finde man präzise Untersuchungen, zuverlässige Editionen der Quellen oder gar brauchbare Synthesen. Diese einseitige Orientierung betreibe Pathologie

der nichtjüdischen Gesellschaften, leiste aber nichts, um den blutigen Abgrund, der zwischen dem deutschen und dem jüdischen Volk im 20. Jh. sich auftat, durch historische Erkenntnis überbrücken zu helfen. Für Bourel ist dies ein zusätzlicher Grund, sich „der Genesis dieser Symbiose“ zuzuwenden. Im Unterschied zu Alexander Altmanns großer Mendelssohn-Biographie von 1973 beginnt der Philosophiehistoriker aus Paris mit dem Kapitel „Die Legende Mendelssohn“. Den großen historischen Irrtum aufzuzeigen, daß die Anhänger der Assimilation Mendelssohn als einen der ihren betrachteten, wofür die Gegner ihn mit Bann belegten, ist das eigentliche Anliegen. Die schon im 19. Jh. dominierende Verklärung bildet auch in den folgenden Kapiteln ein mit Sorgfalt verfolgtes Thema. Mendelssohn unterschied sich von den Orthodoxen in seiner Überzeugung, die Juden sollten sich dem zivilen Leben des jeweiligen Gastvolkes anpassen. Eine Trennung von der Synagoge und vom Glauben der Väter war für ihn undenkbar. Die zweite Hälfte seines Lebens, das durch die Auseinandersetzung mit dem Zürcher Diakonus *Johann Kaspar Lavater* eine scharfe Zäsur aufweist, der ihn öffentlich aufgefordert hatte, die Irrtümer der christlichen Lehre aufzuzeigen oder sich zu bekehren, ist fast ausschließlich jüdischen Studien gewidmet. Das arbeitsreiche Leben des „Juif de Berlin“, wie Mendelssohn schon 1761 in Paris genannt wird, ist wesentlich nach den entscheidenden Werken gegliedert, denen kleinere Arbeiten thematisch zugeordnet sind. Von den philosophischen Anfängen 1755 bis zum „Phädon“, der ihm den Beinamen „der deutsche Platon“ verschaffte, reicht der erste Entwicklungsgang. Der zweite, nach der Lavater-Affäre, umspannt den Weg zur Emanzipation, das Buch „Jerusalem“ mit der epochemachen Idee der Trennung von Staat und Kirche noch vor der Französischen Revolution, die Bibelübersetzung und den Streit über Spinoza. Über die historischen Voraussetzungen für den außergewöhnlichen Aufstieg des Sohnes des Schreibers der jüdischen Gemeinde in Dessau zum großen Autor seiner Zeit informieren die beiden vielleicht schönsten Kapitel: „Eine Jugend in Anhalt“ und „Die Aufklärung in Berlin“.

Beeindruckend ist das Buch gleichermaßen durch die Weite der Horizonte wie durch die unglaubliche Erudition. Nicht nur die Bibliographie von 100 Seiten, konzentriert auf die jüngsten oder die wichtigsten Arbeiten, demonstriert, wie hervorragend der Verfasser mit den besonders in Deutschland, Israel und den USA betriebenen Forschungen vertraut ist, so daß nicht selten Hinweise auf bevorstehende Publikationen begegnen. Mit einer Schärfe,

wie sie nur die Beherrschung des Materials erlaubt, wird über das Verhältnis der Aufklärung in Deutschland und ihre Erforschung geurteilt. Der philosophische Grundzug, „die Vernunft und die Offenbarung zu artikulieren“, habe nichts an Aktualität verloren. Dennoch habe die Bewegung in Deutschland bislang nicht „die Nachkommenschaft gefunden, die sie verdiente“ (23). Daß es sich dabei nicht um einen bloßen Machtspruch handelt, zeigt eine lange Liste von Forschungslücken, von denen hier nur einige genannt seien: Für den hohen preußischen Beamten Christian Wilhelm von Dohm (1751-1820), von kapitaler Bedeutung für die Geschichte der jüdischen Emanzipation in Europa, existiert keine vollständige Bibliographie, kein Katalog der Handschriften, keine detaillierte Erfassung seiner faszinierenden Korrespondenz (255). Dohms Programmschrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“, in engem Kontakt mit Mendelssohn entstanden und 1927 im „Jüdischen Lexikon“ als „die Bibel der Emanzipation der Juden“ gerühmt, ist seit 1783 ohne kritische Ausgabe (nur ein Reprint der zweiten Auflage) erschienen. Lavater, einer der berühmtesten Männer seiner Zeit, ist „skandalös schlecht ediert“ (227). Stoff für mehrere „Thèses“ liefere Mendelssohns Übersetzung der Psalmen und des Pentateuch (360). Eine eigene Untersuchung verdienen die ersten Hebräischlektoren an deutschen Hochschulen (60), und eine Fülle von noch unbeantworteten Fragen bleibt vor allem für die erste Intellektuellengeneration nach Mendelssohn, die die Französische Revolution und Napoleon erlebten: Marcus Herz (1737-1803), Salomon Maimon (1754-1800), Isaac Euchel (1756-1804), David Friedländer (1750-1834), Lazarus Bendavid (1762-1832), Saul Ascher (1767-1822), um die bekanntesten Namen zu nennen. „Weshalb weiß man so wenig von der rabbinischen Welt des 18. Jahrhunderts? Ausgenommen Emden und einige kabbalistische Rabbiner [...] ist es schwierig, selbst für eine große Stadt wie Berlin, die genaue Liste und die Bibliographie jener Männer zu kennen, die die erdrückende Verantwortung trugen, den Auszug aus dem Getto, manchmal wider Willen, zu begleiten“ (461). Man muß Dominique Bourel's Synthese lesen, die er dem Leben und dem Werk des Philosophen, seiner Epoche und seinen verschiedenen Umgebungen gewidmet hat, um die Faszination zu spüren, die noch heute von diesem versunkenen Kontinent ausgeht, auf dem die Liebe der Juden und das Deutschland der Aufklärung sich entwickelten. Mendelssohn war der Wegbereiter dieser außerordentlichen Symbiose. Schon 1765 konnte er an einen Schulmann in Thorn schreiben, eine „der süßesten Belohnungen“, die er für seine

Bemühungen in den Wissenschaften genieße, sei „der Umgang mit den besten Köpfen Deutschlands“. Bis zu seinem Tode 1786 sollte sich daran nichts verändern: Kant, Herder, Hamann, Lessing sind die bedeutendsten unter ihnen. Die Deutschen haben mehrfachen Anlaß, dem französischen Autor für diese Leistung zu danken. Sie sollten umgehend das Werk in jene Sprache übertragen, die Mendelssohn mit solcher Meisterschaft zu gebrauchen wußte, damit es jene Diskussion auslösen kann, die es verdient.

Martin Fontius, Berlin

Ludwig Geiger, **Abraham Geiger**. Leben und Werk für ein Judentum in der Moderne. Jüdische Verlagsanstalt Berlin, Neukirchen-Vluyn 2001. 513 Seiten.

Dieses Sammelwerk, mit dem Ludwig Geiger die Biographie seines Vaters Abraham Geiger darstellt, erschien erstmals 1910. Die Beiträge über den Theologen und Gelehrten Geiger stammen von hervorragenden Gelehrten und Wissenschaftlern zu Beginn des 20. Jh., das Nachwort der Neuauflage von Oberrabbiner *Walter Jacob*, Präsident des Abraham Geiger Kollegs in Potsdam. Jacob führt aus, daß Geiger einerseits auf Grund der Schoa, andererseits durch spätere jüdische Philosophen wie *Martin Buber* und *Franz Rosenzweig* teilweise in Vergessenheit geraten ist. Inzwischen besinnt man sich allmählich wieder auf ihn, und seine bleibenden Beiträge zum jüdischen Leben werden erneut gewürdigt. Viele Probleme, mit denen sich Geiger auseinanderzusetzen hatte, sind heute in ähnlicher Weise aktuell. Daher ist es durchaus verdienstvoll, das Werk seines Sohnes wieder aufzulegen, wenngleich Geiger auch als Kind seiner Zeit die nationale Komponente des jüdischen Volkes ignorierte. Wesentlich bis heute ist Geigers Flexibilität, was besonders für den Gottesdienst gilt. Der hebräische Text soll überwiegend erhalten bleiben. An seiner Seite soll eine angemessene Bearbeitung in der Muttersprache stehen: „Wir müssen es der nahen Zukunft überlassen, das Werk der Neubelebung zu vervollständigen“ (307). Vieles, was er in diesem Zusammenhang schrieb, ist modern. Geschnörkelte und selbsterfundene Koloraturen des Kantors hält er für einen Mißbrauch. Was die Orgel betrifft, so bestimmt deren Einführung einzig und allein die Gemeinde. Grundsätzlich sind für Geiger Bedenken gegen die Einführung der Orgel jedoch unbegründet. So wird man in diesem Werk vieles finden, was auch heute noch von Bedeutung ist.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Georg Heuberger/Fritz Backhaus, **Leo Baeck. 1873-1956. Aus dem Stamme von Rabbinern.** Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001. 271 Seiten.

Wer war Leo Baeck? Was hat er durch seine Worte und sein Wirken gelehrt? Verschiedene Autorinnen und Autoren beleuchten das Leben und Werk Leo Baecks. Dabei lassen sie neben den Worten auch zahlreiche Fotografien und Originaldokumente sprechen. Nach einem detaillierten Einblick in Kindheit und Jugend (*Susanne Plietzsch*), die wegweisend waren für sein späteres Wirken, führt *Rachel Heuberger* in die Zeit seines Studiums und seiner Rabbinertätigkeit ein. Wie sein Vater *Samuel Bäck*, der sich herausragende Kenntnisse der Tradition und hohe akademische Bildung erworben hatte, zog auch Leo Baeck nach zwei Jahren Studium am Breslauer Seminar (konservatives Judentum) nach Berlin, um Philosophie zu studieren, und seine Studien an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums (liberales Judentum) und gleichzeitig am orthodoxen Lehrhaus fortzusetzen. Diese Offenheit und Toleranz gegenüber den verschiedenen Strömungen innerhalb des Judentums kommt auch in seiner Rabbinertätigkeit in Opatowitz und Düsseldorf zum Ausdruck.

Die Ausführungen von *Ulrich Sieg* über Baeck als Feldrabbiner während des Ersten Weltkrieges leisten historische Aufklärungsarbeit (z. B. zum Phänomen des jüdischen Patriotismus und der jüdischen Kriegsbegeisterung). Gleichzeitig sind sie mit der Skizzierung des Denkens von Baeck eng verbunden: *Der Mensch wirkt stärker als sein Wort. – Die Nationalisierung des Glaubens ist abzulehnen. – Das Streben nach der bloßen Macht führt letztlich zur Selbstvernichtung.* Das enge Verhältnis von Wirken und Wort bildet einen roten Faden in dem gesamten biographischen Werk. *Michael Brenner* zeigt den Wandel im Denken Baecks während der Weimarer Republik: weg vom Universalismus und hin zum jüdischen Partikularismus, von der Vernunftreligion Hermann Cohens hin zur Mystik. Baeck würdigt dabei immer wieder die zentrale Bedeutung des über das Partikulare hinausreichende universale Moment des jüdischen Glaubens als eine Einheit, die den jüdischen Glauben ausmacht. Baeck nahm auch eine Vermittlerrolle wahr zwischen dem deutsch-jüdischen Liberalismus des 19. Jh. und der Theologie der zwanziger Jahre. Zusammen mit Martin Buber war er verantwortlich für die Anfänge eines ernsthaften jüdisch-christlichen Dialogs. *Avraham Barkai* blickt aus einer historischen Perspektive auf die Jahre des

NS-Regimes zurück. Dabei geht er u. a. auch auf den gegen Leo Baeck erhobenen Vorwurf der Kollaboration mit den Nazis ein. Barkai hält sich aufgrund der damaligen äußerst schwierigen Situation mit einem abschließenden Urteil zurück, betont aber einerseits die moralische Integrität Leo Baecks, andererseits sein menschliches und nicht „heiliges“ Wesen. Diese differenzierte Art und Weise, Kritik an Leo Baeck zu üben, ohne ihn zu verurteilen, zeichnet auch die anderen Beiträge aus. *Hermann Simon* veröffentlicht erstmals Aktennotizen zum Werk „*Die Entwicklung der Rechtstellung der Juden in Europa, vornehmlich in Deutschland*“ und kommt zu der überraschenden Erkenntnis: Nicht der deutsche nationalkonservative Widerstand war der Auftraggeber für diese Darstellung (wie von Leo Baeck selbst nach dem Krieg festgehalten), sondern die Gestapo. *Fritz Backhaus* schildert in einem erschütternden Beitrag das Überleben Baecks in Theresienstadt und die Fortsetzung der Gratwanderung zwischen Kooperation mit den Nazis und dem Einsatz für die Juden. In Theresienstadt setzte Baeck der Gefahr, daß Menschen unter unmenschlichen Bedingungen in der Masse zu Tieren werden, u. a. Bibelrunden und Vorträge entgegen. *Michael A. Meyer* rückt in seiner biographischen Darstellung der Zeit nach 1945 in erster Linie Baecks politischen Einsatz für Entschädigungsleistungen in den Mittelpunkt. Meyer zeigt einerseits die pessimistische Haltung Baecks hinsichtlich eines neuen Deutschlands und eines neuen deutschen Judentums, andererseits die verschiedenen Aufgaben, die sich Leo Baeck aus der Vergangenheit und von der Zukunft her stellten. Letztere Aufgabe bestand vor allem in seinem Einsatz für das progressive Judentum, das durch seine Kritik, das liberale Judentum sei vor dem Krieg dem Zeitgeist zu sehr entgegengekommen, stark beeinflusst wurde. Als jüdische Aufgabe verstand er die kritische Auseinandersetzung und Positionierung mit Fragen und Problemen der Gegenwart. Dabei sollte das Gewissen der Menschheit angesprochen, der Weg der Konfrontation nicht gescheut und Anpassung vermieden werden. Zudem sollte das progressive Judentum weniger auf sich selbst und mehr auf das ganze Judentum hin ausgerichtet sein. Innerhalb der Geschichte hat das jüdische Volk die Aufgabe, nach den moralischen Geboten Gottes zu leben und in der Opposition zu stehen, bis das Reich Gottes in dieser Welt begründet ist. *Christian Wiese* und *Micha Brumlik* gehen mit zwei Fragen in die Tiefe des Denkens Leo Baecks. Wiese stellt die Auseinandersetzung Leo Baecks mit dem Christentum, insbesondere mit der protestantischen Theologie seiner Zeit dar, und zeigt auf bemerkenswerte Art

das Gesprächsangebot auf, das neben der apologetischen Wendung „Umkehr zum Judentum“ in Baecks „Das Wesen des Judentums“ steckt. Brumlik sieht Wilhelm Diltheys Argumentationsfigur des hermeneutischen Zirkels als Grundlage des Denkens Baecks. Einen gelungenen Abschluß bieten die „persönliche“ Begegnung mit dem Menschen Leo Baeck aus den Erinnerungen von Schülern, Freunden, Kollegen und Verwandten und der künstlerische Zugang dank der von Ludwig Meidner erstellten Portraits von Leo Baeck.

Peter G. Kirchschräger, Zürich

Eugen Hoeflich (Mosche Ya'akov Ben-Gavriël), **Feuer im Osten – Der rote Mond**. Hg. und mit einem Nachwort von Armin A. Wallas. Unter Mitwirkung von Andrea Lauritsch. Arco Verlag, Wuppertal 2003. 171 Seiten.

Dieses letzte von Armin A. Wallas vor seinem frühen Tod im Sommer 2003 edierte Buch ist paradigmatisch für seine editorische Arbeit. Wallas, mit nur 41 Jahren verstorben, hat nach und nach viele vergessene, unterschätzte, abgedrängte, verstummte oder einfach verschwundene jüdische Autorinnen und Autoren wieder ans Licht gebracht. Mit Eugen Hoeflich wurde dieser Kranz beendet und in gewisser Hinsicht gebündelt: In jeder der kleinen Geschichten und Gedichte dieses Bandes, der die beiden Bändchen *Feuer im Osten* und *Der rote Mond* aus dem Jahr 1920 wieder zugänglich macht, wird der Orient beschworen als Weltzentrum, als Lebensraum, vielfältig bedroht und zerstört durch aggressive Haltungen, die aus dem Westen kamen: Europa hat Krieg gemacht und den Frieden mit Blut verschmiert (58). Hoeflich schreibt dagegen an, und so liegt Heimweh zwischen vielen seiner Zeilen, die manchmal dem Tonfall und der Metaphorik nach an Else Lasker-Schüler erinnern. Ihr hat Hoeflich in *Der rote Mond* auch ein Gedicht gewidmet (106). Es ist das Heimweh nach der Wüste, die ihm Leben war mit ihrer Stummheit und dem Schein der Nacht: „[...] *wer nie die Wüste trank / in seine zitternde Seele, / der fluche dem Vater, / der ihn gezeugt, / und stelle dem Gott / seine Geburt zurück*“ (87). Es ist das Heimweh nach Israel, das ihn lockt, gerade wenn er in der Ferne ist: „*Du aber, o Land, du Heimat meiner Seele, / du wartest auf mich*“ (83). Es ist das Heimweh nach dem hebräischen Lied, das „*wie eine ausgesternte Wüstennacht (ist), wie ein singender Sandwirbel im Mondlicht, wie rasende Sehnsucht, wie schmerzzerzerrissene,*

aufopfernde Liebe, wie zum Himmel lispelnde Palme, Hoffnung, Tod, Erkenntnis, Erde, Land, sandige, furchtbare Erde“ (32). Man mag dem etwas exaltierten Stil, wie Wallas im Nachwort schreibt (150, 161), heute mit Vorbehalt begegnen. Dennoch gehört diese Doppelschrift zum Dichtesten, was die deutsche Lyrik und die kleine Erzählliteratur des 20. Jh. hervorgebracht hat. Die Lektüre kann zu einer Art von Wortmeditation werden, die reichhaltig beschenkt mit Einsichten und Stimmungen, mit Blicken auf Jerusalem, mit Analysen, Hoffnungen, Verweigerungen und mit Gebeten – und das gebündelt in Verdichtungen, die Hoeflichs Wortkunst schuf.

Wolfgang Klaghofer-Treitler, Kirchstetten (A)

Yehiel Ilsar, **Leben in Wandlungen**. Erinnerungen eines Neunzigjährigen. Mentis-Verlag, Paderborn 2004. 269 Seiten.

Was macht ein junger Dortmunder, der in Köln Medizin studiert, als ihm der 30. Januar 1933 einen Strich durch die Lebensplanung macht? Vom 10. Lebensjahr an Mitglied des zionistischen Jugendbundes und dann der Studentenverbindung *Kartell jüdischer Verbindungen*, hatte sich Ilsar bereits lange auf Palästina hin ausgerichtet. Jetzt drängte sich ihm die Verwirklichung dieses Zieles von außen auf, die sein Leben mit der Geschichte Israels vor und nach der Staatsgründung unlösbar verbunden hat. Das Buch veranschaulicht, welche Höhen und Tiefen dabei durchschritten werden mußten: Der Umweg als Emigrant in Frankreich als Kellner, Hauslehrer, Heizungsinstallateur. Nach der Ankunft in Palästina die Ernüchterung: bereits nach 14 Tagen Beendigung der Probezeit in einem Kibbuz. Während er sich danach als Dekorateur betätigt, lernt er seine Frau *Miriam* kennen. Noch vor der Heirat Beginn einer Tätigkeit als Erzieher in einem Jerusalemer Kinderheim, das die Freiburgerin Dr. *Rosa Dukas* leitete, quasi als Praktikum zum gleichzeitigen Studium der Philosophie, Pädagogik und Geschichte. Zur Beschleunigung der Promotion ging das junge Paar 1938 nach Zürich, wo es u. a. *Leonard Ragaz* kennenlernte. Ein Hilferuf von Rosa Dukas veranlaßte 1939 die Heimreise. Die Zeit vor dem Wintersemester nutzte Ilsar als Erzieher in einer Gruppe verwahrloster Jugendlicher; hier boxte er sich im wahrsten Sinn des Wortes durch. An diese Tätigkeit knüpfte er mit einem eigenen Kinderheim an, als der Kriegsausbruch die Zürcher Pläne vereitelt hatte. 1942 machte ihm die Bürokratie auch dieses Projekt zunichte, was

dann jedoch zu einer Neuorientierung führte. Die Ausbildung von Histrut-Jugendleitern brachte Ilsar das Angebot der Jewish Agency (JA) zum Aufbau eines Archivs ein. Daraus ergab sich ab 1945 (bis 1947) wie von selbst die Leitung des Informationsdienstes der JA, der nach Überlebenden der Schoa und nach Angehörigen in Palästina suchte. Mit dem Eintritt als Sekretär von *Golda Meir*, der damaligen Leiterin der politischen Abteilung der JA, mit der sich Ilsars Wege immer wieder kreuzten, war endgültig das neue Arbeitsfeld Politik erreicht.

Nach dem jüdischen Befreiungskrieg, bei dem er mit seinen Eltern die Belagerung Jerusalems erlebte, errichtete und leitete Ilsar das Archiv des neuen Außenministeriums. Dieser Zugang zu Informationen aus erster Hand prädestinierte ihn zum diplomatischen Dienst, der 1951 mit „Lehrjahren“ in Rom (als Konsul) – und entsprechendem „Lehrgeld“ bei Neid und Intrigen – begann. Von 1953 bis 1957 wieder im Außenministerium, leitete er in der Abteilung für Westeuropa bald das Ressort für deutsche Angelegenheiten: Der Vertrag über die „Wiedergutmachung“ mußte durchgeführt werden. Dabei wurden auch die ersten Kontakte mit *Gertrud Luckner*, Propst *Heinrich Grüber*, Prälat *Hermann Maas* u. a. geknüpft. Ab Herbst 1957 erneut im Außendienst: Generalkonsul Israels in der Schweiz mit Sitz in Zürich. Dabei konnte er die (land-)wirtschaftlichen Beziehungen ankurbeln und nebenbei ein neues Promotionsvorhaben beginnen, das jedoch auch wieder nahe vor dem Ziel aufgegeben werden mußte, denn 1960 wurde der Botschafterposten in Manila frei. Das Wirken dort und dann in Bangkok (ab 1963) als Botschafter für Thailand, Laos und Sri Lanka schuf durch persönliche Freundschaften tiefe Zugänge zu fernöstlicher Mentalität und Religiosität, einen sorgsam gehüteten und weiter gepflegten Schatz, den Ilsar beim dritten – endlich zum Ziel führenden! – Anlauf an der Zürcher Universität in die Dissertation *Der Satz vom Widerspruch und der Theravadabuddhismus* erfolgreich einbringen konnte (1971/72). Davor war er 1965-1968 wieder in Israel tätig, u. a. als Leiter der Abteilung für kirchliche Angelegenheiten. Dazu gehörten auch die Beziehungen zum Vatikan, wo vor allem Kardinal *Augustin Bea* sich als Motor betätigte. Von seiner letzten Botschafterstelle (1968-1972) in Panama war er auch für das Haiti des Duvalier-Clans zuständig. Die Zeit bis zur Pensionierung 1978 stellte eine Rückkehr zu den Anfängen dar: Er gründete und leitete in Jerusalem die Abteilung für Geschichte im Außenministerium. Die Erinnerungen schließen hier. Seitdem zeugt eine reiche Publikationstätigkeit zu historisch-politischen und

theologischen Themen von Ilsars Schaffenskraft und der Weite seines Horizonts. Die Menschenkenntnis, die er in unterschiedlichsten Kulturen erworben hat, reflektiert er ebenso feinfühlig wie brillant. Dazu gehört auch, daß er der Sinnfrage nicht ausweicht und seinen Standpunkt offenlegt. Hier läßt er hinter der Nüchternheit der Darstellung seine persönliche Sehnsucht nach einer humaneren Welt aufscheinen – das macht den besonderen Reiz des Buches aus. Die dabei maßgebende fundamentale Erfahrung zeigt sich wohl darin: Im Anhang ist gerade der Aufsatz wieder abgedruckt, in dem Il-sar das Scheitern der deutsch-jüdischen Kultur in der Schoa beschreibt (vgl. FrRu 3[1996]171-184). Das läßt die bleibende Wirkung dessen ahnen, was sein Heimatland ihm angetan hat. Das positive Urteil über die Beziehungen zwischen Israel und Deutschland steht dazu nicht im Widerspruch. Das Buch gibt aus der Sicht des unmittelbar Beteiligten Einblicke in die Geschichte Israels und wirft aus dieser Perspektive Schlaglichter auf die deutsche und internationale Geschichte der letzten sieben Jahrzehnte. So ist ein inhalts- und zugleich anekdotenreiches, ein menschlich bewegendes und scharfsichtig analysierendes Werk entstanden, ein Zeitzeugnis von außerordentlicher Qualität.

Peter Fiedler, Freiburg

Beate Kosmala/Claudia Schoppmann (Hg.), **Überleben im Untergrund.** Hilfe für Juden in Deutschland 1941-1945. Solidarität und Hilfe für Juden während der NS-Zeit, Bd. 5. Metropol-Verlag, Berlin 2002. 408 Seiten.

Beate Kosmala/Revital Ludewig-Kedmi, **Verbotene Hilfe.** Deutsche Retterinnen und Retter während des Holocaust. Mit einem Geleitwort von Emil Walter-Busch. Buch und CD-ROM. Auer Verlag, Zürich 2002. 123 Seiten.

Wolfgang Benz (Hg.), **Überleben im Dritten Reich.** Juden im Untergrund und ihre Helfer. Verlag C. H. Beck, München 2003. 349 Seiten.

Das Thema Widerstand im Nationalsozialismus hat in der ersten Hälfte des Jahres 2004 die medienöffentlichen Debatten bestimmt und zahlreiche Kongresse beschäftigt. Diese neue Aufmerksamkeit für einen lange vernachlässigten Randbereich der NS-Forschung führte auch zu einer stärkeren Würdigung der *stillen Helfer*, oder *Retter*, die in der deutschsprachigen

Fachliteratur etwa seit Mitte der 1990er Jahre Gegenstand einiger weniger Studien sind. Ein wesentlicher Forschungsimpuls geht von Mitarbeitern des *Berliner Zentrums für Antisemitismusforschung* aus, das seit 1996 die Schriftenreihe „Solidarität und Hilfe für Juden während der NS-Zeit“ mit Regional- bzw. Länderstudien und Überblicksdarstellungen zum Leben verfolgter Juden in der Illegalität publiziert. Der hier vorgestellte 5. Band, „Überleben im Untergrund“, präsentiert ein Panorama von Forschungsergebnissen und weiterhin aktuellen Problemstellungen. So ist die Frage nach den Kenntnissen der Deutschen über den Holocaust während des NS, die der Jerusalemer Historiker *David Bankier* stellt, mit „definitiven Schlüssen“ nicht zu beantworten. Gesichert erscheint ihm der Befund, daß selbst die informierten Beamten „dieses unglaubliche Ausmaß nicht fassen konnten und nicht faßten“.

Grundsätzliche Schwierigkeiten aber zeigen sich bereits in der Benennung des Forschungsgegenstands. Keiner der gegenwärtig benutzten Begriffe wie *Retter* erscheint geeignet, die „komplexe Wirklichkeit“ der Hilfsleistungen für verfolgte Juden zum Ausdruck zu bringen, so die Theologin *Isabel Enzenbach*. Sie zeigt exemplarisch auf, daß die Vorstellung eines aktiven Retters, der sich eines „passiven Opfers“ annehme, nicht zutreffend ist. In allen drei hier vorgestellten Bänden wird die aktive Rolle der Verfolgten bei ihrem Weg durch den Untergrund ab Herbst 1941 deutlich. Danach blieb den deutschen Juden durch das Auswanderungsverbot und die einsetzenden Deportationen nur diese Chance zum Überleben. Welche Arten der Unterstützung sie erfuhren und was die Helfer jeweils dazu motivierte, die Bedrohten mit Lebensmitteln zu versorgen oder ihnen Papiere zu beschaffen, läßt sich nur schwer systematisch darstellen. Den Versuch dazu haben Berliner Wissenschaftler unter der Leitung von *Wolfgang Benz* unternommen und eine Datenbank aus Berliner Quellen aufgebaut, die seit der Zwischenbilanz von 2002 ergänzt worden ist. Sie bietet ein umfassendes Bild der verschlungenen Wege durch den Untergrund und ist ein Fundus für Forschungsarbeiten verschiedener Fachrichtungen. Genutzt werden können auch die frühen empirischen Erhebungen des jüdischen Politologen *Manfred Wolfson* (1923-1987), der insbesondere in den 1960er Jahren Einblick in die „politische Motivation“ uneigennütziger Retter von Juden geben wollte. An seine zum Teil widrigen Arbeitsbedingungen in Deutschland und die Bedeutung seiner Untersuchungen erinnert der Sozialwissenschaftler *Emil-Walter Busch* (Solidarität, Bd. 5). Zu den zahlreichen Einzel-

aspekten der zwanzig Beiträge gehören auch die in Deutschland bislang kaum beachteten Fragen der Vermittlung in Schule und Weiterbildung, denen sich der Studienrat *Christoph Hamann* und die Psychologin *Revital Ludewig-Kedmi* in je einem Beitrag widmen. *Ludewig-Kedmi* orientiert sich an Wolfsons Arbeiten und fragt nach den „Moraldilemmata“ der Retter von Juden. Darunter versteht sie in Anschluß an diesen Begriff Sartres die Frage nach den Wertekonflikten, in denen sich Deutsche in der NS-Zeit befanden. Solche könnten heute produktiv für ein pädagogisches Konzept genutzt werden, das Jugendliche mit der provozierenden Frage nach ihren Verhaltensvorstellungen konfrontiere. Derartige Überlegungen hat sie in die gemeinsam mit der Berliner Historikerin *Beate Kosmala* herausgegebene Unterrichtshandreichung „*Verbotene Hilfe*“ einfließen lassen. Dieses großformatige, äußerst nützliche Buch präsentiert neben didaktischen Erläuterungen und historischen Hintergründen Biographien von Retterinnen und Rettern unterschiedlicher sozialer Herkunft. Zusammen mit der CD-ROM entsteht so ein facettenreicher Eindruck jener kleinen Gruppe nicht-jüdischer Deutscher, die sich „erfindungsreich und couragiert unvermutete Handlungsräume erschlossen“ haben. Ebenfalls an einzelnen Biographien orientiert ist der Band „*Überleben im Dritten Reich*“ (Benz), in dem neunzehn Beiträge Themen wie „Anständige Leute“, „Kräfte des Milieus“, „Unterschiedliche Motive“ und „Zivilcourage und Heldenmut“ vermessen. Mit diesen Themen ist die israelische Gedenk- und Forschungsstätte Yad Vashem seit 1963 befaßt, deren Verfahren zur Ehrung von *Gerechten unter den Völkern* von Wolfgang Benz in seiner Einleitung kritisch beleuchtet wird. Es überrascht, daß sich der renommierte Historiker mit falschen Zahlen (aus über 19 000 Geehrten werden 14 000) und einer irreführenden Darstellung der Kriterien Yad Vashems vom israelischen Umgang mit Hilfsleistungen für Juden distanziert. Entgegen seinen Annahmen können nach dem Yad Vashem-Gesetz prinzipiell auch solche Helfer, denen die Verfolgten zur Beschaffung von Lebensmitteln oder anderen Notwendigkeiten eigene materielle Restmittel zur Verfügung stellten, geehrt werden! Alle weiteren Einzelbeiträge des Bandes kommen ohne derartige Feindbilder aus und widmen sich mit viel Gespür für die Einzelschicksale den vielfältigen Geschichten vom alltäglichen Überlebenskampf im NS. In allen drei Bänden wird deutlich, daß die *Helfer*, die *Gerechten unter den Völkern* oder *Retter* jetzt auch in der deutschen Fachwissenschaft dem Widerstand zugeordnet werden.

Andreas Disselnkötter, Bochum

Ingrid Maisch, **Der Brief an die Gemeinde von Kolossä**. ThKNT 12. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2003. 281 Seiten.

Als einer der ersten Bände der Reihe „Theologischer Kommentar zum Neuen Testament“, hg. v. Ekkehard W. Stegemann, Peter Fiedler, Luise Schottroff und Klaus Wengst, ist die Auslegung des Kolosserbriefes (= Kol) von *Ingrid Maisch* erschienen (vgl. FrRu 10[2003]20-27). Charakteristisch für diesen Kommentar ist die Berücksichtigung jüdisch-christlicher, feministisch-theologischer und sozialgeschichtlicher Fragen auf der Basis der historisch-kritischen Methode sowie religionsgeschichtlicher Aspekte (u. a. 85-103.152-160.193-199). Der im Vergleich zu anderen Schriften des NT knappe Kol (vier Kapitel) erlaubt eine detaillierte Analyse und Interpretation aller wichtigen Fragen der Kolosserbriefexegese, die umsichtig und mit eigenständiger Weiterführung der Forschungsdiskussion präsentiert werden. Ingrid Maisch gelingt es, in einer für Kommentarliteratur ungewöhnlich klaren und lesbaren Sprache die Leserschaft mitzunehmen in die Botschaft des Kol, eines oft wenig vertrauten und doch recht einflußreichen Briefes.

Grundsätzlich votiert Maisch für die pseudepigraphische Entstehung des Kol (16-20). Zeitlich setzt sie ihn um 70 n. Chr. an. Genaugenommen sei er kein „echter Brief“, sondern „ein allgemeines Schreiben, das die Probleme vieler Neubekehrter aufgreift und durch Ermahnungen und die Erinnerung an die Taufe einer Lösung zuführen will“ (23). Umstritten ist die Konfliktsituation, die Kol anspricht (vgl. Kol 2,8: „Philosophie“; „leere Täuschung“; „Überlieferung der Menschen“; „Elemente der Welt“; 2,18: „Verehrung der Engel“) und die er überwinden will. In einem ausführlichen Exkurs weist Maisch zwei gängige Erklärungsversuche zurück (eine von außen in die Gemeinde eindringende konkurrierende oder eine innergemeindliche, schismatische Lehre) und plädiert für ein drittes Modell (30-40): Grundlage für die ‚synkretistischen‘ Versuchungen der angesprochenen Adressaten ist ihr in der ersten Generation noch nicht gefestigter bzw. nicht radikal genug verstandener christlicher Glaube. Dem begegne der Kol mit der Forderung nach einer „radikalen Konversion im Sinne eines biographischen Bruchs“ mit angestammten kulturell-religiösen Überzeugungen (35). Besondere Schwerpunkte der Kommentierung sind das Christuslied (Kol 1,15-20), das Maisch als „(christologisches) Leergedicht“ (78) einschätzt, und die sogenannte „Haustafel“-Ethik in 3,18-4,1. Gattungs- und religionsgeschichtlich differenzierend bespricht Maisch die anstößige Passage über die Unterord-

nung der Ehefrau unter ihren Ehemann (3,18). Die vom Ehemann geforderte Liebe (3,19) „kaschiere“ (248) die in Kol legitimierte patriarchale Herrschaft des Mannes. Maisch betont auch wiederholt den Abstand zwischen theologischen Positionen, die sich in authentischen Paulusbriefen und dem Kol finden, z. B. in der Eschatologie: Legt Paulus den Akzent auf die zukünftige Auferstehung der Christen, sieht Kol diese schon in der Taufe vollzogen (71.169-172). Freilich bleibt zu fragen, ob Kol mit dem ihm eigenen Akzent die Spannung zwischen Heilsgegenwart und Heilsvollendung aus dem Blick verliert. Gemeinsam mit Paulus betont der Kol die Taufe als Partizipation am Geschick Jesu, die noch der Vollendung harrt (vgl. 3,1-4). Auch in der Ekklesiologie stellt Maisch die Unterschiede zu Paulus heraus: Versteht Paulus unter *Ekklesia* (= Kirche) die Ortsgemeinde, so Kol die universale, kosmische Kirche (17.40-47.115). In diesen und anderen Gegenüberstellungen (zur Christologie und Soteriologie) besteht die Gefahr, zu eng in einem Differenzmodell zu denken und dabei die Unterschiede auf Kosten der Gemeinsamkeiten zu profilieren. Zugleich lauert nach Ansicht der Verfasserin die Gefahr, daß die „eher mythische“ als „geschichtliche“ Kirche im Kol sich zu einer „triumphierenden Kirche“ erhebe (47). Andererseits betont Maisch die Verschiebung der Aussageintention von Kol 1,15-20 „vom Kosmos zur Kirche“ (125) und stellt das Interesse des Kol am erlösenden Kreuzestod heraus (119).

Herauszuheben ist die hohe Sensibilität der Verfasserin für die Fragestellungen des jüdisch-christlichen Gespräches, die sie differenziert und zugleich beharrlich an die Aussagen des Kol heranträgt: Ist der Kol antijudaistisch? Maisch urteilt, anders als Paulus sei der Kol weder an der (Heils-)Geschichte Israels noch am gegenwärtigen Judentum und seinem Heilsanspruch interessiert. „Der Kol ist die erste neutestamentliche Schrift, in der Israel und das Judentum nicht thematisiert werden“ (17). Insgesamt bieten manche Formulierungen des Kol nach Ansicht der Autorin in ihrem ursprünglich heidenchristlichen Kontext keinen offenen, wohl aber einen verdeckten Antijudaismus, indem sie Anlaß geboten haben für eine das Judentum diffamierende Auslegung (179.275).

Die Auslegung des Kolosserbriefes von Ingrid Maisch ist eine deutliche Bereicherung der neutestamentlichen Forschung. Sie steht exemplarisch für eine moderne, hermeneutisch reflektierende und verantwortete Schriftauslegung im Horizont gegenwärtiger theologischer Herausforderungen.

Klaus Scholtissek, Würzburg

Mirjam Pressler, **Die Zeit der schlafenden Hunde**. Beltz & Gelberg Verlag, Weinheim/Basel/Berlin 2003. 270 Seiten.

Mirjam Presslers Roman ist eine beinahe alltägliche Geschichte über ein brisantes Thema: den Umgang dreier Generationen mit der deutschen Vergangenheit. Die Protagonistin, die achtzehnjährige Johanna, Tochter einer großbürgerlichen Familie, die ein Modehaus besitzt, das der Großvater „im Zuge der Arisierung des jüdischen Besitzes“ angeblich ganz legal nach den Gesetzen des Dritten Reiches erworben hat, fährt mit einer Schülergruppe nach Israel. Dort lernt sie Frau Meta Levin kennen, deren Familie einst das Modehaus gehörte, das Johannas Großvater angeblich „mit seiner Hände Arbeit“ zum Erfolg geführt hat. Von Frau Levin, die das Land der Mörder nie mehr betreten will, erfährt Johanna, daß es bei dem Erwerb doch nicht „mit rechten Dingen“ zugegangen ist. Je mehr sie erfährt, um so mehr wird der einst so geliebte Großvater für sie zum „verdammten Nazi“, der sie in die Diskrepanz von „schuldig“ oder „mitschuldig“ versetzt. Zunächst verdrängt sie alles, weil sie mit der Realität einfach nicht fertig wird und weil ihr keiner eine klare Antwort geben will. Nachdem sich aber ihre Großeltern kurz nacheinander selbst das Leben nehmen, wird ihr klar, daß Verdrängung keine Lösung ist. Ihr wird auch klar, daß ihre Familiengeschichte zugleich eine politische Geschichte ist, der sie auf die Spur kommen muß. So beginnt sie zu recherchieren. Als dabei plötzlich Realität wird, was bisher Theorie war, spricht sie sich schuldig, obwohl sie weiß, daß sie es nicht ist. Die Worte von Frau Levin, „daß unrecht Gut nicht gedeiht“, gehen ihr nicht mehr aus dem Kopf. Da aber das „Unrecht“ trotzdem gedeiht, gerät Johanna mit ihrem Vater, der nach dem Freitod des Großvaters die Geschäfte führt, immer mehr in Konflikt. Er fordert sie immer wieder auf, „doch endlich damit aufzuhören, schlafende Hunde zu wecken“. Doch Johanna weiß, daß es nicht anders geht. Der Streit mit der Familie eskaliert derart, daß er fast zum endgültigen Bruch führt. Seit Johanna in Israel war und Yad Vashem besucht hat, sind die Unbekümmertheit und Sorglosigkeit ihrer Jugend vorbei. Sie ist überzeugt, daß fast alle irgendwann, irgendwo, irgendwie beteiligt waren. Einerseits will sie das, was sie erfahren hat, nicht wahrhaben, vor allem nicht, daß der geliebte Großvater so sehr beteiligt war. Andererseits weiß sie sich so stark darin verflochten, daß sie gar nicht anders kann, als sich damit auseinanderzusetzen.

Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

Bernd H. Stappert (Hg.), „Tausend Jahre wie ein Tag ...“ Das zweite Jahrtausend im Spiegel von zehn Tagen. Religion- und Kultur Verlag, Würzburg 2001. 251 Seiten.

Als Radioreihe des Südwestrundfunks im Herbst 1999 ausgestrahlt und im Herbst 2000 wiederholt, liegt dieser weitgefächerte Spiegel abendländischer Kultur und Geschichte dankenswerterweise nun auch in Buchform vor. Die Autoren geben Einblick in historisch bedeutsame Vorgänge jeweils eines Jahrhunderts und machen ihr Thema verständlich auf seine Bedeutung für die Gegenwart hin: das Geschehen in seiner Genese und seiner Wirkmächtigkeit bis heute. So bieten die Beiträge eine Standortbestimmung am Beginn des dritten Jahrtausends und Hinweise auf künftige Aufgaben in den Bereichen Kultur, Religion, Wissenschaft und Politik. Exemplarisch sei hier das 11. Jh. herausgehoben mit seiner „Utopie der einen Welt“. *Bernhardin Schellenberger* schildert den Sieg Heinrichs III. in der Schlacht bei Menfö an der Raab. Dieser Abend am 5. Juli 1044 stellt einen Gipfelpunkt in der Geschichte Europas dar. In einem befriedeten Mitteleuropa auf dem Zenit seiner Macht sieht man den König barfuß und in härenem Gewand vor einer Reliquie des heiligen Kreuzes in die Knie sinken; und die Umstehenden, die diesen Genuflex spontan nachahmen, vernehmen aus dem Munde ihres Königs, er wolle jedem, der irgendwie gegen ihn gefehlt habe, verzeihen und fordere alle auf, auch untereinander zu Frieden und Versöhnung zurückzukehren. Die politische Feier des deutschen Königs am Abend des 5. Juli 1044 steht als Liturgie im Zeichen der Religion. Sie hat etwas Archetypisches an sich: augenblickshaft scheint ein Menschheitstraum verwirklicht zu sein, der auch heute noch lebendig ist. Des weiteren geht es in den Beiträgen um „Europas Prägung durch den Islam des 12. Jahrhunderts“ (*Eberhard Hermes*), um „Aufbrüche und Umbrüche von visionärer Kraft bei Kaiser Friedrich II. und Franz von Assisi im 13. Jahrhundert“ (*Helmut Feld*), um „das europäische Erbe von Judenhaß und Judenmord aus dem 14. Jahrhundert“ (*Peter Kamber*), um „das kostbare Gut der Glaubens- und Meinungsfreiheit bei Jan Hus“ (*Jan Milic Lochman*), um „Luthers Heil- und Freiheitsverständnis als Wurzel des modernen Pluralismus“ (*Wolfgang Huber*), um die „Integration von exakter Wissenschaft und Mystik bei Blaise Pascal im 17. Jahrhundert“ (*Klaus Ulrich Leistikow*), um die „Erschütterung der Aufklärung durch menschliches Leid“ (Erdbeben von Lissabon) bei Denkern des 18. Jh. (*Ulrich Kronauer*), um die „andauernde Hy-

pothek der gescheiterten Demokratisierung Deutschlands im 19. Jahrhundert“ (*Michael Winter*) und um „den Widerstand der Geschwister Scholl als prägendes Erbe für das 21. Jahrhundert“ (*Peter Steinbach*). Die spannende und durchaus tiefeschürfende Darstellung läßt die Beiträge zu einer kurzgefaßten Millenniumsgeschichte werden, deren Lektüre man in einer nahezu geschichtslos und damit weithin auch gesichtslos gewordenen Zeit nur dringlich empfehlen kann. Wieland Zademach, Schwaig

Berichte

Die Weisheit hat sich ein Haus gebaut

Christlich-jüdische Bibelwoche im Bildungshaus Mariatrost in Graz.

Bereits bei einem ersten Durchgang wird die Vielfalt der Weisheitsliteratur deutlich: zeitlich (von Salomo bis in die nachbiblische Ära), von der Bedeutungsbreite her sowie in der unterschiedlichen Aufnahme in die jeweiligen Kanones. In den meisten reformatorischen Bibeln sind diese Spätschriften nur im Anhang als deuterokanonische Schriften oder Apokryphen aufgenommen, wohl weil, wie Luther meinte, „sie doch gut zu lesen sind“.

Daniel Krochmalnik von der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg eröffnete die Vortragsreihe mit dem Thema *Weisheit und Weisheitsliteratur im Alten Israel am Beispiel des Buches Kohelet*. Die dem weisen König Salomo zugeschriebene, jedoch erst um 300 v. Chr. von einem anonymen Autor verfaßte Schrift gleicht eher einem Kontrapunkt zur damaligen gängigen Weisheitslehre und Weisheitsliteratur. Seine Kernsätze sind: *Es gibt nichts Neues unter der Sonne, alles ist Windhauch, eitel, nichtig! Deshalb genieße das Leben, solange es dir gegeben ist!* Die Frage, ob in Kohelet frühhellenistische Popularphilosophie vorliegt oder ob dessen Sicht traditionell und genuin jüdisch ist, behandelte Krochmalnik anhand der Philosophiegeschichte mit besonderer Beachtung jüdischer Denker wie Maimonides, Moses Mendelssohn, Julius Guttman und Franz Rosenzweig. Sein Fazit: Kohelet entspricht der Melancholie der jüdischen Seele. Vielleicht spricht Kohelet gerade deshalb – und auch mit seiner *internen* Ideologiekritik –

heutige Menschen mehr an als andere biblische Bücher. Kohelet spricht als Mann. Die weibliche Sicht kommt nicht vor, Frauen sind nicht als eigenständige Persönlichkeiten gefragt. Noch stärker ist diese Einseitigkeit im *Buch der Sprüche* (Proverbien). Allerdings tritt gerade in diesem Buch dann auch die weibliche Gestalt der Weisheit auf, als Mittlerin zwischen dem in die Ferne gerückten JHWH und den Menschen.

Athalya Brenner, Israel, besonders aus sozialkritischer und feministischer Sicht am rechten Verständnis der biblischen Schriften interessiert, stellt den universellen Geltungsanspruch der Weisheitsschriften in Frage. Zum Verständnis dieser Literatur sei das Milieu zu erkunden, in dem diese Weisheitsregeln entstanden sind (männlich, städtisch, elitär), wer sie entwickelt hat und für wen sie gelten sollen. Sie arbeitet dabei mit einer ‚Hermeneutik des Verdachts‘, ob da eine Gesellschaft stabilisiert werden soll zugunsten der bereits Etablierten und zum Nachteil der Nichtprivilegierten: Eine Schule für Eliten mit Respekt für Ehefrauen, Mütter und allseits kompetente ‚tüchtige Frauen‘, die man geradezu als Unternehmerinnen bezeichnen könnte wie in Spr 31,10-31, und mit häufiger Warnung vor der geheimnisträchtigen ‚fremden Frau‘, die ins Verderben führt.

Die Alttestamentlerin *Gerlinde Baumann*, Marburg, nahm sich besonders der Gestalt von *Sophia* in Spr 1-9 an. Baumann arbeitet am ökumenischen Übersetzungsprojekt „Bibel in gerechter Sprache“ mit, das patriarchale und judenfeindliche Ausdrucksweisen vermeiden will. Sie veranschaulichte, daß die Weisheit – wie einst die Propheten – an öffentlichen Plätzen steht und spricht, vor allem im Stadttor, wo sonst angesehene Männer Recht sprechen und öffentliche Angelegenheiten beraten werden. Diese weibliche poetisch-literarische Gestalt ist nicht göttlich, sie ist ja von Gott geschaffen (oder erworben), aber *vor* der übrigen Schöpfung, bei der sie beratend – und spielend – anwesend war! Sie wird nicht angebetet und nicht um Hilfe angerufen, sie greift nicht als Retterin ein und hat keinen Kult. Sie wirbt jedoch für sich und ihre lebensfreundliche Botschaft in eigener Vollmacht: Wer auf sie hört, findet Leben. In einem gewissen Sinn ist sie eine Prophetin, Warnerin und auch Richterin, sie ist Liebende und Geliebte, nah bei Gott und nah bei den Menschen. Ihre ‚Ahninnen‘ dürften die weisen Frauen in Israel gewesen sein, aber auch die altorientalischen Weisheitsgöttinnen, wie etwa die ägyptische Göttin *Maat*, die durch ihre ordnungschaffende Macht das Funktionieren der Gesellschaft garantierte. Im Judentum hat die Weisheit, die *Chokma*, eine große Nähe zur Tora; wie diese führt sie zum Leben.

Der Grazer Alttestamentler *Johannes Marböck*, ein ausgewiesener Kenner des für Juden und Protestanten apokryphen Buches *Jesus Sirach*, schilderte Sirach als „einen Weisen an einer Wende“. Die politischen Wirren und die geistig-religiösen Einflüsse des Hellenismus wirkten sich auch auf das innere Leben der Jerusalemer Tempelgemeinde aus. In dieser Umbruchzeit lädt Ben Sirach um 200 v. Chr. in sein Lehrhaus ein, um weiterzugeben, was er von *Frau Weisheit* gelernt hat. Bei ihm ist einerseits eine Hochschätzung von Kult, Liturgie und Priestertum festzustellen, andererseits aber auch Offenheit für Neues und für fremde Kulturen. Seine Sozialkritik steht jener der Propheten nicht nach. Die Ordnung der Schöpfung wird betont; sein Gottesverhältnis ist ein personales; Wurzel und Krone der Weisheit ist die Gottesfurcht. Kritikbedürftig sind seine negativen Aussagen zu Frauen, die aufgrund der weiten Verbreitung und Beliebtheit des Buches eine verhängnisvolle Wirkungsgeschichte im Christentum hatten.

Christoph Heil, seit kurzem Neutestamentler in Graz und führend beteiligt am internationalen Q-Projekt (Rekonstruktion der Spruchquelle Q), stellte Jesus von Nazaret vor als „Kind, Gesandten und Lehrer der Weisheit“ anhand minutiöser Vergleiche und Interpretationen neutestamentlicher Perikopen, die sich vornehmlich auf das Lehren des vorösterlichen Jesus bezogen und zum anderen auf nachösterliche Deutungen seiner Gestalt. Er zeigte, daß die jesuanische Weisheit stark subversive Züge trägt und eine Umwertung der konventionellen Werte betreibt: Kinder, Arme, Ausgegrenzte in die Mitte – und so Möglichkeiten zur Veränderung aufzeigt. Dabei berührt sie sich stark mit dem Prophetischen, auch mit dem Apokalyptischen. Obwohl zurückhaltend gegenüber einer unkritischen Weisheitschristologie, plädiert Heil dafür, das jüdische Modell der Weisheitstradition erneut zur Deutung Jesu heranzuziehen und so das Bild Jesu in seiner Vielfalt aufscheinen zu lassen. Zur Weisheitsliteratur insgesamt ist zu sagen, daß sie ein außerordentlich reiches Erfahrungswissen, auch der ganz normalen Alltagsmenschen, verarbeitet und bewahrt hat und insofern eine starke Erdung der Religion darstellt. Wie sich in den Weisheitsschriften Prophetisches findet, so enthält das prophetische Schrifttum auch schon viel Weisheitliches. Tägliche Psalmenlesung (*Evi Krobath/Richard Ames*), ein Dia-Abend zu den kulturgeschichtlichen Aspekten der Sophia-Tradition (*Franz Böhmisch*) und ein Gottesdienst zum Sabbateingang in der wiedererrichteten Grazer Synagoge rundeten u. a. die Beschäftigung mit *Frau Weisheit* ab.

Ruth Ahl, Bonn

Aus der Geschichte lernen? Unterrichtsthema Antisemitismus

Im Zentrum der *Fachtagung an der Evangelischen Fachhochschule Freiburg am 23. Januar 2004* stand die Frage nach der schulischen und gesellschaftlichen Rezeption von Nationalsozialismus, Holocaust und Antisemitismus. Der Nationalsozialismus gehört zu den am besten erforschten Epochen der Zeitgeschichte. Zugleich macht sich ein pädagogisches Verstummen breit, diesen Zeitabschnitt deutscher Geschichte zu unterrichten. Darüber hinaus belegen Studien seit den fünfziger Jahren, daß mancher Schulunterricht vom Überdruß bis zur Abwehr oder Verharmlosung des Themas beiträgt. Es stellt sich die Frage: *Wie können der Nationalsozialismus und der Holocaust Schülern vermittelt werden, damit der Unterricht prophylaktisch gegen rechtsextremistisches Gedankengut, Antisemitismus und Rassismus wirkt?* Der Beantwortung dieser Frage widmet sich das Forschungsprojekt *Antisemitismus* an der Evangelischen Fachhochschule Freiburg in Kooperation mit der Pädagogischen Hochschule Freiburg (Projekt: *Geschichte und Erinnerung*) und der Katholischen Fachhochschule Freiburg (Projekt: *Mit alten Menschen über Nationalsozialismus reden*).

Stephan Marks stellte Ergebnisse des von ihm geleiteten Forschungsprojektes „Geschichte und Erinnerung“ vor. Ausgehend von der Fragestellung, wie der Nationalsozialismus möglich war und welche Motive die Täter und Mitläufer für ihr Tun oder Unterlassen hatten, führten die Forscher und Forscherinnen offene Interviews mit Frauen und Männern, die damals Hitler und den Nationalsozialismus bejahten, akzeptierten oder mitgetragen haben. Die Ergebnisse der ausgewerteten Interviews weisen darauf hin, daß eines der wesentlichen Motive von Täterschaft in der *Abwehr von Scham* besteht.

Wilhelm Schwendemann thematisierte in seinem Beitrag „Didaktisches Chaos oder alles im Griff?“ die schulischen Rezeptionsprobleme und brachte diese in Zusammenhang mit Forschungen zur NS-Geschichte als Sozialisationsfaktor und Identitätsballast heutiger Jugendlicher. Er arbeitete heraus, daß der Unterricht über den Holocaust bzw. über Antisemitismus an gewaltige identitätsbezogene Probleme von jugendlichen Rezipienten rührt, die auch mit der Moderne verbunden sind, in deren Kern die Sehnsucht nach Barbarei (Adorno) angelegt zu sein scheint. Vor diesem Hintergrund arbeitete Schwendemann die Bedeutung von didaktischen Arrangements und einer selbstreflexiven Haltung des Lehrenden heraus.

Der Hauptredner, *Bodo von Borries* (Universität Hamburg), reflektierte in seinem Beitrag „Chancen der Geschichtsdidaktik für einen gelingenden Unterricht über Nationalsozialismus“ vier verschiedene Formen von Geschichtsbewußtsein und Geschichtsrezeption sowie die jeweiligen Widerstände. Deutlich wurde auch die generationenabhängige Sicht von Geschichte, deren Problematik in einer interkulturellen Gesellschaft verstärkt wird und die unter Jugendlichen zu einer Unterschätzung des gewalttätigen Potentials führt. Auf die Vorträge folgten intensive Gespräche zu folgenden Themen: Scham/Schuld beim Unterrichtsthema Nationalsozialismus in den allgemeinbildenden Fächern (*Monika Wierlacher-Engelhardt*); Spurensuche: schülerorientierter Projektunterricht im Fach Deutsch (*Ulrike Bock*); Chancen, Risiken und Abgründe des Unterrichts über den Holocaust im Religionsunterricht (*W. Schwendemann*); „Erinnern ist mehr als Informiertsein“ (*Eva-Maria Glück/Georg Wagensommer*); Gedenkstättenpädagogik (*Werner Nikolai/Jürgen Sehrig*); entwicklungspsychologische Aspekte beim Unterricht über den Nationalsozialismus (*Christoph Steinebach*). Alle Beiträge werden in der Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Freiburg (LIT-Verlag) veröffentlicht.

Wilhelm Schwendemann/Georg Wagensommer, Freiburg

Ad multos annos

Erich Zenger zum 65. Geburtstag

Aufgrund der Tatsache, daß das, was bei unserem Jubilar zu loben wäre¹, so offenkundig ist, daß es nicht mehr eigens hervorgehoben und breit dargestellt werden muß, soll auf eine andere literarische Gattung zurückgegriffen werden, die in der biblischen Tradition tiefer verankert ist als die Laudatio, nämlich die *Erinnerung*.

1) Auszug aus der Ansprache anlässlich der Übergabe der Festschrift *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*, hg. von Frank-Lothar Hossfeld/Ludger Schwiemhorst-Schönberger, HBS 44, Freiburg 2004, für Erich Zenger am 4. Juli 2004 in Münster.

Erich Zenger gehört zu den prägenden Gestalten der nachkonziliaren *Bibelwissenschaft*. Mit seinen Forschungen zur Theologie und Literaturgeschichte des Alten Testaments, zur Religionsgeschichte Israels, zum Pentateuch, zu den Psalmen, zur Biblischen Hermeneutik hat er der Bibelwissenschaft bleibende und zukunftsweisende Perspektiven eröffnet. Eine frühe Phase seines Schaffens galt dem Pentateuch. Doch dann, so scheint mir, traf ihn ein Wort des Propheten Hosea: „Aus Ägypten rief ich meinen Sohn.“ Und ein weiteres, riesiges Gebiet tat sich ihm auf: der Psalter.

Erich Zenger ist ein großer *Wissenschaftsorganisator und Motivator*. Er scheint nach der Devise zu arbeiten: Jeder kann etwas, niemand kann alles. Er versteht es, die Fähigkeiten und Begabungen vieler zusammenzuführen und in den Dienst einer gemeinsamen Sache zu stellen. Ohne sein unermüdliches Engagement wäre die Bibelwissenschaft nicht nur im deutschsprachigen Raum um vieles ärmer. Stellvertretend für viele möchte ich nur drei jüngere Projekte nennen: *Einleitung in das Alte Testament* (bereits die 5. Auflage), *Stuttgarter Altes Testament* (nach kurzer Zeit bereits die 2. Auflage) und *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*.

Der *christlich-jüdische Dialog* wurde und wird von unserem Jubilar in vorderster Reihe geführt und fand seinen Ausdruck in zahlreichen Publikationen und Initiativen. Und so ist es kein Zufall, daß an der Festschrift zum 65. Geburtstag Kolleginnen und Kollegen christlicher und jüdischer Konfession mitgewirkt haben. Die Leidenschaft unseres Jubilars galt und gilt dem ersten und grundlegenden Teil der zwei-einen christlichen Bibel. Mit Nachdruck hat er sich gegen jede Form eines offenen oder verborgenen Markionismus gewandt und die aus dem christlich-jüdischen Dialog gewonnenen Erfahrungen und Erkenntnisse für eine wissenschaftlich redliche und christlich verantwortbare Auslegung der Hl. Schrift fruchtbar gemacht.

Neben den klassischen Gattungen von Monographie und Kommentar beherrscht Erich Zenger die in der Wissenschaft nur noch selten anzutreffende Form der *Streitschrift*. Er hat sich nicht gescheut, gewohnte Sichtweisen aufzubrechen, vertraute Nomenklaturen zu hinterfragen und auf diese Weise unserem Fach Anstöße gegeben, die im Zögern und Zaudern einer alles bedenkenden und erstickenden Gelehrsamkeit niemals das Licht der Welt erblickt hätten – *verba sapientium sicut stimuli* (Koh 12,11). Bei aller Leidenschaft, mit der er sich für eine als richtig erkannte Sache einsetzt, hat ihn doch niemals jene Fähigkeit verlassen, ohne die es keine Wissenschaft gibt: zu lernen, und manches, was als sicheres Wissen galt, neu zu bedenken.

Der Titel der Festschrift, „*Das Manna fällt auch heute noch*“, ergibt das fünfte Stichwort. Erich Zenger hat sich nie im Kreis der Wissenschaft eingegliedert. Über die reine Fachwelt hinaus hat er einer breiten Öffentlichkeit jenes Buch erschlossen – und er tut es weiterhin –, das, mit den Worten des Jubilars gesprochen, selbst „Brot vom Himmel“ ist. Bei aller Liebe zur historischen Forschung hat er sich immer dafür eingesetzt, daß das Wort der Schrift *ein Wort der Gegenwart bleibt*. Dieser für seine Arbeit grundlegende Charakterzug findet seinen Ausdruck in dem schönen Wort der jüdischen Tradition: „Das Manna fällt auch heute noch.“

Ludger Schwienhorst-Schönberger, Passau

In memoriam

Albert Friedlander (1927-2004)

Albert Friedlander wurde am 10. Mai 1927 in Berlin geboren. Wie ein Schatten lag auf seinem Leben die Erinnerung daran, daß er als Zwölfjähriger in der Reichspogromnacht an der Hand des Vaters durch die Straßen Berlins an zerschlagenen Fensterscheiben jüdischer Geschäfte und an zertrümmerten Möbeln jüdischer Wohnungen vorbeihecheln mußte, um den Gestaposchergen zu entkommen. Seine Familie entkam über Kuba. In den USA absolvierte er seine Studien und wurde zum Rabbiner ordiniert. 1966 kam er nach England, 1971 wurde er Rabbiner an der Westminster Synagoge, der er bis zu seinem Tod die Treue hielt. Am Leo Baeck College, der Rabbinerausbildungsstätte des europäischen Reformjudentums, unterrichtete er viele Jahre und war lange Zeit sein Dekan. Von London aus führten ihn die Wege immer wieder in die USA und, seit den siebziger Jahren, auch nach Deutschland. Bald wurde er zu einem der gefragtesten jüdischen Gastredner bei Kirchen- und Katholikentagen. Knapp drei Wochen vor seinen Tod am 8. Juli 2004 hatte er noch beim Katholikentag in Ulm biblische Impulse zu Hannas Danklied von 1 Sam 2,1-11 gegeben. Beim Nürnberger Kirchentag 1979 waren den Besuchern seiner Veranstaltung Flugblätter mit antisemitischen Parolen in die Hand gedrückt worden. In der Halle hörten dann Tausende seine Meditation zur gläubigen Existenz nach Auschwitz und ver-

harrten danach minutenlang schweigend in der Halle. Seinem damaligen christlichen Gesprächspartner, Friedrich-Wilhelm Marquardt, widmete er beim Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin eine bewegende Würdigung. Albert Friedlander war ein verständnisvoller Gesprächspartner und Seelsorger. Sein milder Humor, der nie sarkastisch war, wechselte mit nachdenklichem Ernst. In beidem zeigte sich eine große Gabe des Verstorbenen. Er sprach die Menschen an und ließ sie aufmerksam zuhören. Er gab den Menschen Orientierung, erschloß Verstehen auch dort, wo es sich nicht auf den ersten Blick einstellte, und leitete zu dem an, was der Titel der Festschrift zu seinem 70. Geburtstag wie ein Leitmotiv als seine „Halacha“ vorlegte: *„Das Leben leise wieder lernen.“*

Albert Friedlander war gewiß ein „mündlicher Mensch“, der in der direkten Begegnung von Angesicht zu Angesicht und durch seine Ansprachen überzeugte. Ihm war aber auch die schriftliche bzw. literarische Darstellung zur Hand. Seine Monographie zu Leo Baecks Leben und Lehre hat mehrere Auflagen erlebt. Für den christlichen Theologen von eigenem Gewicht ist sein großer Essay *Das Ende der Nacht. Jüdische und christliche Denker nach dem Holocaust* (1995), eine klassische Deutung der Erlösungshoffnung des Judentums. Vielleicht hat man den Eindruck, er deute sie um oder erteile ihr gar eine Absage. Zu tief ist das Entsetzen über das „schwarze Loch des Bösen in der Welt“. Als Metapher für seine Haltung hat er das Bild des „Reiters in der Morgendämmerung“ gewählt: *„Menschen, die aus der Finsternis kommen und sie nicht vergessen haben, und die doch wissen, daß sie vorwärts gehen müssen, auf die Morgendämmerung zu, deren matten Schein sie vor sich ahnen.“* Der Augenblick vor der Morgendämmerung erscheint als Moment des Zweifels, ob Erlösung zu erwarten ist. Albert Friedlander war so ein „Reiter in der Morgendämmerung“. Viele fühlten sich zu diesem Meister des Zweifels inmitten des Glaubens hingezogen, weil er sie in das Selbstgespräch mit dem eigenen Zweifel zog, ohne den Weg des Glaubens an Gott zu verlassen. Er schuf immer wieder eine Atmosphäre der Nachdenklichkeit, in der die Fronten des Gegenübers durchsichtig wurden auf eine tiefe Verbundenheit in Glauben und Zweifel, in Hoffnung und Skepsis. Im Gespräch trat die Widerständigkeit seiner Position zugunsten einer Irenik zurück, die den Dialog nicht verweigert. Albert Friedlander war nicht zuletzt Familienmensch. Still und doch vernehmbar war sein Stolz auf seine Frau Evelyn und die drei Töchter Ariel, Michal und Noam.

Hans Hermann Henrix, Aachen

Else Levi-Mühsam (1910-2004)

Am 3. Juni 2004 ist in Jerusalem die langjährige Leiterin der *Dr.-Erich-Bloch-und-Lebenheim-Bibliothek* (Konstanz) gestorben. Am 8. Mai 1910 in Görlitz geboren, hatte sie bereits in ihrer Jugend den Wunsch, Bibliothekarin zu werden. Da aber in der Stadtbücherei Görlitz keine Praktikantenstelle frei war, führte sie der Weg an die Universität Genf, wo sie die Fächer Literatur, Philosophie, Französisch und Völkerrecht belegte. 1931 begann sie ihre berufliche Laufbahn bei einem Wirtschaftsjournalisten in Berlin. „Reiche Berliner Zeit!“, schrieb sie in ihren Erinnerungen. „Die große Mühsamsche Verwandtschaft, angesehene Ärzte, Anwälte Presseleute – nur noch wenige Jahre, und sie würden in alle Länder der Erde vertrieben oder ermordet sein.“ Auch für Else Levi-Mühsam sollte die Zeit in Deutschland bald für viele Jahre ein Ende finden. In einem von der Organisation „Hechaluz“ (*Der Pionier*) eingerichteten kleinen Kibbuz in Lothringen bereitete sie sich auf das Leben in Palästina vor. 1934 war für sie „die schmerzhafteste Zäsur meines Lebens: der große Abschied von Deutschland, von meiner Heimat“.



Else Levi-Mühsam und
Schalom Ben-Chorin im
Café Atara in Jerusalem,
November 1997.

Foto: Thomas Uhrmann.

In Jerusalem vollzog sich über drei Jahrzehnte die wichtigste Phase ihres Lebens. Hier stand sie in regem geistigen Austausch mit *Martin Buber*, *Gershom Scholem*, *David Flusser* und *Else Lasker-Schüler*, um nur die bekanntesten zu nennen. Hier tippte sie die ersten Manuskripte des Schriftstellers und Philosophen *Schalom Ben-Chorin*, um sich etwas Geld zu verdienen, bevor sie 1937 ihre erste feste Anstellung bei dem Gründer des „Weltzentrums für jüdische Musik“, *Dr. Salli Levi*, den sie später heiratete, antrat.

Die Begegnungen und der Schriftwechsel mit großen Komponisten und Musikwissenschaftlern, die Vorbereitung von Konzerten, die Arbeit an der Zeitschrift *Musica Hebraica* und die Mitwirkung im Chor bezeichnete sie einmal als ihre glücklichste Arbeit. Nachdem der Beginn des Zweiten Weltkriegs dies alles zunichte machte, arbeitete sie bis zum Abzug der Engländer und zur Ausrufung des Staates Israel (1948) in den obersten Justizbüros der britischen Militärverwaltung. In den folgenden Jahren, bis zur Pensionierung, war sie bei der Jewish Agency in der Spezialabteilung für die berufliche Integration der akademischen Eliten aus dem Ausland tätig.

Nach dem Tode ihres Vaters, des Schriftstellers *Paul Mühsam* (1876-1960), sah sie ihre Aufgabe darin, sein 1933 zerstörtes dichterisches Werk wieder in den deutschen Sprachraum zurückzubringen. Zögernd kehrte sie nach Deutschland zurück. Bis 1995 reiste sie mit Lesungen aus den Werken ihres Vaters durch Deutschland und die Schweiz. Sie sorgte für die Herausgabe von zwölf Büchern, Neuauflagen und Auswahlbänden, sowie für die Aufnahme seines Nachlasses beim Deutschen Literaturarchiv in Marbach. Sie widmete Vorträge und Bücher dem Andenken vergessener jüdischer Dichter. Ihr Wirken führte zur aktiven Mitgliedschaft in der Künstlergilde Esslingen, dem Wangener Kreis, dem Internationalen Bodensee-Club, der Erich-Mühsam-Gesellschaft Lübeck und der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Konstanz. Im Jahre 1971 wurde sie mit der Walter-Meckauer-Medaille ausgezeichnet. 1972 ernannte ihre Geburtsstadt Görlitz sie zur Ehrenbürgerin.

Ihre große Liebe galt der *Dr.-Erich-Bloch-und-Lebenheim-Bibliothek* der Israelitischen Kultusgemeinde in Konstanz, die sie zusammen mit Erich Bloch aufbaute und bis zu ihrem Umzug nach Jerusalem 1995 mit Hingabe und Sachverstand betreute. Noch von Jerusalem aus war sie ständig in Kontakt mit ihrem „Meschores“ (jiddisch „Helfer“)¹, wie sie mich herzlich nannte. Die für sie erfreulichste Nachricht war die Aufnahme der Bücherei in den Südwestdeutschen Bibliotheksverbund beim Bibliotheksservice-Zentrum Baden-Württemberg (BSZ) – letztlich auch eine Frucht und eine Würdigung ihrer langjährigen Arbeit.

Vor ihrem Umzug in ein Elternheim in Jerusalem feierte die Israelitische Kultusgemeinde Konstanz im Mai 1995 ihren 85. Geburtstag. Zurück in Israel ließ das Heimweh nach Konstanz nur langsam nach. „Wenn ich in den

1) Der Verfasser leitet als Nachfolger von Else Levi-Mühsam die *Dr.-Erich-Bloch-und-Lebenheim-Bibliothek* der Israelitischen Kultusgemeinde Konstanz.

Straßen dieser kleinen Mittelstadt (Konstanz) umhergehe, Bekannten und guten Freunden begegne und wir miteinander stehenbleiben und Gemeinsames bereden; oder wenn ich, von einer meiner Reisen kommend, den See erblicke, dann überkommt mich ein frohes Gefühl, wie auch durch die Nähe herzlich guter Freunde, die das Schicksal mir hier schenkte.“ Doch wer sie im Elternheim in Jerusalem sah, erlebte sie fröhlich, strahlend und mit jener Energie, durch die sie die Kraft hatte, sich in ihrer zweiten Heimat schließlich zurechtzufinden. Dankbar blicken die Israelitische Kultusgemeinde Konstanz und viele Freunde und Bekannte in Deutschland, in Israel und anderswo auf die reichen Begegnungen mit Else Levi-Mühsam zurück. Schalom, Else!

Thomas Uhrmann, Konstanz

Notizen

Der französische Staatspräsident Jacques Chirac hat Rabbiner Dr. Walter Homolka (40), Rektor des Abraham Geiger Kollegs an der Universität Potsdam und Lehrbeauftragter an ihrer Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät, mit dem „Ordre National de la Légion d'Honneur“ ausgezeichnet. Mit der Erhebung zum Ritter der Ehrenlegion bringt Frankreich seinen „Dank für das internationale Engagement im Dienst einer moralischen und ethischen Prägung von Gesellschaft und Wirtschaft“ zum Ausdruck. Rabbiner Homolka ist Gouverneur der Weltunion für Progressives Judentum und Mitglied im Gesprächskreis Juden und Christen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Die Ehrenlegion, 1802 von Napoleon Bonaparte gestiftet, ist die höchste Auszeichnung der Republik.

Im Jerusalemer Zentrum für jüdisch-arabische Erziehung hat sich im neuen

Schuljahr die Schülerzahl mit 289 jüdischen und arabischen Kinder beinahe verdoppelt. Damit die Schule ihre Aufgabe erfüllen kann, braucht sie ein eigenes Zuhause. Im Februar 2005 soll die von der Jerusalem Foundation in die Wege geleitete Errichtung eines neuen Zuhauses für die Schule ihren Anfang nehmen. Unterstützt wird dieses Koexistenz-Projekt von der Schweizerischen Regierung, der Bundesrepublik Deutschland, von Österreich und Großbritannien. Seit ihrer Gründung 1966 fördert die Jerusalem Foundation den Dialog unter der ethnisch und religiös verschiedenartigen Bevölkerung Jerusalems. Eines der wichtigsten Anliegen ist die Erziehung der Kinder, denn die nächste Generation wird entscheidend an der Gestaltung der Zukunft der Stadt mitwirken. Die Schule pflegt die jüdische, christliche und muslimische Kultur. Dabei lernen die Kinder Achtung vor dem Hintergrund des anderen, gegenseitigen Respekt und gemeinsame Problemlösung.

Mit der arabischsprachigen Website www.altawasul.net knüpft das israelische Außenministerium Kontakte zur arabischen Welt. Die Seite bietet Informationen über Regierung und Persönlichkeiten in Israel, über Geschichte, Wirtschaft, Forschung und Soziales sowie Übersetzungen von Beiträgen in der israelischen Presse. Zukünftig soll die Seite auch statistische Übersichten und Serviceleistungen für Geschäftsleute enthalten. Der Initiator der Seite, der ehemalige Pressesprecher der israelischen Botschaft in Jordanien, *Amir Weissbrod*, bemerkte, daß es ein tiefes Wissensdefizit über Israel in der arabischen Welt gibt. Die Eingänge enthalten kaum beleidigende Zuschriften. „Hier gibt es Potential für den Dialog mit der arabischen Welt“, sagt der Mitarbeiter *Lior Ben-David* in Jerusalem, der für die Pflege der Seite verantwortlich ist. *Ben-Dor*, stellvertretender Direktor der Abteilung für Arabische Medien im Jerusalemer Außenministerium, ergänzt: „Ägyptische Staatsbürger, die Informationen über Israel anfordern, haben Angst, die israelische Botschaft in Kairo aufzusuchen, weil sie unmittelbar darauf von ägyptischen Behörden zur Befragung vorgeladen werden. Die Internetseite bietet ihnen die Möglichkeit, frei und ohne Befürchtungen das zu fragen, was sie wissen wollen.“

Am 1. Oktober 2004 wurde in Rom **Erzbischof Gennaro Verolino mit dem Per-ANGER-Preis geehrt**. Erzbischof Verolino hatte als Sekretär der Apostolischen Nuntiatur von Budapest während des Zweiten Weltkrieges gefährdeten Juden falsche Dokumente ausgestellt und damit vielen das Leben gerettet. Die Erstverleihung an Erzbischof Verolino war der ausdrückliche Wunsch der Familie Anger. Der schwedische Gesandtschaftssekretär *Per Johan Valentin Anger* (1913-2002) hatte ebenfalls in

Budapest (1942-1943) durch die Ausstellung von Reisepässen und Schutzbriefen über 100 000 Juden gerettet (vgl. *FrRu* 8[2001]78 f.).

In Sarajewo, dem einstigen Zentrum sephardischer Kultur auf dem Balkan, wurde an Erew Rosch Haschana die Alte Synagoge wieder eingeweiht und – nach mehr als sechzig Jahren – in der aus dem Jahr 1581 stammenden Synagoge wieder die traditionelle sephardische Liturgie gefeiert. Seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs war das Gebäude als Jüdisches Museum genutzt worden. Von den zwölftausend Juden Sarajewos sind während der Schoa fünfundachtzig Prozent umgekommen. Die siebenhundert Mitglieder zählende Gemeinde hat noch keinen Rabbiner. Die Liturgie der Hohen Feiertage leitete Eliezer Papo, Leiter des Forschungszentrums für das sephardische Judentum an der Ben-Gurion-Universität in Israel. Papo bezeichnete die Rückführung des Gebäudes zu seiner ursprünglichen Funktion als Tikkun. Der Stolz der Gemeinde ist die „Sarajewoer Haggada“, die um 1314 in Spanien entstanden ist.

Im Beisein des Staatspräsidenten **Moshe Katsav** ist am 8. September 2004 in Givat Avni, Galiläa, das Kinderdorf „Jordan River Village Camp“ der Organisation „Hole in the Wall Camps“ (<http://www.holeinthewallcamps.org/>) eingeweiht worden. Das Kinderdorf wird jüdische und arabische Kinder aus Israel, Jordanien, dem Libanon und den Palästinensischen Autonomiegebieten aufnehmen. Die Initiative ging von dem israelischen Ehepaar *Murray* und *Marilyn Grant* aus. Die Kinder und Jugendlichen im Alter von 9 bis 18 Jahren, die in dem Dorf betreut werden sollen, leiden an schweren physischen und psychischen Krankheiten und werden von einem Team aus Ärzten und Pädagogen rund um die Uhr betreut.

Thomas Forstner, München, schreibt zur Rezension des Buches „Die Schuld“, FrRu 11(2004)228 f.:

Höchste Zeit war es für die kritische Besprechung des unsäglich Buches von Konrad Löw durch Michael Ney. Löws Buch ist geradezu ein Kompendium klassischer revisionistischer und antisemitischer Stereotypen. Um so erschreckender, wie es nicht zuletzt durch die unkritische Propagierung in Blättern wie dem „Rheinischen Merkur“, der „Tagespost“ und auch bei „Radio Vatikan“ gerade in katholischen Kreisen derart weite Verbreitung fand, daß der Verlag bereits die 2. Auflage drucken konnte. Es wäre wünschenswert, dem Phänomen der billigenden Hinnahme antisemitischer Tendenzen in katholischen Kreisen demnächst einen größeren Beitrag im Rundbrief zu widmen.

Benjamin Dick, evangelischer Pfarrer in Effretikon/Zürich, nimmt ein Postulat von Ignaz Maybaum auf:

Am 11. Januar 1964 predigte der in Wien geborene Jude Ignaz Maybaum (1897-1976) in der Edgware Synagoge in London über Amos 5,18-19: *„Weh denen, die den Tag des Herrn herbeisehnen. Was nützt euch denn der Tag des Herrn? Finsternis ist er, nicht Licht. Es ist, wie wenn jemand einem Löwen entflieht und ihn dann ein Bär überfällt; kommt er nach Hause und stützt sich mit der Hand auf die Mauer, dann beißt ihn eine Schlange.“* Diese und andere Predigten erschienen 1965 unter dem Titel *The Face of God after Auschwitz*. Damit wurde Maybaum als einer der ersten Holocausttheologen bekannt. In der erwähnten Predigt formulierte Maybaum das Postulat der Heiligsprechung der sechs Millionen jüdischen Märtyrer: *„Die sechs Millionen, die unschuldig starben, starben nicht wegen ihrer eigenen Sünden, sondern wegen der Sünden anderer. [...] Sie sind das Opfer, das auf den Altar gebracht worden ist und das Gott vor allen anderen anerkennt. Die sechs Millionen [...] sind Juden, die unsere moderne Zivilisation als heilige Märtyrer anerkennen sollte. Sie starben als Opferlämmer, wegen der in der westlichen Zivilisation grassierenden Sünden. Ihr Tod reinigte die westliche Zivilisation. Diese kann so wieder zu einem Ort werden, an welchem wieder gelebt werden kann. Leben heißt: Gerechtigkeit üben, Dankbarkeit pflegen und demütig mit seinem Gott unterwegs sein.“*

Die Ungeheuerlichkeit des schuldlosen Leidens des jüdischen Volkes bedarf des ewigen Gedenkens seitens des Judentums, des Christentums und aller Völker und Nationen. Die Kanonisierung der Märtyrer wäre ein Akt der Teschuwa (Reue- und Hoffnungsgesinnung) dem jüdischen Volk gegenüber. Sie wäre auch ein religiöses Signal gegen alle Formen von Rassismus und politischem Absolutismus und würde dem Antisemitismus einen definitiven Riegel vorschieben. Märtyrer sind Heilige Gottes und Fürsprecher für die noch auf Erden lebenden und die Zukunft gestaltenden Menschen. Durch ihre Heiligsprechung würde die unwiderrufliche Veränderung des Verhältnisses der Kirche zur Synagoge eine ihr angemessene Manifestation finden.

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 30,- Euro, 45,- sFr, Einzelheft 10,- 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 Geldzuwendungen 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; BIC GENODEF1M05; IBAN DE89 7509 0300 0002 2158 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, Euro-Account Nr. 30180/84; NIS-Account Nr. 30180/64.

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: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

In diesem Heft werden dialogische Ansätze zwischen Christentum und Judentum sowie historische und gegenwärtige christlich-jüdische Ereignisse und Lebenshaltungen dargelegt. – *Rabbiner Walter Homolka* benennt die Freiheit, mit der Menschen der Moderne „ihre Religion“ wählen, und verdeutlicht, wie sich diese Entscheidungsfindungen auf das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum auswirken. Er betont mit Recht, daß die Religionszugehörigkeit heute mehr als früher auf freier Wahl und religiöser Suche beruht. Homolka sieht „das Geheimnis des spirituellen Überlebens“ heute – für Juden wie für Christen – in der Notwendigkeit echter Begegnung. – *Martin Stöhr* führt in die Israeltheologie von F. W. Marquardt ein. Aus diesem neuen theologischen Israelverständnis heraus forderte Marquardt die Christen auf, sich mit dem Judentum auf einen „Schul-Weg“ zu begeben. – Eingedenk ihrer jüdischen Wurzeln befassen sich christliche Gemeinden zunehmend mit dem Thema Pessach. Die Bibelwissenschaftlerin *Annette M. Böckler* gibt eine Einführung zur Bedeutung von Pessach und der zeichenhaften Feier des Pessachseders für das jüdische Volk. In diesem Zusammenhang geht sie aus jüdischer Sicht auch auf die zunehmende Praxis von christlichen Gemeinden ein, in der vorösterlichen Zeit eine Nachahmung des Sedermahls zu gestalten. – Als 1934 die Barmer Theologische Erklärung verabschiedet wurde, fehlte, trotz des offenen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus, jeglicher theologische Israelbezug. *Rudolf Weckerling* zeigt die Gründe dafür sowie die Entwicklungen in der Evangelischen Kirche seit damals. – *Christina Eckert* behandelt in ihrem Artikel den beispiellosen Einsatz der dänischen Bevölkerung für die Rettung ihrer von Verschleppung und Ermordung bedrohten jüdischen Mitbürger während des Zweiten Weltkrieges, vor allem im Schicksalsjahr 1943. – *Angelika Salomon* stellt sieben jüdische Frauen vor, deren Biographie exemplarisch ist für die verschiedenen religiösen Richtungen und Lebensformen von Frauen im heutigen Judentum. – In vielen deutschen Städten sind in den letzten Jahren vor den Häusern und Wohnungen früherer jüdischer Mitbürger „Stolpersteine“ zur Erinnerung an die vom NS-Regime Verfolgten und Ermordeten verlegt worden. *Jutta Willig* berichtet von der erstmaligen Verlegung von „Stolpersteinen“ zur Erinnerung an Gerettete und ihre Retter.

Auf der Suche nach Gott Judentum und Christentum in der Moderne

Rabbiner Walter Homolka*

Zu einer der ewigen Fragen des Judentums, „wer denn überhaupt Jude sei“, hat ein Rabbinerkollege richtig festgestellt, daß heute eigentlich alle Jüdinnen und alle Juden ihre jüdische Identität aus persönlicher Überzeugung wählen – oder auch nicht –, und damit dem Judentum verlorengehen. Diese Erkenntnis, jeder sei ein „Jew by choice“, beschreibt sehr gut die Realität von Religiosität in der Moderne. Menschen nehmen auf ihrem Weg zu Gott eine Identität an – sei sie ererbt oder erworben –, prüfen sie, modifizieren sie vielleicht, oder lassen sie gar fallen zugunsten anderer Angebote der Sinngebung. Wer heute in Amerika auf die Sinnsuche geht, hat die Chance, im Lauf seines Lebens bis zu sieben verschiedene religiöse Bekenntnisse zu durchlaufen. Und es ist mehr als wahrscheinlich, daß er oder sie dabei von Lebenspartnern begleitet wird, die ihrerseits wiederum einen anderen religiösen Weg gehen.

Rabbinerinnen und Rabbiner wissen um diese ernüchternde Realität des „faith hopping“ und der Mischehen. Wo keine äußere Klammer einer staatlichen Reglementierung wirksam ist, wo kein äußerer Feind zu künstlicher Nivellierung zwingt, da ist Raum gegeben für die persönliche Entscheidung über die Ausprägung des Bekenntnisses, über Bedeutsamkeit und Akzentuierung von Glaube und Gestaltung des spirituellen Lebens. Als Theologen oder religiöse Funktionäre mag uns das nicht genügen. Wir hätten gerne alles schön sauber geordnet in beschriftbaren Schubladen, mit klaren Rahmensetzungen, ohne lästige Ausnahmen, fein gefügt und durch Religionsrecht gebunden. Diese Wünsche sind vergebens in einem Zeitalter des Individualismus!

* Rabbiner Walter Homolka ist Mitglied im Gesprächskreis Juden und Christen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Gouverneur der Weltunion für progressives Judentum und Rektor des Abraham Geiger Kollegs zur Ausbildung von Rabbinern an der Universität Potsdam. Am 22. November 2004 wurde Homolka von Staatspräsident Jacques Chirac zum Ritter der französischen Ehrenlegion ernannt (vgl. FrRu 12[2005]77).

Lionel Blue – eine jüdische „Affäre“ mit dem Christentum

1998 veröffentlichte der bekannte britische Rabbiner Lionel Blue (geb. 1930) ein sehr persönlich gehaltenes Buch: *My Affair with Christianity*. Darin bekennt er, der über Jahrzehnte zum Inbegriff jüdischer Religiosität und Autorität geworden ist, im Herbst seines Lebens offen, daß ihn die organisierte jüdische Religion schon lange begonnen habe zu langweilen. Jüdische Gottesdienste in ihrer oft gebetsmühlenartigen Gleichförmigkeit dörrten ihn geistig geradezu aus. Er, der für Rechtsauslegung und Rechtsprechung verantwortlich zeichnete, der selbst jüdische Gebetbücher herausgegeben hat, bekannte, wie nahe er einmal einem Wechsel zum Christentum stand, weil er Menschen getroffen hatte, deren Glaubenserfahrungen ihm überzeugend vorkamen. Dabei berichtet er von dem Eindruck, wie er den „Nuklearkern einer anderen Religion fast berührt habe“, von seinen Strahlen durchdrungen wurde in der Leere der eigenen Identität. Seine Beziehung zum Judentum beschreibt Blue als die einer arrangierten Ehe: sich nicht selbst entschieden zu haben, sondern von Geburt an gewählt worden zu sein. Eingebrennt habe ihm das Judentum dann schließlich der Antisemitismus im England der dreißiger Jahre. Demgegenüber erlebte er seine Beziehung zum Christentum wie eine überbordende Liebe, die einen umfängt, angesichts der man nur schwer die Beherrschung wiedergewinnt. Und er weiß, was man geliebt hat, das läßt einen nicht mehr los. Es begleitet einen bis ans Ende der Tage.

Rabbiner Lionel Blue, einer der großen spirituellen Gestalten des zeitgenössischen Judentums, beschreibt unsere Existenz als *Liebende auf der Suche nach Gott*. Viele von uns stehen geistlich im Stand der Ehe. Und doch haben wir eine Geschichte von religiösen „Liebesbeziehungen und Affären“, von geistlichen Begegnungen als Teil unserer Biographie, die sich außerhalb der „Bande der Ehe“ abspielen. Manchmal trennen wir uns und gehen neue Bindungen ein. Oder wir bleiben dem Eheversprechen treu, wissen aber nur zu gut, wie das Andere geschmeckt hat, das uns begegnet ist und uns in seinen Bann zu schlagen vermochte.

Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung

Die Beziehung von Judentum und Christentum hatte seine Höhen und Tiefen. Die Untersuchungen des jüdischen Christentumsforschers *Daniel*

Boyarin lassen uns teilhaben an der schwierigen Genese von zwei Schwestern, die sich lange nicht trennen mochten, so reich und vielfältig waren ihre Bezüge noch Jahrhunderte nach der Zeitenwende. Schon in der Frühzeit beider Religionen war nichts so abgezirkelt und sauber getrennt, wie wir es heute immer wieder gerne hätten. Später hat man sich brüsk voneinander abgewandt. Wo das Christentum herrschte, war das Judentum klein, einem Aschenbrödel gleich, das einer putzsüchtigen Schwester den Spiegel hält. Disputationen zu *gewinnen* war für jüdische Gelehrte ebenso gefährlich, wie sie zu *verlieren*. Erfolg konnte auf dem Scheiterhaufen enden, Niederlage am Taufbecken. Und selbst in dieser Zeit und unter solchen Bedingungen gab es einen gewissen Austausch von Anregungen und Einflüssen, gab es geistige Befruchtung.

Es hat der Aufklärung bedurft, um in Europa die Karten neu zu mischen. Die Übermacht des Christentums begann zu bröckeln, zu brechen. Und aus der Ohnmacht erwachte das Judentum zu neuer geistiger Kraft und kritischem Vermögen in einer sich langsam pluralisierenden Gesellschaft. Mochte das Denken eines Abraham Geiger (1810-1874) christlicherseits noch abgetan werden als Äußerungen einer verkümmerten Vorstufe hin zum göttlichen Heilsplan, so war da dennoch ein Jude, der ernsthaft Jesus als Juden reklamierte und den Disput von neuem begann, wo denn der Kern des einen endete und das Wesen des anderen seinen Anfang nahm. Ein ganzer Zweig jüdischer Leben-Jesu-Forschung bis hin zu David Flusser (1917-2000) durchzog das 19. und 20. Jh. auf der Suche nach der Verortung einer Person, die über zwei Jahrtausende hinweg so unendlich viele Menschen bewegt und angetrieben hatte. Wo sich das Christentum – wie bei Adolf von Harnack (1851-1930) – auf den historischen Jesus als Kern neu beschrieb, setzte das Judentum eine neue und lebendige Fassung seiner Mission und Erfüllung dagegen. In der Reibung gegeneinander und in der Abgrenzung voneinander gewann man miteinander eine je eigene Identität. Das hat die Theologie des ausgehenden 19. und 20. Jh. in nicht geringem Maße beschäftigt. Das Trennende und das Gemeinsame zu sezieren, trug auch dazu bei, die verschiedenen Kräfte herauszuarbeiten, die jeweils wirkmächtig waren.

Ist der Mensch bei all seinem Wollen zum Guten nun dem Bösen passiv ausgeliefert und unfähig, das Gute zu wirken? Oder kann er in einem Prozeß der Selbstläuterung die besten Kräfte nähren und bündeln, um das messianische Reich aus eigener Kraft herbeizuzwingen? Solche und andere Fragen beschreiben die Pole einer theologischen Debatte, die hilfreich die Kategorien

schaft im System der Experten. Ein Ertrag solcher Ordnungsarbeit kann sein, daß die menschliche Erfahrung Platz haben muß für Gesetz ebenso wie für Gnade, für die Erfahrung von Erfüllung ebenso wie von Erwartung, für die Suche nach Gerechtigkeit ebenso wie für die Hoffnung auf Liebe.

Religiöse Suche in der Moderne

Was bleibt denen, die im Angesicht des 21. Jahrhunderts versuchen, ihren Weg zu finden in einem Stimmengewirr der Botschaften von Heil und Unheil, nicht unähnlich dem Markt ideologischer Angebote jener Zeit, als Judentum und Christentum sich voneinander zu trennen begannen? Das Interesse am Errichten von Barrikaden zwischen unterschiedlichen geistigen Erfahrungswelten hat stark abgenommen. Heute sehen wir lieber das Gemeinsame als das Trennende. Für den jüdischen Partner ist es nicht leicht, dies ohne Bitterkeit zu tun, angesichts von Jahrhunderten elendigen Unrechts. Aber auch Juden müssen aus dem Traum von der Einzigartigkeit schließlich erwachen und müssen erkennen, daß Gott mit seiner Schöpfung Dinge vorhat – auf vielerlei verschiedene Weise. Eine der schwierigsten Lehren, die Schalom Ben-Chorin uns Juden hinterlassen hat, ist die Feststellung: *„Das verhängnisvolle Selbstmißverständnis Israels liegt in der Bagatellisierung des Evangeliums von Christus Jesus. Diese Bagatellisierung aber ist eine Blasphemie. Sie ist es gerade vom jüdischen Glauben aus gesehen. Denn wenn es wahr ist, daß Gott der Herr der Geschichte ist – und wie sollte dies jüdischem Glauben nicht wahr sein? –, dann hat dieser Herr aller Herren selbst sein Bundesvolk Israel durch Jesus von Nazaret gefragt. Und die Juden haben auf Gottes Frage nicht wie Abraham geantwortet ‚Hier bin ich‘, sondern sie haben sich versteckt wie Adam, oder sie haben Witze gerissen.“*

Schalom Ben-Chorin gibt alles zu, was Juden hier zu ihrer Verteidigung anführen: daß Jesus nichts Neues gelehrt habe, daß er als Messias gescheitert sei im geschichtlichen Raum. Und doch wird Jesus von Nazaret in der Rückschau zu Recht als große Zäsur in der Geschichte empfunden, „als der Einbruch der Ewigkeit in die Zeitlichkeit, als Ende und Anfang eines Äons“. Das hochentwickelte Judentum und die junge christliche Gemeinde mit ihrem Glauben an die Frohe Botschaft standen einander gegenüber und rangen – einen göttlichen Augenblick lang – um die geistige Herrschaft. „Keine jüdische Orthodoxie kann es leugnen: die Herrschaft fiel der Kirche Christi

zu. Aber Israel verschwand nicht von der Erde mit dem Machtantritt des Christentums. Das kann keine christliche Orthodoxie leugnen.“ Daß beide bestehen in dieser Welt, konnte für Ben-Chorin nur heißen, daß sie einander Rede und Antwort stehen müssen, und daß damit beide Gottes Willen erfüllen als Teil seines Heilsgeschehens unter den Menschen.

Der Jude Lionel Blue mußte sich eingestehen, daß dieser Jesus nicht die Lösung all seiner Probleme war, ja, daß dieser Jesus nicht einmal seine eigenen Probleme hatte lösen können. Es blieb die Erfahrung persönlicher Zuwendung und Liebe, die Zuversicht, daß Gott sich uns zuwendet hinter dem Vorhang seiner Unsichtbarkeit. Seine Affäre mit dem Christentum, seine innere geistige Erfahrung, führte ihn nur an die Schwelle der Konversion. Zu trennend war für ihn letztlich die Zäsur der Schoa, die ihn zurückwarf auf seinen tieferen Ursprung, zurück an die Quellen seiner ererbten Religion. Aber dieses Judentum hatte sich für ihn dadurch auch grundlegend verändert. Aus einem geistigen Gefängnis war durch die neue Annäherung ein Raum spiritueller Freiheit geworden.

Lionel Blues Erfahrung ist eine moderne Parabel, die uns einen Hinweis gibt auf die Beziehung von Judentum und Christentum im 21. Jh. Es ist für viele schlicht uninteressant, aus den Wagenburgen säuberlich aufgerichteter Systematik heraus aufeinander zu blicken. Wir sind alle moderne Pilger und Suchende geworden, fahndend nach Indizien, die uns ein Stück weiterhelfen auf dem Weg nach Erkenntnis. Moderne Religion kann keine Laufställe des Glaubens mehr unterhalten, in denen unsere kindlichen Vorstellungen von Gott unberührt bleibt. Das ist der Ertrag der Aufklärung. Zweifel ist unsere Chance, nicht unser Feind. Was uns treibt, ist die Not. Unser Prüfstein ist die Frage: Berührt es uns? Haben wir ein tieferes Verständnis gewonnen? Sind wir großzügiger geworden? Sind wir Gott nähergekommen? Haben wir Seinen Funken in uns aufleuchten sehen?

Verena Lenzen zitiert Amos Funkenstein, wenn sie das Verhältnis von Judentum und Christentum als intensive Doppelbeziehung von Faszination und Aversion, von Anziehung und Abstoßung bestimmt. Was sie klar herausarbeitet ist die Chance der Selbstbegegnung, wenn wir uns auf den Anderen existentiell einlassen. Wir Juden waren über Jahrzehnte nicht fähig, Christen wirklich die Türe zur inneren Begegnung zu öffnen. Zu schwer schmerzten die Wunden der Vergangenheit, die Erfahrung der dumpfen Leere angesichts von Massensterben und einsamem Tod. Das Geheimnis des spirituellen Überlebens liegt heute – für Juden wie für Christen – in der Notwendigkeit echter Begegnung. Denn das „Ich“ entfaltet sich am „Du“,

weniger durch die Erfahrung künstlicher Kongruenz, sondern vor allem durch die wirkliche Spannung und Divergenz in einer pluralistischen Umgebung. Hier liegt für Juden besonders in Deutschland die große Herausforderung: hineinzufinden in einen Prozeß, der auf religiöse Authentizität im Heute abzielt. Deshalb ist die sich in Deutschland gerade vollziehende Auffächerung in die verschiedenen jüdischen Strömungen ein hoffnungsvolles Zeichen von Heilung.

Aus einem so gewonnenen festen eigenen Standpunkt kann es schließlich gelingen, sich über das Eingeständnis theologischer Unterschiede hinaus auf die Suche zu machen nach tieferer spiritueller Relevanz, aus der wir gemeinsam Kraft schöpfen können für die harte Arbeit zur Heilung der Welt, zum *tikkun ha-olam*. Es ist eine zentrale Herausforderung für alle religiösen Menschen heute: einander annehmen und vorbehaltlos voneinander glauben lernen im Bewußtsein des religiösen Eigenwerts.

Auf einem Schul-Weg mit Israel

F.-W. Marquardts Neubestimmung der christlichen Theologie

Martin Stöhr*

Was sind die Folgen einer Begegnung mit dem Juden Jesus von Nazaret? Aus dem Kreis der zwölf Schüler Jesu, Repräsentanten Israels, ziehen sich nach dessen Hinrichtung zwei deprimiert nach Emmaus zurück, weil ihre Hoffnungen zerschlagen schienen: „Wir aber hofften, *er* sei es, der Israel *erlösen* würde“ (Lk 24,13 ff.). Die meisten Erläuterungen in wissenschaftli-

* Dr. Martin Stöhr, Prof. em. für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ökumenische Theologie und christlich-jüdische Beziehungen an der Universität-Gesamthochschule Siegen, 1966-1984 ev. Vorsitzender des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, 1990-1998 Präsident des „International Council for Christians and Jews“. Der Beitrag ist ein Auszug aus der Gedenkrede für Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928-2002) in der Freien Universität Berlin am 6. Dezember 2003.

chen Kommentaren, Unterrichtsentwürfen oder Predigten wissen mäkelnd genau, daß die beiden Jünger eben einen falschen *Erlösungsbegriff* hätten: Sie dächten zu realistisch, nicht spirituell genug, zu partikularistisch und nicht universal genug. Es gehe nicht um reale Befreiung des unterdrückten jüdischen Volkes. Emil Fackenheim nennt einen solchen Glauben „Messianismus ohne den Menschen“. ¹ Messianisch inspirierte Menschen aber hofften und hoffen noch immer auf Befreiung von Schuld, von Hunger, Krankheit und Tod, von Not und Gewalt. Mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, mit der Zwangsexilierung der jüdischen Bevölkerung aus dem Gelobten Land und mit der Umbenennung der römischen Provinz Judäa erreichte solche Gewalt, von der befreit zu werden Inhalt biblisch-messianischer Hoffnungen ist, einen schrecklichen Höhepunkt. Ihre Städte hießen nicht mehr Jeruschalajim und Sichem, sondern Aelia Capitolina und Flavia Neapolitana. Nichts sollte mehr an die Geschichte des jüdischen Volkes erinnern.

Eine der Konsequenzen, die Marquardt daraus zieht, ist: Israel soll leben. Darum arbeitet er nach der Schoa an einer Theologie, die nicht mehr in der Rechtfertigung von *Israelvergessenheit* und *Judenverachtung* besteht. Er weiß, daß der Massenmord am jüdischen Volk die Fraglichkeit jeder Theologie radikal offengelegt hat. „Die Theologie in ihrer bisherigen Gestalt ist verschuldet und zum Ort der Heimsuchung Gottes geworden“ (P 77). ² Eine Rückkehr zu den Schriften der Hebräischen Bibel, zu ihrer Auslegungsarbeit in den rabbinischen Diskursen und in den Lehren der Meister bis hin zu Emmanuel Lévinas ist dringend nötig (U 363-538). Marquardts Bücher, vor allem seine Dogmatik, dringen ein in die „neue Welt der Bibel“ (Karl Barth), entdecken ihre unausgeschöpften Reichtümer, sind Musterbeispiele intensiver Gespräche mit Theologen und Philosophen, mit Frömmigkeitstraditionen und Künsten, mit anderen Religionen und mit Atheisten. Diese Diskurse verzichten nicht auf pointierte Fragen und Positionen, sie sind aber hochsensibel gegenüber den Taten der eigenen Gedanken. Es ist faszinierend zu sehen, wie Marquardt ein Wissenschaftsethos entwirft und *eine Humanität im Haus der Wissenschaften verlangt*.

1) Emil Fackenheim, *Was ist Judentum?* Eine Deutung für die Gegenwart, VIKJ Bd. 27, Peter von der Osten-Sacken (Hg.), Berlin 1999, 222.

2) Die sieben Bände der Dogmatik von Marquardt werden – jeweils mit der entsprechenden Seitenzahl – wie folgt zitiert: *Prolegomena* (P); *Christologie* (Ch I und II); *Eschatologie* (I, II und III); *Utopie* (U).

Unterwegs zu einer „Evangelischen Halacha“

Immer wieder verweist Marquardt auf Bibelstellen wie Mt 5,17, wonach Jesus gekommen sei, die Tora zu erfüllen und nicht, um sie aufzulösen, oder auf Röm 10,4, die besagt, daß der Messias das Ziel und so auch das Ende der Tora sei. Gotteserkenntnis und Gottesweisung sind allen ins Herz geschrieben. Gott wohnt, wie einst in der Stiftshütte, unter den Menschen. Genau wie der Talmud, spricht auch Jesus in seiner Kritik an den Pharisäern und Schriftgelehrten davon, daß sie „auf dem Lehrstuhl des Mose“ Platz genommen haben: „Alles, was sie euch sagen, tut und befolgt, aber richtet euch nicht nach dem, was sie tun“ (Mt 23,3). Jesus kritisiert nicht, was sie lehren: Tora, Weisung und Willen Gottes. Prophetisch kritisiert wird die Diskrepanz zwischen Wort und Tat.

Marquardt ist weit davon entfernt, mit dem Ausdruck „Evangelische Halacha“ jüdische Traditionen als „Beutekunst“ eines blaß gewordenen Christentums zu benutzen. Er findet seine Begründung in der Verkündigung des Neuen Testaments, im Zeugnis jüdischer Apostel mit ihrem messianischen Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Dieses Zeugnis lebt in den Jesusschriften, der lebendigen Weiterauslegung des Tenach. Beide Testamente sind „die sprechende Wirklichkeit der ‚Welt der Bibel‘, die in einem die Welt des wirklichen Gottes und des wirklichen Menschen ist, die Welt und die Sprache, in der Jesus sich vor und nach seiner Erweckung vom Tode ‚nicht unbezeugt gelassen‘ hat“ (Ch I, 308). Das deutlich sprechende „Buch liegt noch vor uns, und die Stimme redet aus ihm wie am ersten Tag. Wir dürfen ihr nicht vorschreiben, was sie uns zu sagen hat und was nicht [...]. Die biblischen Menschen sind Sünder wie wir, aber *eine* Sünde begehen sie nicht [...]: Sie unterfangen sich nicht, Gött in den abgezirkelten Raum einer Abteilung des Daseins, in die ‚Religion‘ einzusperren. Sie erdreisten sich nicht, Gottes Geheiß eine Grenze zu ziehen und ihm zu sagen: ‚Bis hierher bist du zuständig, hier aber beginnt die Zuständigkeit der Wissenschaft oder der Gesellschaft oder des Staates‘.“³ Gottes Wort, Gottes Geheiß, beginnt schon mit der „Wohltat der Schöpfung“⁴, die sich in der Befreiung und Berufung Israels, im Gottesbund mit diesem Volk, „als innerer Grund der Schöpfung“ erweist.⁵ Christologisch ausgedrückt heißt das, daß Gott seine Wahrheit uns

3) Martin Buber, *Hebräischer Humanismus* (1941), in: *Der Jude und sein Judentum*, Ges. Aufsätze und Reden, Gerlingen 1993, 722 f.

4) Karl Barth, KD III,1, § 42.

5) Karl Barth, KD III,1, § 41,3.

mitteilt, „sie mit uns teilt“, daß „er im Menschen Jesus von Nazaret als Wahrheit unter uns getreten ist und daß Jesus von Nazaret versprochen hat, uns – über sein irdisches Ende hinaus – in aller Wahrheit zu leiten (Joh 16,13). Damit verbindet sich [...] der biblische Wahrheitsgedanke mit dem der Halacha“ (Ch II, 314), des Gehens auf Gottes Wegen – mitten in der Welt.

Mit dieser Verknüpfung von Christologie und Ethik kommt Marquardt einer Forderung Dietrich Bonhoeffers nach. Bonhoeffer, der diesen geforderten Neuansatz selbst nicht mehr liefern konnte, hatte 1944 im „Entwurf einer Arbeit“ geschrieben, daß „unser Verhältnis zu Gott ein neues Leben im ‚Da-sein-für-andere‘, in der Teilnahme am Sein Jesu“ sei.⁶ Von daher verlangt er die Neuinterpretation der großen *topoi* Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung als „geschichtliche Erlösungen“. Israel wird aus Ägypten erlöst, damit es als Volk Gottes auf Erden vor Gott leben kann.

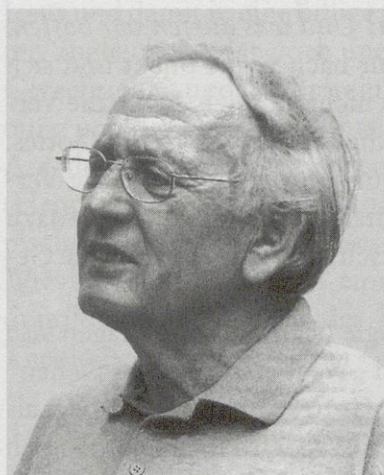
Marquardt – und das ist das Neue in seiner theologischen Arbeit – handelt und denkt nicht nur mit den Stimmen des Alten Testaments. Er denkt mit Partnern aus verschiedenen Zeiten und Strömungen des jüdischen Volkes. Schon im ersten Band seiner siebenbändigen Dogmatik hat Marquardt den Praxisbezug als grundlegend für seinen *Schul-Weg mit Israel* bezeichnet. Er geht in den Spuren, die den biblisch gegründeten Tatcharakter des Glaubens und der Nachfolge ins Licht der Gegenwart stellen. Ein von ihm immer wieder zitiertes Wort ist jene Antwort, die das Volk Israel Mose gab, nachdem er ihm die Tora vorgelesen hatte: „Alles, was der Herr geboten hat, wollen wir tun und darauf hören!“ (Ex 24,7). Dieser „Erkenntniswert des Handelns“ (P 213–262) und dieser Vorrang des Tuns, der so oft mit dem Verdikt des Aktionismus und des Verrats an der Rechtfertigung allein aus Gottes Gnaden bezichtigt wird, ist nicht mehr und nicht weniger als das Ernstnehmen des Ersten Gebotes. Dieses Gebot beginnt mit der Selbstmitteilung Gottes, daß Er sein Volk aus Zwangsarbeit und Fremdbestimmung erlöst hat und es begleitet bis zur endgültigen Befreiung. Alle folgenden Bundesschlüsse, einschließlich der davon nicht abtrennbaren Landverheißungen, legen den Geboten die Botschaft der Befreiung zugrunde.

Neben der Rückkehr zu den Schriften der hebräischen Bibel ist eine Rückkehr zu den Jesusschriften (wie Marquardt das Neue Testament nennt) gefordert, jenen Schriften von Juden, die den gekreuzigten und auferstande-

6) Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, DBW Bd. 8, München 1998, 558.

nen Juden Jesus bezeugen. Diese „Heimkehr“ aus dem Elend der Theologie nimmt ernst, was „zwischen 1941 und 1948, der Wannseekonferenz und der Staatsgründung Israels“ geschah, und sie ist zugleich ein Aufbruch aus einer klerikalen Binnenperspektive der Theologie und der Kirche. Die Wirklichkeit Israels, der Kirche und der Gesellschaft wird schonungslos und hoffnungsvoll zu verstehen verlangt. Nicht mehr und nicht weniger. Es reicht nicht, Schuldvorwürfe des Gottesmordes, die Herabwürdigung des Gesetzes, des Alten Testaments oder der Pharisäer einer sprachlichen Kosmetik zu unterziehen oder als zeitgebunden stillschweigend zu unterlassen. Es ist ernstzumachen mit dem Bekenntnis Jesu im Gespräch mit der Frau am Jakobsbrunnen: „Das Heil kommt von den Juden“ (Joh 4,22).

In der Schule Israels



Friedrich-Wilhelm Marquardt
(1928-2002).

Für Marquardt ist Israels Schule keine Vorschule und Vorgeschichte der Christenheit. Die Jesusschriften sind in der Hebräischen Bibel verankert. Ohne diese Welt der Bibel mit ihrem nicht auswechselbaren „israelitischen Idiom“ und mit ihrer „Leben-Jesu-zeugenden Kraft der Schriften“ gibt es weder ein christliches Weltverständnis noch ein Weltverhältnis (Ch I, § 2). Theologie ist für Marquardt nicht eine Geschichtsphilosophie, in der die Nachgeborenen zu Platzanweisern für den „erstgeborenen Gottessohn Israel“ (Hos 11,1; Mt 2,15) werden. Theologie ist „die biblisch bezeugte und bis heute sich weiter ereignende Geschichte der Begegnungen des Gottes Abrahams,

Isaaks, Jakobs und des Vaters Jesu Christi mit dem Volk Israel und allen Völkern um es herum“ (P 35). Zu den häufig von Marquardt angeführten Worten Leo Baecks gehört ein Satz aus dem in Theresienstadt begonnenen Werk *Dieses Volk*: „Das Beste im Judentum sind, weit mehr noch als die Lehren, die lebendigen Menschen.“ Sie bezeugen – nach Demütigung, Folter und Vernichtung – die Tatsache: „Dieses Volk lebt.“

Marquardt treibt seine Theologie immer im Blick auf die Wirkungsgeschichte der gesamten christlichen Theologie. „Religion im Erbe“ ist für ihn eine Notwendigkeit, die Aufklärung über die „gewaltförmigen“ Theologumena und ihre Überwindung verlangt. Das geschieht bei ihm in einer *Re-Lektüre* der Bibel, in einer *Re-Vision* des dogmatischen Schatzes der Kirchen, in einer *Re-Formation* der Kirche, die endlich und zuverlässig an der Seite Israels – und nicht über oder fern von Israel – zu stehen hat, und schließlich in einer *Re-Vitalisierung* der biblischen Hoffnungen, die resolut Abschied nimmt von einem Absolutheitsanspruch des Christentums.

Eschatologie – Theologie der Hoffnung

Vier Bände der Theologie Marquardts befassen sich mit der Eschatologie als „Hoffnung – der Weg in die Zukunft“. Nicht ungestellt bleibt dabei die Frage: *Dürfen wir nach der Schoa noch hoffen? Und was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?* Ein Hoffen, das nur nach vorne blickt und sich von der Vergangenheit lösen darf, ist Christen nicht möglich. Doch die Verheißung Gottes an Israel und durch Israel an die Völker, das Gebot Gottes, das ausdrücklich die noachidischen Gebote für die Völker kennt, die Verheißung Gottes in Christus und der „Zukunftsmensch Jesus“ stehen dazu ebenso in Spannung wie das Diktum, nach Auschwitz könne man keine Gedichte mehr schreiben.

Der *zweite Band* von Marquardts Eschatologie bearbeitet die Fragen von Sterben und Tod. Auf dem Weg zum Ziel sind „Wegbereitung und Wehen“ biblisch angesagt. Der Tod, der „letzte Feind“ Gottes (1 Kor 15,27), liegt allen Verheißungen Gottes quer. Auch für diesen Weg wird die Halacha noch einmal in Konkretionen dargelegt, die vor allem das *real existierende Israel*, den „Exponenten Gottes“, und die *real existierende Kirche* mit ihrer Aufgabe, „den Namen Jesu durchzusetzen“, und mit ihrer Neigung, Israel zu enterben, kritisch in den Blick nehmen.

Der *dritte Band* entfaltet die mit dem Kommen Jesu und mit der Auferweckung der Toten gemeinten Sachverhalte. Was die Christenheit in den zentralen Sätzen des Apostolischen Credo bekennt, will Marquardt in ihre biblischen Zusammenhänge zurückübersetzen. Diese Zusammenhänge ernstzunehmen verlangt aber auch, die parallel laufenden jüdischen Auslegungstraditionen als legitimes Verständnis derselben Bibel zu studieren.

Der *vierte Band* (Utopie), „Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie“ (1997), legt die in den Kategorien der Zeit entfalteten Hoffnungen in den Kategorien des Raumes aus. Marquardt nennt präzise drei Motive, die zur Verbesserung der Beziehungen im christlich-jüdischen Verhältnis helfen sollen: (1) Die Frage nach der Einheit und Einzigkeit Gottes, (2) die Frage nach der Messianität Jesu sowie (3) die Weltverantwortung der Christen für einen neuen Himmel und eine neue Erde. Dazu bedarf es, gerade auch in der Auslegung der biblischen Bilderwelt, einer Konkretion in Raum und Zeit. Verlorenes und erhofftes Paradies, Garten und Stadt, Jerusalem und Land Israel, Ferne und Nähe werden in einer faszinierenden unkonventionellen Sprache angeschaut und mit Leben, mit Halacha (Nachfolge) und mit Hoffnung erfüllt.

Alle vier Bände von Marquardts Eschatologie sind frei von jedem ‚pausbäckigen‘ Mißbrauch des Wortes des sterbenden Jesus, „Es ist vollbracht“, mit der sich eine hoffnungslose Christenheit in das Sterben des Menschen Jesus und damit in eine billige perfectio messianica einschleicht, und sich damit zugleich aus der noch unerlösten Welt – mit ihren vielen Aufgaben der Gerechtigkeit und der Befreiung, des Rechtes und des Friedens, der Versöhnung und der Hoffnung – herauszuschleichen sucht.

Auf dem christlich-jüdischen Kongreß „Sozialismus aus dem Glauben“ (Heppenheim, 1928) hat Martin Buber gesagt: „Es geht nicht an, das als utopisch zu bezeichnen, woran wir unsere Kraft noch nicht erprobt haben. Wieviel Raum Gott uns einräumt, können wir nur erfahren, wenn wir drauflosgehen.“ Genau das hat Friedrich-Wilhelm Marquardt in seiner Theologie getan.

„Wir werden den christlichen Antijudaismus erst hinter uns haben, wenn es uns theologisch gelingt, mit dem jüdischen Nein zu Jesus Christus etwas Positives anzufangen.“

F.-W. Marquardt

Eine Nacht, anders als alle Nächte

Gedanken zu Sederfeiern in Kirchen

Annette Mirjam Böckler*

„Am 08. April 04 – Gründonnerstag – um 19:30 Uhr wollen wir gemeinsam mit dem ganzen Bezirk das Passafest feiern“. Diese Einladung fand sich nicht etwa im Rundbrief einer Synagoge, sondern im Gemeindebrief einer christlichen Kirche. Eine andere lud zwei Jahre zuvor sogar zum „Sederabend in der jüdischen Gemeinde“ am Ort ein.¹ Seit ca. 3 Jahren gibt es ein steigendes Interesse christlicher Gemeinden aller Konfessionen an der Feier des Sedermahls am oder vor dem Gründonnerstag. Dabei wird entweder die jüdische Pessachhaggada – in der Regel in einer deutschen Übersetzung der orthodoxen Version – übernommen oder häufiger eine neue, deutschsprachige Haggada verfaßt, die christliche Aspekte in die jüdische Pessachhaggada einfügt, vergleichbar den Haggadot der „messianischen Juden“ / Jews for Jesus, einer christlichen Gruppe, die in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts in Kalifornien entstand, oder aber es werden nur die Symbole des Sederabends benutzt.

Solche christlichen Sederfeiern sind eine Frucht des jüdisch-christlichen Dialogs. Während Juden in vergangenen Zeiten in der Woche vor Ostern um ihr Leben fürchten mußten, weil die christlichen Passionsspiele regelmäßig Pogrome auslösten, haben Christen in Laufe der letzten 40 Jahre ihre jüdischen Wurzeln entdeckt und deshalb ein Interesse am Judentum be-

* Dr. Annette Mirjam Böckler ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Bereich Bibel und Bibelauslegung an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, Autorin von *Der jüdische Gottesdienst. Wesen und Struktur*, Berlin 2002, und von *Gott als Vater im Alten Testament*, Gütersloh 2001, Übersetzerin von *Seder ha-Tefillot. Das jüdische Gebetbuch*, hg. von J. Magonet in Zusammenarbeit mit W. Homolka, Übersetzerin und Bearbeiterin des Torakommentars von W. G. Plaut sowie Autorin verschiedener Materialien für die jüdische Gemeindearbeit und wissenschaftlicher Artikel in den Bereichen Bibel und jüdische Liturgie.

1) Es handelt sich um zwei Kirchen in Mühlheim und in Osnabrück, die jedoch für viele andere Kirchen in vielen anderen großen und kleinen Städten stehen.

kommen. Auf der Suche nach neuen, nicht antijüdischen Formen christlicher Gottesdienste, scheinen die Symbole des Sederabends neue Möglichkeiten zu bieten. Immerhin erzählt das „Neue Testament“ von einem letzten Essen Jesu mit seinen Jüngern als einem Pessachmahl. Was läge daher näher, als durch die Feier eines solchen Mahles die Gegenwart mit Jesus zu symbolisieren? Zudem ist *Freiheit*, welche die Symbole des Seders zu versinnbildlichen scheinen, ein universaler Wert, mit dem sich also auch Christen identifizieren können.

Ein „christliches“ Sedermahl?

Christliche Reaktionen auf Sederfeiern in Kirchen sind in der Regel entweder hochbegeistert oder zornerfüllt. Bei Juden aller Strömungen stoßen sie auf völliges Unverständnis. Dieser Artikel will im Rahmen eines freundschaftlichen interreligiösen Dialoges zu einer Reflexion dieser üblich gewordenen neuen christlichen Praxis einladen. Zunächst werden dazu der Charakter und die Bedeutung der Sederfeier im Rahmen des Judentums beschrieben, um zu zeigen, daß Freiheit zwar ein Aspekt des Seders ist, aber nicht der zentrale. Im Zentrum des jüdischen Seders steht die Feier der Identität als jüdisches Volk, nicht definiert durch Leid und Verfolgung, sondern durch die Freiheit zur freien Annahme der Tora. Anschließend wird ein Blick in die Geschichte des heutigen jüdischen Sedermahls geworfen. Dieser Rückblick zeigt, daß Jesus in der „Nacht, in der er ausgeliefert wurde“ (1 Kor 11,23), vielleicht Pessach, aber ganz bestimmt keinen „Sederabend“ gefeiert hat.

Wenn Christen daher heute Sederfeiern anbieten, sei die Frage erlaubt, welches Ziel mit solchen Feiern verfolgt wird. Das jüdisch-christliche Gespräch fördern sie nicht, vielmehr gefährden sie es, weil zu viele Mißverständnisse auf beiden Seiten geschaffen werden. Es entsteht ein schiefes Bild eines Festes, wenn man gleiche historische Wurzeln unkritisch vergegenwärtigt, wenn man nur äußere Aspekte eines Festes wahrnimmt, und wenn man Selbstverständliches der eigenen Religion auf eine andere Religion projiziert. Unter solchen Umständen wird das jüdische Pessachfest oft von Christen mißverstanden.

Das Pessachfest

In der ersten Vollmondnacht des Frühlings beginnt Pessach, ein sieben Tage andauerndes Fest, dessen Hauptmerkmal besondere Speisegesetze sind, vor allem der Verzicht auf Gesäuertes (*Chametz*).² Das Fest beginnt mit einem Festessen, dem sogenannten „Seder“ (hebr. = Ordnung). Juden in Israel und liberale Juden feiern nur einen Seder, traditionelle Juden außerhalb Israels feiern zwei Sederabende zu Beginn von Pessach.



Pessachseder (Keramik).

Jüdisch-Elsässisches
Museum, Bouxwiller.

Einen „typischen“ Sederabend zu beschreiben ist so gut wie unmöglich, denn es gibt zwar einige typische Merkmale, die sich in vielen Sederfeiern finden, aber der Seder ist im wesentlichen ein Familienfestessen. Seine Gestaltung hängt daher von der feiernden Gruppe ab und seine Qualität von der Harmonie in der betreffenden Familie bzw. Gruppe. Für die meisten Juden ist dieses Essen eine schöne Tradition, ohne daß sie erhöhten religiösen Wert hätte. In den Familien gibt es in der Regel feste Traditionen, was zu Pessach gekocht wird. Dies sind jedoch Familientraditionen ohne allgemeine Gültigkeit. Wie stark die Kinder beteiligt werden, ob die Geschichte vom Auszug aus Ägypten vor dem Essen frei erzählt oder abgelesen wird, ob es eine Diskussion unter den Erwachsenen über die Themen von Pessach gibt, ob viel oder nur ganz kurz oder sehr schnell vor dem Essen über Pessach studiert wird (das jüdische Religionsgesetz schreibt ein rituelles Lernen und einige Rituale vor dem Essen vor), all dies hängt von der Gruppe ab, die den Seder feiert.

2) Das jüdische Religionsgesetz (*Halacha*) definiert, was dies ist, ergänzt durch regionale Bräuche.

Weil in der Neuzeit das Phänomen auftrat, daß manche keine jüdischen Familien oder Freundeskreise haben oder sich die Durchführung eines Seders nicht zutrauen, kam im liberalen Judentum die Idee auf, die Familie durch die Gemeinde zu ersetzen. In liberalen Gemeinden gibt es daher seit dem 19. Jh. das Angebot eines Gemeindeseders. Der Brauch ist inzwischen auch in anderen Strömungen des Judentums verbreitet. Aber auch bei einem Gemeindeseder bleibt der intime, familiäre Charakter erhalten.

Einige Aspekte des Sederabends sind vom jüdischen Religionsgesetz fixiert. Wie sie mit Leben gefüllt werden, kann sehr verschieden sein. Wie vor jedem Festtagsessen wird „Kiddusch“ gemacht, d. h. der Festtag geheiligt. Der Kiddusch am Sederabend findet mit Wein und symbolischen Vorspeisen statt. Danach werden – unterbrochen von Liedern – Texte zu Pessach studiert. Es folgt ein zweiter Kiddusch mit Wein und Mazza (ungesäuertes Brot) vor einem normalen festlichen Mahl, das den Pessach-Speisegesetzen entspricht. Die symbolischen Vorspeisen sind typisch für jedes Seder Mahl, haben aber keinen dogmatischen Wert wie etwa die Abendmahlssymbole im Christentum. Es herrscht kein andächtiges Schweigen bei ihrem Verzehr oder irgendeine Art besonderer Sakralität. Der Sederabend ist vielmehr in *allen* seinen Teilen ein lockeres festliches Familienessen. Daß man nach dem Essen zusammen singt und das Tischgebet (*birkat ha-mason*) sagt, ist in der jüdischen Tradition nichts Besonderes. Besonders ist lediglich, daß man das Tischgebet am Sederabend aus der Pessachhaggada³ liest. Einige Familien pflegen diese Tradition außerhalb von Pessach nicht und kennen sie daher nur vom Sederabend. Auch das Studium von Worten der Tora, die im Judentum den gesamten jüdischen Überlieferungskomplex umfaßt (nicht nur die fünf Bücher Mose), ist in traditionellen religiösen Familien nichts Ungewöhnliches und findet z. B. auch beim Schabbatessen statt. In der Regel aber geschieht es eher nach dem Essen als vorher, wie hier am Sederabend. Das gemeinschaftliche Zusammensein ist das Wichtigste des Sederabends – aber auch eines jeden Schabbatmahls. Dies entspricht dem Anliegen des Festes, denn das Pessachfest feiert die Geburtsstunde des jüdischen Volkes und seine Identität als Volk – und das Schabbatessen erinnert daran. Die Keimzelle eines Volkes aber ist die Familie oder auch – wie im Falle eines Gemeindeseders – die Gemeinde.

3) Fast jede religiöse Strömung hat ihre eigene Version. Vgl. Israel Meir Levinger (Hg.), *Pessach Haggada – die Basler Haggada* (traditioneller aschkenasischer Text); Michael Shire, *Die Pessach Haggadah*. Aus dem Hebräischen von A. Böckler (liberal).

Alle jüdischen Feste dienen der Vermittlung der jüdischen Tradition. Sie zu feiern ist daher nicht nur ein „Gebot“, durch das Gott sich zu erkennen gibt und eine Beziehung zu Gott ermöglicht wird, sondern ist auch Ausdruck jüdischer Identität innerhalb der jüdischen Gemeinschaft. Daher können die jüdischen Feste auch von säkularen Menschen als jüdische (d. h. kulturelle) Identitätszeichen gefeiert werden.

Historische Hintergründe

Der Sederabend gehört zu den jüngsten Entwicklungen des Pessachfestes.⁴ Er geht auf das rabbinische Judentum zurück, welches das Judentum nach der Zerstörung des Tempels durch die Römer im Jahr 70 n. Chr. neu definierte. Das Pessachfest selbst hat seine Wurzeln jedoch tief in der jüdischen Geschichte. Man erzählt, vor langer Zeit wurde eine Menschengruppe von Machthabern versklavt und unterdrückt. Als auch noch jeder neugeborene Sohn getötet wurde, drohte ihr sogar die Vernichtung. Gott aber hat das Schreien dieser Menschen gehört, und eines Nachts gelang ihnen auf wundersame Weise die Flucht in die Freiheit (Ex 12-14). Sie wurden zum Gottesberg Sinai geführt, wo sie Gesetze für ihr Zusammenleben bekamen (Ex 19 – Num 10). Als Folge der Befreiung priesen sie Gott als den König der Welt und betrachteten sich von nun an als eine Gemeinschaft: das Volk des Königs der Welt (Ex 15).⁵ Seitdem feiert dieses Volk regelmäßig jedes Jahr seinen Geburtstag, jenen befreienden nächtlichen Auszug, durch den es überhaupt zu einem Volk wurde (Ex 12,14). Im Verhältnis zu Gott ausgedrückt, ist Pessach der Beginn der Beziehung zwischen Volk und Gott, so-

4) Siehe das Standardwerk von Baruch M. Bokser, *The Origins of the Seder. The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, Berkeley u. a. 1984. Außerdem: B. M. Bokser, *Ritualizing the Seder*, *Journal of the American Academy of Religion* 56 (1988), 443-471; T. Desmond Alexander, *The Passover Sacrifice*, in: Roger T. Beckwith/Martin J. Selman, *Sacrifice in the Bible*, Grand Rapids, Michigan 1995, 1-24; Paul F. Bradshaw/Lawrence A. Hoffman, *Passover and Easter: Origin and History to Modern Times*, Notre Dame, Ind. 1999; Michael Hilton, *The Christian Effect on Jewish Life*, London 1994 (dt. „Wie es sich christelt, so jüdet es sich“, Berlin 2000); Chaim Raphael, *A Feast of History. The drama of Passover through the ages*, London 1984, 67 ff.

5) Mose wird hier bewußt nicht erwähnt, denn auch die Pessachhaggada erwähnt ihn nicht. Dies unterstreicht, daß es im Judentum nicht auf eine Gründungsgestalt ankommt, sondern auf die Entstehung des gesamten Volkes.

zusagen die Verlobung zwischen Gott und seiner Geliebten Israel.⁶ Wie und ob das Fest in der Wüste und der Zeit der Landnahme gefeiert wurde, liegt im Bereich historisch-kritischer Theoriebildung. Wellhausen vermutete, daß es ursprünglich zwei verschiedene Feste gab: ein „Überschreitungsopfer“ (*Pessach*), welches ursprünglich ein nomadisches Hirtenfest gewesen sei, und ein siebentägiges Fest der ungesäuerten Brote (*Chag ha-mazzot*), ein landwirtschaftliches Erntefest.⁷ Diese These steht und fällt mit der Annahme von Quellen und Traditionssträngen im Pentateuch und ihren jeweiligen Datierungen. Heute ist die These umstritten⁸ und die Ursprünge von Pessach sind wieder eine offene Frage. Laut 2 Kön 23,22 wurde das Pessachfest vor dem 18. Jahr der Regierungszeit von König Josia (622 v. d. Z.) gar nicht gefeiert, d. h. nicht in der von Josia eingeführten neuen Weise.⁹ Für die heutige Praxis sind solche historischen Spekulationen irrelevant. Die Tora, die Grundlage des jüdischen Religionsgesetzes, überliefert ein zusammengehöriges historisches Gedenkfest zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten (Ex 12,1-13,16; 23,15; 34,18-21; Lev 23,6-14; Dtn 16,1-8).¹⁰ Außerhalb der Tora dienen Berichte über Pessachfeiern erzähltechnisch zur Markierung eines Übergangs in eine neue religiöse Epoche.¹¹

6) Daher wird am Schabbat der Pessachwoche das Buch *Schir ha-Schirim* (Hohelied) gelesen. In diesem Bild weitergedacht gilt Schawuot, das Fest der Toragabe, als die Unterzeichnung der Ketubbah (Ehevertrag), Sukkot als der Segen unter der Chuppa.

7) Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 4. Aufl. Berlin 1895, 84.86-92.102-106. Zur klassischen Position der zwei ursprünglich verschiedenen Feste vgl. Georg Fohrer, *Glaube und Leben im Judentum*, UTB 885, Heidelberg 1979, 90-93.

8) Judah Benzion Segal, *The Hebrew Passover: From the Earliest Times to A. D. 70* (1963), geht davon aus, daß Pessach von Anfang an mit dem ungesäuerten Brot verbunden war. John Van Seters, *The Place of the Yahwist in the History of Passover and Mazzot*, ZAW 95 (1983), 167-182, wertet die beiden Feste als chronologische Entwicklungen. Im Exil, als das Pessach nicht geopfert werden konnte, habe sich das Fest der ungesäuerten Brote ausgebildet.

9) Wellhausen vermutet, daß das Pessachopfer erst zur Zeit Josias mit dem am Tempel gefeierten siebentägigen „Fest der ungesäuerten Brote“ verschmolzen wurde.

10) Die übrigen Belege für die Feier von Pessach und *Chag ha-mazzot* (Num 9,1-15; 28,16-25) enthalten im wesentlichen Opferanweisungen.

11) Jos 5,10 f. zu Beginn der Zeit der Landnahme; 2 Kön 23,21-24 u. 2 Chron 35,1-19 im Rahmen der Kultreformen Josias, die die alleinige Verehrung eines Gottes einleiteten; Ez 45,21-25 in einer Vision über eine Zukunft mit erneutem Tempel, heimgekehrt ins ehemalige Land; Esra 6,19-22 als Beginn der Zeit des Zweiten Tempels; 2 Chron 30,15-27 im Rahmen der Kultreformen Hiskias.

Zur Zeit des Tempels war das religiöse Hauptkennzeichen die Wallfahrt zum Tempel nach Jerusalem (Dtn 16,5). Diese Pilgerfahrt zeigte die Zusammengehörigkeit als das Volk des Einen Gottes, mit dem Tempel in Jerusalem als Zentrum. Einige Quellen betonen die Freude, die dieses Fest prägte.¹² Mit einem Opfer war in der Regel eine fleischhaltige Festmahlzeit verbunden.¹³ Im Tempel geopfert wurden die Fettstücke und Innereien eines Lammes, das anschließend von den Feiernden verzehrt wurde. Das Lamm, das zu Pessach geopfert wurde, erinnerte an das Blut des Lammes an den Türpfosten in Ägypten, das die Erstgeborenen der Kinder Jisraels vor dem Tod rettete, die ägyptischen Erstgeborenen aber dem Tod auslieferte (Ex 12,27). Das Blut des Lammes, Symbol für die Erlösung vor dem Tod in der Versklavung (Ex 12,13)¹⁴, das im Opferkult an die Schwelle des Altars gesprengt wurde (Jubiläen 49,20, vgl. 2 Chr 30,16), scheint zur Zeit des Tempels das einzige Symbol des Festes gewesen zu sein. Schon in der Antike war Pessach also ein Fest mit einem Symbol, das in Zusammenhang mit einem Essen stand: das Blut jenes Lammes, aus dem die Hauptmahlzeit bestand.¹⁵ Der Blutritus der Opferzeremonie an Pessach muß im Rahmen der antiken Opfertheologie als Reinigungsritus von Sünden verstanden werden, denn nur in diesem Zusammenhang gab es einen Blutritus beim Opfer.¹⁶ Nach einigen Quellen wurde an Pessach das Volk rein und heilig (JosBell VI,424). Das Opferritual an Pessach hatte somit eine ähnliche, das ganze Volk reinigende Funktion wie das Opferritual am Jom Kippur.¹⁷

12) 2 Chron 30,21-23.25-26; Jubiläen 49,2 u. 22.

13) Einzige Ausnahme war das Ganzopfer. Bei allen anderen Opferarten wurden nur die Fettstücke verbrannt sowie ein Teil der Leber und die Nieren.

14) Zum Blutritus an Pessach vgl. Ex 23,18; Ex 34,25; 2 Chron 30,16; Jub 49,20.

15) Hinweise über die Pessachfeier zur Zeit des Tempels finden sich bei Josephus, *Ant.* 2,313; 17,213; *Bellum* II,10; VI,423-424; u. ö.; Philo, *De specialibus legibus* II,145-146.148 u. ö.; *Jubiläen* 49,1 ff. 11 QTS 17,6-16. Diese Stellen beschreiben die Wallfahrt nach Jerusalem, das Opfer, die Mahlzeiten der Familien und den freudigen Charakter des Festes. Erwähnt werden ungesäuertes Brot, Blutritus oder Reinigungsriten, aber nicht die im heutigen Seder typischen Merkmale (Symbolspeisen etc.)!

16) Siehe z. B. Lev 4,1-7.

17) In der rabbinischen Tradition wird diese Reinigung durch das Verbrennen des *Chametz* (Gesäuertem) vor Pessach symbolisiert. Theologisch hat Pessach viele Aspekte eines Neujahrsfestes. Im jüdischen Kalender konkurrieren zwei Neujahrsfestzyklen: das siebentägige *Pessach/Chag ha-Mazzot* und *Jom ha-Teru'a* (heute *Rosch ha-Schana*) Lev 23,23 f. mit dem ihm folgenden *Jom ha-Kippurim* (Lev 16 u. 23,25-32).

Als das römische Heer ca. 40 Jahre nach dem Tod Jesu den Tempel in Jerusalem zerstörte und Mitte des 2. Jh. es Juden sogar verboten wurde, Jerusalem zu betreten und die Tora zu studieren¹⁸, änderte sich das Wesen der jüdischen Religion grundlegend. Viele Strömungen des Judentums, die auf den Tempel fixiert waren (z. B. die Sadduzäer), starben aus. Einzig die Tradition der Pharisäer war aus verschiedenen Gründen in der Lage, ein Judentum ohne Tempel zu praktizieren.¹⁹ Aus einer Opferreligion entwickelten sie eine Religion des Gebets, des Torastudiums und der guten Taten.

Die Zeichen von Pessach und ihre Bedeutung

Auch ohne den Tempel feiern Juden das Pessachfest, wenn auch ohne das „Pessach“, d. h. das für das Fest spezifische Opferritual.²⁰ Nun ist das Fest ein Zeichen der Hoffnung, daß Gott sein Volk und sein Land erneut von fremden Herrschern befreien würde. Die Erinnerung an die Geburtsstunde des Volkes wurde zur Vergewisserung der Hoffnung auf ein erneutes Ende des politischen und religiösen Elends. Ein Mahl – das ja weder unmöglich noch verboten war – blieb das Zentrum des Festes, jedoch ohne ein Opfer. Das Opfer wurde durch das Studium von Texten über Pessach ersetzt und durch ein Stück ungesäuertes Brot symbolisiert.

Im Laufe einer langen Zeit (2. Jh. bis 16. Jh., zum Teil bis heute) entstand daraus eine feste Ordnung (hebr. „Seder“) von Themen, Liedern, Studientexten und Gebeten, wie sie in den verschiedenen Versionen der Pessachhaggada dokumentiert ist. Die Pessachhaggada enthält zwar auch Bibeltexte

18) Nach dem Bar-Kochba Aufstand 132-135 n. Chr.

19) Die Gründe können im Rahmen dieses Artikels nicht im Detail erörtert werden. Einer der wesentlichen Gründe war, daß sie schon zu Zeiten des Tempels eine Religion auch außerhalb des Tempels praktizierten, z. B. bei gemeinsamen Mahlzeiten. Nicht nur die Priester kommunizierten mit Gott, sondern jedes Mitglied des jüdischen Volkes. Die Pharisäer übertrugen daher Gesetze, die für den Tempel galten, auf jede jüdische Familie. Jeder Tisch wurde ein Altar, jeder Jude eine dem Priester gleichwertige Person. Nach der Tempelzerstörung entwickelten die Rabbinen in Fortsetzung dieser Linie eine Religion, die gänzlich ohne Tempel auskommen konnte.

20) Die Samaritaner feiern bis heute Pessach als Opferzeremonie auf dem Berg Garizim. Sie gelten aber aus jüdischer Sicht nicht als jüdisch, sondern sind eine eigenständige Tradition, ohne Kontakt zu den rabbinisch-jüdischen Strömungen.

und Psalmen²¹, die Anfänge ihrer Struktur und ihre wesentlichen Inhalte gehen jedoch auf die rabbinische und gaonäische Zeit zurück (2. bis 9. Jh. n. Chr.).

Die ältesten Zeugnisse finden sich in der Mischna (um 200 n. Chr. redigiert), die das Religionsgesetz kodifiziert. Am Ende des Traktats über die Pessachgesetze finden sich einige wenige Regeln für die erste Mahlzeit an Pessach. Nach einem ersten Becher Wein – im Judentum üblich zur Segnung eines Festes – soll man einige Vorspeisen essen, die in der Mischna jedoch noch nicht gedeutet werden. Sie erscheinen als üblicher Teil eines hellenistisch-römischen Mahls.

Nach einem zweiten Becher Wein stellt der Sohn seinem Vater vier Fragen²² und der Vater antwortet in der Mischna (heute ist es etwas anders) mit „*Arami owed Awi*“ (Dtn 26,5-8).²³ „*Arami*“ bedeutet wortwörtlich „Aramäer“, ist aber im Kontext der Pessachhaggada eine klangliche Anspielung an *Romi* („Römer“) und meint indirekt: „Der Römer versuchte meine Vorfahren zu vernichten.“²⁴

Nach Rabban Gamliel II. sollen an Pessach drei Dinge erwähnt und symbolisch gedeutet werden: das Pessachopfer, das ungesäuerte Brot und die bitteren Kräuter (mPes 10,5). Statt des Blutes des Lammes als Zeichen der Errettung, symbolisieren nach Gamliel die Bitterkräuter die bittere Zeit der Versklavung, das ungesäuerte Brot stellt die Erlösung aus Ägypten dar und die Erinnerung an das Pessachopfer soll lehren, daß Gott die Häuser unse-

21) Dtn 26,5-8, die Rezitation der Plagen aus Ex 8-12; die Deutungen der Symbole aus Ex 12,27 (für Pessach); Ex 12,39 (für Mazza) und Ex 1,14 (für Maror) sowie die Psalmen 113-118 (das sog. ägyptische Hallel) und Ps 136 sowie Zitate mit Wünschen, daß Gott seinen Zorn über diejenigen ausgießen möge, die das Judentum verfolgen (Ps 79,6; 69,25 u. Kgl 3,66). Alle übrigen Texte entstammen der mündlichen Tora, d. h. der rabbinischen Tradition ab dem 2. Jh.

22) Sie basieren auf der viermaligen Erwähnung in der Tora: Wenn dein Sohn dich fragt (Ex 12,26 = der böse Sohn; Ex 13,8 = der Sohn, der noch nicht fragen kann; Ex 13,14 = der einfältige Sohn; Dtn 6,20 = der weise Sohn).

23) In den heute üblichen Versionen der Haggada wird dieser Text zwar auch rezitiert, aber nicht als unmittelbare Antwort auf die Fragen des Sohnes. Heute bildet der Text den Ausgangspunkt für einen längeren Midrasch über die einzelnen Verse dieses Abschnitts. In der Tora erscheint dieser Text übrigens nicht in Verbindung mit Pessach, sondern mit Schawuot, dem Fest der ersten Früchte (*Chag ha-Bikkurim*). Das Bekenntnis *Arami owed awi* wird gesprochen, wenn der Korb mit den Erstlingsfrüchten an den Priester überreicht wird.

24) Vgl. Michael Hilton, *The Christian Effect on Jewish Life*, London 1994.

rer Vorfahren in Ägypten vor dem Tod verschonte (mPes 10,5).²⁵ Kurze Zeit scheint das Fruchtmas (Charosset)²⁶ an das Blut des Lammes (*secher le-dam*, jPes 10,3:37d²⁷) erinnert zu haben. Diese Deutung wurde jedoch rasch erfolgreich durch die neue Deutung ersetzt, es symbolisiere den Lehm für die Ziegelherstellung in Ägypten.²⁸ Heute würde bei „Charosset“ niemand an das Blut des Opferlammes denken.

Auf die Symbole folgt nach den Bestimmungen der Mischna die Aussage, in jeder Generation solle sich jeder Mensch so betrachten, als sei er selbst aus Ägypten ausgezogen. Die Symbole dienen also der Vergegenwärtigung der Freiheit zur Tora. Vor dem Tischgebet soll das Hallel – die Psalmen für die Feste – gesagt werden (mPes 10,6). Beides wird begleitet von einem dritten und vierten Becher Wein (mPes 10,7); – Wein gehört im Judentum zum Tischgebet an Festen. Nach der Mischna hatte der Sederabend also nur wenige Bestandteile außerhalb des Essens. Seine Besonderheit waren die von Rabban Gamliel genannten Symbole und die rituelle Belehrung des Sohnes. Eine erste genaue Ordnung dessen, was anlässlich der Pessachmahlzeit studiert werden soll und in welcher Reihenfolge welches Symbol gedeutet werden soll, wurde erst im 9. Jh. schriftlich fixiert.²⁹ Die uns heute bekannte

25) Vgl. George Wolf, *Lexical and historical contributions on the biblical and rabbinical pass-over*, New York 1991, 19 f.: „To counter the Pauline interpretation of the Paschal Seder, Rabban Gamliel II of Yavneh (80-115 C. E.) supervised the creation of a Pesach Liturgy or Haggadah for the new Pesach Festival [...]. This was to preserve the Jewish Interpretation of the Festival of Pesach as opposed to the Pauline Christian interpretation of this festival.“

26) Nach G. Wolf (Anm. 25), 21 u. 23 kommt das Wort Charosset von der Wurzel *chet-resch-samech*: glühen, rot sein, und bedeutet „red mixture“. Er vermutet, das Mus sei ursprünglich aus Granatäpfeln hergestellt worden. Daher sei es rot und dünnflüssig gewesen wie Blut. Seine lexikalische Deutung kann an dieser Stelle nicht verifiziert werden. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß die Wurzel *chet-resch-samech* in der Bibel als ein Wort für Sonne (Cheres) belegt ist (Ri 14,18; Hi 9,7; Jes 19,18), was Wolfs Vermutung unterstützt.

27) Nach der Ausgabe Krotoschin.

28) Zu *Charosset* als Symbol für das Blut vgl. G. Wolf (Anm. 25), 17-23. Nach Wolf ist der Hinweis auf das Blut des Lammes die ursprüngliche Deutung (1. Jh.). Die Deutung auf den Lehm stamme von den Rabbinen (3. Jh.) und sollte den Hinweis auf das Blut verdrängen. Als Symbol für das Blut des Lammes wäre Charosset ein biblisches Gesetz und daher verpflichtend. Als Erinnerung an den Lehm, über den in der Bibel nichts gesagt wird, ist es jedoch nur ein rabbinisches Gesetz. Der Streit in mPes 10,3 spiegele diese damals aktuelle Auseinandersetzung wider. Der Jerusalemer Talmud überliefert diese ursprüngliche Deutung, der Babylonische Talmud erwähnt sie nicht.

29) Als Teil des ersten Gebetbuches von Gaon Raw Amram.

Form ist erst ab dem 11. Jh. belegt.³⁰ Seit dem 13. Jh. erscheint die Pessachaggada als eigenständiges Buch, das von da ab Schreiber und Illustratoren zu vielfältigen künstlerischen Gestaltungen animierte.

Im Laufe der Zeit wurde das ungesäuerte Brot Symbol für Vieles: Es erinnerte an das nicht mehr mögliche Opfer im Tempel, an die Eile des Auszugs aus Ägypten oder an das Brot des Elends in der Sklaverei. „*Mizrajim*“ (hebr. für Ägypten) wurde zur Chiffre für jede Art von Bedrängnis (hebr. „*Zarah*“).

„Sie machten ihnen das Leben schwer durch harte Arbeit mit Lehm und Ziegeln [...]“
(Ex 1,14).

Buchmalerei in einer Pessachaggada aus dem 14. Jh.



Jeder Sederabend erinnert durch seine Symbole und Texte daran, daß Unterdrückung, Verfolgung, Versklavung und auch die Benachteiligung von Juden *nicht* dem Wesen dieses Volkes entsprechen. Daß die Symbolik des Sederabends offen für neue Deutungen ist, zeigt der heute in manchen Familien praktizierte Brauch, auch eine Orange auf den Tisch zu legen als Zeichen für die fehlende Gleichberechtigung von Frauen.³¹

30) Im Machsor Vitry.

31) Das Symbol der Orange wurde von der jüdischen Feministin Susannah Heschel eingeführt als Symbol für wie *Chametz* hinausgeworfene Gruppen wie Schwule und Lesben. Heute ist die Legende verbreitet, die Orange sei die Reaktion auf die Bemerkung, „Frauen gehören auf die Bimah (zur Toralesung) so wie eine Orange auf den Sederteller“. Der Brauch ist vor allem in den USA in liberal-jüdischen Familien sehr verbreitet. Vgl. Susannah Heschel, *The Orange on the Seder Plate*, in: Catherine Spector u. a., *The Women's Passover Companion*, Woodstock 2003, 70-77.

Christliche Interpretationen

Ein Symbol verschwand in rabbinischer Zeit vollständig: das Blut des Lammes als Zeichen der Rettung vor dem Tod in der Versklavung (Ex 12,13 u. 27). Bei Rabban Gamliels Deutung des Pessachopfers klingt es noch nach: „Pessachopfer, weil Gott an den Häusern unserer Vorfahren in Ägypten vorüberzog“ (mPes 10,5). Viele meinen, an das Lamm erinnere heute der geröstete Knochen auf dem Sedertisch. Eigentlich aber ist er – neben einem gerösteten Ei – das Symbol für die beiden gekochten Speisen (*Tawschilin*), die an Pessach serviert werden müssen (mPes 10,1; Pes114b).

Das Symbol des Bluts verschwand nicht zuletzt deshalb, weil es das Haupt-symbol des inzwischen verbreiteten Christentums geworden war. „Paschalam“ wurde eine übliche Bezeichnung für Jesus (1 Kor 5,7).³² In der christlichen Ikonographie wird Jesus daher häufig als Lamm mit einem Kelch dargestellt, in dem das Blut aufgefangen wird. Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas schildern eine letzte Mahlzeit Jesu mit seinen Jüngern als ein „Pas-cha-Mahl“³³ (Mt 26,17-29; Mk 14,12-25; Lk 22,7-20). Nach Johannes starb Jesus genau zu dem Zeitpunkt, als die Paschalämmer für das Mahl geschlachtet wurden (Joh 19,31). Der genaue historische Zeitpunkt des Todes ist den Evangelisten nicht wichtig³⁴, aber sie bekunden durch ihre Passionsgeschichten, daß sie den Tod Jesu als den Tod eines Pessachlammes³⁵ deuten (Joh) bzw. die Eucharistie als das Symbol für das Blut des Pessachlammes sehen (Mt, Mk, Lk).

Die Evangelien griffen hier außerdem den „alttestamentlichen“ Erzählstil auf, ein Pessachmahl an Wendepunkten der Religionsgeschichte stattfinden zu lassen. Die im Christentum geläufige Vorstellung vom Blut Jesu (das bei einer Kreuzigung, d. h. einem Erstickungstod, eigentlich gar nicht fließt) stammt aus dem Glauben, Jesus sei als Pessachlamm geopfert worden,

32) Siehe auch: Joh 1,29.36; Act 8,32; 1 Petr 1,19; ApkJoh passim. Vgl. auch die Rede vom *agnus dei* in der christlichen Messliturgie.

33) *Pas-cha* – daraus: *Passa* – die gräzisierte Form des hebräischen Pessach.

34) Daß der in den Evangelien beschriebene Hinrichtungsprozeß unmöglich am ersten Tag von Pessach stattgefunden haben kann, vgl. Chaim Raphael (Anm. 4), 85.

35) Die antijüdische Polemik der ersten Christen benutzt dieses Bild schließlich sogar, um die Legitimität Jesu als dem neuen Passalam zu zeigen, denn die Möglichkeit, ein Passalam im Tempel zu opfern, habe Gott selbst weggenommen: Justin, *Dialog mit Tryphon*, Kap. 40.

ebenso wie die Vorstellung im Christentum, sein Tod (= Blutvergießen) sei zur Sühne für die Sünden der Menschen geschehen.³⁶

Rabbinische und nachrabbinische Entwicklungen

Das ursprünglich genuin in der Pessachliturgie verankerte Symbol des Blutes des Lammes war zu der Zeit, als die Rabbinen die jüdische Religion in eine tempellose Religion umgestalteten (2. bis 5. Jh.), von den Christen bereits so stark besetzt, daß es sich als Symbol für *jüdische* Identität nicht mehr eignete.³⁷ Als Reaktion auf die christliche Umdeutung des Opferblutes führten die Rabbinen neue Symbole ein, und im Laufe der Zeit wurden es immer mehr: angelehntes Sitzen, weiße Kleider³⁸, Fragen stellen dürfen³⁹, fünf Gläser Wein⁴⁰, ein geröstetes Ei (*beza*), gerösteter Knochen (*seroa*), bittere Kräuter (*maror*), Erdfrucht (*karpas*), Fruchtmasse (*charoset*), Salzwasser, zwei oder häufig drei Mazzot⁴¹, – und manchmal auch eine Orange.⁴² Sogar die Sederfeiern selbst nahmen im Judentum im Laufe der Zeit zu. Nach dem Vorbild des Pessachseders als Geburtstagsfeier des jüdischen

36) Hier werden – neben dem Blut als Symbol der Errettung – auch Aussagen aus Jes 53,4–7 rezipiert.

37) Eine ähnliche jüdische Reaktion ist das Streichen des Dekalogs aus dem täglichen Gebet und aus Mesusot und Tefillin, wie sie z. B. in den Funden aus Qumran noch belegt sind. Um dem Denken entgegenzuwirken, in den zehn Geboten sei bereits alles gesagt – wie es die Christen lehrten –, wurde ihr liturgischer Gebrauch stark eingeschränkt und statt dessen betont, daß es 613 Gebote gäbe, d. h. die gesamte Tora. – Zur Verdrängung der Erinnerung an das Blut des Lammes aufgrund der christlichen Theologie vgl. G. Wolf (Anm. 25), 19 f.

38) Traditionell trägt der Leiter des Seders den Kittel, das Kleidungsstück, das er auch am Jom Kippur trägt und das später sein Totenhemd werden wird.

39) Ein Privileg freier Menschen.

40) Sie symbolisieren die fünf göttlichen Verheißungen an Israel in Ex 6,6–8. Weil die letzte Verheißung, „ich werde euch in das Land bringen“, zur Zeit der Entstehung des Seders noch bloßes Hoffnungsgut war, trinkt man den fünften Becher nicht, sondern wartet auf das Kommen des Propheten Eliahu (Elias).

41) An Festtagen wird stets über zwei Broten das Tischgebet *ha-mozi* gesagt. Das dritte Brot wird für den *Afikoman* gebraucht, ein Stück Mazze, das erst versteckt und dann gesucht wird. Der *Afikoman* symbolisiert den erwarteten Messias. Die drei Mazzot werden traditionell auf die drei Gruppen im jüdischen Volk gedeutet: Kohen, Levi und Jisraeli.

42) Vgl. Anm. 31.

Volkes bildeten sich weitere Sederfeiern zu den anderen Jahresanfängen im jüdischen Jahr: der Seder an *Tu-bi-Schwat*, dem Geburtstagsfest der Bäume, mit Nüssen und Früchten, und der Seder an *Rosch-ha-Schana*, mit Symbolen des Glücks für ein gutes neues Jahr am Geburtstagsfest der Welt, wie Apfel in Honig, Fischkopf und Möhren. Auf diese Weise wurde ein Seder-mahl im ersten Monat des jüdischen Jahres (Nisan) zu einem typischen Symbol für den Beginn eines Jahres – auch des landwirtschaftlichen und des politischen.

Eine Nacht, anders als alle Nächte – und doch typisch, mit unverkennbaren Elementen der rabbinischen Tradition, die die Erfahrungen und Hoffnungen des jüdischen Volkes in vielen Farben erstrahlen lässt, und mit ganz typischen Formen der jüdischen Liturgie; der Sederabend – eine Nacht für die Familie und die Gemeinschaft, eine Feier der jüdischen Identität als freie, selbstbewußte Mitglieder desjenigen Volkes, dem die Tora anvertraut wurde.

Der Jude Jesus hat sein letztes* Mahl mit seinen Jüngern bestimmt nicht in der Form des rabbinischen Sederabends gefeiert, der im 2. Jh. als Reaktion auf die Tempelzerstörung und das sich entwickelnde Christentum entstand. Jesus hatte statt dessen ein Lamm, dessen Blut zur Sühne am Altar vergossen worden war. Im Zentrum des Abends stand eine festliche, fröhliche Mahlzeit mit seinen Schülern, bei der dieses Lamm verspeist wurde. Und auch dies könnte auch schon Jesus getan haben: Es gab schon damals ein Tischgebet nach dem Essen, in dem man Gott für die Speisen und für das gute Land dankte (vgl. das Gebot in Dtn 8,10).⁴³

43) Das Tischgebet zur Zeit Jesu hatte noch nicht die Form heutiger jüdischer Tischgebete (*Birkat ha-Mason*) und z. B. auch noch nicht die Bitte, Gott möge den Tempel wieder erbauen. Im Kern werden die Tischgebete der pharisäischen Chawurot die Themen aus Dtn 8,10 beinhaltet haben.

*Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?
In jeder anderen Nacht essen wir gesäuertes und ungesäuertes Brot,
in dieser Nacht nur ungesäuertes;
in jeder anderen Nacht essen wir jede Art Kräuter,
in dieser Nacht Bitterkraut [...].*

(Aus der Pessachhaggada)

Blind für Gottes Augapfel

Siebzig Jahre nach der Barmer Theologischen Erklärung

Rudolf Weckerling*

Die Barmer Theologische Erklärung, die 1934 von der Bekenntnissynode der „Deutschen Evangelischen Kirche“ verabschiedet wurde, ist einer der bedeutendsten Texte des deutschen Protestantismus im 20. Jh. Für die Bekennende Kirche war er die theologische Basis im Kampf gegen die „Deutschen Christen“ (DC) und den Nationalsozialismus. Den Entwurf hatten Karl Barth, der Lutheraner Hans Asmussen und Thomas Breit verfaßt. Die Präambel stellt unter Bezug auf die Verfassung der „Deutschen Evangelischen Kirche“ von 1933 fest, daß die damalige Reichskirchenleitung gegen Schrift und Bekenntnis verstoßen und damit ihren Anspruch, Kirche zu sein, verwirkt habe.¹ Auf die beginnende Verfolgung der Juden sowie auf einen Israelbezug der Kirche ging die Erklärung nicht ein.

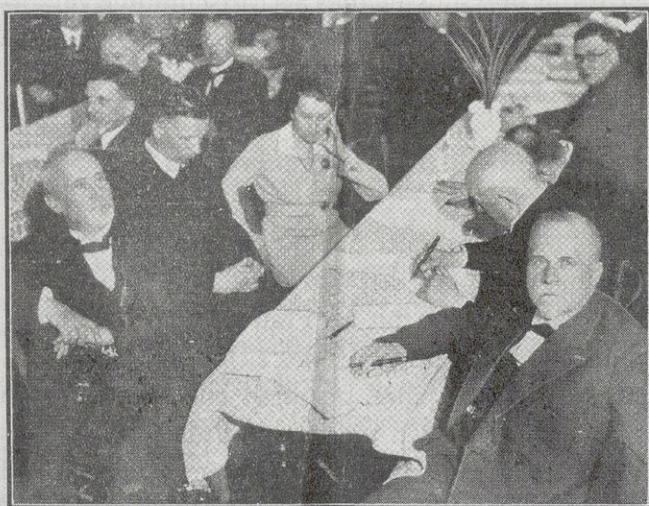
Das Schweigen der Barmer Theologischen Erklärung

Als vor siebzig Jahren die erste reichsweite Synode der Bekennenden Kirche in Barmen Ende Mai 1934 zusammenkam, war ich Austauschstudent im Londoner Methodisten-College und versuchte, für meine britischen Mitstudenten die Erklärung zu übersetzen. Dabei kam mir die Begegnung mit *Dietrich Bonhoeffer* zu Hilfe, der damals in einer deutschsprachigen Gemeinde im Londoner Osten wirkte und außerdem im Auftrag der Bekennenden Kirche in Deutschland den Christen in Großbritannien zu vermitteln suchte, was die Machtergreifung Hitlers für die Ökumene bedeuten könnte. Ehe ich im Oktober 1934 in meine nassau-hessische Landeskirche zurückkehrte, schrieb ich an das Kirchenamt in Wiesbaden, daß ich mich zur Bekennenden Kirche rechne. Umgehend kam die Antwort, ich sei von

* Pfarrer Rudolf Weckerling, Studium der Theologie in Heidelberg, Rostock, Berlin, Marburg und London. Wegen seiner Mitgliedschaft zur Bekennenden Kirche 1938 Ausweisung durch die Gestapo, 1940 Rede- und Betätigungsverbot im gesamten Reichsgebiet. Nach 1945 Pastoralarbeit in verschiedenen Ländern in Europa, Afrika und Asien. Seit 1987/88 Mitarbeit in den Bemühungen um die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses.

1) Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 2, 10.

der Liste der Pfarramtskandidaten gestrichen. So gehörte ich zur immer größer werdenden Zahl der „jungen Brüder“, deren theologische und kirchliche Existenz von der Barmer Erklärung bestimmt war. Wir empfanden sie als Klärung, Befreiung und Wegweisung in einer verworrenen Lage, auf die eine Volkskirche nicht vorbereitet war. Die Nationalsozialisten wollten alles „gleichschalten“, auch die Kirchen. Sie sollten Hitler als gottgesandten Führer und damit das Führerprinzip, den Rassismus und ein judenfreies Staatswesen als Ziel anerkennen. Die „jüdisch-bolschewistische Weltgefahr“ aus dem Osten sollte durch totalen Gehorsam und durch Aufrüstung gebannt werden. So stand die Christenheit vor einer ungeheuren Herausforderung ihrer Substanz und ihres Überlebens. Die größte Gefahr aber drohte den Juden unter uns.



Momentaufnahme vom Barmer Kirchen-Konvent

Am ersten Tisch. Links: 1. Bischof Baur, 2. Leiter des Bistumsverbandes Pfarrer Niehmüller, 3. Frau von Wadenstein. — Rechts, der zweite: Kirchenpräsident Dr. Tillemann.

Foto:
Evangelisches
Zentralarchiv
in Berlin,
500/4108.

*„Nur wer für die
Juden schreit und
eintritt, darf gregorianisch singen“, soll
Bonhoeffer gesagt
haben.*

Doch seit ca. 2000 Jahren hat sich die Christenheit aller Konfessionen und Regionen dem Antijudaismus verschrieben. Die Ablehnung und Kreuzigung Jesu als Messias galt als Verwerfung Israels durch Gott. Die Kirche sah sich als an Israels Stelle gerückt, sie verstand sich als das neue „geistliche Israel“. Dem unter den Völkern lebenden Judentum wurde seine glaubensmäßige Bedeutung abgesprochen. Ein Symbol dieser „geistlichen Enterbung“ sind – wie z. B. am Straßburger Münster – Darstellungen der Synagoge als Trauergestalt, mit der Binde vor den Augen und einem zerbrochenen Stab, gegenüber der triumphierenden Gestalt der Kirche.

Aus dieser Tradition heraus ist es kein Wunder, daß die Barmer Erklärung weder einen Text aus der Hebräischen Bibel noch einen Israelbezug enthält. So waren die Juden in Deutschland und später in den eroberten Ländern dem Vernichtungswahn ausgeliefert, der seit dem Nürnberger Reichsparteitag 1935 und der Wannseekonferenz am 20. Januar 1942 brutal praktiziert wurde. Dennoch gab es in Deutschland Christen, die sich auch ohne theologische Rückendeckung für Juden einsetzten, ihre Ausreise ermöglichten oder sie unter Einsatz des eigenen Lebens versteckten. Aber „korporativ“ und „institutionell“ gab es, wenn überhaupt, nur schwache Proteste gegen die offizielle Judenpolitik und die sich anbahnende Schoa. Auch wir sogenannten „Illegalen“² haben durch unseren Dienst als Soldaten unter Hitlers Oberbefehl besonders an der Ostfront beigetragen zur Ermöglichung der Schreckenstaten hinter der Front und müssen dies als Mitschuldige verantworten.

Verspätete theologische Wende – ein neues Verhältnis

Erst nach der Befreiung am 8. Mai 1945 hätte die in der Barmer Erklärung fehlende These über die Zusammengehörigkeit von Juden und Christen aus den Nationen im Sinne des Gesprächs Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen, „Das Heil *kommt* (nicht *kam*!) von den Juden“ (Joh 4, 22), geschrieben werden können. Es vergingen über sechzig Jahre, bis diese These geschrieben und im Grundartikel der Kirchenordnungen verankert wurde. Vielleicht als ökumenische Vorreiterin hat 1996 die Evangelische Kirche im Rheinland auf ihrer Synode beschlossen: „*Sie (die Kirche) bezeugt die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält. Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.*“ Seither haben auch andere Synoden sich in ähnlicher Weise erklärt, zuletzt 2004 die Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz.

Auf dem langen Weg eines intensiven Ringens um ein neues jüdisch-christliches Verhältnis gab es viele Hindernisse und Rückschläge, aber auch neue Erkenntnisse und Durchbrüche zu neuen Verbindungen und Verbindlichkeiten. Doch das Erreichte ist noch sehr gefährdet und zerbrechlich und hat

2) Der Begriff „Illegale“ steht hier nur für die volksskirchliche Nichtanerkennung. Politisch war die Bekennende Kirche als solche nie verboten, lediglich bestimmte Erklärungen und Einrichtungen, wie z. B. für die Pfarrerausbildung.

die Leitungsgremien wie die Basis noch nicht oder nur selten erreicht. Geduld, Beharrlichkeit und Treue gegenüber diesen Ansätzen und Anfängen ist allen aufgetragen, die sich zu dem Juden Jesus von Nazaret bekennen und sich in seine Nachfolge rufen lassen. Und es waren jüdische Überlebende, die sich zum Gespräch mit jenen überwandten, die sie aufgegeben und im Stich gelassen hatten!

Ein wichtiger Durchbruch geschah auf dem Berliner Kirchentag 1961, als zum ersten Mal drei Juden vor einer großen Versammlung zu Wort kamen: der aus Israel nach Deutschland zurückgekehrte Rabbiner *Robert Raphael Geis*, der Schriftsteller *Schalom Ben-Chorin* und die Soziologin *Eva Reichmann*, die eine Studie veröffentlicht hatte mit dem Titel: „*Flucht in den Haß*“. Die Ergebnisse dieser großen jüdisch-christlichen Begegnung erschienen unter der Überschrift „*Der ungekündigte Bund*“. Seitdem etablierte sich für alle folgenden Kirchentage die Arbeitsgruppe „Christen und Juden“. Ein provozierendes Thema lautete 1961: „Gott kommt in Israel zur Welt“. Die Geschichte dieser Arbeitsgruppe mit ihren schweren Auseinandersetzungen und beglückenden Ergebnissen hat Gabriele Kammerer, eine Schülerin von F.-W. Marquardt, unter dem bezeichnenden Titel *In die Haare, in die Arme! 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen“ beim Deutschen Evangelischen Kirchentag* (2001) geschildert. Auch die Gründung des Instituts *Kirche und Judentum* ist eine hoffentlich bleibende Frucht des Kirchentags 1961. Daß bei den Kirchentagen diese Thematik überhaupt aufgegriffen wurde, hängt vielleicht auch mit der Gründung der *Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste* durch Lothar Kreißig und mit der Beschlußfassung auf der EKD-Synode 1958 zusammen. Auch viele Reisen nach Israel, u. a. der Evangelischen Studentengemeinde Berlin 1959 mit Joachim Hoppe und F.-W. Marquardt, der in Israel zu seinem siebenbändigen Lebenswerk, einer Theologie nach Auschwitz, motiviert wurde, haben junge Menschen im akademischen Raum erreicht.

So wuchs nach dem Schock über die Trümmer, die das Dritte Reich hinterlassen hatte, langsam auf politischem, gesellschaftlichem, kirchlichem, kulturellem und geistlichem Gebiet die Voraussetzung dafür, daß ein tieferes Umdenken in Gang kam, eine „Umkehr in die Zukunft“. Es dämmerte allmählich, was mit *Gottes Augapfel* unter uns, auch durch uns, geschah: durch falsches Denken, durch den Antijudaismus, der zu den Voraussetzungen des Antisemitismus gehört, durch Nichtwissen, Nichtwissen-Wollen, sowie durch Gleichgültigkeit, intellektuelle Unredlichkeit und Herzensträgheit. Wiederentdeckt wurden biblische Zusammenhänge und Texte, wie

z. B. im Schwanengesang des Mose: „*Des Herrn Teil ist sein Volk, Jakob (Israel) ist sein Erbe. ER fand ihn in der Wüste, in der dürren Einöde sah ER ihn. ER umfing ihn und hatte acht auf ihn. ER behütete ihn wie seinen Augapfel*“ (5 Mose 32,9-10). Oder das Prophetenwort aus Sach 2,12: „*Wer euch antastet, der tastet meinen Augapfel an.*“

In den Gemeinden wird die Besinnung auf die Zusammengehörigkeit von Juden und Christen gefördert durch die von Aktion Sühnezeichen jeweils zum 10. Sonntag nach Trinitatis, dem Israelsonntag, herausgegebene Handreichung zur Gestaltung dieses Tages. Leider fällt der Israelsonntag fast immer in die Sommerferien. Als er im Jahr 2003 nach den Ferien stattfand, wurde uns bewußt, daß bei diesem Anlaß vielleicht junge Israelis und Juden mit deutschen Jugendlichen wichtige Zukunftsthemen bedenken und besprechen könnten, daß ein gegenseitiges Kennenlernen ein erster Schritt dazu sein kann. So hatten wir denn auch am Israelsonntag 2003 in der Philippus-Kirche in Berlin-Schöneberg jüdische Studenten mit auf dem Gesprächspodium.

Die fehlende Barmer These über die Bedeutung Israels für alle Völker will in unserer Zeit auf vielfache Weise geschrieben und vor allem im Miteinander und Dialog gelebt werden. So ergeben sich Chancen für Begegnungen mit dem Volk, das Gott wie seinen Augapfel hütet. Unsere Blindheit weicht hoffentlich einem neuen Erkennen und Handeln. Junge Deutsche mit Israel-erfahrung können in Gemeinden und in unserer Gesellschaft zu Wort kommen. Es gilt zu beten, zu hoffen, dafür zu arbeiten, daß endlich Polizeischutz für jüdische Einrichtungen überflüssig wird. Es gilt, Regierungen zu wählen, die eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und gute Nachbarschaft. Es gilt, ein Christsein zu entwickeln, das Gott dankt für die Verheißung eines gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes von Israel und Kirchen in unserer Welt.

Literatur:

Eberhard Bethge, *Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These*, in: *Das Wort für alle, Barmen 1934-1984*. Eine Dokumentation, Neukirchen 1986, 114-133.

Katja Kriener/Johann Michael Schmidt (Hg.), *Gottes Treue – Hoffnung von Christen und Juden*, Neukirchen 1998.

Alexander Deeg (Hg.), *Der Gottesdienst im jüdisch-christlichen Dialog*, Gütersloh 2003.

Aktion Sühnezeichen (Hg.), *Israel Sonntag 2004. Gottes Treue zu Israel*, www.asf-ev.de oder Auguststr. 80, 10117 Berlin, Tel. 283 951 84; Fax 283 951 35.

Aktion Sühnezeichen (Hg.), *27. Januar 2005. Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus*, Predigthilfe.

Judenverfolgung und Judenrettung in Dänemark während des Zweiten Weltkriegs

Christina Eckert*

Am 9. April 1940 wurden Norwegen und Dänemark von deutschen Truppen besetzt. Doch das eigentliche Ziel des Überfalls war Norwegen. Dänemark wurde mitbesetzt, da die deutsche Luftwaffe den Flugplatz in Ålborg benötigte, um Operationen weiter nördlich zu unterstützen.

Dänemarks Sonderstatus

Innerhalb des von Deutschland besetzten Europas nimmt Dänemark einen Sonderstatus ein. Das Land blieb formell souverän, die dänische Verfassung blieb in Kraft, König, Regierung und Verwaltung blieben im Amt, die Armee wurde nicht aufgelöst und die Rechtshoheit blieb weiterhin in dänischen Händen. „Wir fühlten uns so, als hätten wir eine liebe Schwiegermutter im Hause; doch freuten wir uns auf den Tag, an dem sie abreist“,¹ so die Charakterisierung König Christians X. von Dänemark über sein Verhältnis zu den deutschen Besatzern. Wie ist der Sonderstatus Dänemarks zu erklären?

* Christina Eckert ist Studentin der Geschichtswissenschaft und Germanistik an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg. Publikationen u. a.: *Die Mordstätte Paneriai (Ponary) bei Vilnius*, in: *Holocaust in Litauen. Krieg, Judenmorde und Kollaboration im Jahre 1941*, hg. von Vincas Bartusevičius/Joachim Tauber/Wolfram Wette, Weimar 2003, 132-142.

Der Beitrag basiert auf einem Vortrag in der Ehemaligen Synagoge Kippenheim am 19. Oktober 2003.

1) Brief König Christians X. von Dänemark vom 13. September 1940, vgl. Sigfried Matlok (Hg.), *Dänemark in Hitlers Hand*. Der Bericht des Reichsbevollmächtigten Werner Best über seine Besatzungspolitik in Dänemark mit Studien über Hitler, Göring, Himmler, Heydrich, Ribbentrop, Canaris u. a., Husum 1988, 230.

Die Bindung militärischer und administrativer Kräfte in Dänemark war zwar gering, aber Deutschland hatte ein großes Interesse an der dänischen Agrarproduktion. Durch Produktionsüberschuß lieferte Dänemark ein Zehntel des Fettes an die deutsche Bevölkerung und war ihr größter Lieferant von Sämereien und Pferden. Drittens sollte Dänemark zum außenpolitischen Aushängeschild werden, ähnlich wie das „Musterlager“ Theresienstadt.

Das „Musterprotektorat“ Dänemark hatte bis zum Spätsommer 1943 Bestand. Am 29. August 1943 wurde auf direkte Anweisung Hitlers der Ausnahmezustand in Dänemark ausgerufen. Von Monat zu Monat waren die Sabotageaktionen angestiegen. 12 Sabotageaktionen waren im Januar 1943 registriert worden, im August desselben Jahres wurden 185 Aktionen verzeichnet.² Die Kriegsentwicklung an den Fronten beförderte den Stimmungsumschwung in der Bevölkerung. „Die Feindseligkeit der Bevölkerung gegenüber Deutschland und den hier anwesenden Deutschen hat sich fühlbar gesteigert“, so die Meldung des Bevollmächtigten des Deutschen Reiches, Werner Best, an das Auswärtige Amt im Juni 1943.³

In der Besatzungspolitik sind zwei Phasen zu unterscheiden: Eine erste Phase war von Zusammenarbeit geprägt, die zweite, ab Spätsommer 1943, ist durch heftige Spannungen gekennzeichnet. Der Rücktritt der dänischen Regierung veränderte die Lage der Juden in Dänemark schlagartig. Noch auf der Wannseekonferenz hatte Unterstaatssekretär Martin Luther als Vertreter des Deutschen Auswärtigen Amtes vorgeschlagen, daß für die nächste Zeit die skandinavischen Länder von der „Endlösung“ ausgenommen bleiben, weil die örtlichen Bevölkerungen gegenüber den Juden eine freundliche Haltung einnahmen und es ohnehin in diesen Ländern nicht viele Juden gäbe. Daß die Juden in Dänemark trotzdem ermordet werden sollten, bestätigt nicht nur die Position des Unterstaatssekretärs Luther, sondern auch ihre Subsumierung unter die 11 Millionen zu ermordenden Juden im Besprechungsprotokoll der Wannseekonferenz. Unter der Rubrik Dänemark sind 5600 Juden (0,2 % der dänischen Gesamtbevölkerung) verzeichnet.

Einen Termin für die Deportation der dänischen Juden schlug der deutsche Reichsbevollmächtigte Werner Best vor. Am 8. September 1943 schickte er ein Telegramm an das Auswärtige Amt mit folgendem Wortlaut: „Bei folgerichtiger Durchführung des neuen Kurses in Dänemark muß nach meiner

2) Sigfried Matlok (Anm. 1), 310.

3) Vgl. Ulrich Herbert, *Best*. Biographische Studien, Bonn 1996, FrRu 4(1997)285 f.

Auffassung nunmehr auch eine Lösung der Judenfrage und der Freimaurerfrage in Dänemark ins Auge gefaßt werden. Die hierfür erforderlichen Maßnahmen müßten noch während des gegenwärtigen Ausnahmezustandes getroffen werden. [...] Um etwa 6000 Juden (einschließlich der Frauen und Kinder) schlagartig festzunehmen und abzutransportieren, wären die von mir angeforderten Polizeikräfte erforderlich, die fast ausschließlich in Groß-Kopenhagen, wo die weitaus meisten hiesigen Juden leben, eingesetzt werden müßten. Ich bitte um Entscheidung, welche Maßnahmen ich hinsichtlich der Judenfrage treffen bzw. vorbereiten soll.“⁴



Juden in einer Scheune in Snekkersten.

„Kommen wir heute abend nach drüben?“

Gemälde von einem unbekannten Künstler (Initialen „KFJ“, 1952).

Aus: Herbert Pundik, *Die Flucht der dänischen Juden 1943 nach Schweden*.

Bereits eine Woche später erhielt Best die Zustimmung des Auswärtigen Amtes und Hitlers: *„Der Führer hat angeordnet, daß der Abtransport der Juden aus Dänemark durchgeführt werden soll.“* Damit war also auch das Schicksal des zu diesem Zeitpunkt einzigen besetzten Landes im deutsch beherrschten Europa, das noch nicht „judenfrei“ war, besiegelt. Was dann passierte, erscheint auf den ersten Blick widersprüchlich. Best, der eine Lösung der Judenfrage vorgeschlagen hatte, informierte Georg Ferdinand Duckwitz, den deutschen Gesandtschaftsattaché für Schiffsverkehrsfragen, über die Aktion und das vorgesehene Datum. Duckwitz teilte dies – was vermutlich in der Absicht Bests lag – den ihm seit längerem bekannten sozialdemokratischen Politikern Hans Hedtoff und Hans Hansen mit, die ihrerseits die Vertreter der dänischen Juden informierten.

4) Best an das Auswärtige Amt (AA), Nr. 1032, 8.9.1943, Akten zur deutschen auswärtigen Politik (ADAP), Reihe E, Bd. VI, Nr. 287.

Wie erklärt sich Bests ambivalentes Verhalten?

Nach dem Krieg gibt Best an, daß schon vor dem Verfassen seines Telegramms feststand, daß die Juden Dänemarks zu deportieren seien. Er sei von dem Gesandten Franz von Sonnleithner darüber informiert worden, daß Hitler tags zuvor auf Vorschlag Himmlers die Deportation der dänischen Juden angeordnet habe. Sein Ziel war es, so Best, durch seine von ihm geäußerten Bedenken, z. B., daß nicht genügend Polizeikräfte im Lande zur Verfügung stehen würden, zu erreichen, daß angesichts dieser Einwände die Entscheidung Hitlers zurückgenommen werden würde.

Vor dem Hintergrund der Tatsache, daß Best durch die Erstinstanz, das Kopenhagener Stadtgericht, am 20. September 1948 zum Tode verurteilt wurde, erscheint seine Darstellung als eine nachträgliche Rechtfertigung. Das Urteil lautete: „Es muß hier zwar angenommen werden, daß der Angeklagte versuchte, die unangenehmen Folgen der Unternehmung soweit wie möglich einzuschränken, und das gelang ihm auch, aber seine Überlegungen wurden wahrscheinlich dadurch motiviert, daß er fürchtete, die Unternehmungen könnten für seine Politik in Dänemark schlechte Folgen haben. Aus diesen Gründen wurde der Angeklagte in dieser Hinsicht schuldig befunden.“⁵

Eine denkbar schwache Grundlage für ein Todesurteil, und so wurde das Urteil durch ein Revisionsverfahren vor dem Landgericht zu fünf Jahren Gefängnis abgeändert. In Dänemark stieß das Urteil auf empörte Ablehnung und der dänische Justizminister sah sich schließlich gezwungen, das Verfahren zur erneuten Revision an das dänische Höchstgericht weiterzuleiten. Im März 1950 verkündete dann das dänische Höchstgericht das dritte, abschließende Urteil, dem keine Verhandlung mehr vorausgegangen ist. Best wurde nun zu zwölf statt zu fünf Jahren verurteilt. Eineinhalb Jahre später, im August 1951, wurde er aus dänischer Haft entlassen und in die Bundesrepublik abgeschoben.

So kontrovers wie die Urteile der Gerichte ist die Beurteilung Bests in der Geschichtsschreibung. Die dänische Historiographie hebt die Mitverantwortung für die dänischen Opfer der deutschen Terrorpolitik besonders hervor. Auf deutscher Seite hingegen wurde Bests Politik in Dänemark eher positiv gewürdigt. Robert Wistrich schreibt in *Wer war Wer im Dritten*

5) Urteil des Kopenhagener Stadtgerichts vom 29.9.1948, HStAD, Rep. 242, Plc 48,27-120 (Nbg. Dok. NG 5887).

Reich: „Best war eine der profiliertesten Persönlichkeiten des Dritten Reiches, [...] ein opportunistischer Intellektueller, dessen moralisches Empfinden schwer gestört war. Dennoch ist sein Bild nicht eindeutig, was seine Zeit in Dänemark angeht. Sein Ehrgeiz brachte ihn mit an die Spitze der NS-Hierarchie, wo er zum reibungslosen Funktionieren der Terrormaschine beitrug. Am Ende seiner Laufbahn scheint er zu jenem Respekt vor dem Recht zurückgefunden zu haben, zu dessen Abbau er in seinen früheren Jahren so viel beigetragen hat.“⁶ Erst der Freiburger Historiker Ulrich Herbert hat mit seiner breit angelegten Studie *Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft 1903–1989* nachgewiesen, daß Best derjenige war, der den Termin für eine Deportation der dänischen Juden vorschlug. Zum Zeitpunkt seines Vorschlags gab es keinen Befehl von Hitler, die Juden in Dänemark zu deportieren.

Bests Verhalten aus der Perspektive von 1943

Gerade die Formulierungen Bests über das Verhalten der dänischen Bevölkerung ermöglichen es, Rückschlüsse über Best selbst zu ziehen: „Weite Kreise begannen mit dem Endsieg der Alliierten zu rechnen und überlegten rebus sic stantibus (unter den gegebenen Umständen), wie sie nunmehr den Anschluß an die künftigen Sieger gewinnen könnten.“⁷ Gilt dies nicht auch für Best? Auch ihm dürfte die Entmachtung Mussolinis, die Landung der Alliierten auf Sizilien sowie die Zerstörung Hamburgs durch die großen Bombenangriffe in der letzten Juliwoche 1943 nicht entgangen sein.

Best spielte ein Doppelspiel, einen diplomatischen „Zweifrontenkampf“. Diese perspektivisch angelegte Politik, ein Changieren zwischen dem Status quo und einer antizipierten Nachkriegsentwicklung, läßt sich besonders deutlich an der Darstellung ablesen, die Best seinem langjährigen politischen Weggefährten Franz Alfred Six wenige Wochen nach der sog. Judenaktion gegeben hat: „Zusammenfassend ist festzustellen, daß seit der Judenaktion am 1./2.10.43 das Land Dänemark entjudet ist und daß damit die Judenfrage künftig konstruktive Lösungen des dänischen-deutschen Ver-

6) Robert Wistrich, *Wer war Wer im Dritten Reich*, München 1983, 22.

7) Werner Best, *Die deutsche Politik in Dänemark während der letzten 2½ Kriegsjahre*, in: Sigfried Matlok (Anm.1), 22.

hältnisses nicht mehr belasten wird. Gegenüber dieser Tatsache dürfte das zahlenmäßig geringe Ergebnis der Festnahmen und Deportationen, das nach der vorstehend umrissenen Vorgeschichte der Judenaktion unvermeidlich war, weniger ins Gewicht fallen.“⁸

Auf der einen Seite wußte Best, daß eine deutsche „Aktion“ gegen die Juden zum Ende der deutsch-dänischen Kooperation führen würde, auf der anderen Seite hatte er den Befehl, die Juden in Dänemark abtransportieren zu lassen; diese Pattsituation löste er, indem er Informationen über die sog. Aktion an Duckwitz weitergab, zugleich aber das von ihm Geforderte erreichte: ein „judenfreies“ Dänemark.

Die Deportation der Juden in Dänemark

In der Nacht des jüdischen Neujahrsfestes, vom 1. zum 2. Oktober 1943, begann die Deportation der dänischen Juden in das KZ Theresienstadt. Daß der Tag der Deportation auf ein jüdisches Fest fiel, ein Zeitpunkt, an dem die ganze Familie zum Gottesdienst versammelt ist und nach dem Gesetz weder Transport- noch Verständigungsmittel benutzt werden dürfen, war nicht zufällig. Auch für die Deportation der badischen Juden nach Gurs wählte man einen jüdischen Feiertag, das Laubhüttenfest.

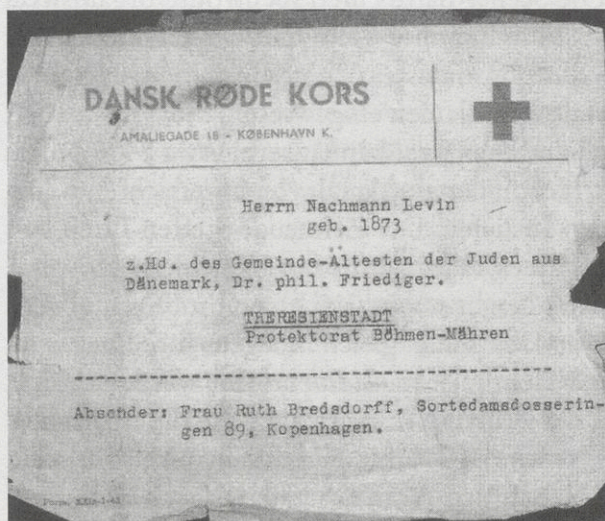
In dieser Nacht wurden in Dänemark 202 Juden verhaftet; in den darauffolgenden Tagen und Nächten stieg die Zahl auf insgesamt 481. Best konnte am 2. Oktober 1943 um 14.45 Uhr an das Reichssicherheitshauptamt melden:

„Die Evakuierung der Juden aus dem Stadtgebiet Groß-Kopenhagen ist ohne Zwischenfälle abgeschlossen. Die Meldungen aus Jütland und von der Insel Fyn liegen durch Schwierigkeiten im Telefonverkehr noch nicht vor. Erfasst wurden im Stadtgebiet Groß-Kopenhagen 202 Juden, unter ihnen der Oberrabbiner (Moses) Friediger. Der Dampfer ‚Wartheland‘ ist heute um 10 Uhr in Kopenhagen abgefahren und trifft am 3.10.43 um 8 Uhr in Swinemünde ein. Der Dampfer ist belegt mit 202 Juden, 143 Kommunisten und 7 Kommunistinnen.“⁹

8) Aufzeichnung Six für den Staatssekretär, 25.10.1943, Politisches Archiv Auswärtiges Amt (PA-AA), Büro Staatssekretär, Dänemark/4, in: Ulrich Herbert, *Best* (Anm. 3), 370.

9) Telegramm Bests vom 2. Oktober 1943 an das Reichssicherheitshauptamt – nachrichtlich an das Referat DIV 4C2 und IV, in: Sigfried Matlok (Anm.1), 301.

Durch starken Druck auf deutsche Stellen gelang es der dänischen Seite im Verlauf der folgenden Monate durchzusetzen, daß die 481 dänischen Juden in Theresienstadt nicht „in den Osten“, was gleichzusetzen war mit Auschwitz, weiterdeportiert wurden. Im Sommer 1944 forderte das Ministerium die Erlaubnis für eine dänische Delegation und Vertreter des Internationalen Roten Kreuzes, die Deportierten im Lager Theresienstadt zu besuchen. Das KZ wurde als „Musterlager“ präsentiert; in diesem Zusammenhang



Bis zu 700 Pakete monatlich gingen an die dänischen Juden im KZ Theresienstadt – vermittelt durch das Dänische Rote Kreuz und bezahlt durch private Spenden und vom Sozialministerium.

Aus: Herbert Pundik, *Die Flucht der dänischen Juden 1943 nach Schweden*.

wurde auch der Film „Der Führer schenkt den Juden eine Stadt“ gedreht. Es scheint folgerichtig zu sein, daß nicht nur Dänemark ein politisches Aushängeschild für Deutschland sein sollte. Auch der privilegierte Status der internierten dänischen Juden im KZ Theresienstadt war eine Propagandaaktion.

Die dänische Rettungsaktion

7200 Juden in Dänemark entgingen der Deportation nach Theresienstadt. Wie und durch wen war es möglich, daß diese Menschen in Sicherheit gebracht werden konnten? Eine Schlüsselfigur war der bereits erwähnte Georg Ferdinand Duckwitz. Er hatte nicht nur sozialdemokratische Kreise, sondern auch die schwedische Regierung in Stockholm von der bevorstehenden Aktion in Dänemark informiert und erreicht, daß das neutrale Schweden sich bereit erklärte, Juden aus Dänemark aufzunehmen. Doch wie sollten die Juden den Sund, die Ostsee oder das Kattegat überqueren?

Durch ein riesiges, spontan gebildetes Rettungsnetz konnten 7200 Juden in Sicherheit gebracht werden. An der Rettung beteiligten sich alle Gruppen in der Bevölkerung. Stellvertretend für zehntausend anonyme Helfer möchte ich auf den „aktiven Anstand“¹⁰ von Ärzten, Studenten, der dänischen Polizei, Fischern, Pfarrern, König Christian X. und einzelnen dänischen Bürgern näher eingehen. Ein beliebtes Versteck waren die Hospitäler. Allein das Kopenhagener Bispebjerg-Hospital hat viele Hunderte Flüchtlinge aufgenommen. Prof. Dr. med. Ole Secher hatte eine Fluchtroute organisiert. Die flüchtenden Juden wurden vom Bahnhof Valby mit der Bahn oder mit einem Krankenwagen des Rettungsdienstes zum Bispebjerg-Hospital transportiert und dann unter falschen Namen eingewiesen.

Insgesamt gelang es den Kopenhagener Krankenhäusern, etwa 2000 Juden nach Schweden zu retten. Die Hospitäler wurden davon unterrichtet, wann und wo Schiffe nach Schweden ausliefen. Der Zeitzeuge Steffen Lund berichtet aus der Retrospektive: „Eines Tages wurde das Bispebjerg-Hospital von Deutschen umstellt. In jener Nacht waren 200 Juden im Hospital versteckt. Man befürchtete, daß die Deutschen gleich morgens ihre Durchsuchung beginnen würden. Die Flüchtlinge mußten entfernt werden. Um 9 Uhr rollte ein Trauerzug aus der Kapelle. In den Taxis, die die deutschen Soldaten nicht durchsuchten, saßen die 200 Juden auf dem Wege zur Verschiffung nach Schweden.“¹¹ Neben den Ärzten betätigten sich auch Studenten von den Universitäten Kopenhagen und Aarhus als Fluchthelfer, nachdem sie mit Streikdrohungen durchgesetzt hatten, daß die Universitäten bis zum 10. Oktober geschlossen wurden.

Die dänische Polizei enthielt sich jeder Mitwirkung an den Festnahmeaktionen. Statt dessen waren die Polizeikräfte maßgeblich daran beteiligt, daß Informationen „durchsickerten“.¹² Ohne die 200 bis 300 Schiffe, die dänische Fischer zur Verfügung gestellt hatten, wäre eine Flucht ins neutrale Schweden aussichtslos gewesen. Das Risiko für die Fischer war groß, und so mußten die Juden für die Überfahrt bezahlen. Die Norm lag zwischen 500 und 2000 Kronen pro Person. Das entsprach nach damaligem Kurs 250 bis 1000 RM.

10) Fritz Stern empfahl, man solle in Deutschland nicht nur den Widerstand ehren, sondern auch jene Menschen, „die spontan aktiven Anstand bewiesen haben“. Vgl. Fritz Stern, *Das feine Schweigen*. Historische Essays, München 1999, 170.

11) Herbert Pundik, *Die Flucht der dänischen Juden 1943 nach Schweden*, Husum 1995, 34.

12) Eberhard von Thadden an den Reichsaußenminister (Berlin, den 6. Oktober 1943), in: Sigried Matlok (Anm.1), 303.

Auch diejenigen, die kein Geld für die Überfahrt hatten, wurden nicht im Stich gelassen. Dank der Gelder, die von vielen nichtjüdischen Mitbürgern zur Verfügung gestellt wurden, hatten auch Mittellose die Möglichkeit, in Schweden Zuflucht zu finden.

Besonders hervorzuheben ist die Rolle der dänischen Kirche. Bereits am 29. September 1943 verfaßten die Bischöfe der dänischen lutherischen Staatskirche einen Hirtenbrief, der am 3. Oktober 1943 von 1200 Kanzeln in Dänemark verlesen wurde. Der Brief besteht aus drei Abschnitten. Im letzten Satz des dritten Abschnittes heißt es: „*Wenn eine Verfolgung von Juden aus rassistischen oder religiösen Gründen erfolgt, ist es die Pflicht der christlichen Kirche, dagegen zu protestieren [...]. Trotz divergierender religiöser Anschauungen werden wir für unsere jüdischen Brüder und Schwestern kämpfen, daß sie dieselbe Freiheit behalten, die wir höher schätzen als das Leben.*“¹³

Viele Pfarrer kämpften für ihre jüdischen Brüder und Schwestern. Eine der Symbolfiguren des Widerstandes gegen die deutschen Besatzer war der Landpfarrer und Dichter Kaj Munk.¹⁴ Mit mutigen politischen Predigten rief er zum Widerstand auf, so auch in einer Predigt über den barmherzigen Samariter am 13. Sonntag nach Trinitatis 1941:

„Du sollst deinen Feind lieben bedeutet nicht: Du sollst dich auf ihn einstellen und ihm recht geben. Ganz im Gegenteil. Du sollst ihn lieben, so daß du eher in sein Gesicht spuckst, als daß du das Verbrechen ihm gegenüber begehst, ihn glauben zu lassen, daß du schweigst und seine Vorhaben und Methoden billigst. Du sollst ihn lieben, weil er dein Mitmensch ist, aber du sollst ihn hassen in dem Maße, wie er das Böse ausübt und er um der Wahrheit willen, und nicht nur deinetwegen, dein Feind ist. Gottes Güte ist sanftmütig und geduldig, aber sie schließt nie mit dem Bösen einen Kompromiß.“¹⁵

13) „Erstens: Weil wir niemals vergessen dürfen, daß der Herr der Kirche, Jesus Christus, in Bethlehem von der Jungfrau Maria geboren wurde [...]. Zweitens: Weil eine Verfolgung von Juden in krassem Gegensatz zu den Werten der Humanität und der Nächstenliebe steht, die sich aus der Botschaft herleiten, die die Kirche Jesu Christi zu verkünden hat. [...] Drittens: Weil es gegen das Rechtsbewußtsein verstößt, das im dänischen Volk gilt [...].“ *Im Namen der Bischöfe: Hans Fuglsang-Damgaard*. In: Jørgen Glenthø: *Kirkelige Dokumenter fra Besættelsistiden*. Selbstverlag des Herausgebers 1985, 10 f.

14) Vgl. Paul Gerhard Schoenborn, *Kaj Munk: Dänischer Pfarrer, Dichter und Märtyrer (1898-1944)*, FrRu 6(1999)250-258.

15) Kaj Munk, *Dänische Predigten*. Übertragen aus dem Dänischen, Stockholm 1946.

Pfarrer Munks Mut und Zivilcourage kosteten ihn das Leben. Am 4. Januar 1944 drang ein SS-Kommando in sein Pfarrhaus in Vedersø an der Nordsee ein. Er wurde verhaftet, abtransportiert und erschossen.

Widerstand brachte auch König Christian X. zum Ausdruck. Am 1. Oktober 1943 ließ er Best folgendes Schreiben zustellen: „Exzellenz, [...] mir ist nicht nur aus menschlicher Sorge für die Bürger meines Landes, sondern auch aus der Furcht vor weiteren Konsequenzen in den künftigen Beziehungen zwischen Deutschland und Dänemark daran gelegen, Ihnen gegenüber hervorzuheben, daß Sondermaßnahmen hinsichtlich einer Gruppe von Menschen, die seit mehr als 100 Jahren die vollen bürgerlichen Rechte in Dänemark genießen, die schwersten Folgen haben können.“¹⁶

König Christian konnte die Juden nicht schützen, doch seine klare Unterstützung der Rettungsaktionen stärkte die Hilfsbereitschaft in der dänischen Bevölkerung.

Es gab ganz unterschiedliche Formen von Hilfe. Die einen halfen mit mutigen Protestschreiben, andere mit warnenden Hinweisen, mit Geld, Transport, Kurierdienst oder Unterschlupf. Die dänische Schriftstellerin Karin Michaelis, bei der viele Emigranten Zuflucht fanden, nahm vor allem deutsche Emigranten in ihrem Haus auf, unter ihnen Bertolt Brecht mit seiner jüdischen Frau Helene Weigel. Die Bücher von Karin Michaelis, die in Übersetzung auch in Deutschland vorlagen, wurden am 5. April 1939 wegen „Extremer Judenfreundlichkeit“ im ganzen Reich verboten. „Eine kleine alte Frau, die uns mit lachendem Gesicht, mütterlich ausgebreiteten Armen empfing: ‚Meine liebe deutsche Gäste,‘“ erinnert sich eine der Aufgenommenen.¹⁷

Daß in Dänemark das glückte, was nirgendwo anders gelang, daß dänische Juden gerettet werden konnten, dazu waren viele Faktoren nötig. Zu den bereits erwähnten Helfergruppen und dem vielfältig motivierten Interesse Deutschlands an dem besonderen Status des besetzten Dänemarks kamen die große Hilfsbereitschaft Schwedens und das dänische Verfassungsverständnis hinzu sowie die Tradition, daß der Antisemitismus nur sehr wenig Zustimmung fand und daher auch die dänische Nationalsozialistische Arbeiterpartei (DNSAP) ohne Resonanz blieb.

16) Telegramm Bests an den Reichsaußenminister vom 1. Oktober 1943, 19.30 Uhr, in: Sigfried Matlok (Anm. 1), 298.

17) Waltraut Nicolas, *Viele Tausend Tage*, Stuttgart 1960, 187-89. Vgl. Birgit Nielsen, *Karin Michaelis – Portrait einer Helferin deutscher Emigranten*, in: Ruth Dinesen/Birgit Nielsen (Hg.), *Deutschsprachiges Exil in Dänemark nach 1933*. Kopenhagen/München 1986, 167.

Wichtig war auch die geringe Zahl der in Dänemark lebenden Juden. Bei einer größeren Zahl ist es fraglich, ob Rettungsaktionen in diesem Umfang durchführbar gewesen wären. Die entschiedene kritische Haltung der Dänen gegenüber der Besatzungsmacht, die mangelhafte Vorbereitung der Deutschen auf die sog. „Judenaktion“, die geringe Zahl der Polizeikräfte und die Weisung an die deutschen Polizeitruppen, Wohnungen nicht aufzubrechen, trug wesentlich zum Gelingen der Rettung von Juden bei. Natürlich spielte auch die geographische Lage mit den nur wenige Kilometer entfernten Küsten des neutralen Schwedens und vor allem die Bereitschaft der Regierung Stockholms, Juden aufzunehmen, eine entscheidende Rolle. Neben all diesen Elementen sind auch die vielen anonymen Helfer nicht zu vergessen. „Schwerer ist es das Gedächtnis der Namenlosen zu ehren, als das der Berühmten“, schrieb Walter Benjamin im Jahre 1930. Ihrer sei an dieser Stelle gedacht.

Jüdische Frauen zwischen Tradition und Moderne

Angelika Salomon*

Die in den letzten Monaten geführte Diskussion um die politische Vertretung der in Deutschland lebenden Juden durch den Zentralrat und die Frage nach dem Sinn einer Einheitsgemeinde machte vielen – Juden wie Nichtjuden – bewußt, welche Vielfalt an Strömungen im Judentum sich in Deutschland seit der Schoa entwickelt hat. Diese Strömungen, ob orthodox, konservativ oder liberal, haben in Deutschland einen landesspezifischen Charakter entwickelt.

* Angelika Salomon, Referentin für jüdisch-christlichen Dialog in der Katholischen Akademie in Berlin, 1954 in Gotha geboren und in Thüringen aufgewachsen. 1973 und 1990 Studium an der Humboldt-Universität zu Berlin mit zweimaligem Abschluß als Diplomingenieurin, zuletzt im Bereich Wirtschaftswissenschaften.

Das deutsche Judentum von vor 1933 ist dagegen nicht mehr vorzufinden. Es gilt der bittere Satz von Leo Baeck, den dieser nach dem Zweiten Weltkrieg äußerte: „Die Geschichte der deutschen Juden ist zu Ende.“ Nach 1945 entstand eine andere jüdische Gemeinschaft in Deutschland: 15 000 Juden, die zumeist aus Osteuropa stammten und eigene Traditionen mitbrachten, Überlebende aus Deutschland und Rückkehrer aus dem Exil schlossen sich unter dem Dach des Zentralrates zusammen; die wenigen in Deutschland geborenen Juden konnten kaum die liberalen deutschen Vorkriegstraditionen in den jüdischen Gemeinden aufrechterhalten. Erschwerend kam hinzu, daß die Jüdische Gemeinde zu Berlin mit der politischen Situation einer Viersektorenstadt und der ab 1961 langjährigen Teilung der Stadt konfrontiert wurde. Charismatische Menschen, wie der verstorbene Oberkantor *Estrongo Nachama*, versuchten diese Spaltung der jüdischen Gemeinde durch „Wanderungen“ zwischen den Stadthälften zu überbrücken. Dennoch standen sich im Jahr 1989 eine ca. 400 Personen starke jüdische Gemeinde aus Ostberlin, mit vierzigjährigen Lebenserfahrungen in einem sozialistischen Staat, und eine ca. 6000 Personen starke jüdische Gemeinde in Westberlin, die zum Teil von der Inselsituation Berlins geprägt war, gegenüber. Hinzu kam, daß viele der Berliner Juden, bedingt durch den starken politischen Druck des Kalten Krieges und den immer wieder spürbaren Antisemitismus, mit „gepackten Koffern“ lebten. Die Frage war, ob sich dieses Nachkriegsdeutschland positiv oder negativ entwickeln würde und – später – ob das wiedervereinte Deutschland seine Verantwortung in Europa wahrnehmen würde, wozu auch ein ehrlicher Umgang mit der deutschen Geschichte gehört.

Diese Situationsbeschreibung ist wichtig, um die Fragestellung zu verstehen: „Konnten sich in dieser schwierigen Zeit überhaupt neue religiöse Traditionen entwickeln, Besonderheiten innerhalb der kleinen Jüdischen Gemeinden herausbilden und Freiräume für unterschiedliche Traditionen geschaffen werden, bei denen auch jüdische Frauen eigene Wege beschreiten konnten?“

Mit dem Zuzug der sogenannten „russischen Juden“ aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion und dem Fall der Mauer im Jahr 1989 brach eine ganz neue Epoche für die Jüdischen Gemeinden in Deutschland an und für die Bundesrepublik die Chance, neue, lebendige jüdische Gemeinschaften wachsen zu sehen. Aus den „Notgemeinschaften“ entstanden Gemeinden, in denen wieder alle Generationen vertreten waren und religiöses Leben in bunter Vielfalt entwickelt werden konnte. Männer wie Frauen konnten mit

Gleichgesinnten bewährte religiöse Traditionen praktizieren oder aber neue Wege einschlagen. Doch auch die vorhergehenden Jahre haben diese Wege mitbestimmt, Frauen wie Männer hatten sich engagiert, selber positioniert und vielleicht auf ein Wunder gehofft. Das schönste Zeichen dieser Hoffnung ist die Neue Synagoge in der Oranienburger Straße in Berlin: auf dem Hof sind die Grundrisse des zerstörten, 3000 Plätze beherbergenden Synagogenraumes zu sehen. Dieser Platz wird freigehalten für den Tag, da eine Synagoge in dieser Größe wieder gebraucht wird!

Jüdische Frauen in Deutschland

Wie sind die jüdischen Frauen mit dieser schwierigen Situation bis heute umgegangen? Gab es und gibt es einen sogenannten „Burgfrieden“, um die Einheit der Wenigen zu wahren? Selber langjährig in Ostberlin beheimatet, erlebte ich die kleine jüdische Gemeinde in dieser Stadthälfte als eine für andere offene Gemeinschaft. Wir Christen hatten Begegnungen mit jüdischen Gemeindevertretern und ließen uns von Traditionen erzählen, die im liberalen deutschen Judentum gepflegt wurden. Jüdische Frauen erlebte ich selbstbewußt und mit ihren Traditionen verbunden, bereit, Kompromisse einzugehen, um das wenige Vorhandene noch zu bewahren; aber ich erlebte sie auch kämpfend! Dann gab es die jüdischen Frauen, die Kommunistinnen waren und von einem neuen, besseren Staat träumten. Sie kamen vielfach aus dem Exil, nahmen unterschiedliche politische Positionen ein und waren als Kritikerinnen im eigenen Land wenig geschätzt. Sie erfuhren Ablehnung bis hin zur politischen Verfolgung. Sie hatten die Wahl zwischen Anpassung und Widerstand, wobei letzterer einschneidende berufliche Konsequenzen hatte! Von den Jüdinnen, die ich in Berlin persönlich kennenlernte, sollen (mit ihrer Einwilligung) hier einige vorgestellt werden.

Salomea Genin wurde 1932 als Kind armer polnisch-russischer Juden in Berlin geboren, mußte 1939 nach Australien fliehen und kam als überzeugte Kommunistin in die DDR. Sie gehörte zu den Frauen in der DDR, die an einen besseren deutschen Staat glaubten, beim Aufbau des Sozialismus mit-helfen, um dann Stück für Stück die Verlogenheit des Systems zu erfahren, und fast wäre sie daran zerbrochen. Meist hatten sich diese Frauen soweit engagiert, daß sie Opfer und Täterinnen zugleich wurden. Salomea Genin

stellte sich ihrer Vergangenheit bereits lange vor der politischen Wende in Deutschland. Sie trat an die Öffentlichkeit und erfuhr schärfste Ablehnung, weil es so leicht war, sie schuldig zu sprechen. Auch sie ist eine jüdische Frau auf der Suche nach ihrer Lebensbestimmung und paßt so gar nicht in das Bild der friedlichen, die Schabbatlichter anzündende Hausfrau. Doch wehe dem, der ihr diese Rolle abspricht!

Nach der politischen Wende lernte ich **Ora Guttmann** kennen. Sie ist in Israel geboren, die Tochter eines polnischen Juden und zog 1957 mit ihrem Mann von Israel nach Berlin. Nach dem Krieg, als jüdische Familien Deutschland für immer verließen, wurde sie die erste jüdische Religionslehrerin in Westberlin! Dreiunddreißig Jahre war sie Lehrerin. In den sechziger und siebziger Jahren setzte sie sich dafür ein, den jungen Frauen die *Bat-Mitzwa* zu gestatten. Bis heute ist ihr die Gleichberechtigung der Frau ein großes Anliegen. In dem neuen Synagogenraum in der Neuen Synagoge in der Oranienburger Straße wurde sie selber – im Alter von 70 Jahren – das erste Mal aufgerufen, um aus der Tora zu lesen! Ihr waren immer die anderen Frauen wichtiger.

In dieser Synagoge hat sich eine Gottesdienstgemeinschaft gefunden, bei der Frauen und Männer *zusammen* in den Bankreihen sitzen, Jüdinnen aus der Tora lesen und eine Kantorin die alten Lieder singt. Es ist auch der Ort, wo Jüdinnen, die sich wieder auf ihr verlorengeglaubtes Judentum besinnen, eine Heimat finden.

Zu einer ganz anderen Generation als Ora Guttmann und stellvertretend für viele jüdische junge Frauen steht **Elisa Klapheck** (geb. 1962). Ich lernte sie kennen, als sie zu uns über Regina Jonas, die weltweit erste Rabbinerin, sprach. Regina Jonas (1902-1944) war in ihrer Streitschrift „*Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?*“ zu dem Ergebnis gekommen, daß „außer Vorurteil [...] fast nichts dem Bekleiden des rabbinischen Amtes seitens der Frau“ entgegenstehe. Elisa Klapheck kommentierte das maschinenschriftlich erhaltene Manuskript mit Erläuterungen und machte es der Öffentlichkeit zugänglich. Sie hat auch selbst verschiedene Artikel über den Status der Frau im Judentum geschrieben. Im Mai 1999 organisierte sie „vom Küchentisch aus“ zum Gedenken an Regina Jonas die europäische Tagung „Bet Debora“ für Rabbinerinnen, Kantorinnen, rabbinisch gelehrte und interessierte Jüdinnen (vgl. FrRu 6[1999]314 f.). Es kamen Rabbinerinnen aus Städten wie Moskau, Kiew und Budapest. Die Kongresse, die zuerst in Ber-

lin stattfanden, zeigten, daß es bis weit nach Osteuropa Rabbinerinnen gibt und daß die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Strömungen im Judentum kein Hindernis ist, sich miteinander zu vernetzen und auch religiöse Traditionen zu pflegen. Im Miteinander erkannten die Frauen ihre Fähigkeit, anders als Männer zu Gott zu sprechen, anders Gottesdienst zu feiern und dies nicht in Konkurrenz, sondern in Partnerschaft zum Mann! Es überraschte mich nicht, daß Elisa Klapheck Rabbinerin werden wollte und neben ihrer beruflichen Tätigkeit als Chefredakteurin für das „Jüdische Berlin“ und ihren vielen Engagements auch dieses Ziel in Angriff nahm. Sie begann ein Rabbinatsstudium in den USA und wurde im Januar 2004 ordiniert. Leider folgten sofort heftige Diskussionen in Berlin, ob Elisas Rabbinatsstudium rechters sei. Elisa Klapheck steht mit ihrer Person dafür, daß Religion keine Privatsache ist. Sie läßt nicht zu, daß Judentum in Deutschland doch meist nur als Synonym für Holocaust und Antisemitismus steht und sie fordert, daß jüdische Gemeinden ein „positives gesellschaftsgestaltendes Element“ werden.

Meine Begegnung mit *Anna Borisovna Sochrina* (geb. 1958) war auch von sehr persönlicher Art und sie ist mir ebenfalls ans Herz gewachsen. Sie ist eine selbstbewußte Petersburgerin. Bevor sie sich auf den Weg nach Deutschland machte, war sie eine anerkannte Journalistin und Literatin mit zahlreichen Preisen. Ihr Mann war ein erfolgreicher Geschäftsmann. Als ihr persönliches Telefonbuch immer dünner wurde, weil Freunde und Verwandte emigrierten, dachten die beiden noch lange nicht an Ausreise, um dann doch fluchtartig nur mit zwei Koffern Petersburg zu verlassen, – sie waren Erpressern in die Hände gefallen. In Deutschland erlebte Anna nicht nur eine andere Kultur, sondern auch den Verlust ihrer gesellschaftlichen Anerkennung, die Aberkennung ihrer hohen fachlichen Qualifikationen, und die Ablehnung als „Russin“. Anna schrieb sich die Seele frei. Sie schrieb Geschichten der Emigration, die gerade die älteren Deutschen verstehen sollten, da viele von ihnen auch die Heimat verloren hatten, und doch blieb sie die „Russin“. Hinzu kam das Sprachproblem. Ein Teil der älteren russischen Emigranten lebte in der ersten Zeit „ohne Sprache“, weil sie Deutsch nicht mehr erlernen konnten. Hilfe gab es vom Arbeitsamt und von der jüdischen Gemeinde. Aber wie des Sprachproblems Herr werden? Wie eine Spaltung der jüdischen Gemeinde verhindern? Wie kann man miteinander in der Synagoge beten, wenn die gemeinsamen Traditionen fehlen, wenn die hebräische und die deutsche Sprache fehlt?

Inzwischen gibt es russisch/deutsche Gebetbücher, zweisprachige Gemeindezeitungen und Rabbiner, die Russisch lernen. Es gilt Zeit zu gewinnen, Zeit, in der die Juden aus der ehemaligen Sowjetunion nicht verzweifeln, sondern eine neue Heimat finden, Zeit, in der Alteingesessene und Neuzugewanderte einander begegnen, Zeit, in der die gerade gewonnenen Familien der Jüdischen Gemeinde nicht wieder verlorengehen. Inzwischen haben sich „russisch“-jüdische Frauen zu Interessengemeinschaften zusammengeschlossen, bilden Literaturzirkel, musizieren gemeinsam und bilden wissenschaftliche Clubs. Ein in Berlin neu entstandenes jüdisches Lehrhaus und weitere Orte der Begegnung versuchen, die religiöse Ausbildung zu sichern, zweisprachig, wenn es sein muß!

Annette Mirjam Böckler (geb. 1966) lernte ich in Potsdam, im Abraham Geiger Kolleg, kennen. Dieses Institut wurde erst 1999 gegründet (vgl. FrRu 7[2000]75), mit der Aufgabe, Rabbiner auszubilden. Damit haben sich die Verantwortlichen zum Ziel gesetzt, eine durch die Schoa abgebrochene Tradition wieder aufzunehmen. Sie sind Vertreter des Reformjudentums und sprechen davon, daß sie für das liberale Judentum in Deutschland stehen. Für Außenstehende ist dies schwer zu verstehen, weil man an die liberale Vorkriegstradition denkt und nicht an die völlig andere Situation heute. Annette Mirjam Böckler erlebte ich als ungeheuer engagiert und offen für alle Fragen. Sie arbeitete bis vor kurzem als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Abraham Geiger Kolleg und ist Herausgeberin zahlreicher religiöser Schriften. Für sie ist die gleichberechtigte Stellung der Frau im jüdischen Religionsleben eine Selbstverständlichkeit und andere Traditionen eine Herausforderung zur Diskussion. Auch das gesellschaftspolitische Engagement ist für sie selbstverständlich. Sie lädt ein zum Diskutieren und wartet nicht, bis man zu ihr kommt.

Rabbinerin Gesa S. Ederberg (35) wurde mir als Schriftgelehrte und gute Referentin empfohlen. Sie ist die Geschäftsführerin von Masorti e. V. und als solche Deutschland-Repräsentantin des „Conservative Judaism“. Die Masorti-Strömung innerhalb des Judentums ist im 19. Jahrhundert in Deutschland entstanden, als deutlich wurde, daß eine moderne Welt neue Fragen an die Tradition stellt, auf die neue Antworten gefunden werden müssen. Im Dezember 2002 erhielt Gesa S. Ederberg ihre *Smicha* (Ordination) am *Schechter Institute for Jewish Studies* in Jerusalem. Sie engagiert sich in Berlin für die religiöse Erziehung und hat dafür einen Kindergarten und eine

Kinderkrippe und auch ein Lehrhaus gegründet. Bei diesen Einrichtungen ist neben der jüdischen Religion die Gleichberechtigung der Geschlechter ein wichtiges Kriterium. Rabbinerin Ederberg ist gleichzeitig Rabbinerin der Jüdischen Gemeinde Weiden in der Oberpfalz.

Nechama Ehrenberg (geb. 1950), seitens der Mutter in der siebten Generation in Jerusalem ansässig, ist ausgebildete Lehrerin in den Fächern Tora und Geschichte. Sie hat 15 Jahre in Israel an der Schule unterrichtet. Seit 21 Jahren begleitet sie ihren Mann Yitshak Ehrenberg, der als orthodoxer Gemeinderabbiner in Berlin amtiert, und steht ihm mit Rat und Tat zur Seite. Nechama Ehrenberg hat fünf Kinder, zwei Enkelinnen und einen Enkel. Meine Begegnung mit ihr war für beide aufregend: Wir kannten uns nicht und waren nervös, kamen wir doch aus völlig anderen Welten. Da wir uns in der Katholischen Akademie begegneten, hatte ich „Heimvorteil“, aber sie erschien selbstbewußt, modern, gut angezogen, mit herrlichem Haar. Später lernte ich, daß sie, um den religiösen Traditionen zu entsprechen, eine Perücke trug. Sie sieht ihre Rolle als Frau ganz im Einklang mit der orthodoxen Lehre: „Der Platz der Frau in der Gesellschaft ist eher dezenter.“ Aber dafür überzeugte sie mit ihrem religiös begründeten Argument, daß der Mensch sich für seine Mitmenschen engagieren muß. Wir konnten uns also begegnen, miteinander vom Glauben und von der Verantwortung für diese Welt sprechen, wenn auch die Ausgangspositionen völlig andere sind. Das orthodoxe Judentum gibt vielen Berliner Juden eine Heimat. Um zu erfahren, wie es gelebt wird, muß man Nechama Ehrenberg begegnen oder ihrem Mann, Rabbiner Ehrenberg, denn in der Regel wissen wir viel zu wenig über diese Richtung des Judentums!

Die Begegnungen mit diesen Berliner Frauen ist repräsentativ für das bunte Bild der jüdischen Gemeinde in Berlin. Jede der Frauen hat ihre eigene Biographie, ihre eigenen Erfahrungen in Deutschland gemacht. Allen gemeinsam ist ihr Wunsch, ein lebendiges, vielfältiges Judentum in diesem Land zu gestalten und dafür Sorge zu tragen, daß das Wissen darüber auch an die nächste Generation weitergegeben wird. Die Wunden, entstanden durch die Schoa, lassen sich nicht schließen, aber es gibt ein „Danach“. Wir können alle dazu beitragen, daß die jüdischen Gemeinden in einer Atmosphäre der Toleranz, der Anerkennung und mit unserer Unterstützung wachsen. Viele Zukunftsfragen der jüdischen Bürger sind die gleichen wie die der Christen. Auch deswegen sollten wir die Begegnungen und das Miteinander suchen!

Das besondere Buch

Michael Haarmann/Johannes von Lüpke/Antje Menn (Hg.), **Momente der Begegnung**. Impulse für das christlich-jüdische Gespräch. Bertold Klappert zum 65. Geburtstag. foedus/Neukirchener Verlag, Wuppertal 2004. 383 Seiten.

Mit dem Stichwort *Begegnung* haben die Herausgeber einen charakteristischen Wesenszug der theologischen Arbeit Bertold Klapperts getroffen. In seinen Büchern und Aufsatzbänden hat Klappert stets darauf hingewiesen, in welch vielfältigem Dialog seine Arbeiten entstanden sind. Zahlreiche Autorinnen und Autoren haben das Stichwort *Begegnung* aufgegriffen und erzählen in kurzen, aber inhaltlich dichten Beiträgen von Momenten, in denen sich Begegnung, Beziehung, Gespräch ereignet haben. Manche dieser Ausführungen sind von persönlicher Offenheit, andere zeugen von tiefer qualifizierter Fachkenntnis, von Begegnungen von besonderer historischer Bedeutung an einem bestimmten Ort und von politischer Verantwortung. Manche Texte legen Zeugnis ab von erlebter Lerngemeinschaft und beschreiben diese als Geschenk. Trotz der tiefen Menschlichkeit, die aus manchen Beiträgen spricht, ist das alle miteinander verknüpfende Wort *Begegnung* nicht schlicht anthropologisch zu verstehen. Begegnung gewinnt vielmehr ihren eigentlichen Wert in ihrer theologischen Bedeutung dadurch, daß Gott selbst Menschen begegnet, daß er Platz nimmt unter den Menschen, nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch heute und hier. Gott begegnet und schafft Begegnung, in der sein Handeln an den Menschen, sein Leben mit den Menschen und damit das Leben der Menschen mit Gott Gestalt gewinnt. Nicht die Biographie des Geehrten ist die Botschaft, sondern die Begegnung mit dem lebendigen Wort legt Zeugnis ab von dem Vertrauen, daß Gott gegenwärtig ist und handelt.

Die Vielfalt der Formen und Bezüge von Begegnung wird in diesem Buch deutlich. Erzählt wird von Begegnungen mit der Schrift, von biblischer Wegweisung und daraus gewonnener, oft widerspenstiger politisch-gesellschaftlicher Orientierung und vom jüdisch-christlichen Dialog. Ohne die konkrete Bezugnahme auf die jüdische Schrift und auf die Begegnung mit dem Judentum könnte Begegnung nicht in ihrem vollen Bedeutungsgehalt

erfaßt werden. In der Festschrift kommt das zur Sprache, was für Bertold Klappert zählt: verantwortliche christliche Theologie angesichts der Schoa und die Bedeutung von Umkehr und Erneuerung im Verhältnis von Theologie und Kirche zum erwählten jüdischen Volk.

Abgerundet wird das Buch mit zwei bemerkenswerten Perspektiven. Die eine bezieht sich auf die Bedeutung Jerusalems für die christliche Rede vom Reich Gottes, die andere auf die ökumenische Dimension alles theologischen Denkens und Handelns. Insofern sind die einzelnen Kapitel dieser Festschrift zugleich eine Skizze der theologischen Themen, denen sich Bertold Klappert als Professor für Systematische Theologie über viele Jahrzehnte gewidmet hat, aber nie allein, sondern immer im Gespräch und in vielfältigen Begegnungen, die Zeugnis geben vom lebendigen Wirken Gottes. Es lohnt sich allemal, sich von diesen Stimmen anrühren zu lassen.

Klaus Hoffmann, Gelsenkirchen

Bücherschau

Herbert Brettl, **Die jüdische Gemeinde von Frauenkirchen.** edition lex liszt 12, Halbtturn 2003. 236 Seiten.

Gerald Lamprecht (Hg.), **Jüdisches Leben in der Steiermark. Marginalisierung – Auslöschung – Annäherung.** Schriften des Centrums für Jüdische Studien, Band 5. Studien Verlag, Innsbruck 2004. 293 Seiten.

In den letzten Jahren sind auch in Österreich immer mehr lokalhistorische Studien zur Geschichte einzelner jüdischer Gemeinden erschienen. Viele dieser Arbeiten basieren fast ausschließlich auf den Aktenbeständen in den allgemeinen Verwaltungsarchiven und auf späteren Akten über die Arisierung und Vertreibung der jüdischen Familien. Auf das Leben der jüdischen Gemeinden gehen sie daher nur sehr wenig ein. Die Monographie des burgenländischen Lehrers Herbert Brettl über die **jüdische Gemeinde Frauenkirchen** in Burgenland ist dagegen eine sehr wohltuende Ausnahme. 1876 erreichte die Zahl der Juden in Frauenkirchen mit 876 Personen ihren Höhepunkt; bis 1934 reduzierte sich diese Zahl auf 386 Personen. Die Frau-

enkirchner wanderten in die größeren Städte der Umgebung ab, die meisten nach Wien, wo sich sogar ein Verein der „Frauenkirchner in Wien“ konstituierte. Brettl beschreibt sehr anschaulich das jüdische Viertel, die jüdischen Institutionen und das religiöse Leben in Frauenkirchen, den Hobbyimker Moses Krausz als Direktor der jüdischen Volksschule, und Isidor Karoly, der als Nachfolger des betagten Oberrabbiners Simon Löwy 1937 gewählt wurde. Seine Quellen sind lokalhistorische Publikationen, die Akten der jüdischen Gemeinde Frauenkirchen im burgenländischen Landesarchiv, aber auch Erinnerungen von Überlebenden und literarische Texte, etwa von Joseph Roth, Leopold Moses und Otto Abeles. Im Anhang enthält das Buch eine Datenbank mit den Namen, Adressen und dem Schicksal der Frauenkirchner Juden und eine Liste der Häuser in jüdischem Besitz. Das Buch ist ein überaus berührendes und würdiges Denkmal dieser einst so beeindruckenden und so grausam zerstörten Gemeinde. Es bleibt zu hoffen, daß Brettls Buch auch als Vorbild und Anstoß für andere Gemeinden wirken wird, deren Geschichten noch nicht geschrieben wurden.

Das Buch zur *Geschichte der Juden in der Steiermark* erweckt teilweise den Eindruck einer im Entstehen begriffenen Sammlung von Arbeiten ohne übergreifendes Konzept. Es enthält Aufsätze über die Juden im Mittelalter, über die jüdischen Gemeinden der Städte Radkersburg und Judenburg, über die jüdischen Sportvereine in der Steiermark, die B'nai B'rith und die Synagogen in Graz sowie über die Arisierungen in der Steiermark und die Todesmärsche ungarischer Juden. Die Aufsätze von *Hermann Kurahs* und *Michael Schiestl* über Radkersburg und Judenburg beschreiben dagegen sehr eindringlich die Atmosphäre des in der Steiermark besonders virulenten Antisemitismus. Schiestl geht einleitend auch auf den Umgang der Stadtgeschichtsschreibung mit der jüdischen Geschichte ein und erwähnt auch die Entstehungsgeschichte des Ortsnamens „Judenburg“, die allerdings nicht restlos geklärt ist. Der Band enthält leider keine Bibliographie, obwohl der Grazer Historiker *Dieter A. Binder* am Beginn seines interessanten und kritischen Beitrags „Jüdische Steirer – steirische Juden“ einen sehr lesenswerten, wenn auch unvollständigen Überblick über den derzeitigen Forschungsstand gibt. Über das Leben und die Bedeutung der jüdischen Gemeinde von Graz erfährt man in dem vorwiegend sozialgeschichtlich ausgerichteten Band nur sehr wenig. In seinen Ausführungen über die Situation der jüdischen Gemeinde in der Nachkriegszeit erwähnt Binder, daß aus finanziellen Gründen an „die Anstellung eines eigenen Rabbiners

nicht zu denken“ war, aber er vermerkt nicht, daß *Rabbiner Max Wallach* in den sechziger Jahren in Graz die Funktion des Rabbiners versah. Auch die sehr wichtige, wenngleich noch unveröffentlichte Diplomarbeit von *Andreas Schweiger* über den steirischen Landesrabbiner *David Herzog* und dessen „Erinnerungen“ (1995) bleibt unerwähnt. Evelyn Adunka, Wien

Andrea Brucher-Lembach, „... **wie Hunde auf ein Stück Brot**“. Die Arisierung und der Versuch der Wiedergutmachung in Freiburg. Donzelli-Cluckert Verlag, Bremgarten 2004. 321 Seiten.

Erschütternd sind die Tatsachen, die Andrea Brucher-Lembach in ihrer bestens recherchierten Darstellung zum Aufstieg des Nationalsozialismus und der Enteignung jüdischer Bürger in Freiburg beschreibt. Der Leser wird zunächst Zeuge einer beispiellosen Verfolgung und Vernichtung. Sodann muß er zur Kenntnis nehmen, wie es mit Deutschlands Kontinuität zum „Dritten Reich“ bestellt ist, da die Entnazifizierung nach 1945 nur unzureichend verlief. „Warum befindet sich dort, wo ehemals das größte jüdische Kaufhaus der Stadt war, heute die Sparkasse? Seit wann ist die Kaiser-Joseph-Straße in Freiburg ‚judenfrei‘?“ Diese und viele andere Fragen zum ehemaligen Firmenbesitz Freiburger Juden werden beantwortet. Anhand von über hundert Fällen hat die Autorin den Verlauf der „Arisierung“ und die Durchführung der „Wiedergutmachung“ untersucht. Die Darstellung des historischen Gesamtzusammenhangs wird durch Einzelfälle und Familienschicksale konkretisiert.

An zahlreichen Beispielen wird dargelegt, wie jüdische Firmenbesitzer bedroht und erpreßt wurden, damit ihre Betriebe so günstig wie möglich erworben werden konnten. Auf diese Weise waren in Freiburg im Jahr 1938 bereits 80 % der jüdischen Betriebe „arisiert“, und zwar noch bevor es ein Gesetz gab, das Juden wirtschaftlich benachteiligte. Durch das Zusammenspiel verschiedener Kaufinteressenten und eines Vertreters des badischen Wirtschaftsministeriums wurde z. B. das Kaufhaus „Knopf“ dem Besitzer Arthur Knopf weit unter Wert abgenommen. Als es Juden ab 1939 auch gesetzlich verboten war, wirtschaftlich tätig zu sein, war Freiburgs Wirtschaft bereits „judenfrei“. Die Untersuchung geht auch der Frage nach, was mit dem Privatbesitz der Juden geschehen ist. Als am 22. Oktober 1940 die Freiburger Juden von der Gestapo abgeholt und in das Lager Gurs im Südwesten Frankreichs abgeschoben wurden, mußten sie sämtlichen Besitz

zurücklassen. Unter großem Andrang der Bevölkerung wurde dieser nur einen Monat nach der Deportation öffentlich versteigert. Nach dem Zweiten Weltkrieg verlief die von den Besatzungsmächten auf den Weg gebrachte „Wiedergutmachung“ schleppend. Nicht nur der NS-Staat hatte profitiert, sondern auch eine Vielzahl von Privatleuten. Zur Abfolge staatlicher Repressionsakte war die alltägliche antisemitische Gewalt von Nachbarn, Kollegen, Kunden und Bekannten hinzugekommen. Die Bereicherung der deutschen Bevölkerung durch das nationalsozialistische „Umverteilungsprogramm“ ist das Fundament, auf dem wir stehen. In den Gewissen der Nachgeborenen scheint diese Kontinuität fortzuwirken.

Cornelia Frenkel, Freiburg

Gisela Dachs (Hg.), **Kindheit**. Jüdischer Almanach des Leo Baeck Instituts. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2003. 174 Seiten.

Alle achtzehn Beiträge des wie immer wohlgestalteten handlichen Bandes ganz zu würdigen, scheint hier kaum möglich. Sie sind von unterschiedlicher Länge und recht verschiedenen Charakters: fast nüchtern autobiographisch, geradezu wissenschaftlich, poetisch. Implizite und explizite Kritik an verschiedenen Erscheinungen fehlt nicht. Am Schluß kommen „Kinder“ (auch achtzehnjährige) zu bedenkenswertem Wort. *Gisela Dachs* knüpft mit dieser Publikation an einen „Jüdischen Almanach“ mit ähnlicher Thematik an, der 1937 von Felix Weltsch in Prag herausgegeben worden ist. Prag und Theresienstadt, Wien, Berlin und Budapest, und selbstverständlich auch Israel, das ist der Raum, in dem dieser neue Almanach spielt. Dazu kommen die Erinnerungen eines in Belgien versteckten kleinen Mädchens (*Esther Omer*) und die fürchterlichen Erinnerungen von *Sami Michael* an einen Cheder in Bagdad (wo es allerdings auch andere Schulen gab). Der Psychoanalytiker *Avi Rybnicki* stellt das „Freudsche Kind“ vor, *Zohar Shavit* die Lektüre jüdischer Kinder im „Dritten Reich“, und *David Tartakover* behandelt „Kinderspiele als Spiegel der Zeit“, während *Orna Porat* über die Entstehung des von ihr initiierten israelischen Kinder- und Jugendtheaters berichtet. Ergreifend ist es, wie *Ivan Polák*, vulgo Zgebanina, die Entstehung der von Jugendlichen in Theresienstadt herausgegebenen Jugendzeitschrift *Kamarád* schildert. In *Asa Ofeks* atemloser „Nachtwache“ bricht Kritik am Erziehungssystem des sozialistischen Kibbuz heftig, aber literarisch durch. Poetisch, fast malerisch, vertieft sich *Haya Ester* in die Psycho-

somatik einer blutjungen Braut in einem charedischen (ultra-orthodoxen) Quartier Jerusalems. (Wenn das „ernüchternd“ sein soll, ist es „Jettchen Gebert“ auch.) Knappe Hinweise auf die Autoren und Autorinnen schließen das mit trefflichen Photographien von *Ben Eden* illustrierte Buch ab, dem man viele Leserinnen und Leser herzlich wünschen möchte.

Simon Lauer, Clarens (CH)

Mariano Delgado (Hg.), **Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert.** Vom „Wesen des Christentums“ zu den „Kurzformeln des Glaubens“. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2000. 272 Seiten.

Der Sammelband bietet einen Überblick über hundert Jahre christliche Theologiegeschichte: Von den berühmten Vorlesungen über „Das Wesen des Christentums“, die Adolf von Harnack im Wintersemester 1899/1900 an der Berliner Universität hielt, bis hin zu den theologischen Konzepten von Hans Küng, Eugen Biser und Walter Kasper werden 21 grundlegende Werke oder Positionen namhafter deutschsprachiger Theologen des 20. Jh. vorgestellt. Neben Aufsätzen über Ernst Troeltsch, Wolfhart Pannenberg, Karl Rahner SJ, Hans Urs von Balthasar u. a. finden sich auch Beiträge, die aus jüdisch-christlicher Perspektive von besonderem Interesse sind: So setzt sich beispielsweise *Mariano Delgado*, Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Fribourg, in seinem Aufsatz über Johann Baptist Metz (246–258) auch ausführlich mit dessen Konzept einer „Theologie nach Auschwitz“ auseinander. Delgado würdigt dabei vor allem das 1973 von Metz erarbeitete Grundlagendokument zur Würzburger Synode, das einen wichtigen Abschnitt „Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes“ enthält. Mit der Forderung eines „jüdischen Korrektivs“ in der Theologie und dem Bemühen, ein vielfach leid- und zeitunempfindlich gewordenes Christentum nach der Schoa endlich aufzurütteln, habe sich Metz seitdem große Verdienste erworben. Daneben macht Delgado aber auch auf Grenzen des Metzschen Ansatzes aufmerksam und warnt vor der Gefahr einer christlichen „Umarmung des Judentums“, auf die „eine neue subtilere Form der Vereinnahmung“ durch die Christen folgen könnte (255).

Ähnliche Bedenken äußert *Christof Gestrich* (123–149) über Karl Barths „gutgemeintes Ringen“ (130), „dem furchtbaren Verbrechen an den Juden [...] Raum in der Theologie zu verschaffen“. Bereits 1946/47 habe sich Barth

redlich um eine neue Sicht des Judentums bemüht, doch wäre er kaum über ein „bloßes Postulat“ hinausgekommen. Trotz einiger interessanter Ansätze sei Barths „Israeltheologie“ daher weitgehend „unzureichend“ geblieben. Noch schärfer fällt die Kritik des Dortmunder Systematikers *Thomas Ruster* an Romano Guardini aus (97-113). Dessen umfangreiches Werk wird allerdings einseitig auf einen üblen Antijudaismus reduziert, wenn Ruster behauptet, daß die „Ablehnung Jesu durch die Juden“ sogar eine „Zentralidee Guardinis“ gewesen sei (106)! Um diese These zu belegen, führt Ruster zahlreiche Zitate aus der populären Schrift „Der Herr“ (1937) an, mit der Guardini „gewollt oder nicht, die Solidarität der Christen zu den Juden zerstört“ habe (107). Dieser Eindruck kann jedoch nur entstehen, weil Ruster nicht wenige der herangezogenen Textbeispiele ihres ursprünglichen Zusammenhangs beraubt hat. Zudem hätte ein Blick auf die damaligen Schriften anderer Theologen deutlich gemacht, daß „Guardinis Ausfälle gegen das Judentum zur Zeit Jesu“ zwar „aus heutiger Sicht unverzeihlich“ erscheinen mögen (111), sie angesichts der judenfeindlichen Polemik mancher seiner Zeitgenossen aber noch vergleichsweise gemäßigt waren. Damit soll der Antijudaismus Guardinis, auf den der amerikanische Theologehistoriker Robert Krieg bereits mehrfach hingewiesen hat, keineswegs verharmlost werden; doch der Sammelband gibt ein verzerrtes Bild wieder, wenn allein Guardini für ein „toraloses Christentum“ (98) verantwortlich gemacht wird, während andere Beiträge diesen Aspekt völlig unberücksichtigt lassen. So hätte die Herabsetzung der jüdischen Religion zum Zwecke christlicher Wesensbestimmungen bereits an den Vorlesungen Harnacks, die *Karl H. Neufeld* analysiert (15-22), demonstriert werden können; doch Harnacks negative Sicht des pharisäischen Judentums bleibt ebenso unerwähnt wie Leo Baecks vielbeachtete Kritik an ihr.

Ein noch größeres Ungleichgewicht entsteht, wenn Ruster den seit 1939 mit einem Lehrverbot belegten Guardini in die Nähe der nationalsozialistischen Judenverfolgung rückt (107), hingegen kein Wort darüber verloren wird, daß die beiden Theologen Karl Adam und Michael Schmaus 1933/34 den Anbruch des „Dritten Reiches“ begeistert gefeiert haben. *Johannes Kreidler* lobt sogar Karl Adams „Mut, in eine offene Begegnung mit der Zeit“ (93) eingetreten zu sein! Während Dietrich Bonhoeffer, dessen „Ring um eine Kurzformel des Glaubens in Zeiten der Gefahr“ von *Guido Vergauwen* meisterhaft geschildert wird (207-221), zu einem „Bekenntnis der Tat“ aufrief (209), das den protestantischen Theologen sein Leben kostete, propagierte Adam noch Anfang der vierziger Jahre einen „ari-

schen“ Christus. Erst mit den Vertretern einer „politischen Theologie“ wie J. B. Metz und Dorothee Sölle, der einzigen Frau, der ein eigener Beitrag gewidmet wird (222-234), setzte sich allmählich die Erkenntnis durch, daß sich „angesichts der Realität des Dritten Reiches“ auch ein christliches „Reden von Gott und Jesus Christus“ ändern müsse (224).

Elias H. Füllenbach OP, Düsseldorf

Herbert Dohmen/Nina Scholz, **Denunziert**. Jeder tut mit. Jeder denkt nach. Jeder meldet. Denunziation im Nationalsozialismus. Czernin Verlag, Wien 2003. 272 Seiten.

Denunziation kann als altes und doch stets aktuelles soziales Phänomen betrachtet werden. Im deutschsprachigen Raum erlebte sie sicherlich im Nationalsozialismus ihre höchste Blüte. Der Politikwissenschaftlerin Nina Scholz und dem Historiker und Psychotherapeuten Herbert Dohmen bieten die sorgfältig aufgearbeiteten Zuschriften der Bevölkerung an den nationalsozialistischen Gauleiter Josef Bürckel in Wien, die NS-Gerichts- und die Nachkriegsakte des Volksgerichtshofes Wien Grundlage für eine interessante Studie, die tiefe Einblicke in die Macht der „kleinen Leute“ zuläßt. Neben der Frage, welche Funktion die durchaus nicht uneingeschränkt gutgeheißene, dem Ideal vom „aufrechten deutschen Charakter“ widersprechende Denunziation für das Naziregime erfüllte, in welchem Ausmaß die „freiwilligen Helfer“ zur Stabilisierung der NS-Herrschaft beigetragen haben, untersuchen Scholz und Dohmen auch die „andere“, die individuelle Seite: die Bedeutung der Denunziation für die Denunzianten, die Motive, aus denen heraus Menschen andere, allzu oft nahestehende Menschen verrieten. Gesetzliche Grundlage für ein solches Handeln war das im Dezember 1934 eingeführte „Heimtückegesetz“, welches jede kritische und abfällige Äußerung mit Gefängnis bis zu zwei Jahren bestrafte. In der nationalsozialistischen Logik galt jede belanglose kritische Bemerkung über die Führung als Angriff auf die gesamte „Volksgemeinschaft“. Das Strafrecht wurde ideologisch begründet. Jede Instanz der nationalsozialistischen Rechtsprechung war von diesem „Geist“ durchdrungen.

Die Denunziation wurde nicht allein durch Gestapo, staatliche Spitzel und NS-Blockwarte betrieben. Denunziert wurde freiwillig. Eine allgemeine *Anzeigepflicht* gab es trotz „Heimtückegesetz“ nicht. Privatpersonen zeigten Nachbarn, Bekannte und im schlimmsten Fall Familienmitglieder an,

z. B. wegen „Jüdischseins“ und unzähligen anderen Vorwürfen. Den Behörden wurde so die Legitimation für Bestrafung, Verfolgung und oft auch Ermordung der denunzierten Personen in die Hände gespielt. Die sorgfältig erarbeitete Studie liefert dramatische Fallbeispiele und dokumentiert die Funktion von Informanten. Ein besonders dramatischer Fall, aber nur einer von vielen, aus dem Jahr 1942: Die Hilfsarbeiterin Rosa Schwarz denunziert ihren jüdischen Ehemann Michael Schwarz wegen früherer vermeintlich antinazistischer Aktivitäten, zeigt ihre beiden ältesten Kinder bei der Gestapo an und bringt die fünf jüngeren in ein Heim der Israelischen Kultusgemeinde. Michael Schwarz wird nach Auschwitz deportiert und dort ermordet. Alle sieben Kinder kommen nach Theresienstadt, überleben und kehren schwer gezeichnet nach der Befreiung durch die Rote Armee nach Wien zurück.

Für das vorliegende Buch wurden dreißig der insgesamt 107 Kartons voller Zuschriften, die dem „Stellvertreter“ Hitlers in Wien, Bürckel, zugesandt wurden, nach dem Zufallsprinzip ausgewählt. Die Frage, ob die Deutschen ein „Volk von Denunzianten“ waren, beantworten die Autoren differenziert: Ohne Zweifel waren Denunzianten erschreckend weitverbreitet, und ohne sie wären die Verfolgung von Delikten wie „Heimtücke“, „Feindsender hören“, „Rassenschande“, „Defätismus“, „Umgang mit Fremdarbeitern“ und anderen Anschuldigungen enge Schranken gesetzt gewesen. Allerdings bedurfte es nur eines erheblichen Teils, jedoch keineswegs der Mehrheit der Bevölkerung, um alle ständig in Atem zu halten. Wirkliche gesicherte Prozentzahlen und andere Daten liegen aber angesichts des nur sehr fragmentarisch überlieferten Materials nicht vor, so daß eine solche Verallgemeinerung nach Meinung der Autoren überzogen erscheint.

Jürgen Klocke, Frankfurt/Main

Giovanni Franzoni, **Die Einsamkeit des Samariters**. Impulse für eine neue Ethik der Solidarität heute. Glaube und Leben Bd. 15. LIT Verlag, Münster 2003. 112 Seiten.

In diesem Buch wird das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) detailliert erklärt und aktualisiert. An die Erzählung wird die Forderung nach der Erfüllung des zusammenhängenden Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe angehängt. Franzoni deutet das Gleichnis als eine „theologische Charakterisierung Jesu, in dem die göttliche Barmherzigkeit anwesend

ist“ (53). Mit der Schilderung des barmherzigen Samariters verlangt Jesus, daß man sich den Mitmenschen nähert und „etwas vom eigenen Leben in das Leben eines anderen einbringt“ (13). Man muß „die Grundbedingungen für mitmenschliche Nöte erkennen lernen“ (46). Der sich in Jesus als barmherziger Samariter offenbarende Gott zeigt sich als der *sich bewegende Barmherzige*. Damit wendet sich Franzoni gegen Aristoteles, der den Bewegter des Kosmos als *Unbewegten* deutet (53 f.). Er wendet sich auch gegen ein sich zu sehr auf dogmatische Aussagen stützendes Christentum, das in der Praxis die Verknüpfung der Gottes- und Nächstenliebe vernachlässigt. Das Evangelium zeigt, „daß die Achtung vor Witwen und Waisen, vor Armen und Fremden gegenüber den Forderungen nach gesetzlich vorgeschriebener Reinheit und Erfüllung des Opferkults im Tempel Vorrang hat“ (27). Franzoni betont auch, daß die praktische Durchführung von Gottes- und Nächstenliebe das Reich Gottes vergegenwärtigt: „Ich glaube, daß das Reich Gottes bereits da ist, voll und ganz gegenwärtig: Jedes Mal, wenn ein Samariter – wie es im Gleichnis geschieht – vom Pferd steigt und sich über einen geschundenen und sterbenden armen Kerl am staubigen Straßenrand beugt, manifestiert und zeigt sich das ganze Reich Gottes“ (Vorwort).

Die vielen Aussagen des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter über die Barmherzigkeit Gottes und über die gegenüber den Mitmenschen geforderte Barmherzigkeit werden mit entsprechenden alt-, zwischen- und neutestamentlichen Aussagen verbunden. Auch Aussagen von modernen Dichtern und von tiefereligiösen Menschen werden zur Deutung beigezogen. Menschen, die rassistisch und fremdenfeindlich eingestellt sind, seien „unfähig, das Zeugnis des Lebens und der Liebe kontinuierlich weiterzugeben“ (75). Das Buch ist für alle Menschen, die eine ethisch korrekte, religiöse Lebenshaltung suchen, anregend und bereichernd.

Clemens Thoma, Luzern

Peter Godman, **Der Vatikan und Hitler**. Die geheimen Archive. Droemer Verlag, München 2004. 386 Seiten.

Hatten in den letzten Jahren Autoren wie *John Cornwell* („Pius XII. Der Papst, der geschwiegen hat“, München 1999) und *Daniel Jonah Goldhagen* („Die katholische Kirche und der Holocaust“, Berlin 2002) noch versucht, Pius XII. mit allen Mitteln als Antisemiten zu diffamieren und ihm die Mitschuld an der Schoa anzuhängen, so geht Peter Godman im vorliegenden

Buch einen anderen Weg, um die vatikanische Politik der dreißiger Jahre zu erforschen. Im Jahre 2002 hatte der Vatikan angekündigt, Dokumente der Zwischenkriegszeit vorzeitig für die Forschung freizugeben. Der Autor versucht, das Verhältnis der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus dadurch zu erforschen, daß er die Akten der verschiedenen Dienststellen des Vatikans je nach ihrer Quellenlage auf ihre Verlautbarungen hin untersucht. Dabei haben es ihm besonders zwei vatikanische Dienststellen ange-
tan: das Staatssekretariat unter Eugenio Pacelli und das Hl. Offizium unter Alfredo Ottaviani. Arbeitete das Staatssekretariat vorwiegend diplomatisch, d. h. die konkrete Situation stets berücksichtigend, so konnte das Hl. Offizium grundsätzlicher an die Gefahren und Irrtümer herangehen. Von besonderem Interesse sind Entwürfe von Stellungnahmen zu Nationalsozialismus, Rassismus, Judenverfolgung usw., die an Deutlichkeit und präzisiertem Denken kaum zu überbieten sind.

Daneben gab es die eigenartige Persönlichkeit von Msgr. Alois Hudal, Rektor der „Anima“ in Rom, der gerne die Rolle eines Vermittlers zwischen der Katholischen Kirche und dem Nationalsozialismus gespielt hätte. Seine Vorstellung war, die „Extremisten vom linken Flügel“ unter den Nazis zu verurteilen, um dann eine Allianz zwischen den „Konservativen“ unter den Nazis und der Kirche zu schmieden. Bereits 1936 war man im Hl. Offizium bereit, sowohl Kommunismus als auch Nationalsozialismus gleichermaßen zu verurteilen. Die Nazis verschärften den Totalitarismus und versuchten, das Konkordat auszuhöhlen. Die deutschen Katholiken sahen bereits alle ihre Errungenschaften, die sie seit dem Ersten Weltkrieg gewonnen hatten, wieder verlorengehen und eine Wiederkehr des Kulturkampfes angesagt. Staatssekretär Pacelli sah sich widersprüchlichen Informationen aus Deutschland ausgesetzt (Nuntius Orsenigo, deutsche Bischöfe) und bewahrte eine unglaubliche Geduld. Bischof Hudal mußte erleben, daß eine seiner „Vermittlungsaktionen“ in Deutschland schiefgelaufen war, indem die Nazis einen seiner im Mai 1935 in einer österreichischen Zeitschrift erschienenen Artikel beschlagnahmten. Darin hatte Hudal die deutschen Bischöfe beschuldigt, „unbeweglich“ im Umgang mit den Nazis zu sein. Ihre „Unversöhnlichkeit“ war für Hudal die Quelle aller Konflikte mit der Regierung. Kardinal Faulhaber erklärte später, dieser Artikel sei ein Dolchstoß in den Rücken der Bischöfe gewesen.

Hudal fand Beifall bei Franz von Papen und Diego von Bergen, dem Botschafter Hitlers in Rom. Es gelang Hudal, sich bei Hitler einzuschmeicheln, indem er – ohne Wissen Roms – ein Buch verfaßte mit dem Titel „Grund-

lagen des Nationalsozialismus. Eine ideengeschichtliche Untersuchung von katholischer Warte“ (Leipzig 1937). Sein Ziel war es, einen katholischen Nationalsozialismus zu schaffen, was ein „Widerspruch in sich“ ist. Hitler hatte einige Ideen Hudals aufgenommen und glaubte, dadurch das katholische Lager spalten zu können. Schließlich fiel Hudal zwischen Stuhl und Bank. In Rom fürchtete man, Hitler könnte das Konkordat annullieren, das man als einzige „Rechtsbasis“ in den Beziehungen zu Deutschland besaß. In dieser schwierigen Lage ersuchte Pacelli Kardinal Faulhaber, einen Entwurf für eine Enzyklika zu verfassen. Der Entwurf war in einem ruhigen Ton verfaßt, ohne Polemik. Es war eher ein Katechismus, der die Katholiken an die wichtigsten Artikel ihres Glaubens erinnern sollte. Daraus entstand die päpstliche Enzyklika „Mit brennender Sorge“ (März 1937).

Rom war hin- und hergerissen zwischen der Entrüstung über die traurige Lage der Kirche in Deutschland und der Hoffnung, doch noch zu einer Einigung mit dem Reich zu gelangen. Am 3. Mai 1938 – am ersten Tag von Hitlers Aufenthalt in Rom – zog der Papst mit einer Instruktion im Osservatore Romano gegen Hitler ins Feld: über die „gemeingefährlichen Lehren“ des Nationalsozialismus, die, „getarnt als Wissenschaft“, darauf abzielten, „die wahre Religion“ zu untergraben. Pius XI. machte aus seinem Mißfallen an der Anwesenheit Hitlers in der Ewigen Stadt kein Geheimnis. Am 22. Juni 1938 empfing er in Castel Gandolfo den amerikanischen Jesuiten und Rassismusexperten P. John La Farge, dem er den Auftrag erteilte, eine Enzyklika zum Thema Antisemitismus vorzubereiten. Eine hochkarätige Jesuitengruppe, bestehend aus den deutschen Patres Gustav Gundlach und Heinrich Bacht und einem französischen Ordensangehörigen, erarbeitete Entwürfe, die dem Jesuitengeneral Wladimir Ledóchowski ausgehändigt wurden. Sie erreichten den Vatikan am 10. Februar 1939, kurz vor dem Tode Pius' XI. Sein Nachfolger, Pius XII., ist nie darauf zurückgekommen.

Die Untersuchung Godmans zeigt auf, wie kompliziert und wenig abgestimmt die Behördenstruktur des Vatikans war. Der „monolithische“ Vatikan war ein Mythos. Man kann sich, angesichts der Publikationsflut der letzten Jahre zu diesem Thema, wirklich fragen, ob diese neueste Untersuchung zum Innenleben des Vatikans in den dreißiger Jahren wirklich der Weisheit letzter Schluß ist. Jedenfalls aber ist sie seriöser und glaubwürdiger ausgefallen als jene von Cornwell und Goldhagen.

Alois Steiner, Meggen/Luzern

Bernd Janowski/Beate Ego (Hg.), **Das biblische Weltbild und seine alt-orientalischen Kontexte**. Forschungen zum Alten Testament, Band 32. J. C. B. Mohr/Paul Siebeck, Tübingen 2001. IX u. 587 Seiten.

Die meisten Beiträge dieses Sammelbandes gehen auf Vorträge aus einem Oberseminar im WS 1997/1998 an der Universität Tübingen zurück. Alle konzentrieren sich von unterschiedlichen Ausgangspunkten heraus auf die Frage nach dem Weltbild im Alten Testament und in den Kulturen des Vorderen Orients. Das eigentliche Ziel des vorliegenden Bandes ist die Beschreibung der Plausibilität und Orientierungsleistung eines religiösen Symbolsystems, dessen kognitive und affektive Komponenten einer eigenen, vorneuzeitlichen Logik entsprechen. Aus dem alttestamentlichen Bereich ist der Beitrag von *B. Janowski*, „Das biblische Weltbild. [...] Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels“, hervorzuheben. Er geht darin dem Verstehenshorizont des antiken Weltbildes nach und beschreibt den Verlust, den die unreflektierte Aufgabe dieses Weltbildes mit sich brachte. *Angelika Berlejung* untersucht in „Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten“ das Bild vom Vogelfang im Kontext von Bedrohung und Sterben, das sowohl alttestamentlich wie mesopotamisch die Gefährdung des Einzelnen, den Verlust des Lebensraums sowie die gefürchtete Isolation von der Gemeinschaft veranschaulicht. In Mesopotamien führte man die Metapher allerdings weiter aus, um die neue Existenzform in der Unterwelt zu beschreiben. Weitere Beiträge aus dem Bereich des AT behandeln *Annette Krüger* („Himmel – Erde – Unterwelt. Kosmologische Entwürfe in der poetischen Literatur Israels“), *Matthias Albani* („Kannst du die Sternbilder hervortreten lassen zur rechten Zeit ...?“) und *Beate Ego* („Das Wasser der Gottesstadt“). Als altorientalische Beiträge sind u. a. zu erwähnen: „Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten“ (*Manfried Dietrich*) und „Die Wohnsitze des Gottes El nach den Mythen aus Ugarit“ (*Herbert Niehr*). Interessante Einblicke in den altorientalischen Kontext geben auch die Beiträge „Schamajim – Himmel“ (*Rüdiger Bartelmus*), „Die Pforte der Gehenna“ (*Klaus Bieberstein*), „Wolkendunkel und Himmelsfeste“ (*Friedhelm Hartenstein*) und „Altägyptische und biblische Weltbilder“ von *Othmar Keel*. Eine ausführliche Bibliographie sowie ein umfangreiches Stellen-, Sach- und Wortregister ergänzen den Wert des Sammelbandes.

Dirk Kinet, Universität Augsburg

Wolfgang Klaghofer-Treitler, **Sha'ul – König von Israel**. Roman. Achi-noam Verlag, Kirchstetten 2003. 234 Seiten.

Die Geschichte Sha'uls (Sauls), des ersten Königs von Israel, wird uns schon im Religionsunterricht der Grundschule nahegebracht. Die entlaufenen Esel, die Saul zu Samuel führten, haben mich dabei ebenso beeindruckt wie später der Streit mit David, der den König mit seinem Gesang besänftigen sollte. Schließlich das bittere Ende, die Schlacht und der Tod durch das eigene Schwert. Nicht verstanden habe ich damals, warum Saul bei Gott in Ungnade fiel, obwohl er ihn doch selbst zum König machte. Unklar war mir auch, warum das Königtum an sich in Israel verpönt war, weil eben Jahwe der einzig wahre König Israels ist. Eindeutig war jedoch, daß David von Anfang an die besseren Karten hatte, nicht nur bei Gott oder Samuel, sondern eben auch bei uns Grundschulern. David war der wahre Held. Seine Kieselsteinaktion gegen den mächtigen Goliath beeindruckte nachhaltig. Die geschichtlich-theologischen Hintergründe hinter all dem wurden mir erst durch das Theologiestudium klarer.

Wolfgang Klaghofer-Treitler ist außerordentlicher Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und Lehrbeauftragter für Religionspädagogik an der Pädagogischen Akademie der Diözese St. Pölten in Krems an der Donau. Seit 1997 ist er freier Mitarbeiter der Abteilung Religion im Österreichischen Rundfunk mit dem Schwerpunkt Abrahamitische Religion und Literatur. Der Autor kann also auf ein solides Grundlagenwissen zur Geschichte von König Saul zurückgreifen, um dessen Leben und Schicksal in einem Roman zu beschreiben. Dieses Wissen wird auf jeder Seite deutlich. Allein die Namensschreibung des Titelhelden macht klar, daß es dem Autor darauf ankommt, nicht irgendeine platte Story über den tragischen Helden der Königszeit in Israel zu liefern, sondern einen historischen Roman, der sich bei aller dichterischen Freiheit treu an die biblische Vorlage hält. Doch gerade diese Ausführlichkeit macht den Roman etwas zu schwerfällig und langatmig. Eigentlich schade, denn die Geschichte selbst ist gut und der Autor hat sich auch redlich bemüht, dem Saul/Shaul der Bibel ganz nahe zu kommen. Dennoch: 100 Seiten weniger wäre mehr gewesen, und so bleibe ich doch lieber bei dem, was uns die Bibel in 1 Sam 7,2-31,13 berichtet.

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Ansgar Koschel (Hg.), **Katholische Kirche und Judentum im 20. Jahrhundert**. Mit Beiträgen von Herbert Bettelheim, Ernst Ludwig Ehrlich, Gabriel Padon, Gerhart Riegner, Heribert Smolinsky und Erich Zenger. LIT-Verlag, Münster 2002. 162 Seiten.

Der vorliegende Band aus der Reihe ‚Fundamentaltheologische Studien‘ erweckt auf den ersten Blick den Eindruck, er liefere eine Reihe von Einzelbeiträgen prominenter Zeitzeugen des christlich-jüdischen Lern- und Versöhnungsprozesses im 20. Jahrhundert. Tatsächlich ist dieses Buch die Publikation eines originellen Projektes: Sechs Colloquien zum Thema „Katholische Kirche und Judentum im 20. Jahrhundert“, die von der Katholischen Akademie Rabanus Maurus in Wiesbaden im September 2000 veranstaltet worden sind, werden hier dokumentiert. Die Gespräche beschäftigen sich erst mit der Situation von Judentum und Kirche im ausgehenden Kaiserreich bis 1918, mit den „verfehlte(n) Hoffnungen“ und den „Entfremdungen“ in der Weimarer Republik, mit der Zeit des NS-Regimes und der langen Phase des Schweigens von 1945 bis 1965. Die Kolloquien fünf und sechs greifen positive Entwicklungen auf: den entscheidenden Paradigmenwechsel auf dem II. Vatikanischen Konzil von 1962 bis 1965 sowie bedeutende Themen der jüngsten Vergangenheit, wie z. B. die Frage nach einer am Lernprozeß Christen-Juden ausgerichteten Neukonzeption des Theologiestudiums oder die Bedeutung der Israelreise von Papst Johannes Paul II. Ein ausführlicher Anhang liefert die wichtigsten Dokumente zur Versöhnung von Christen und Juden (Seelisberger und Schwalbacher Thesen, *Nostra aetate* Nr. 4, *Unsere Hoffnung*, Ansprachen von Johannes Paul II., Grundlagenvertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel etc.), die zum Verständnis der Gesprächsteilnehmer notwendig sind.

Die Lektüre der Gesprächsprotokolle mag am Anfang ungewohnt sein. Läßt man sich aber auf diese fremdartige Form und den ihr eigenen Duktus ein, so ist man alsbald fasziniert von den Anfragen, Berichten und Beurteilungen dieser hochrangigen Riege von Zeitzeugen. So lernt man durch die Ausführungen von *Heribert Smolinsky* sowohl Erhellendes über den Zusammenhang von Modernismusverurteilungen und Antijudaismus in der katholischen Kirche des frühen 20. Jahrhunderts als auch Hintergründe zur Entstehung des Konkordats am Ende der Weimarer Republik. *Ernst Ludwig Ehrlich* liefert einen Überblick über die Situation der Juden in der Weimarer Republik und widerlegt ausführlich antijüdische Stereotypen, die Teil der rechtskonservativen Propaganda dieser Zeit gewesen sind. Die

Debatte um die Haltung Pius' XII. angesichts der nationalsozialistischen Judenverfolgung nimmt auch in diesem Buch eine zentrale Rolle ein, nicht zuletzt durch die ausführlichen Berichte von *Gerhart Riegner*. Riegner liefert auch die maßgeblichen Informationen für das Colloquium, das sich mit der Nachkriegszeit als Zeit der „Verunsicherung“ und des „Verschweigens“ beschäftigt. Den Aufbruch des II. Vatikanums illustriert *Erich Zenger* mit lebendigen Erfahrungsberichten, während Riegner und Ehrlich die Bedeutung von Johannes XXIII. für die Neugestaltung des Verhältnisses von Kirche und Judentum und die von Kardinal Bea für die Entstehung der Erklärung *Nostra aetate* ausführlich belegen. Im Schlußabschnitt zeigt vor allem Zenger die aktuellen Desiderate des Lernprozesses mit Blick auf Liturgie und Theologiestudium auf. Alles in allem stellt die Dokumentation einen originellen Beitrag zur Geschichte des Versöhnungsprozesses Christen-Juden dar, der neben den bekannten historischen Abläufen und Hintergründen auch eine Fülle erhellender Beiträge liefert.

Clauß Peter Sajak, Mainz

Annemarie Ohler, **dtv-Atlas Bibel**. Mit 115 Abbildungsseiten in Farbe. Grafische Gestaltung der Abbildungen Tom Menzel unter Mitarbeit von Jan-Marie Löhndorf. dtv Deutscher Taschenbuch Verlag, München 2004. 263 Seiten.

Es ist erfreulich, daß in der bekannten Reihe „dtv-Atlas“, in der bemerkenswerte Bände zu Anatomie, Physik, Musik, Informatik, Porzellan, Recht usw. erscheinen, auch die „Bibel“ einen Platz gefunden hat. Der Band ist von der katholischen Alttestamentlerin Annemarie Ohler verfaßt worden. In lexikonartigen Zusammenfassungen geht sie präzise auf Entstehungsgeschichte, Verfasserfragen, Aufbau, literarische Struktur und theologische Inhalte der alt- und neutestamentlichen Schriften ein, wobei sie, was die einzelnen biblischen Bücher betrifft, dem katholischen Kanonverständnis folgt. In ihren Artikeln stützt sie sich jeweils auf den heutigen Stand der Bibelwissenschaften, vermerkt aber wohl zu selten, wo die Angaben umstritten sind. Auch die Zeitgeschichte der biblischen Epochen kommt in aller Kürze in den Blick. Die genuin jüdischen Perspektiven sind zwar stärker berücksichtigt als das früher in ähnlichen Publikationen der Fall war, aber viel erfährt man von der rabbinischen Bibelauslegung nicht. Immerhin erhält der Leser einen kompakten und zuverlässigen Überblick über den ge-

genwärtigen Stand der Fragen, die für das Verständnis der Bibel wichtig sind. Manchmal wird er sich allerdings über allzu große Knappheit wundern. Was er z. B. über das Buch Rut oder den Römerbrief erfährt, ist sehr pauschal. Eine nähere Interpretation von Röm 11 (Ölbaum, Wurzel) über die knappe Skizze hinaus wäre wünschenswert gewesen. Auf jeder Doppelseite gibt es neben dem Text eine Bildseite, die grafische Skizzen, tabellarische Übersichten und kleine Zeichnungen bietet. So ist für ein hohes Maß von Anschaulichkeit gesorgt, wenn auch manche Grafiken etwas überladen wirken. Bei den zahlreichen kleinen Bildern handelt es sich oftmals um Nachzeichnungen zeitgenössischer Vorlagen. Diese Entscheidung ist begrüßenswert. Aber manche der Engel-, Apostel- und Jesusbilder, die aussehen, als wären sie einer verunglückten Schulbibel der 60er Jahre entnommen, dürften in heutigen Publikationen keinen Platz mehr haben. Trotzdem: Für Studierende, Seelsorger, Religionslehrer/innen und interessierte Laien kann das preisgünstige Buch, das eine kleine Fachbibliothek ersetzt, gute Dienste tun.

Werner Trutwin, Bonn

Roger Reiss, **Fischel und Chaye**. Szenen aus dem Zürcher Stetl. Philo Verlagsgesellschaft, Berlin/Wien 2003. 153 Seiten.

Das literarische Erstlingswerk des 1944 als Sohn eines jüdischen Tuchhändlers in Zürich geborenen Roger Reiss ist ein herrlicher Schnappschuß von der gelungenen Symbiose der jiddischen Stetlwelt Galiziens, aus der eine der Protagonistinnen, die Großmutter Chaye, stammt, und dem modernen Zürcher Stetl. Reiss, dessen Name die jiddisch sprechende Großmutter kaum aussprechen kann, schreibt eine herrliche „Melange“ von Schwyzerdütsch, Hochdeutsch und Jiddisch. Die amüsanten Erzählungen seiner Kindheit zeigen, wie es möglich und praktikabel ist, sowohl die strengen jüdischen Gesetze einzuhalten als auch ein assimiliertes Jude zu sein. Die Einfälle zu den unvermeidlichen „Übertretungen“ beweisen eine teilweise abstruse Komik. Roger Reiss setzt mit diesem Buch nicht nur einer untergegangenen Welt ein Denkmal, sondern auch seinem lebenswerten Großvater Fischel, „der voll erstaunlicher Einfälle und kurioser Phantasien war, und dessen größter Wunsch zur Freude seiner Enkel es war, mit seinem Spazierstock [...] hoch über die Häuser des Stetls zu fliegen und unter die Dächer zu schauen, um in alle möglichen Leben, Schicksale und Geschichten einzutauchen“.

Das Buch ist ein wahres Sammelsurium von skurrilen Szenen, köstlichem Humor und Tiefgründigkeit, von erstaunlichen Einfällen und einem höchst amüsanten Vokabular. Hitlers „Mein Kampf“ bezeichnet er als das „Buch mit dem pechschwarzen Einband in Vaters Giftschränk“, das bei einem Umzug im „Ochserkübel“ landete. Wenn er mit Großvater Fischel am Schabbes ins „Stibl“ ging, sah er dort nur selten einen Kaftan oder Schtraymel. Der Volks- und Betriebswirt Roger Reiss beweist, daß es sehr wohl möglich ist, in der jüdischen Tradition tief eingebettet zu bleiben und trotzdem ein emanzipierter – was immer man auch unter diesem Wort verstehen mag – Jude zu sein, so wie es ihm seine Großeltern Fischel und Chaye vorgelebt haben.

Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

Gottfried Vanoni/Bernhard Heininger, **Das Reich Gottes**. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments. Die Neue Echter Bibel – Themen, Bd. 4. Echter Verlag, Würzburg 2002. 136 Seiten.

Das Reich Gottes bildet im Ersten und im Neuen Testament ein zentrales Thema. Es wird als von Gott aufgebaute und regierte Realität und als auch menschlich noch auszuweitende Größe geschildert. Die Menschen werden aufgefordert, sich dem Einen, auch in der Welt wohnenden und wirkenden Herrschergott zu unterwerfen. *Gottfried Vanoni* untersucht die Reich-Gottes-Aussagen im Ersten, *Bernhard Heininger* im Neuen Testament. Als gute Kenner der hebräischen, aramäischen und griechischen Urtexte und ihrer Zusammenhänge können sie mehrere traditionelle Falschübersetzungen korrigieren.

Gottfried Vanoni analysiert zunächst die das Reich Gottes andeutenden und in vielen Wortkombinationen aufscheinenden Parallel-Begriffe *m-l-k* und *m-sch-l*. Beide Begriffe weisen auf die Herrschaft Gottes hin „und zielen von Anfang an auf den JHWH-Dienst“ (16). Wichtige Deutestellen zur Charakterisierung der Königsherrschaft Gottes finden sich u. a. in Ex 15, Jes 24 und 62, Jer 10, Micha 3, Zef 3, Sach 14 und in vielen anderen Prophetenstellen. Der ewige israelitische Gott-König ist demnach den Göttern aller Völker überlegen und wirkt sowohl im Himmel als auch mitten im Volk Israel. Seine Herrschaft dehnt sich auf alle Völker aus (23-29). Auch im Psalmenbuch ist das Reich Gottes vielfältig thematisiert (29-41). Die Herrschaft Gottes umfaßt das All. Als Herrscher ist Gott „ein solidarischer Gott“ (43). Es ist sehr begrüßenswert, daß Vanoni auch griechische Überlieferungen

der Tora beachtet. Ex 15,3 („der Herr ist ein Krieger“) wird z. B. von der Septuaginta gedeutet als: „Der Herr ist einer, der Kriege zerschlägt.“ Diese Übersetzung wird auch in Jdt 16,2 aufgegriffen (45). Beim zweiten Deutungsdurchgang geht es Vanoni um die Begleitwörter zur Herrschaft Gottes. Eine Hauptaussage des AT ist: „Gott wohnt im Himmel und inmitten Seines Volkes, wobei die Trauernden Seines Volkes und der Menschheit bevorzugt werden. Gott ist nahe, wo immer Er angerufen wird“ (51.56).

Heininger untermauert diese These vom NT her. Laut seinen Forschungen ist „die theologische Mitte der Verkündigung Jesu die Gegenwart der Gottesherrschaft“. Aber die Gottesherrschaft wird auch im NT „noch keinesfalls als vollendet dargestellt“ und „die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes“ mehrfach ausgesprochen (92 f.). Die ntl. Aussagen werden von Heininger zunächst mit Zitaten und Deutungen vorchristlicher apokalyptischer Texte in die Bedeutungsnahe gebracht. In diesen Texten wird dargelegt, wie die Endherrschaft Gottes am Ende der Zeiten aufgerichtet werden wird. Dabei spielen die Verdrängung Satans, erfolgreiche Kriege gegen die Heiden, die Übertragung der Herrschaft über die fremden Völker und die Errichtung der reinen Königswelt Gottes eine besondere Rolle. Dämonen-austreibungen und Krankenheilungen durch Jesus sind Ausdruck dafür, daß das Reich Gottes bereits gekommen ist (Lk 11,20). Es geht dabei aber „nicht um den universalen Einbruch des Reiches Gottes in die Welt, sondern um Gottes Herrschaft im Fragment, um ihr punktuell Aufblitzen im Hier und Jetzt“ (76). Die dazugehörige sachgerechte Übersetzung von Lk 17,21 durch Heininger lautet: „Die Gottesherrschaft ist im Einflußbereich (oder im Verfügungsbereich) von euch“ (79).

Laut Heininger sind die ntl. Gleichnisse „sprachliche Medien, mit deren Hilfe Jesus seinen Hörerinnen und Hörern die Herrschaft Gottes nahebringen will. Sie wollen dafür werben, daß die Herrschaft Gottes im ganz normalen menschlichen Alltag zum Zuge kommt“ (79). Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26-29) habe die Pointe, daß die Herrschaft Gottes ein „Selbstläufer“ ist, „der menschlicher Einflußnahme nicht unterliegt“ (80). Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß die von Jesus praktizierte Tischgemeinschaft mit Essen und Trinken eine Verwirklichung des Reiches Gottes für die geladenen Sünder war (86-89). „Es gehörte zum Markenzeichen Jesu, sich mit allen möglichen und unmöglichen Leuten an den Tisch zu setzen“ (97). Im Markusevangelium nähert sich der Reich-Gottes-Begriff „der Vorstellung vom ewigen Leben“. Aber auch der „Gegenwartsaspekt der Gottesherrschaft“ wird hervorgehoben (101 f.). Mat-

thäus bringt „in besonderer Weise die universale Dimension von Gottes Herrschaft zum Ausdruck. Im Lukasevangelium ist die Königsherrschaft Gottes „eine Art theologischer Leitbegriff“. Bei ihm geht es sehr direkt um „die Verbindung von Reich-Gottes- und Christusverkündigung“ (105). Die atl. Reich-Gottes-Aussagen, aber auch die ntl. Inhaltsschilderungen von der Herrschaft Gottes über Israel und die Völker sind für die Deutung von Judentum und Christentum lehrreich.

Clemens Thoma, Luzern

Hermann Zabel (Hg.), **Nächstes Jahr in Jerusalem**. Gespräche mit Israelis deutscher Muttersprache. Klartext-Verlag, Essen 2004. 320 Seiten. Ders. (Hg.), **In der Erinnerung liegt das Geheimnis der Erlösung**. Gespräche mit Israelis deutscher Muttersprache. Klartext-Verlag, Essen 2002. 608 Seiten.

Beide Bände zeugen von der jahrzehntelangen persönlichen Herzensbindung des Autors mit Israel und mit den während der braunen Schreckenszeit aus deutschsprachigen Ländern vertriebenen jüdischen Menschen. Aufrechten und humanistisch gesinnten Menschen ist es zu verdanken, daß man sich wieder für die Schicksale der deutschsprachigen jüdischen Mitmenschen, der „Jeckes“, interessiert. Nach der Machtergreifung Hitlers und rechtzeitig vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs und dem Beginn der Massenvernichtungen gelang es mindestens 55 000 deutschen Juden, nach dem damaligen Palästina auszuwandern. Rechnet man Einwanderer aus Österreich und der CSR hinzu sowie die Flüchtlinge, die während des Krieges illegal das rettende Land erreichten, so kann man von rund 85 000 Menschen sprechen. Diese aus den Ländern ihrer Geburt und Jugend Vertriebenen begannen, sich in dem „Alt-Neuland“, dessen Sitten, Sprache und Kultur ihnen größtenteils völlig fremd waren, ein neues Leben aufzubauen. Die meisten hatten unfreiwillig eine der kulturell und wirtschaftlich höchstentwickeltsten Gesellschaften verlassen, um sich in ein Land mit geringen Möglichkeiten und einem schwierigen Klima zu begeben. Nicht alle waren von Haus aus Zionisten. Oft zitiert ist die Frage der Alteingesessenen an die Jeckes: „Kommen Sie aus Deutschland oder aus Überzeugung?“

Was die Jeckes zum Aufbau des Landes und Staates Israel beigetragen haben, spiegelt sich in mannigfaltigen Facetten in den Interviews mit Israelis deutscher Muttersprache wieder. Dasselbe gilt für die Bemühungen der

Jeckes, sich einzugliedern, ohne ihre Eigenheit und ihr kulturelles Erbe aufzugeben, „sich zigeweinen“, wobei neben dem „sich gewöhnen“ auch das „Weinen“ seine Bedeutung hatte. In einem gewissen Maße bemühten sich auch die nachfolgenden Generationen, ihre spezifische Identität, das Beste des moralischen und kulturellen Erbguts der mitteleuropäischen Judenheit in ihre neue Heimat zu übertragen.

Heute leben in Israel nur noch rund vier- bis fünftausend Jeckes. Hermann Zabel hat mit 120 von ihnen tiefeschürfende Gespräche geführt: mit Schriftstellern, Geschäftsleuten, Journalisten, Landwirten, Kibbuznicks, Intellektuellen und mit Menschen aus dem Volk, mit Gläubigen und Ungläubigen, mit bekannten Persönlichkeiten und mit Unbekannten. Alle bat er, Geschichten aus ihrer Kindheit und Jugend zu erzählen, Erlebnisse ihrer Auswanderung und Einordnung zu schildern, Momente der Fremdheit und der Zugehörigkeit, des Glücks und der Schmerzen zu beschreiben. Die vielen verschiedenen Schicksale bilden eine der beeindruckendsten Dokumentationen des Lebenswegs und des Selbstverständnisses der „letzten“ deutschen Juden in Israel. Zabel ermöglichte jedem seiner Gesprächspartner, auf seine Art und Weise über die Vergangenheit zu reden – manche in gutartikuliertem klassischem Hochdeutsch, andere in mit hebräischen Ausdrücken durchsetzter, halbvergessener Muttersprache. Vor 20 Jahren wären die meisten noch nicht bereit gewesen, einem Fremden von den traumatischen Erinnerungen zu erzählen, von all dem Furchtbaren, das sie als Kinder und Jugendliche in ihrer früheren Heimat durchmachen mußten. Kaleidoskopartig zieht sich ein roter Faden durch fast alle Interviews: Die deutsche Sprache ist ein wesentlicher Bestandteil ihrer Identität geblieben. Heute sind sie alle stolze Israelis, deren Lebensgefühl einerseits die Tragik der ermordeten Eltern- und Großelterngeneration, andererseits – trotz aller Sorgen um die Zukunft – das Glück mit Kindern, Enkeln und Urenkeln im eigenen Lande weiterzuleben, widerspiegelt.

Diesen zwei Bänden ist im deutschsprachigen Raum eine möglichst weite Verbreitung zu wünschen. Sie sind auch ein Versuch, der jungen Generation die Augen zu öffnen und Verständnis zu fördern für das, was unsere Väter und Vorväter geleistet haben, und für das, was der Staat Israel für die Vertriebenen bedeutet. Uns, den letzten noch in Deutschland Geborenen, hat Hermann Zabel ermöglicht, dazu einen Beitrag zu leisten. Mögen diese Bücher zum Brückenbau zwischen Deutschen, Juden und Israelis beitragen.

Abraham Frank, Jerusalem

Der Stein der Überlebenden. Stolpersteinsetzung in Stegen

Der Bildhauer und Maler Gunter Demnig aus Köln verlegt seit 1992 „Stolpersteine“ in Straßen und vor Häusern, in denen vom NS-Regime verfolgte Menschen ihr Zuhause hatten. Wenn er an die Arbeit geht, denkt er an sechs Millionen Menschen, die nicht vergessen werden dürfen. Für jedes einzelne Schicksal legt er Stein für Stein. Es sollen Steine des Nachdenkens und des Weiterdenkens sein. Bisher befinden sich seine Arbeiten in 44 deutschen Städten. In Freiburg sind inzwischen 200 Steine verlegt worden.

Stolpersteine sind Betonsteine, die auf der Oberfläche mit einer 10 x 10 cm großen Messingtafel versehen sind. Der Blick „stolpert“ über diese Steine. Verwirrt bleibt man stehen, beugt sich nieder und liest die Inschrift. Der Künstler wollte ein kleines, aber um so eindrücklicheres Symbol finden, dem die Menschen täglich „auf Schritt und Tritt“ begegnen. Die Aufschrift gibt die wichtigsten Lebensdaten zum Schicksal der Person.



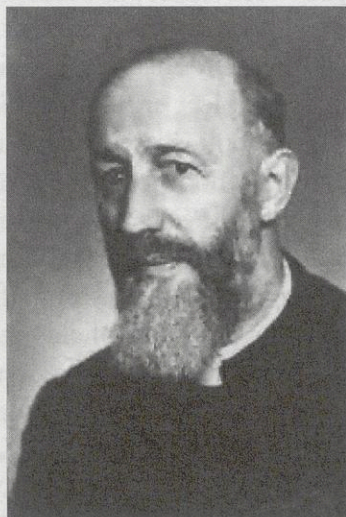
Stolperstein in Freiburg, Erbprinzenstr. 1,
Foto: Maria Stiefl-Cermak.

Am 11. Juli 2004 verlegte der Künstler auf dem Gelände des Kollegs St. Sebastian in Stegen bei Freiburg einen Stolperstein für *Pater Dr. Heinrich Middendorf SCJ* und die von ihm geretteten Juden. Schülerinnen und Schüler der Klasse 10 hatten im Schuljahr 2003 unter Leitung des Religionslehrers Klaus Stork das Thema *Täter/Opfer* und *Retter/Gerettete* im Unterricht durchgenommen. Dank *P. Bernd Bothe SCJ*, der über die Geschichte des Klosters in der NS-Zeit und über Pater Middendorf jahrelang geforscht hat, war es möglich, ausführliche Informationen darüber zu erhalten. Pater Middendorf (1898-1972) hatte zwischen 1943 und 1945 im Kloster der Herz-Jesu-Priester in Stegen viele Flüchtlinge aufgenommen. Neben Familien und Kindern eines Waisenhauses aus Hagen-Eilpe versteckte er auch neun Juden (vgl. FrRu 3[1995]185-195). Das war besonders gefähr-

lich, weil sich unter den Bewohnern des Klostergeländes auch Nationalsozialisten befanden. Wegen seiner Verdienste um die Rettung jüdischer Menschen wurde ihm 1994 vom Staat Israel der Ehrentitel „Gerechter unter den Völkern“ verliehen. Das „Büro für ungewöhnliche Maßnahmen“, das durch Marlis Meckel die Stolpersteinsetzung in Freiburg begleitet, nahm die Anregung auf und vereinbarte mit dem Künstler die Verlegung dieser neuen Art von Stolpersteinen.

Im Gegensatz zu den bisherigen Stolpersteinen wurde hier nicht auf *Täter/Opfer*, sondern zum ersten Mal auf *Retter/Gerettete* aufmerksam gemacht. Die nach Vorschlägen der Klasse zusammen mit Klaus Stork, Pater Bothe und Ursula Giessler vom Künstler formulierte – und auf sieben Steinen verteilte – Inschrift lautet:

„Hier überlebten 1943-1945 Dieter Bachenheimer, Eva Bachenheimer, Irmgard Giessler, Ursula Giessler, Heinz-Kasimir Karmiöl, Helga Karmiöl, Lotte Paepcke, Peter Paepcke, Gerhard Zacharias – versteckt / gerettet vor Deportation und Tod von Pater Heinrich Middendorf SCJ.“¹



Pater Heinrich Middendorf SCJ

Gerhard Zacharias (1923-2000) wurde in Braunschweig geboren. Die Familie war mütterlicherseits jüdisch. Die Mutter, Helene geb. Heymann, war die Tochter des Geheimen Justizrates Viktor Heymann und seiner Ehefrau Adele geborene Jonas. Beide Großeltern waren Juden. Nach der Geburt von drei Kindern galt ihre Ehe mit dem Katholiken Ludwig Zacharias aus Regensburg als privilegierte Ehe. Die Mutter kam bei einem Bombenangriff ums Leben. Der Vater und die zwei Schwestern von Gerhard Zacharias, die bei einem Bauern versteckt waren, überlebten. Nach dem Abitur 1942 in Braunschweig begann er mit dem Theologiestudium, dem einzigen Studium, das ihm noch erlaubt war. 1944 gelangte er nach Stegen und überlebte. Nach dem Krieg studierte Gerhard Zacharias Philosophie und Psychologie. Er hat mehrere Bücher veröffentlicht und praktizierte als Psychotherapeut im Rheinland.

1) Bernd Bothe, *Pater Heinrich Middendorf SCJ. Lebensschicksale in Stegen von 1942 bis 1945*, Stegen 1993.

Dieter (1929-1999) und **Eva Bachenheimer** (*1931) waren von ihrer Mutter Hildegard Bachenheimer geborene Seckler in einem Waisenhaus in Hagen untergebracht, das im Rahmen der Kinderlandverschickung 1943 nach Stegen verlegt wurde. Der Vater, Max Bachenheimer, hatte 1938 in den Niederlanden versucht, die Auswanderung der Familie nach Brasilien vorzubereiten. Die Mutter kam 1944 in Dortmund ums Leben. Dieter Bachenheimer hatte 1944 nach Beendigung seiner Schulzeit Stegen verlassen, Eva blieb bis zum Kriegsende 1945. Im Juni 1945 erfuhr sie, daß ihr Vater den Krieg überlebt hatte. Im Oktober 1945 konnte sie die Heimreise antreten.⁴

Irmgard Giessler (1896-1958), in Bad Kissingen geboren, verlor im Alter von zwei Jahren beide Eltern und kam zu einem Onkel nach Freiburg. Kurz vor ihrer Hochzeit trat sie zur katholischen Kirche über. 1928 heiratete sie den Publizisten und Redakteur der katholischen „Freiburger Tagespost“ Dr. Rupert Giessler (1898-1980). 1944 fand sie im Kloster der Herz-Jesu-Priester Zuflucht. Ihre Tochter Ursula Giessler (*1936) erinnert sich gerne an ihre Zeit im Kinderheim: „Stegen ist ein Teil von mir, lebt in mir. Und ganz besonders Pater Middendorf.“ Nach Krieg und Studium arbeitete Ursula Giessler als Journalistin. Heute lebt sie in Freiburg.

Helga und Heinz-Kasimir Karmiöl lebten ebenfalls als Waisenkinder in Stegen. Heinz-Kasimir Karmiöl ist verstorben. Helga Karmiöl lebt seit ihrer Heirat im Ruhrgebiet, möchte aber an diese Zeit nicht mehr erinnert werden.

Lotte Paepcke (1910-2000), in Freiburg geboren, war die Tochter des Kaufmanns und Stadtverordneten Max Mayer und seiner Frau Olga geb. Nörtlinger. Die Eltern waren jüdischer Herkunft. Nach einem kurzen Praktikum in einer Anwaltskanzlei in Rom heiratete sie den aus Mecklenburg stammenden evangelischen Christen Dr. Ernst August Paepcke (1898-1963). 1935 wurde der Sohn *Peter* geboren. Damit galt die Ehe als privilegierte Mischehe, die sie zunächst vor der Deportation schützte. Als Vorsichtsmaßnahme wurde der Sohn evangelisch getauft. Als ab 1942 auch für Juden aus privilegierten Ehen kein Schutz mehr gewährleistet war, tauchte Lotte Paepcke unter. Dank der Hilfe einer wohlwollenden Ärztin konnte sie später bei Freunden in Freiburg unterkommen und dann, durch Vermittlung von Grete Borgmann, zusammen mit ihrem Sohn Peter im Kloster in

4) Dieter Bachenheimer, *Erlebnisse im 1000jährigen Reich 1938-1945 in Hagen-Eilpe, Stegen/Freiburg und Wetter* (1992).

Stegen. Um Peter katholisch erscheinen zu lassen, wurde er Ministrant. Lotte Paepcke arbeitete in der Gärtnerei und gehörte damit offiziell zum Personal. Bei der Übergabe der Urkunde und Medaille durch den Gesandten der Botschaft des Staates Israel, Avraham Benjamin, am 24. Mai 1995 sagte Dr. Peter Paepcke (1935-1995) in seiner Dankesansprache an die Schüler des Kollegs: „Habt Mut in Zeiten, in denen Mut noch etwas bewirken kann.“

Jutta Willig, Freiburg

**„Du sollst darüber sinnend Tag und Nacht“
25 Jahre Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg**

Mit einem Festakt am 30. November 2004 in der Alten Aula der Ruprecht-Karls-Universität beging die *Hochschule für Jüdische Studien* in Heidelberg ihr Gründungsjubiläum. In seiner Begrüßung betonte der Rektor der Ruperto-Carola, Prof. Peter Hommelhoff, die engen Beziehungen zwischen der Hochschule und der Universität Heidelberg. Ein gutes Beispiel dafür seien die gemeinsamen Lehrveranstaltungen sowie die gemeinsam betreuten Magister- und Doktorarbeiten. Doch trotz dieser „Normalisierung“, nicht zuletzt auch im deutsch-jüdischen Verhältnis, wirke die tiefe Zäsur durch die Schoa aber bis heute nach. Auch Bundesinnenminister Otto Schily mahnte an, daß Normalität nicht Vergessen bedeuten dürfe. Angesichts des wiederaufkommenden Antisemitismus sei es „bitter nötig“, daß eine Einrichtung wie diese Hochschule existiere, an der Wissen über jüdische Religion, Kultur und Geschichte vermittelt werde. Das hier Entstandene bereichere nicht nur die jüdische Kultur, sondern auch die deutsche Gesellschaft. Prof. Peter Frankenberg, Minister für Wissenschaft, Forschung und Kunst des Landes Baden-Württemberg, machte in seinem Grußwort darauf aufmerksam, daß die Hochschule nach der Schließung der jüdischen Hochschulen in Berlin und Breslau vor und während des Zweiten Weltkrieges die erste Bildungsstätte ist, die im deutschsprachigen Raum die Tradition des judaistischen Studiums fortsetzt. Darüber hinaus ist sie die einzige private Hochschule des Landes, die das Promotionsrecht besitzt. Daß aller Anfang nicht immer leicht ist, rief Zentralratsvizepräsident Dr. Salomon Korn in Erinnerung. Zu Beginn des Wintersemesters 1979 hatten sich 16 Studie-

rende eingeschrieben. Heute sind 166 Studierende im Haupt- und Nebenfach an der Hochschule immatrikuliert. Gleichzeitig unterstrich Korn den wichtigen integrativen Beitrag, den die Hochschule für die jüdische Gemeinschaft in Deutschland leiste, denn durch die Zuwanderung von Juden aus der ehemaligen Sowjetunion sei der Bedarf an akademisch ausgebildeten Religionslehrern deutlich gestiegen. Die Hochschule besitzt als erste akademische Institution in der Geschichte Deutschlands das Recht zur Ausbildung jüdischer Religionslehrer und Rabbiner. Eine weitere wesentliche Aufgabe der Hochschule sei es, jüdische Kultur ganzheitlich zu vermitteln. Ihre jüdischen und nichtjüdischen Absolventen, die mittlerweile in den unterschiedlichsten Berufen tätig sind, wirken als Multiplikatoren, um Vorurteile abzubauen.

Anknüpfend an das Motto der Hochschule „*Und Du sollst darüber sinnens Tag und Nacht*“ (nach Josua 1,8) blickte der derzeitige Prorektor der Hochschule für Jüdische Studien, der Heidelberger Alttestamentler Prof. Manfred Oeming, zurück auf die Entwicklungen und Leistungen in den vergangenen 25 Jahren. Er betonte, daß die Hochschule eine herausragende Stellung unter den judaistischen Instituten in Europa einnehme. Dies dokumentiere auch ihr vielfältiges Fächerangebot: Geschichte des Jüdischen Volkes, Jüdische Philosophie und Geistesgeschichte, Talmud und Codices, Bibel und Jüdische Bibelauslegung, Hebräische und Jüdische Literatur, Hebräische Sprachwissenschaft und Jiddisch, Religionspädagogik, praktische Religionslehre, sowie der einzige Lehrstuhl für Jüdische Kunst in Deutschland.

Der österreichische Schriftsteller und Historiker Dr. Doron Rabinovici führte in seinem Festvortrag durch den anlässlich des Jubiläums herausgegebenen *Zimelienband* und verdeutlichte, daß das Judentum ein nur schwer faßbares Phänomen sei, einem Kaleidoskop gleich, das zu jeder Zeit und an jedem Orte neue Muster bilde. Zugleich warnte er vor einer seit einigen Jahren zu bemerkenden Form der historischen Aufarbeitung, die von der Vernichtung der Opfer absehe, um sich statt dessen dem Leid der Mitläufer und Täter zu widmen. Die Hochschule verschaffe jüdischen Stimmen Gehör und bilde daher auch den Widerhall zur „eintönigen Leier“ von der ethnischen Leitkultur. Und was gebe es angesichts der Tatsache, daß Juden im Nachkriegsdeutschland jahrzehntelang auf „gepackten Koffern“ saßen, für ein besseres Zeichen des Vertrauens als den Bau einer Schule? Die Hochschule für Jüdische Studien sei eine Perspektive für die Zukunft.

Frederek Musall, Heidelberg

In München/Theresienhöhe wurde am 19. November 2004 eine **Ben-Chorin-Straße benannt**. Die kleine Zusatztafel ergänzt: „Schalom Ben-Chorin (geb. 1913 in München / gestorben 1999 in Jerusalem) Schriftsteller und Religionsphilosoph“. Ehrengast bei der Enthüllung des neuen Straßenschildes war die Witwe des Geehrten, Avital Ben-Chorin. Schalom Ben-Chorin war einer der frühen Wegbereiter des christlich-jüdischen Dialogs. Zu seinen bekanntesten Werken zählt die Trilogie *Bruder Jesus* (1967), *Paulus* (1980) und *Mirjam* (1971). Seiner Geburtsstadt München hatte er mit dem Buch *Jugend an der Isar* (vgl. FrRu 9[2002]288 f.) ein Denkmal gesetzt.

Mit einem Festakt im Saarbrücker Schloß **am 10. Oktober 2004 hat die Christlich-Jüdische Arbeitsgemeinschaft des Saarlandes (CJAS) ihr 50jähriges Bestehen gefeiert**. Die noch lebenden Gründungsmitglieder wurden mit der „Friedrich-Schlomo-Rülf-Medaille“ der saarländischen Gesellschaft ausgezeichnet. Friedrich-Schlomo Rülf war von 1929 bis 1935 in Saarbrücken als Rabbiner tätig und hatte vor der Saar-Abstimmung eine lebhafte internationale politische Aktivität im Widerstand gegen das Dritte Reich entfaltet. Höhepunkt des Festaktes war die Welt-Uraufführung von „Gescharim“ (Brücken), eines Duos für zwei Violinen des 1927 in Saarbrücken geborenen israelischen Komponisten Tzvi Avni, der das Stück seinen „Freunden im Saarland“ widmete. Das Duo wurde meisterhaft dargeboten von Gesine Kolb und dem in Saarbrücken lehrenden israelischen Geiger Joshua Epstein. Die Uraufführung

galt dem Gedenken an den im Jahre 2002 in Pakistan ermordeten jüdischen Journalisten Daniel Pearl.

Die Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum feierte am 22. Oktober 2004 den 30. Jahrestag ihrer Gründung durch Papst Paul VI. Aus diesem Anlaß eröffneten Kardinal Walter Kasper und Roms Oberrabbiner Riccardo Di Segni Mitte Oktober 2004 an der Päpstlichen Universität Gregoriana eine christlich-jüdische Vorlesungsreihe. Bei der Eröffnungsfeier würdigten Oberrabbiner Di Segni und Kardinal Kasper die Gründung der vatikanischen „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ als Ausdruck des Fortschritts im Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum. Di Segni mahnte aber auch, beim Dialog die Wahrheitsfrage nicht auszuklammern und auch die Risiken zu sehen, die sich aus den „asymmetrischen“ Beziehungen zwischen beiden Religionsgemeinschaften ergäben. Die Vorlesungsreihe untersucht in 14 Vorträgen den aktuellen Stand der Beziehungen zwischen den beiden Religionen. Die Reihe wurde organisiert vom Kardinal-Bea-Zentrum für Jüdische Studien.

Der Vatikan und das Oberrabbinat von Israel haben den „heiligen Charakter Jerusalems für alle Kinder Abrahams“ anerkannt und Maßnahmen für dessen Respektierung gefordert. „Wir sind nicht Feinde, sondern unmißverständlich Partner bei der Formulierung wesentlicher moralischer Werte für das Überleben und das Wohlergehen der Menschheit“, heißt

es in der gemeinsamen Erklärung, die zum Abschluß eines dreitägigen Treffens der ständigen Dialogkommission zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Oberrabbinat in Grottaferrata bei Rom verabschiedet wurde (Oktober 2004). Alle zuständigen Autoritäten sind aufgerufen, den „heiligen Charakter“ Jerusalems zu respektieren und „Handlungen zu verhindern, die das Empfinden der religiösen Gemeinschaften verletzen, die in Jerusalem ihren Sitz haben und Jerusalem verehren“.

Bernhard Lichtenberg (1875-1943) ist von der israelischen Gedenkstätte Yad Vashem postum der Titel eines „Gerechten unter den Völkern“ verliehen worden. Lichtenberg, Dompropst an der Berliner Sankt-Hedwigs-Kathedrale, hatte sich als Leiter des „Hilfswerks beim Bischöflichen Ordinariat Berlin“ für verfolgte Juden eingesetzt. Als er in sein öffentliches Abendgebet in der Kathedrale auch die „bedrängten Juden“ einschloß, wurde er denunziert und zu einer zweijährigen Zuchthausstrafe verurteilt. Er starb auf dem Weg ins Konzentrationslager Dachau am 5. November 1943. 1996 wurde er von Papst Johannes Paul II. seliggesprochen.

Ebenfalls mit dem Ehrentitel „Gerechter unter den Völkern“ ausgezeichnet wurde Herbert Herden (Flossenbürg, 4. Nov. 2004). Herbert Herden, der von 1939 bis 1944 in Krakau als Polizist dienstverpflichtet war, hielt verfolgte Juden in seiner Wohnung versteckt. Anderen ermöglichte er die Flucht durch seine Kontakte zu Widerstandsgruppen. 1944 wurde er denunziert und in das KZ Dachau gebracht. „Ich handelte als Christ. Es war für mich eine aus dem

Glauben resultierende Verpflichtung, Menschen zu helfen.“

Die deutsche Rabbinerkonferenz hat sich in zwei autonome und gleichberechtigte Flügel aufgeteilt: die *Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschland* (ORD) und die (liberale) *Allgemeine Rabbinerkonferenz* (ARK). Der Beschluß erfolgte – nach langen Auseinandersetzungen – im Dezember 2004. Beide Richtungen organisieren ihr eigenes unabhängiges Rabbinatsgericht (Bet Din). Außerdem wählt jede Gruppe einen dreiköpfigen Vorstand, der wiederum im Vorstand der Deutschen Rabbinerkonferenz vertreten ist. Zum Zentralrat der Juden in Deutschland zählen sich z. Z. achtzig – mehrheitlich orthodox geprägte – jüdische Gemeinden mit rd. 100 000 Mitgliedern. Der „Union progressiver Juden“ gehören fünfzehn Gemeinden mit etwa 3000 Mitgliedern an.

Am 1. Januar 2005 trat ein neues Einwanderungsgesetz für Juden aus Ländern der früheren Sowjetunion in Kraft. Begründet wird die Maßnahme mit der „mangelnden Bereitschaft mancher jüdischer Zuwanderer zur Integration“. Nach Angaben des Bundesinnenministeriums kamen seit 1991 etwa 190 000 Juden nach Deutschland. Laut Paul Spiegel, Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, sind seit 1989 80 000 osteuropäische Juden eingewandert. Spiegel sieht „keinen Grund für eine Neuregelung und Begrenzung der jüdischen Zuwanderung“.

Am 18. Januar 2005 starb in Düsseldorf P. Dr. Willehad Eckert OP, langjähriger Mitarbeiter und Konsultor des Freiburger Rundbriefs. Im nächsten Heft werden wir seine großen Verdienste für das christlich-jüdische Gespräch ausführlich würdigen.

Edouard Blancy, Valence (F), verweist auf einen wichtigen Artikel von Prof. Dr. phil. Jean-Marie Sauvage in „Recherches de Science religieuse“ (Juli-September 2004, Folge 92/3):

Die Studie „*La judéité d'Edmond Jabès*“ wurde von Pierre Gibert, dem Chefredakteur der Zeitschrift, vortrefflich zusammengefaßt: „Der jüdische Atheist Jabès, für den das Wort *Gott* ein bildlicher Ausdruck ist (die ‚Metapher der Leere‘), stellt eine doppelte Frage: die Frage des Beitrags des Judentums an die Menschheit und die Frage des Judentums nach Gott. Wie könnte man eine solche Fragestellung ignorieren in einer Zeit der Säkularisierung, die nicht nur eine Zeit ‚nach Auschwitz‘ darstellt, und wie könnte man nicht den Zusammenhang erkennen sowohl in der Problematik von Analogie und Ebenbild wie auch mit jener eines Tillich und Schelling.“

Der Schriftsteller Edmond Jabès (1921-1991) war jüdischer Abstammung. Das Bewußtsein seines Jüdisch-Seins kennzeichnete seine literarische Arbeit, ohne sie auf das Jüdische zu reduzieren. Als Erbe einer Tradition, die gebunden ist an die Frage nach Gott, an die Wüste, an das Schweigen und an tausendjährige Texte, und getragen von der Frage nach einem „Judentum nach Gott“, hinterfragt das Werk von Jabès den Weg des jüdischen Volkes vom Exil zur Schoa und von der Schoa zur Gründung des Staates Israel. Sauvage versucht in seinem Artikel, den Zugang Jabès zu der schwierigen Frage „Was bedeutet Jude-Sein für einen atheistischen Juden in der Diaspora?“ zu verstehen und zu interpretieren.

Dr. K. Hannah Holtschneider, Cambridge, geht auf den Vorschlag von Benjamin Dick zum Postulat von Ignaz Maybaum ein (FrRu 12[2005]79):

Ignaz Maybaums Postulat, die Ermordeten des Holocaust als Märtyrer darzustellen, ist aus jüdischer Sicht problematisch. Maybaums Holocausttheologie ist bewußt im Kontext von Predigten und Gebeten entworfen worden und hat dabei auch das Anliegen, sich einer systematischen Analyse zu entziehen. Das Judentum hat keine dem Christentum vergleichbare Märtyrertheologie. Diskussionen innerhalb jüdischer Holocausttheologie drehen sich auch darum, wie die Ermordeten von den Überlebenden erinnert werden können. In einigen Entwürfen, vor allem in chassidischen, spielt das Märtyrertum im Sinne des *Kiddusch Haschem* (Heiligung des Namens, oft durch Selbstmord) eine Rolle. Jedoch ist festzuhalten, daß das Märtyrertum nicht gesucht wurde und daß es keine Fürsprecherrolle beinhaltet. *Kiddusch Haschem* ist historisch einer der letzten Auswege (vgl. die Selbstmorde der Gemeinden in Masada und Mainz). Während des Holocaust stellte Rabbi Yitzhak Nissenbaum (Warschauer Getto) dem *Kiddusch Haschem* den *Kiddusch Hachajim* an die Seite: Da der Holocaust die Ermordung aller Juden zum Ziele habe, sei es geboten, jüdisches Leben um jeden Preis zu erhalten und nicht zum Märtyrer zu werden. Weiterhin ist es wichtig, zwischen Interpretationen während des Holocaust und denen der Überlebenden und Nachgeborenen zu unterscheiden. Das theologische Ringen

nach dem Holocaust dreht sich immer wieder um die Frage, inwieweit es zulässig ist, das Leiden und den Tod anderer zu interpretieren und ihm damit einen Sinn zu geben. Maybaum ist sich dessen wohl bewußt. Jedoch, folgt man Maybaums Gedankengängen, so ist festzuhalten, daß er sich stark gegen das östliche Judentum wendet und dem Holocaust (im Kontext von Predigten und Gebeten) eine befreiende Funktion zuschreibt (gerade auch in der von Herrn Dick zitierten Passage), die das Judentum aus der Erniedrigung des Ostens in die Freiheit des Westens führte. Nicht zuletzt hier findet Maybaum viele Kritiker.

Prof. Dr. jur. Konrad Löw, Kirchenstraße 17, 82065 Baierbrunn, kommentiert die Rezension seines Buches „Die Schuld“, FrRu 11(2004)228 f.:

Gerne vertrete ich meine Meinung und lasse mich nicht minder gerne zitieren. Wenn meine Sicht der Dinge aber völlig entstellt wiedergegeben wird, dann schmerzt dies, zumal wenn es in einer Zeitschrift geschieht, die von der katholischen Kirche mitfinanziert wird, der ich nicht nur seit dem Tage meiner Geburt (25.12.31 zugleich Tauftag!) angehöre, sondern auch seit vielen Jahrzehnten auf vielfältige Weise diene. Diese Verunglimpfung geschieht durch die Rezension meines Buches. Da heißt es, ich würde „die katholische Kirche und die katholischen Christen kollektiv von jeder Mitverantwortung an den Verbrechen des Nationalsozialismus“ freisprechen. Dies ist nicht meine Auffassung und daher schreibe ich derlei auch nicht. Im Resümee meines Buches heißt es vielmehr: „Nur wer die Kirche für eine Gemeinschaft der Helden und Heiligen hält, nimmt überrascht wahr, daß in ihrer Geschichte neben Sünde auch Ängstlichkeit und Diplomatie [...] eine große Rolle spielen.“ Gleich folgt die nächste Unterstellung: „Weil die NS-Elite [...] ihre eigene Katholizität zugunsten des Nationalsozialismus aufgab, könne entsprechend [sic] die katholische Kirche nicht zum Mittäter der nationalsozialistischen Verbrechen geworden sein.“ Von dieser Unlogik distanzieren mich mit aller Entschiedenheit. „Außerdem habe“, so heißt es weiter, „der Nationalsozialismus den Kirchen ihre Judenfreundlichkeit bestätigt, z. B. im Stürmer.“ Dieser Satz ist zwar richtig. Aber ich zitiere eben nicht nur den Stürmer, sondern auch die NS-Gewaltigen, die Parteiorgane und die Staatsorgane. Des weiteren heißt es, Hohmann und ich würden aus dem Buch „Jüdischer Bolschewismus“ zitieren. Mein Buch erschien jedoch schon vorher. Ich zitiere Biberstein aus einer Veröffentlichung in der Zeitschrift für internationale Freimaurerforschung. Weder diese Kreise noch die jüdischen, vor denen er ebenfalls referiert hat, sahen Anlaß, Bibersteins Erkenntnisse zu beanstanden.

Warum es mir der Rezensent verübelt, daß ich ganz am Rande Hitlers Abneigung gegen den Namen Löw erwähne, bleibt ein Rätsel. Desgleichen ist mir unerfindlich, warum mein Hinweis, ich sei nicht mit dem Rabbi Löw aus Prag verwandt, der „Selbstrechtfertigung“ dienen soll. Nur einmal werde ich ausführlicher zitiert: „Beispielhaft für Löws befremdende Argumentation steht die Feststellung: ‚Wer die christliche Lehre für die Shoah verantwortlich macht, macht in letzter Konsequenz gläubige Juden, nämlich Jesus, die Apostel Matthäus und Johannes, sowie den Rabbiner Paulus, dafür verantwortlich, da ihre Worte den Mittelpunkt christlicher Verkündigung bilden.‘“ Leider unterbleibt jede Belehrung, warum diese Sicht unrichtig sein soll.

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; 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.

Jahresabonnement: 30,- Euro; 45,- sFr.

Einzelheft: 10,- 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 Geldzuwendungen 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; BIC GENODEF1M05; IBAN DE89 7509 0300 0002 2158 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, Euro-Account Nr. 30180/84; NIS-Account Nr. 30180/64.

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 Besprechungs-exemplare bitten wir, an die Geschäftsstelle zu schicken.

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

In dieser Ausgabe wird an *Papst Johannes Paul II.* (1920-2005) erinnert, der am 2. April 2005 in Rom gestorben ist. Kein Papst vor ihm hat sich so verständnisvoll für das jüdische Volk eingesetzt. Er hat Gottes bleibende Aus erwählung des jüdischen Volkes als Volk Gottes wiederholt bestätigt. Rabbiner Homolka würdigt Johannes Paul II. als „Freund des jüdischen Volkes“. Der israelische Außenminister Silvan Shalom nennt ihn einen „Kämpfer für Versöhnung und Brüderlichkeit zwischen den Religionen“. Im Anschluß daran bringen wir die persönliche Botschaft des verstorbenen Papstes anläßlich des sechzigsten Jahrestages der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau: „Das Böse wird nicht das letzte Wort haben.“ *Norbert Hofmann*, Sekretär der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Vatikan, berichtet über den bewegenden Besuch von amerikanischen Rabbinern bei Johannes Paul II. im Januar 2005.

Im ersten Beitrag stellt *Clemens Thoma* eine mittelalterliche Abbildung zum siebten Kapitel der Johannesapokalypse vor, die eine bisher kaum beachtete Interpretation des endzeitlichen Zusammenkommens Israels und der Weltvölker vermittelt. Erst durch die Hineinnahme der zwölf Stämme Israels in das endzeitliche Reich Gottes wird die Hineinnahme der Weltvölker möglich. – Daß der Gedanke an das endzeitliche Reich Gottes auch Martin Buber und Gustav Landauer in ihren Vorstellungen von einer neuen israelitischen Gesellschaftsordnung inspiriert hat, zeigt *Dieter Vetter* in seinen Ausführungen über die messianische Mission des Judentums. – Der bedeutende Dialogiker zwischen Christentum und Judentum, *Franz Mußner*, belegt und betont anhand neutestamentlicher Texte, daß Maria, die Mutter Jesu, eine Jüdin war. – *Peter Kirchschräger* skizziert Ideal und Wirklichkeit des jüdisch-christlichen Dialogs seit 1945. – Die Evangelische Fachhochschule Freiburg befaßt sich seit langem mit der Thematik „Erziehung nach und über Auschwitz“. *Wilhelm Schwendemann* zeigt für Lehrerinnen und Lehrer die Ambivalenz und Problematik dieses Themas im Unterricht auf. – „In memoriam“: Am 18. Januar 2005 starb in Düsseldorf der führende Humanist, Wissenschaftler und leidenschaftliche Kämpfer gegen den Antisemitismus P. Dr. *Willehad Paul Eckert*, der den Freiburger Rundbrief vor allem während des Zweiten Vatikanischen Konzils zusammen mit Karl Thieme theologisch begleitet und betreut hat, und der bis zu seinem Tod Konsultor des Freiburger Rundbriefs war.

Dank an einen Freund Zum Tod von Papst Johannes Paul II.

Rabbiner Walter Homolka*

Gemeinsam sind Juden und Christen als Söhne Abrahams berufen, „Segen für die Welt zu sein“. Das war die Ansicht des verstorbenen Papstes Johannes Paul II. Die Katholiken haben ihren Hirten verloren, wir Juden einen guten Freund. Während seines Pontifikats ist eine neue Nähe zwischen Juden und Christen entstanden. Seine menschliche Zuwendung und seine Zeichen des Respekts, der Liebe und der persönlichen Nähe haben viele Juden mit der oft dunklen Geschichte der Kirche versöhnen können.

Die Regierungszeit von Johannes Paul II. ist mit der wichtigen Einsicht verbunden: der mit Israel geschlossene Bund ist von Gott nie gekündigt worden. Das jüdische Volk steht nach wie vor in einer unwiderruflichen Berufung und ist immer noch Erbe jener Erwählung, der Gott treu ist. Es ist das „Volk des Bundes“, welches von der Bibel her als „Licht der Völker“ eine universale Sendung hat.

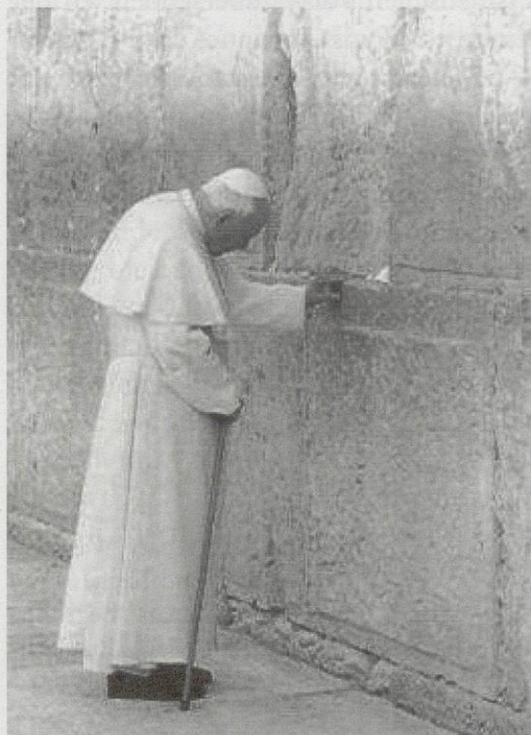
„Gemeinsam sind Juden und Christen als Söhne Abrahams berufen, Segen für die Welt zu sein“, rief er uns während einer Begegnung mit Rabbinern in Mainz 1980 zu. 1986 besuchte Johannes Paul II. dann die Große Synagoge in Rom. Zur christlichen Identität sagte der Papst dort, „daß die Kirche Christi ihre ‚Bindung‘ zum Judentum entdeckt, indem sie sich auf ihr eigenes Geheimnis besinnt. Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion.“

Jesus war für ihn ein echter Sohn Israels. Sein Judesein und die Tatsache, daß sein Milieu die jüdische Welt war, gehören nach Johannes Paul II. zur Menschwerdung des Sohnes Gottes. Sie sind nicht ein einfacher kultureller Zufall.

* Rabbiner Dr. Walter Homolka ist Rektor des Abraham-Geiger-Kollegs an der Universität Potsdam und Mitglied im Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken.

Wer die Bindung Jesu an das jüdische Volk lösen und durch eine andere religiöse Tradition ersetzen wollte, würde die Identität der Person Jesu beschädigen. 1993 kam es zum Grundlagenvertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel.

Im März 2000 sprachen der Papst und leitende Kardinäle eine umfassende Vergebungsbitte an das jüdische Volk für Fehler von Gläubigen und der Kirche in der Vergangenheit. Daran schloß sich eine Pilgerreise des Papstes ins Heilige Land an, bei der Johannes Paul II. an der Klagemauer seine Bitte um Vergebung erneuerte. 2001 schließlich bestätigte die Päpstliche Bibel-



Johannes Paul II. an der Klagemauer in Jerusalem am 26. März 2000.

kommission: Das Nein des Judentums zur Messianität von Jesus von Nazaret wird auch von Christen als Treue zur Heiligen Schrift als Quelle jüdischer Tradition gewürdigt und anerkannt.

Diese Aussagen sind auf den ersten Blick für das überkommene Glaubensverständnis von Christen irritierend, aber Johannes Paul II. hat damit eine Brücke zum jüdischen Volk geschlagen, die uns in Zukunft tragen wird. Die spirituelle Komponente ist dabei ganz wichtig. Auch wenn unaufheb- bare Unterschiede zwischen Juden und Christen bleiben werden, sind wir um Gottes willen miteinander verbunden.

Johannes Paul II. hat uns den Auftrag hinterlassen, eine gemeinsame Zukunftshoffnung zu entfalten und Aufgaben für die Gestaltung der Welt zu benennen. Füreinander und für die Welt sollen Juden und Christen ein Segen sein.

Die Trauer um diesen großen Menschen verbindet Juden und Christen in diesen Stunden und Tagen in aller Welt. Und unsere Hoffnung ist: Sein großartiges Vermächtnis möge lebendig bleiben.

Erstveröffentlicht in: Die Presse, 04.04.2005.

Kämpfer für Versöhnung und Brüderlichkeit Beileidsbekundung des Staates Israel

Silvan Shalom, Außenminister und stellvertretender Ministerpräsident

Im Namen der Regierung und des israelischen Volkes übersenden wir der katholischen Kirche und der Gemeinde von Papst Johannes Paul II. unser Beileid. Dies ist ein großer Verlust, zu allererst für die katholische Kirche und ihre Millionen von Gläubigen, aber auch für die Menschheit insgesamt. Ich hatte die Ehre, Seine Heiligkeit zweimal zu treffen. Ich war tief beeindruckt von seiner Kenntnis und von seiner einzigartigen Menschlichkeit. Der Staat Israel schließt sich allen an, die um ihn trauern.



Staatspräsident Ezer Weizman (1924-2005) und seine Frau Re'uma Weizman begrüßen Papst Johannes Paul II. in Jerusalem (23. März 2000).

Johannes Paul II. führte die katholische Kirche zu engeren Beziehungen mit Israel und mit dem jüdischen Volk. Mit seiner öffentlichen und religiösen Arbeit unterstützte er das interreligiöse Verständnis und den Dialog durch die Bewältigung der Vergangenheit und durch die tiefe Verpflichtung zum Aufbau einer Zukunft der Verständigung und des Friedens zwischen allen Völkern.

Johannes Paul II. war der erste Papst in der Geschichte, der eine Synagoge besuchte (Rom 1986). Dort wandte er sich zum erstenmal an das jüdische

Volk und nannte es „unsere älteren Brüder“. Auf seinen Reisen um die ganze Welt bemühte er sich, die jüdische Gemeinde vor Ort zu treffen. Er verpflichtete sich zum Kampf gegen Antisemitismus, den er als Sünde gegen Gott und die gesamte Menschheit bezeichnete. Noch vor seinem historischen Besuch im März 2000 rief Papst Johannes Paul II. die katholische Kirche auf, ihre Beziehungen zum jüdischen Volk und zu allen, die aufgrund ihrer Lehrentscheidungen Leid erfuhren, aus tiefstem Herzen zu prüfen. Vor seinem Besuch in Israel bat der Papst das jüdische Volk um Verzeihung für die Verbrechen, die im Namen der Kirche ausgeführt wurden. Später schrieb er diese Botschaft auf ein Blatt Papier, das er in Jerusalem zwischen die Steine der Klagemauer steckte, dem heiligsten Ort des Judentums. Der Papstbesuch in Israel im März 2000 [...] beinhaltete auch einen Besuch in der Holocaustgedenkstätte Yad Vashem sowie Treffen mit dem Staatspräsidenten und mit dem Ministerpräsidenten.

Papst Johannes Paul II. wird für sein mutiges und weitsichtiges Handeln für umfassende Beziehungen zwischen Israel und dem Heiligen Stuhl in Erinnerung bleiben, eines gemeinsamen Unternehmens, das mit Erfolg gekrönt ist und am 30. Dezember 1993 mit dem Grundsatzabkommen zwischen beiden Seiten besiegelt wurde. Das jüdische Volk, der Staat Israel und die gesamte Welt haben heute einen großen Kämpfer für Versöhnung und Brüderlichkeit zwischen den Religionen verloren.

„Das Böse wird nicht das letzte Wort haben“

Botschaft von Johannes Paul II. zum 60. Jahrestag der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau, verlesen in Auschwitz am 27. Januar 2005 von Kardinal Jean-Marie Lustiger.

Sechzig Jahre sind nunmehr seit der Befreiung der Gefangenen des Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau vergangen. Aus diesem Anlaß kann man nicht umhin, in Gedanken an jenes Drama zurückzukehren, das dort als tra-

gische Folge organisierten Hasses stattgefunden hat. In diesen Tagen wollen wir der vielen Millionen Menschen gedenken, die ohne jede Schuld unmenschliche Qualen ertrugen und in den Gaskammern und Krematorien vernichtet wurden. Ich neige mein Haupt vor all denen, die diese Manifestation des ‚mysterium iniquitatis‘ erfahren haben.

Als ich im Jahre 1979 als Papst und Pilger das Lager von Auschwitz-Birkenau besuchte, verweilte ich vor den Gedenktafeln der Opfer. Die Inschriften waren in verschiedenen Sprachen gehalten [...]. In all diesen Sprachen war die Erinnerung an die Opfer von Auschwitz niedergeschrieben, die Erinnerung an konkrete Menschen, an Männer, Frauen und Kinder. Ein wenig länger verweilte ich bei der Gedenktafel in hebräischer Schrift. Diese Inschrift weckt die Erinnerung an das Volk, dessen Söhne und Töchter zur völligen Vernichtung bestimmt sein sollten. Dieses Volk hat seinen Ursprung in Abraham, der auch unser Vater im Glauben ist (vgl. Röm 4,11-12), wie es Paulus ausgedrückt hat. Gerade dieses Volk, das von Gott das Gebot empfangen hat: „Du sollst nicht töten“, hat an sich selbst in besonderer Weise erfahren, was das Töten bedeutet. An dieser Gedenktafel mit Gleichgültigkeit vorbeizugehen, ist niemandem erlaubt.

Heute wiederhole ich diese Worte. Niemandem ist es erlaubt, an der Tragödie der Schoa vorbeizugehen. Dieser Versuch, ein ganzes Volk planmäßig zu vernichten, liegt wie ein Schatten über Europa und der ganzen Welt. Es ist ein Verbrechen, das für immer die Geschichte der Menschheit befleckt. Heute und für die Zukunft gelte dies als Mahnung: Man darf nicht nachgeben gegenüber den Ideologien, die die Menschenwürde aufgrund der Verschiedenheit von Rasse, Hautfarbe, Sprache oder Religion mit Füßen treten. Diesen Appell richte ich an alle, insbesondere an diejenigen, die im Namen der Religion zu Unterdrückung und Terrorismus greifen.

Auf besondere Weise haben mich diese Gedanken begleitet, als im Jahr des Großen Jubiläums 2000 die Kirche den feierlichen Bußgottesdienst in St. Peter beging und ich zu den Heiligen Stätten pilgerte und nach Jerusalem hinaufstieg. In der Schoa-Gedenkstätte Yad Vashem und zu Füßen der Westmauer des Tempels habe ich in Stille gebetet mit der Bitte um Vergeltung und um die Bekehrung der Herzen. [...]

Schließlich blieb ich vor der Gedenktafel in polnischer Sprache stehen. Die Erfahrung von Auschwitz stellte eine weitere Etappe im jahrhundertlangen Kampf meiner Nation, zur Verteidigung seiner Grundrechte unter den Völkern Europas dar. [...] Die Feststellung dieser Wahrheit war ein Anruf an die Gerechtigkeit der Geschichte für diese Nation, die bei der Befreiung des

europäischen Kontinents von der unheilvollen Naziideologie des Bösen viele Opfer auf sich genommen hatte und die in Knechtschaft an eine andere zerstörerische Ideologie – den Sowjetkommunismus – verkauft wurde. Heute komme ich auf diese Worte zurück, um Gott Dank zu sagen. Durch die beharrlichen Anstrengungen meiner Landsleute hat Polen seinen Platz auf der Karte Europas gefunden. Es ist mein Wunsch, daß dieses geschichtliche Faktum für alle Europäer Frucht bringe in einer gegenseitigen geistigen Bereicherung.

Bei meinem Besuch in Auschwitz-Birkenau sagte ich, daß man vor jeder Gedenktafel stehenbleiben müsse. Ich selbst tat es, als ich betend und meditierend von einer Gedenktafel zur anderen schritt und alle Opfer des Krieges der Göttlichen Barmherzigkeit anempfahl. Ich betete auch um ihre Fürsprache für Frieden für die Welt. Unablässig bete ich weiter im Vertrauen, daß die Achtung vor der Würde der menschlichen Person siegen wird, die Achtung vor dem Recht eines jeden Menschen auf eine freie Suche nach Wahrheit, die Achtung der moralischen Normen, der Gerechtigkeit und des Rechtes jedes einzelnen auf menschenwürdige Lebensbedingungen.

Wenn ich von den Opfern von Auschwitz spreche, muß ich auch daran erinnern, daß es inmitten dieser unbeschreiblichen Anhäufung des Bösen auch heldenhaftes Festhalten am Guten gab. Es gab viele Menschen, die [...] nicht nur den Mitgefangenen, sondern auch den Peinigern gegenüber Liebe zeigten. [...] Dank ihres Verhaltens wurde eine Wahrheit offenbar, die in der Bibel oft zum Vorschein kommt: Auch wenn der Mensch dazu fähig ist, ungeheuerlich Böses zu vollbringen, wird das Böse nicht das letzte Wort haben. Selbst im Abgrund des Leidens kann die Liebe siegen. Das Zeugnis einer solchen Liebe, wie sie in Auschwitz hervorgetreten ist, kann nicht in Vergessenheit geraten. Es muß unablässig die Gewissen wecken, Konflikte beenden, zum Frieden ermahnen.

Dies scheint der tiefste Sinn der Gedenkfeier dieses Jahrestages zu sein. Wenn wir das Drama der Opfer in Erinnerung rufen, tun wir dies nicht, um schmerzliche Wunden neu aufzureißen, noch um Gefühle des Hasses oder der Rache zu wecken, sondern um diesen Menschen Ehrerbietung zu erweisen, um die Wahrheit ins Licht zu rücken, damit sich alle bewußt werden, daß jene düsteren Ereignisse [...] einen Anruf zur Verantwortung darstellen müssen, unsere Geschichte mitzugestalten. Nie mehr, an keinem Ort der Erde, wiederhole sich das, was Männer und Frauen damals erlebt haben und die wir seit sechzig Jahren beweinen!

Das endzeitliche Zusammenkommen Israels und der Weltvölker

Clemens Thoma

Ein Höhepunkt der neutestamentlichen Offenbarung besteht in der Aussage im siebten Kapitel der Offenbarung des Johannes (Apokalypse), daß am Ende der Zeiten, zusammen mit den Stämme und Generationen des israelitisch-jüdischen Volkes, allen Völkern die verheißene endzeitliche Rettung und ihre Hineinnahme in das Reich Gottes zugesagt wird. Der Verfasser (ca. 90 n. Chr.) sah im Leben, im Martyrium, im Tod und in der Auferstehung Jesu die Basis für den Zugang zum Reich Gottes, nicht allein für das jüdische Volk, sondern für alle Völker. Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels (70 n. Chr.) und die damit verbundene Vertreibung und Verfolgung der jüdischen Bevölkerung bedeutete für ihn einen furchtbaren Frevel mächtiger Heiden und Dämonen. Aber er sah darin auch eine Voraussetzung für das neue Jerusalem, das Gott selbst als Ort des Königs bewohnen wolle (vgl. Offb 11,1 f.; 21,10-22,5). Johannes war auch wegen der Verfolgungen der Christen seitens der römischen Kaiser Nero (54-68) und Domitian (81-96) beunruhigt. Er deutete die von den heidnischen Herrschern verursachten Leiden als Nachfolge des Leidens und Sterbens Jesu und daher als übernatürliches Ereignis. Die Himmelsvision mit dem Lamm am Thron Gottes, den vier Wesen und den vierundzwanzig Ältesten (Offb 4,1-11) wirkt wie ein Schlüssel, der den gequälten und leidenden Menschen das Tor in das Endreich Gottes öffnet.

Dreiundzwanzigmal wird in der Apokalypse vom *Lamm* gesprochen. Basierend auf Jes 53,4-8 wird der „Knecht Gottes“ als Opferlamm gedeutet, das dem Volk Israel Rettung und Heil bringt: „[...] *Wir meinten, er sei von Gott geschlagen [...]. Doch wegen unserer Sünden wurde er durchbohrt. [...] Wir hatten uns alle verirrt wie Schafe. Jeder ging für sich seinen Weg. Doch der Herr lud auf den ‚Knecht‘ die Schuld von uns allen. [...] Wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt, tat er seinen Mund nicht auf. [...] Er wurde [...] wegen der Verbrechen seines Volkes zu Tode getroffen.*“

Schon vor der Zeit dieses jesajanischen Gottesknechtliedes wurde das geschlachtete Lamm vom israelitischen Volk nicht nur als Sühneopfer Gott dargebracht. Es herrschte auch die Überzeugung, daß mit dem geopfertem Lamm alle Bitten und Verdienste des gläubigen Volkes zu Gott emporgetragen werden. Wenn Jesus im Neuen Testament als Lamm bezeichnet wird, dann ist dies sowohl eine Anerkennung seiner die Sünden tilgenden Erlösungskraft als auch das gläubige Wissen, daß Menschen durch Werke und Worte an der Erlösung der Mitmenschen mitwirken können.

1. Berufung aller Israeliten

Laut Offb 7,1-8 sah der Visionär an den vier Enden der Erdoberfläche vier Engel stehen. „Sie hielten die vier Sturmwinde der Erde fest, damit kein Wind über das Land brause und auch nicht über das Meer und auch nicht gegen einen Baum.“ Dann sah er am Ort des Sonnenaufgangs einen anderen Engel, der „das Siegel des lebendigen Gottes“ bei sich trug. Dieser rief den vier Engeln zu: „Schädigt nicht das Land, nicht das Meer und nicht die Bäume, bis wir den Knechten Gottes das Siegel auf die Stirn gedrückt haben.“ Die Zahl der Gekennzeichneten aus den zwölf Stämmen Israels betrug hundertvierundvierzigtausend. Der vom Sonnenaufgang erscheinende Engel wird von christlichen Exegeten als der verherrlichte Erlöser (Messias) gedeutet.

Im neunten Kapitel des Buches des Propheten Ezechiel wird von der Zerstörung der Stadt Jerusalem berichtet. In einer Vision sieht der Prophet, wie sechs Männer mit Zerstörungswerkzeugen den Tempel betreten, um im Auftrag des zorn erfüllten Gottes den Tempel zu zerstören. Einem der Männer befiehlt der über den Cherubim schwebende Gott: „Geh durch die Stadt Jerusalem und schreib ein *Taw* auf die Stirn aller Männer, die wegen den in der Stadt begangenen Greueln seufzen und stöhnen.“

Die mit dem hebräischen Buchstaben *Taw* Gekennzeichneten blieben verschont. Alle anderen Bewohner der Stadt Jerusalem wurden erschlagen.

In der Johannesapokalypse wird diese Erzählung wieder aufgegriffen. An die Stelle des *Taw* treten das *Alpha* und das *Omega*, der erste und der letzte Buchstabe des griechischen Alphabets, entsprechend den Worten des unendlichen, die Geschichte der Menschheit lenkenden Gottes: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende. Ich will den Durstigen umsonst aus der Quelle des Lebenswassers zu trinken geben“ (Offb 21,6;

vgl. Offb 22,13).¹ Beide Zitate nehmen Bezug auf Jes 44,6: „So spricht der König Israels und sein Erlöser, der Herr der Heere: Ich bin der Erste und der Letzte; außer mir gibt es keinen Gott“ (vgl. auch Jes 41,4; 48,12).

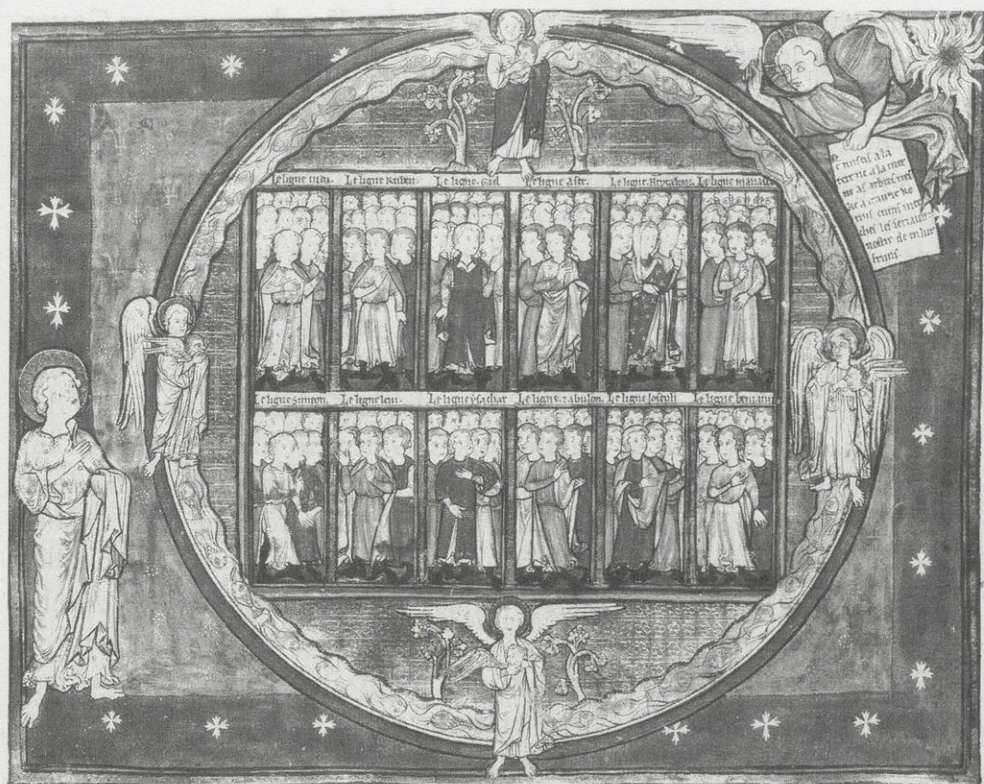
Die symbolische Zahl der 144 000 Gekennzeichneten aus den zwölf Stämmen Israels sind die Gerechten aller Zeiten, die beauftragt sind, das gottgefällige Leben der Israeliten zu fördern und die götzendienerischen Feinde Israels zu bekämpfen. Bereits Moses und David hatten stets 12 000 bzw. 24 000 Israeliten aus allen israelitischen Stämmen zur Verteidigung des Landes, der Sitten und des Glaubens bestellt (Num 31,4-6; 1 Chron 27,1-15). Im Römerbrief heißt es ähnlich: „Gott hat alle (Juden und Nichtjuden) im Ungehorsam zusammengeschlossen, um sich aller zu erbarmen“ (Röm 11,32; vgl. Gal 3,22). Laut Lk 23,34 rief Jesus am Kreuz: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“ Vom Geist Gottes erhielt der sterbende Jesus die Botschaft, daß Gott allen Israeliten, der früheren Zeiten und auch den gegenwärtigen Gegnern Jesu, die Sünden verzeiht und sie in das Reich Gottes hineinnimmt.

2. Die Trinity-Apokalypse

Etwa in der Mitte des 13. Jh. schuf ein unbekannter Künstler² einen Bilderzyklus über die 22 Kapitel der Johannesapokalypse. Der Zyklus ist im Trinity College in Cambridge aufbewahrt und darum als „Trinity-Apokalypse“ bekannt. Die den neutestamentlichen Texten eindrücklich angepaßten Kunstwerke sollten der religiösen Unterweisung dienen. Sie thematisieren die Herrschaft Gottes über alle Welt, Völker und Zeiten, die Erlösungstaten Christi und das begnadigende Wirken des Geistes Gottes, Verführungsstrategien des Teufels und die himmlische Belohnung der durch Verfolgungen und Martyrien hindurch im Glauben treu Gebliebenen; und schließlich das Endziel der Offenbarung, das „jüngste Gericht“ (Offb 20,11-15), und das Kommen der Endherrschaft Gottes.

1) Vgl. Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy*. Studies on the Book of Revelation, Edinburgh 1993, 29-37.

2) Alle entsprechenden Kommentare sind in Frankreich und England erarbeitet worden. Für eine gründliche Übersicht vgl: David McKitterick, *Die Trinity-Apokalypse*. Kommentar. Faksimile Verlag, Luzern 2004, 394 Seiten (mit vielen Abbildungen).



Die Trinity-Apokalypse, Fol. 7 r, TAC 01, Faksimile Verlag Luzern.

Im Zentrum des als „7 r“ bezeichneten Bildes der Trinity-Apokalypse (zu Offb 7,1-8) sind – in einem Rahmen von zwölf Feldern – die zwölf Stämme Israels als Repräsentanten der 144 000 abgebildet: Juda, Ruben, Gad, Aser, Naftali und Manasse (obere Reihe); Simeon, Levi, Issachar, Sebulon, Josef und Benjamin (untere Reihe). Die Schar der Auserwählten ist umrahmt vom Erdkreis: außen rot für das Blut der jüdischen Märtyrer und Bekenner, innen umspült eine mächtige Woge grünen Meeres den Erdkreis.

An den vier Himmelsrichtungen halten vier Engel die Kräfte der Natur fest in den Händen, – Wind, Sturm, Erdbeben, Überschwemmungen und Feuerbrände –, dargestellt als Köpfe mit Flügeln. Rechts oben, außerhalb des Erdkreises und von der aufgehenden Sonne kommend, schwebt ein fünfter Engel. Er trägt das „Siegel des lebendigen Gottes“ und hebt die rechte Hand als Symbol der rettenden Hand Gottes. Den über die drohenden Stürme herrschenden vier Engeln ruft er mahnend zu: „Fügt dem Land, dem Meer

und den Bäumen keinen Schaden zu, bis wir den Knechten unseres Gottes das Siegel auf die Stirn gedrückt haben“ (Offb 7,3). Links unten, außerhalb des Geschehens, steht Johannes, der Verfasser der Apokalypse. Weil der Heiligenschein des vom Sonnenaufgang kommenden Engels ein Kreuz darstellt, deuten die meisten christlichen Interpreten diesen Engel als den sich vor den zwölf Stämmen Israels verhüllenden Christus.

Mit den 144 000 auserwählten und in das Reich Gottes berufenen Israeliten sind zunächst die von Gott dem Stammvater Abraham verheißenen Nachkommen gemeint, die zahlreich sein werden „wie die Sterne am Himmel und wie der Sand am Meer“ (Gen 15,5; Ex 1,7; Dtn 1,10). Die Worte der Apokalypse sind aber auch eine Erhöhung der jüdischen Hoffnung auf das Hineingelangen des ganzen Bundesvolkes Gottes in das neue Leben im Reich Gottes: „Ganz Israel hat Anteil an der zukünftigen Welt. Es heißt ja: ‚Dein Volk besteht aus lauter Gerechten; für immer werden sie das Land besitzen, als Sprößlinge von mir gepflanzt, als meiner Hände ehrenvolles Werk‘“ (Jes 60,21).³ Die „ganz Israel“ umfassende Zahl von 144 000 (zwölfmal Zwölftausend) deutet an, daß die am Ende ihres irdischen Daseins in das Reich Gottes aufgenommenen Israeliten unzählbar viele sein werden. Alle Stämme und Generationen sollen als Ganzheit von Gott angenommen werden. Das jüdische Volk wird nicht verworfen, sondern als bleibendes Volk Gottes vom Himmel her gewürdigt.

Überwältigend ist auch die Schilderung, daß vier Engel mit den Kräften der Natur – den Stürmen, Feuerbränden, Erdbeben und Überschwemmungen – bereitstehen, um die für das Reich Gottes gekennzeichneten Israeliten einer Schlußprüfung zu unterziehen (vgl. auch das Bild). In der Tora, bei den Propheten und in apokalyptisch-biblischen Passagen werden Stürme wiederholt als Zeichen des wegen der Sünden der Menschen in die Welt herabsteigenden zornigen Gottes gedeutet (z. B. in 1 Kön 19,9-18). Und jedesmal, wenn Stürme Israel trafen, wurden die Tempelpriester und Gemeindevorsteher von Reue ergriffen, und sie faßten Vorsätze der Besserung.

In Offb 7,1-8 werden alle Generationen der zwölf Stämme Israels an frühere Naturkatastrophen erinnert.⁴ Weigern sie sich aber, sich an die Stürme und an ihr damaliges Verhalten zu erinnern, werden die vier Engel die Stürme erneut über sie loslassen. Die Erinnerung daran ist aber nur das eine Anliegen, über das sich die mit dem Siegel Gezeichneten Gedanken

3) mSan 10,1; bSan 90a. Zu ähnlichen biblischen Aussagen vgl. z. B. Ps 25,13; 37,22.

4) Vgl. die ersten sechs Siegelöffnungsvisionen in Offb 6.

machen müssen. Entscheidender ist die Frage nach der Heilsgestalt des Messias. Im Text wird vorausgesetzt, daß „ganz Israel“ Christus als Messias anerkannt hat und daher in das Reich Gottes und in die Gemeinschaften der Gott lobenden Geschöpfe hineingenommen wird (vgl. auch Mt 27,51-53).

3. Berufung aller Völker

Im ersten Vers des 14. Kapitels der Apokalypse wird gesagt, daß das Lamm Gottes auf dem Berg Zion steht, „und mit ihm 144 000, die seinen Namen und den Namen des Vaters auf ihrer Stirn geschrieben tragen“. Mit dem Zeichen des Lammes wird ausgedrückt, daß – mit dem Bundesvolk Gottes – auch die an Christus Glaubenden in unzählbarer Zahl in das Reich Gottes kommen. Der Hinweis, daß Christen zusammen mit dem Lamm auf dem Berg Zion stehen, deutet die religiöse Verwandtschaft zwischen dem jüdischen Volk und den christlichen Völkern an.

Das siebte Kapitel enthält die vermutlich großmütigste Aussage: „Dann sah ich: eine große Zahl, die niemand zählen konnte aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen. Sie standen vor dem Thron und vor dem Lamm, in weiße Kleider gehüllt und mit Palmen in den Händen“ (V. 9). Mit lautem Rufen bezeugen sie, daß dem thronenden Gott, zusammen mit dem Lamm, Dank und Ehre für die Gewährung des vielfältigen Lebens im himmlischen Reich gebührt. Die bereits Geretteten rufen jubelnd aus: „Lob und Herrlichkeit, Weisheit, Dank, Ehre, Macht und Stärke ist in unserem Gott in Ewigkeit. Amen!“ (V. 12). Von einem der vor dem Thron Gottes stehenden „Ältesten“ erfährt Johannes, daß die in weiße Kleider Gehüllten „ihre Gewänder im Blut des Lammes gewaschen und weiß gemacht haben“ (V. 14). Alle, die wie das Lamm, Leid und Tod auf sich genommen haben, „sind vor den Thron Gottes gekommen und dienen ihm bei Tag und Nacht in seinem Heiligtum. Der thronende Herrscher wird über ihnen sein Zelt aufschlagen“ (V. 15).

Damit wird feierlich verkündet, daß Juden und Christen gleichermaßen uneingeschränkt in das Reich Gottes aufgenommen werden. Juden und Christen stehen hier exemplarisch für alle anderen Völker. Die gemeinsam in das Reich Gottes gelangende Vollzahl beider Bundesvölker wird das fruchtbare und gewaltige Ergebnis der von Gott der Prüfung unterzogenen Menschheit sein.

4. Dialog über Gemeinsamkeiten auf das Reich Gottes hin

Die in der Johannesapokalypse mehrfach geschilderten furchtbaren endzeitlichen Schrecken, Plagen und Strafgerichte, die über Israel, über die christlichen Gemeinden und die Völker hereingebrochen sind und noch hereinbrechen werden, sind Prüfungen der Bewährung auf das Reich Gottes hin. Mehrmals heißt es, das Königtum Gottes und seines Messias sei bereits in die Welt gekommen. Gott herrsche als König in alle Ewigkeit (Offb 11,15.17; 12,10; 19,6). Im 21. Kapitel wird das Endreich Gottes in der erneuerten Welt geschildert: „Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde. [...] Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem von Gott her aus dem Himmel herabkommen. [...] Und ich hörte eine laute Stimme vom Thron her rufen: Seht das Zelt Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein. [...] Der auf dem Thron Sitzende sprach: Ich mache alles neu. [...] Ich werde jedem, der dürstet, Quellwasser des Lebens als Geschenk geben. [...] Ich werde ihm Gott sein, und er wird mir Sohn sein“ (Offb 21,1-3.5-7).

Die Aussagen der Johannesapokalypse über Israel, über die Völker Christi und die Weltvölker betreffen die Begriffe *ganz Israel* und *communio ecclesiarum*. Wichtig ist die Aussage, daß auch Nichtchristen und Nichtjuden das Reich Gottes erreichen können, wenn sie ein Leben führen, das dem Leben und den Pflichten der jüdischen und der christlichen Glaubensgemeinschaften entspricht. Alle, die aus den Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen als Gerettete das Reich Gottes erreichen, gehören zu der großen Zahl derer, die niemand zählen kann. Es wird also im Reich Gottes eine übernatürliche Gemeinsamkeit aller Menschen und aller Bekenntnisse geben.

Mit der Beschneidung bzw. durch die Taufe tragen Juden und Christen bereits das „Siegel des lebendigen Gottes“ und das „Siegel der Erwählung“. Nach der geisterfüllten Überzeugung des Verfassers der Apokalypse hat Jesus aber ein endgültiges gnadenhaftes Zusammenfinden aller Völker bereitet. Da nach dem Willen des Einen Gottes die irdische Völkergemeinschaft durch Nächstenliebe zueinander gelangen soll, muß das endzeitliche Zusammenfinden schon jetzt von den Völkern in kommunialer Weise eingeübt werden. Darum ist auch jede gegenseitige Missionierung ausgeschlossen. Nach den Worten von Johannes Paul II. muß sich das Christentum vor allem „zu echter Brüderlichkeit mit dem Volk des Bundes Gottes“ verpflichten.

Die messianische Mission des Judentums Vorstellungen von Gustav Landauer und Martin Buber

Prof. Kalman Yaron zur Vollendung des achtzigsten Lebensjahres

Dieter Vetter*

„Durch Absonderung zur Gemeinschaft“ lautete der Titel eines Vortrags¹, den Gustav Landauer (1870-1919) im Januar 1900 in der *Neuen Gemeinschaft*² (von den Gründern als *Orden vom wahren Leben* vorgestellt) hielt. In der Spannung zwischen den beiden Begriffen zeichnete sich Landauers Einstellung zur geschichtlichen Vergangenheit und Zukunft ab. Sein Handeln in Wort und Tat drängte darauf, die gesellschaftlichen Verhältnisse durch Belebung der Gemeinschaftskräfte zu neuen Formen des Zusammenlebens ohne den *Zwangsverband Staat* zu verändern. Er wollte *den echten Menschenbund, die Gesellschaft aus dem Geist und darum der Freiheit schaffen*.³

In Landauers Schriften⁴ ist seine Verwurzelung in den Lehren des Judentums zu spüren. Die Botschaft von der Erschütterung und Umkehr des Menschen leitete seine Sozialphilosophie. Als eine *revolutionäre* Epoche erwartete er die Erscheinung des Geistes in der kommenden Zeit, in der Um-

* Prof. Dr. Dieter Vetter, ev. Pfarrer und Gymnasiallehrer in Berlin und Mannheim, Lehrbeauftragter für Hebräisch und Altes Testament an der Kirchlichen Hochschule Berlin und an der Universität Heidelberg, bis 1996 Universitätsprofessor in Bochum für Hebräisch, Altes Testament und Judentumskunde. Veröffentlichungen: u. a. *Gebete des Judentums*, Gütersloh 1995; *Die Wurzel des Ölbaums*, Freiburg 2003; *Das Judentum und seine Bibel*, Würzburg 1996; *Religion und Nation im Judentum*, Frankfurt/M. 2000.

1) Gustav Landauer, in: Heinrich Hart/Julius Hart (Hg.), *Das Reich der Erfüllung*, Flugschriften zur Begründung einer neuen Weltanschauung, Heft 2, Leipzig 1901, 46-48.

2) Die „Neue Gemeinschaft“, eine Schöpfung aus dem Friedrichshagener Dichterkreis, suchte auf dem Weg einer pantheistischen Mystik einen „neuen Menschen“ und eine „neue Gesellschaft“ zu begründen. Gustav Landauer wandte sich bald wieder von ihr ab.

3) Posthum im I. Bd. von Landauers gesammelten Aufsätzen: *Rechenschaft*, Berlin 1919.

4) Vor allem in seiner Zeitschrift „*Der Sozialist*“, Berlin 1909-1915.

kehr nicht mehr nur den Einzelnen, sondern die Vielheit erfaßt und sie zur Gemeinschaft gestaltet. *Revolution* verstand Landauer als Neugeburt des Menschen aus dem ihn mit anderen verbindenden Geist. In diesem Sinn lebte und arbeitete er im Dienst am Geist als revolutionärer Rufer zur Umkehr in die Brüderlichkeit.⁵

Landauers Ideen stellten den Sozialisten ohne Parteizugehörigkeit in scharfen Widerspruch zur marxistischen Auffassung vom Geschichtsprozeß, aber auch zum liberalen Fortschrittsglauben. Der bewußte Jude empfing seinen Antrieb aus der jüdischen Überlieferung. Ihr *universaler* Zug zog ihn so mächtig an, daß er ihren *partikularen* Strang – den jüdischen Nationalismus – in seiner Vorstellung von der einheitlichen Menschheit als störenden Faktor vernachlässigen mußte. Seine Denkanstöße zum Bau der neuen Gemeinschaftsordnung in tätiger Nächstenliebe überführten die überkommenen messianischen Erwartungen in einen utopischen Sozialismus.

Im Frühjahr 1908 gründete Landauer zusammen mit Gleichgesinnten den „*Sozialistischen Bund*“.⁶ Neben *Erich Mühsam* (1878-1934) gehörte auch *Martin Buber* (1878-1965) zu den ersten Mitgliedern. Er zielte auf ein exemplarisches autonomes „*Beginnen*“ mit einer freien Gemeinschaft in genossenschaftlichen und föderativen Zusammenschlüssen. In jedem Menschen sei die Möglichkeit zur Änderung und Erfüllung und somit zur Erhöhung des Lebens. Daher könne und solle jeder auch in seinem Leben mit dem rechten Leben „*beginnen*“.

Sein erstes größeres Werk, die Studie über die Revolution, ergänzte Landauer 1911 mit seinem „*Aufruf zum Sozialismus*“. Der Einzelne dürfe weder am Volk verzweifeln noch auf seine Initiative warten. Zur Verwirklichung führe der Weg vom Volke weg zum Volke hin – durch Absonderung zur Gemeinschaft! Politische Revolutionen würden vergehen, weil sie auf die Masse und nicht auf den Einzelnen begründet seien. Der Sozialismus in Landauers Vorstellung beruht dagegen auf dem Einzelnen. „*Vom Individuum beginnt alles; und am Individuum liegt alles*“, heißt es in seinem „*Aufruf*“. Die sozialistische Gemeinschaft könne schon heute neben dem Staat entstehen. Ihr sinnvolles Raumgebilde sei die Gemeinde und der Gemeindeverband, in dem sich Gleichgesinnte in Freiheit und gerechter Wirtschaft zusammenfänden und dadurch den organisierten Übergriff des Staates zerstörten.

5) Gustav Landauer, *Die Revolution*, Frankfurt/M. 1907, 108 ff.

6) Vgl. Kalman Yaron, *Martin Buber: Ein Land und zwei Völker*, FrRu 11(2004)17-22.

Die „Lehre der Verwirklichung“

Martin Buber war für Landauers Streben nach der sozialistischen, aber von ideologischer Überfremdung freien Gemeinschaft⁷ empfänglich.⁸ Er bejahte aus religiöser Überzeugung das Modell der „*Einung der Völker*“, das auf das „*Beginnen*“ in der konkreten Situation und auf die Ansprache an den Menschen das Gewicht legte. Denn zur Gemeinschaft vereinigten sich Menschen, von denen jeder Ebenbild Gottes sei, um Gott zu realisieren.⁹ Der Einzelne müsse aus der konkreten Situation, jedoch mit dem Willen aufs Ganze gerichtet, hier und jetzt handeln und die unmittelbare Beziehung von Mensch zu Mensch als Richtschnur annehmen und gegenüber allen Institutionen und Organisationen verteidigen. Großes und Künftiges wachse aus Kleinem, so wie Menschen den Weg zu gehen begännen, dessen Ziel schließlich aller Geschichte den Sinn gäbe. Buber entdeckte in dem Vorbild der Ideenwelt Landauers „*die Grundzüge der Lehre, auf der sich die Berufung des Judentums aufbaut*“. Aber er bemühte sich, der Wirklichkeit sprachlich gerechter zu werden und die religiöse Grundlage der Soziallehre deutlicher herauszustellen.

Buber entfaltete die erworbenen gemeinsamen Denkvoraussetzungen direkt in seinen *Reden über das Judentum*: „Das Göttliche kann sich im Einzelnen erwecken, kann sich aus dem Einzelnen offenbaren, aber seine wahre Fülle erlangt es je und je, wo [...] Einzelwesen sich einander öffnen, sich einander mitteilen, einander helfen, wo Unmittelbarkeit sich zwischen den Wesen stiftet.“ In diesem „Wort an die Juden und an die Völker“, das Buber nach der Ermordung Gustav Landauers in München im Revolutionsjahr 1919 dem „Freunde [...] aufs Grab“ widmete¹⁰, konkretisierte er zum ersten Mal das „Zwischenmenschliche“¹¹. „[...] der wahre Ort der Verwirklichung ist die Gemeinschaft“, weil in ihr „das Göttliche sich zwischen den Menschen verwirklicht.“¹²

7) Gerhard Wehr, *Der deutsche Jude Martin Buber*, München 1977, 83-93.

8) Dazu Grete Schaeder, *Martin Buber*. Ein biographischer Abriss, in: Dies. (Hg.), *Martin Buber: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. I, Heidelberg 1972, 19-141, 61.

9) Hans Kohn, *Martin Buber*. Sein Werk und seine Zeit, Köln 1961, 195 ff.

10) Martin Buber, *Der heilige Weg*, in: *Reden über das Judentum*, Frankfurt/M. 1923, 143-197, 147.

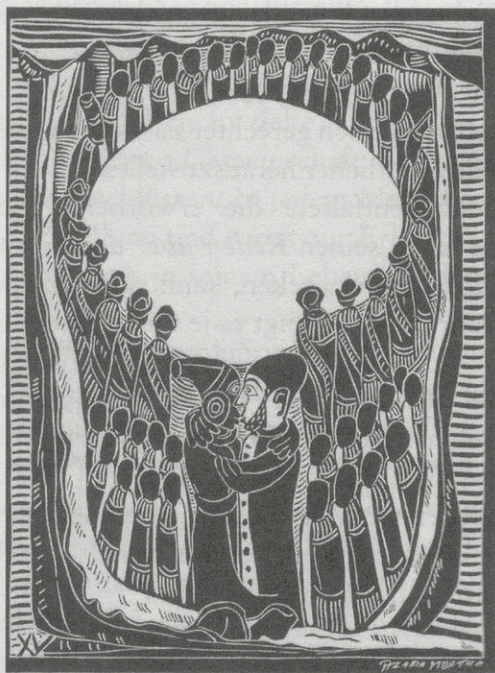
11) Martin Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, 1954, in: *Werke*, Erster Band, München/Heidelberg 1962, 267-289.

12) Martin Buber, *Weg* (Anm. 10), 147; die folgenden Zitate ebd., 147-149.

Dem Judentum sei die „Tat“ aufgegeben, nicht jedoch, den „Geist“ gedanklich erfassen oder ihn bildnerisch darstellen zu wollen. Sein „Harren auf den Messias ist das Harren auf die wahre Gemeinschaft“. Ihm sei der „Wille [...] eingegeben, die wahre Gemeinschaft auf Erden zu schaffen“. Seine Aufmerksamkeit und sein Gehorsam gälten deshalb weder einem „jenseitigen Gott“ noch „einem in den Dingen wohnenden“; vielmehr beuge es sich unter seinen Gott, dem es „wohlgefällt, zwischen irdischen Wesen zu ruhen“, und dürfe „sich nicht den Völkern gleichsetzen, da es sich als den Erstling der Erfüllung weiß“. Zwar erkenne das Judentum keinen „Menschen als den gekommenen Messias“ an, bevor „das Reich Gottes nicht erstanden ist“; aber es werde auch niemals „aufhören, vom Menschen die Erlösung zu erwarten“, da Gott selbst dem Menschen aufgetragen und ihn dazu befähigt habe, „Gottes Macht in der Erdenwelt zu begründen“.

Hier klingen Grundtöne aus dem Alejnu-Gebet an, die das Religiöse mit dem Ethischen verschmelzen. „Die Lehre der Verwirklichung“ habe die „Einheit beider Elemente“ als Voraussetzung, keinesfalls nur ihre „Verknüpfung“. Das Judentum verstehe die Einung lediglich als „zwei Seiten des gleichen Grundverhältnisses“. Für den Juden der Überlieferung bedeute „Gott wahrhaft dienen“ nicht mehr und nicht weniger als „ihn ganz ins Leben ziehen“. Er begreife den Satz, „Das Gute tun“, nicht als ein Prinzip, sondern als Verdichtung seines Auftrags, mit seinem auf die „wahrhafte Gemeinschaft“ ausgerichteten Tun Gott „ganz ins Leben (zu) ziehen“.

Seine messianische Mission in der unerlösten Welt lasse den Juden den „heiligen Weg“ gehen, damit „wahrhafte Gemeinschaft mit Gott und wahrhafte Gemeinschaft mit den Wesen“ eine Einheit bildeten, die Gottes Einheit widerspiegle. Während aus Landauers Sicht der jüdische Nationalismus die



„Neue Schöpfung“. Linolschnitt von Azariah Mbatha, Südafrika.

messianische Sendung des Judentums nur verzerre und darum verzichtbar sei, hält Buber die nationale Komponente für den unerläßlichen Bestandteil eines sinnvollen Ganzen, innerhalb dessen sie mit der sozialen Teilkraft zusammenwirke. Weil das überlieferte Judentum Nationalismus und Sozialismus nicht voneinander in je selbständige Lebensanschauungen scheide, gestaltet sich in Bubers Darlegung der nationale Faktor zum „Material“, das dem wesentlichen sozialen Merkmal zur Verfügung stehen muß, wenn es „die Aufgabe“ erfüllen soll.

Die „Keimzelle der werdenden Gesellschaft“

Das Ethos der Beziehungskraft, die Gemeinschaft bildet, leitete Buber nicht allein bei seinen philosophisch-anthropologischen Entwürfen, sondern gerade auch bei seinen utopischen Überlegungen zur Gründung und Gliederung des hebräischen Genossenschaftsdorfes (Kibbuz). Als überzeugte Zionisten hofften Landauer und Buber, daß in Palästina der Aufbau eines freien Gemeinwesens gelänge, weil er dort nicht auf feste Herrschaftsstrukturen stieße. Landauer öffnete das zionistische Ideal, eine Gesellschaft als eine zwangsfreie Vereinigung aus geistiger Orientierung zu errichten, sogleich für die gesamte Menschheit: Auf der ganzen Welt sollten Menschen sich vom Staat lösen und freie Siedlungen gründen.¹³ Buber sah das Land zwischen Jordan und Mittelmeer als Neuland sozialer Gestaltung für den sozialistischen Zionismus deshalb als geeignet an, weil „das jüdische Genossenschaftsdorf Palästina seine Entstehung nicht einer Doktrin, sondern einer Situation verdanke, der Not“.¹⁴

Seinem Buch *Pfade in Utopia*¹⁵ stellte Buber eine wichtige begriffliche Unterscheidung voran, aus der die messianische Mission des Judentums nach seinem Verständnis hervorgeht – als Nachwirkung biblischer Lehren der sozialen Gerechtigkeit: „Eschatologie bedeutet Vollendung der Schöpfung, Utopie Entfaltung der im Zusammenleben der Menschen ruhenden Möglichkeiten einer ‚rechten‘ Ordnung. [...] Für die Eschatologie geschieht [...] der entscheidende Akt von oben, für die Utopie ist alles dem bewußten Menschenwillen unterworfen.“

13) Gustav Landauer, „*Aufruf zum Sozialismus*“, 1911/1978.

14) Martin Buber, *Pfade in Utopia* (1950), in: Werke (Anm. 11), 833-1002, 984.

15) Martin Buber, *Pfade* (Anm. 14), 844.985 f.

Buber entwarf das Bild einer umfassenden gesellschaftlichen Neugestaltung. Freiwilliges Gemeineigentum an Boden und Selbstbestimmung der Siedler bei der Aufstellung der Regeln des Gemeinschaftslebens wiesen die Richtung. Bedeutsamer als die Aufbauaufgaben jedoch sei die historische Situation, in der eine gewaltige Krisis das jüdische Volk heimgesucht und es zu „einer großen inneren Wandlung“ getrieben habe. Aus ihr sei eine „Elite [...] aus allen Klassen des Volkes [...] und jenseits der Klassen“ und ihre „adäquate Lebensform [...] des Gemeinschaftsdorfes“ erwachsen. Den Chaluzim (Pionieren) sei es „innerlich“ verwehrt, „in Statik und Isolierung zu geraten“ und damit die Organisationsform ‚Staat‘ zu suchen. Das Gemeinschaftsdorf, die „Keimzelle der werdenden Gesellschaft“, übe nicht nur auf den „werdenden hingegebenen Menschen eine intensive Anziehungskraft“ aus und erziehe ihn anschließend „zu echtem Gemeinschaftsleben“. Sie bringe auch ein neues Verhältnis zwischen Gemeinschaftsdorf und Gesellschaft hervor, indem sie „auf die Peripherie der Gesellschaft aufbauend, strukturierend“ einwirke.

Buber beschrieb seine Utopie als die neuen Wege, die freilich nicht nach Utopia führten. Die werdende neue Lebensform sollte nicht auf einen fernen Zeitpunkt – nachdem die ideale Gesellschaft errungen worden sei – verlegt werden. Vielmehr sollten die Menschen begreifen, daß sie bereits auf dem Boden von Utopia wandeln können, wenn sie es nur wollen. Seit Landauers „*Aufruf*“ legte auch Buber den Akzent auf das „*Wollen*“ und auf das „*Beginnen*“ im persönlichen Neuanfang. Die erwartete Veränderung der Gesellschaft beruhe auf der Veränderung des Bewußtseins des Einzelnen in der Gegenwart, nicht auf einer revolutionären politischen und sozialen Umwälzung der Gesellschaft in der Zukunft.

„Am Reich Gottes bauen“

Als das „eigentliche Übel an der Politik“ erkannte Buber¹⁶ ihre Minderung zum ‚politischen Mittel‘, das Menschen zu gewinnen vorgebe, ihnen tatsächlich aber ohne ihre Zustimmung etwas auferlege. Aus dieser Einsicht folgerte er: „Es ist aber möglich und notwendig, im öffentlichen Leben [...] anstatt des politischen das religiöse Mittel zu verwenden: den andern zu gewinnen, indem man ihn erschließt.“ Wer dies versuche, arbeite zwar „am

16) Martin Buber, *Ist also Politik zu treiben?*, in: Werke (Anm. 11), 1092-1094. Vgl. Jochanan Bloch/Haim Gordon, *Martin Buber, Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, 245 ff.

Reich des Menschen“, baue aber damit in Wahrheit „am Reich Gottes“. Denn: „Am Reich Gottes können wir nur arbeiten, indem wir an allen Bereichen des Menschen arbeiten.“ Wohl gäbe es rechtmäßig keine „messianistisch intendierte Politik“, jedoch müsse auch der politische Bereich in die „Heiligung aller Dinge“ einbezogen werden, die den Menschen auferlegt sei: „Wir können die messianische Welt nicht vorbereiten, wir können sie nur bereiten.“

Buber präzierte in seiner Sprache den Ort, an dem das gewandelte Bewußtsein zum politischen Handeln treibt: „Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“¹⁷ Die gelebte Beziehung stelle sich der stetig wachsenden ‚Es-Welt‘ entgegen und schütze das menschliche Miteinander vor den instrumentellen Lebensbedingungen. Konsequenterweise dehnte Buber seine Erwartung „einer Erneuerung der Gesellschaft von innen her“¹⁸ auf die Hoffnung aus, daß sich das „neue Leben, das in Palästina entstanden ist, [...] auf die Beziehungen zwischen Israel und seiner Umwelt, und insbesondere auf Israels Verhältnis zu den anderen Völkern des Mittleren Ostens, vor allem den Arabern“ auswirke.¹⁹

Buber lehnte die Gründung eines israelischen Staates entschieden ab. Da die Staatsgründung sich nicht abwenden ließ, forderte er einen säkularen binationalen Staat, in dem Juden und Araber frei und tolerant zusammenarbeiten könnten. Zwar setzten sich Bubers Ziele politisch nicht durch. Dennoch hielt er an ihnen fest und stellte Jerusalem als den Vertreter eines „utopischen Sozialismus“ für die ganze Welt vor.²⁰ Ein umfassender Friede zwischen den beiden Völkern in demselben Land bedeute „nichts anderes als Zusammenarbeit“. Aber er sei mit politischen Mitteln allein nicht zu erreichen. Damit „echter Friede, echte Zusammenarbeit“ zwischen den Völkern zustande komme, müsse – so meinte Buber – „der Einfluß des Besten, was Israel hervorgebracht hat, nämlich der neuen sozialen Lebensformen, auf das arabische Volk“ übergehen und einen inneren Wandel unter beiden Völkern auslösen. In diesem ‚messianischen‘ Sinn kann der neukantianische Wahlspruch Gustav Landauers, „Frieden ist möglich, weil er notwendig ist“²¹, auch für Martin Buber gelten.

17) M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg (1962) 1973, 15.

18) M. Buber, *Pfade* (Anm. 14), 947.

19) M. Buber, *Sozialismus und Frieden*, 1956, in: Paul R. Mendes-Flohr (Hg.), *Martin Buber – Ein Land und zwei Völker*, Frankfurt/M. 1983, 352-355, 352.

20) Buber, *Sozialismus* (Anm. 19), 354 f.; Buber, *Pfade* (Anm. 14), 952.

21) Paul R. Mendes-Flohr, *Martin Buber – Ein Land und zwei Völker* (Anm. 19), 11-50, 41.

Das Jude-Sein der Jüdin Maria

Im Gedenken an Schalom Ben-Chorin

Franz Mußner*

Daß Jesus von Nazaret ein Jude war, dringt allmählich in das Bewußtsein der Christenheit, wenn auch bisweilen noch nicht in das Bewußtsein aller Christen. Daß Maria, die Mutter Jesu, eine Jüdin war, dessen sind sich nur wenige Christen bewußt, obwohl dies aus dem Neuen Testament eindeutig hervorgeht. Die übliche Marienverehrung ließ das Wissen um das Jude-Sein Mariens nicht hochkommen. Im folgenden sei deshalb versucht, diese Tatsache aus dem Neuen Testament zu erheben und ins Bewußtsein der Christen zu rufen.

I. Die Jüdin Maria

1) Die Mutter Jesu trägt einen jüdischen Namen: „Der Name der Jungfrau war Maria“ (Lk 1,27), griechisch *Mariám*, hebr. *Miryam*.¹ Miryam hieß auch die Schwester des Mose und Aaron aus dem Stamme Levi (vgl. Ex 15,20 f.; Num 26,59; 1 Chron 5,29). Diesen Namen trugen viele jüdische Frauen, gerade auch z. Z. Jesu, wie auch aus dem Neuen Testament hervorgeht, so z. B. Maria von Magdala; Maria von Bethanien, die Schwester des Lazarus; Maria, die Mutter des Johannes Markus.²

* Prof. Dr. theol. habil., lic. bibl. Franz Mußner, Domkapitular i. R., ehemaliger Konsultor beim vatikanischen Einheitssekretariat, 25 Jahre Berater in der Ökumenekommission der Deutschen Bischofkonferenz und langjähriges Mitglied ihrer Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums, Verfasser vieler Bücher, u. a. „*Traktat über die Juden*“ (München 1979), Inhaber der Buber-Rosenzweig-Medaille und des Stiftungspreises der Katholischen Akademie in Bayern 2000, seit 1993 Konsultor beim Freiburger Rundbrief.

1) Die Bedeutung des Namens Miryam ist in der Forschung umstritten. Vgl. dazu Manfred Görg, Art. *Mirjam*, in: NBL Bd. II (1995), 815 f.

2) Dazu Maria Trautmann, Art. *Maria*, ebd. 713-718.

2) Maria wohnte „in einer Stadt in Galiläa namens Nazaret“ (Lk 1,26 f.). Ihr Sohn Jesus wird genannt „Jesus von Nazaret“ (Mt 21,11; Apg 10,38) oder „Jesus, der Nazarener“ (Mk 1,24; 10,47; 14,67; 16,6; Lk 4,24; 24,19). In Nazaret ist Jesus „aufgezogen worden“ (Lk 4,16). Dort ging er „nach seiner Gewohnheit am Tage des Sabbats in die Synagoge“ (ebd.). „Ob wir ausgehen vom galiläischen Regionalismus, der Archäologie, oder ob wir uns den Evangelien oder Josephus zuwenden, [...] Jesu galiläischer Kontext [war] zuerst und zuvorderst sowohl dem Inhalt als auch der Wirkung nach jüdisch.“³ Dies gilt selbstverständlich auch für seine Mutter, das jüdische Mädchen Máriam.

3) Maria war „verlobt einem Mann, dessen Name Joseph (war), aus (dem) Haus Davids“ (Lk 1,27; 2,4), also verlobt mit einem Juden.

4) Ihre „Verwandte“ Elisabeth (hebr. Elisheba) war „eine Frau aus den Töchtern Aarons“ (Lk 1,5), verheiratet mit dem Priester Zacharias und die Mutter Johannes‘ des Täuflers. „Beide lebten so, wie es in den Augen Gottes recht ist, und hielten sich in allem streng an die Gebote und Vorschriften des Herrn“ (Lk 1,6).

5) Maria zog mit ihrem Mann „jährlich nach Jerusalem zum Fest des Pascha“ (Lk 2,41). Als Jesus zwölf Jahre alt war, zog er mit ihnen „nach der Sitte des Festes“ (Lk 2,42).

6) Maria nimmt mit Jesus und seinen Jüngern in Kana in Galiläa teil an einer jüdischen Hochzeit (Joh 2,1-10; in V. 6 ausdrücklicher Hinweis auf die Wasserkrüge „zum Zweck der Reinigung der Juden“).

Die natürliche Umgebung Mariens war also ihr Volk, das jüdische Volk, mit seinem Glauben, seinen Festen und seinen rituellen Gebräuchen.



Verlobung von Maria und Joseph.

Aus einem Psalterium (13. Jh.).

3) Eric M. Meyers, *Jesus und seine galiläische Lebenswelt*, in: ZNT 1(1998)27-39.36. Vgl. auch Willibald Bösen, *Galiläa als Lebens- und Wirkungsfeld Jesu*, Freiburg 1985; Rudolf Hoppe, *Galiläa – Geschichte, Kultur, Religion*, in: Ludger Schenke u. a. (Hg.), *Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004, 42-58. Speziell zu Nazaret: Rainer Riesner, Art. *Nazaret*, in: NBL (Anm. 1), 909-912.

II. Die Toratreue Mariens

Maria und Joseph leben nach dem Gesetz. In Lk 2,22 f. findet sich dreimal ein ausdrücklicher Hinweis auf das Gesetz: auf „das Gesetz des Mose“ (bezogen auf die für Frauen vorgeschriebene „Reinigung“), auf „das Gesetz des Herrn“ (bei der „Darstellung“ [Weihung] des Kindes im Tempel), und nochmals auf „das Gesetz des Herrn“ (in bezug auf die vorgeschriebene Opfergabe). Der greise Simeon wird vom Geist in den Tempel geführt, und „als die Eltern Jesu hereinbrachten, um nach der Gewohnheit des Gesetzes zu tun“ (Lk 2,27), was in ihm vorgeschrieben war, spricht Simeon seinen Lobpreis auf den Herrn aus (2,28-32). Auch mit der jährlichen Pessachwallfahrt nach Jerusalem erfüllen die Eltern Jesu die von der Tora Israels vorgeschriebenen Weisungen.



Darbringung Jesu im Tempel.
Miniatur aus England (um 1320-1350).

III. JHWH, der Gott der Jüdin Maria

1. In der Verkündigungsperikope (Lk 1,26-38) wird der Engel Gabriel von Gott nach Nazaret zu einer Jungfrau namens Maria gesandt. Der sendende Gott ist niemand anderer als JHWH, der Gott Israels. Denn zum Inhalt der Botschaft des Engels an Maria gehört auch, daß Gott, der Herr, dem Kind Mariens „den Thron Davids, seines Vaters, geben wird, und er wird als König herrschen über das Haus Jakob in die Äonen, und seines Königtums wird kein Ende sein“ (Lk 1,32 f.). Das „Haus Jakob“ ist das Volk Israel. Maria empfängt und gebiert den „König der Juden“. Ihre Verwandte Elisabeth begrüßt sie als „die Mutter meines Herrn“ (Lk 1,43). Sie preist sie selig ob ihres Glaubens, „daß sein wird Vollendung dem ihr vom Herrn Gesagten“

(Lk 1,45). Durch den Engel Gabriel läßt der Herr (JHWH) ihr sagen, daß sie die „Begnadete“ (Lk 1,28) schlechthin ist, denn ihr Sohn, den sie empfängt und gebiert, wird nicht nur der eschatologische Thronfolger Davids sein, sondern darüber hinaus „der Sohn des Höchsten“, d. h. der Sohn Gottes. Diese unerhörte Botschaft kann in Erfüllung gehen, „denn nicht wird unmöglich sein bei Gott jegliche Sache“ (1,37, in wörtlicher Übersetzung). Während Sara nach Gen 18,12 über die Verheißung Gottes lacht und sagt: „Soll ich wirklich noch Kinder bekommen, obwohl ich so alt bin?“, und Gott sie vorwurfsvoll fragt: „Ist denn irgend etwas zu schwer für JHWH?“ (18,14; Übersetzung nach Klaus Westermann), glaubt Maria, im Unterschied zu Sara, der Botschaft Gabriels widerspruchsfrei, obwohl sie keinen Mann erkennt (Lk 1,34), und bekundet ihre Glaubensbereitschaft: „Siehe die Sklavin des Herrn, es geschehe an mir gemäß deinem Wort“ (1,38). Aus diesem Grund wird sie von Elisabeth selig gepriesen.

Maria ist die exemplarisch Glaubende in der Gefolgschaft des glaubenden Abraham, des Stammvaters Israels, der Juden.⁴ Ihr Glaubensgehorsam macht sie zur Jüdin schlechthin, denn Gehorsam gegen Gott und seinen Willen, wie er in der Tora geoffenbart ist, macht den wahren Juden aus. Der „Israelhorizont“ der Verkündigungssperikope ist offensichtlich.⁵

2. Auch der „Israelhorizont“ des Magnifikat (Lk 1,46-56)⁶ ist offensichtlich. Der Gott, den Maria im Magnifikat preist, ist JHWH, der Gott Israels, wie er uns im Alten Testament begegnet. Er ist der Herr, der Retter, der Große tut, dessen Name heilig ist, der Erbarmende. „Er wirkte Macht mit seinem Arm, zerstreute Überhebliche in (der) Gesinnung ihres Herzens; herunter holte er Machthaber von Thronen und erhöhte Niedrige, Hungernde sättigte er mit Gütern, und Reiche wegschickte er leer.“

Die Verbalaussagen, die uns in diesem Text begegnen, weisen zwar auf ein Handeln Gottes in der Vergangenheit hin, wie Israel es erfahren hat, charakterisieren aber zugleich in prophetischer Sprechweise das zukünftige, bleibende Handeln Gottes. Und es ist dieser Gott, über den es im weiteren Text des Magnifikat heißt: „Annahm er sich Israels, seines Knechts, zu gedenken (des) Erbarmens, gleichwie er redete zu unseren Vätern, dem Abraham und seiner Nachkommenschaft in den Aion.“

4) Dazu Näheres bei F. Mußner, *Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament*, St. Ottilien 1993, 57-72 (Der Glaube Mariens im Licht des Römerbriefs).

5) Dazu ebd., Das „semantische Universum“ der Verkündigungssperikope, 73-96.

6) Literaturhinweise zum Magnifikat ebd. 97, Anm. 2.

JHWH hat sich Israels konkret „angenommen“ in der Jungfrau Maria, der exemplarisch glaubenden Jüdin, die die Mutter des Verheißenen wird. Damit realisieren sich für immer („in den Aion“) die Verheißungen Gottes an den „Vätern“ Israels, an „Abraham und seiner Nachkommenschaft“, weil Gott seines Erbarmens eingedenk ist und die alten Verheißungen erfüllt. Ein reines Gnadengeschehen! Maria, die „Begnadete“ schlechthin, ermöglicht durch ihr vorbehaltloses Ja-Wort die Verwirklichung der Verheißungen Gottes an die Väter Israels. Maria steht so mitten im Verheißungsvorgang und weitet diesen durch ihren Sohn auf die Völker hin aus. Jesus von Nazaret, „der Retter der Welt“, ist durch seine Mutter, die Jüdin Maria, in den großen Verheißungszusammenhang Israels gestellt, der primär auf dem *Glaubensgehorsam* Abrahams und Mariens ruht.⁷

IV. Maria, Glied der Urgemeinde

Der Kern der Urgemeinde in Jerusalem wird erfreulicherweise von Lukas in seinem zweiten Werk, der Apostelgeschichte, ausdrücklich vorgestellt, zusammen mit seinem Versammlungsort (vgl. Apg 1,12-14): „Dann kehrten sie zurück nach Jerusalem vom Berg, Ölberg genannt, der nahe ist Jerusalem, einen Sabbatweg entfernt. Und als sie hineinkamen, ins Obergemach stiegen sie hinauf, wo sie waren verbleibend. Petrus und Johannes und Jakobus und Andreas, Philippus und Thomas, Bartholomäus und Matthäus, Jakobus (des) Alphäus und Simon der Zelot und Judas (des) Jakobus. Diese alle waren ausharrend einmütig im Gebet mit Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und seinen Brüdern“ (Apg 1,12-14).

Wichtig für unseren Zusammenhang ist, daß zur Urgemeinde auch die Verwandtschaft Jesu gehört, zusammen mit Maria, der „Mutter Jesu“. Sie ist unter den Frauen die einzige ausdrücklich mit Namen Genannte. Der ganze Kern der Urgemeinde besteht ausschließlich aus Juden und Jüdinnen. Die „Frauen“ sind gewiß die von Lukas erwähnten Frauen (Lk 8,2 f.; 10,38-42; 23,49.55). Auch die in Apg 1,15 erscheinende „Menge von 120 Personen“,

7) Die ntl. Belege für das Jude-Sein der Jüdin Maria sind dem Lk-Evangelium entnommen, in dem sich die deutlichsten Ansätze zu einer in der Urkirche beginnenden Marienverehrung und „Mariologie“ finden. Vgl. F. Mußner, *Maria* (Anm. 4), 27-33. – Die Übersetzung des griechischen Textes entnehme ich großenteils dem „Münchener Neues Testament“, Düsseldorf 1998.

versammelt um Petrus, sind Juden, unter ihnen sicher auch Maria und gewiß auch „alle“, die nach Apg 2,1 am Pfingsttag „an einem Ort beisammen waren“. „Für Lukas ist das Pfingstfest ein jüdisches Fest (Apg 20,16), das vor allem in Jerusalem gefeiert werden muß. [...] Gesetz und Geist gehören für Lukas eng zusammen. [...] Lukas wollte offenbar bewußt eine Entsprechung zwischen Pfingsten und der Sinaioffenbarung darstellen.“⁸ Daß das Pfingstereignis in *Jerusalem* stattfindet, will beachtet sein; es ist „das Zentrum des Weltjudentums“.⁹

Die in Apg 2,9-11 bezeugende „Völkerliste“ ist in Wirklichkeit eine „Judenliste“.¹⁰ Die Zeugen des Pfingstereignisses sind nach Apg 2,5 „Juden, fromme Männer aus jedem Volk unter dem Himmel“, also einschließlich der Diasporajuden (vgl. dazu auch noch die Anrede „Israelitische Männer“ in Apg 2,22). Damit will Lukas sagen: Das Pfingstgeschehen geht *ganz* Israel an, wie es dann ausdrücklich in der Predigt des Petrus heißt: „So soll das ganze Haus Israel erkennen [...]“ (Apg 2,36).

Die Anrede des Petrus zu Beginn seiner Predigt, „Ihr jüdischen Männer und all ihr Bewohner von Jerusalem“ (2,14), läßt diese nicht als „eine Rede an die Welt, sondern an das weltweite Judentum“¹¹ verstehen. Das Pfingstereignis ist – nach der Rede des Petrus – ein Geschehen „in den letzten Tagen“¹², also ein eschatologisches Geschehen, ein Geschehen, das die Endzeit einleitet, die letzte Epoche der Geschichte. An diesem eschatologischen Geschehen ist Israel, sind die Juden maßgeblich beteiligt. Der Jude führt eine theologische Existenz, was selbst vielen Juden nicht bewußt ist. Er ist Exponent der „eschatologischen Zeit“, die im Grunde schon mit Abraham begonnen hat.¹³ Auch die Kirche ist Exponent der eschatologischen Zeit, und mit ihr die Jüdin Maria, die Mutter der Kirche, die Tochter Zions.

8) Jacob Jervell, *Die Apostelgeschichte*, KEK, Göttingen 1998, 132 f.

9) Jervell (Anm. 8), 136.

10) Vgl. Werner Stenger, *Beobachtungen zur sogenannten Völkerliste des Pfingstwunders* (Apg 2,7-11), in: ders., *Strukturelle Beobachtungen zum Neuen Testament*, Leiden 1990, 93-103.

11) Jervell (Anm. 8), 142.

12) Dazu F. Mußner, „In den letzten Tagen“ (Apg 2,17a), in: BZ, NF 5(1961)263-265.

13) Dazu F. Mußner, *Die „Geschichtstheologie“ von Röm 9-11*, in: Silvia Käppeli (Hg.), *Lesarten des jüdisch-christlichen Dialogs*, FS für C. Thoma, Frankfurt 2002, 181-194.

V. Die Jüdin Maria als Mutter der Kirche

„Jesus sehend die Mutter und den Jünger dabeistehend, den er liebte, sagt der Mutter: Frau, sieh, dein Sohn! Dann sagt er zu dem Jünger: Sieh, deine Mutter! Und von jener Stunde (an) nahm der Jünger sie zu dem Eigenen“ (Joh 19,26 f.). Diese Szene ist nur dann dem Verstehen zugeführt, wenn man erkennt, daß in ihr Maria, die Mutter Jesu, und der Lieblingsjünger (Johannes?) Repräsentationsgestalten darstellen. Ich stimme J. Blank zu, wenn er in seinem Johannes-Kommentar schreibt: „Jesus konstituiert als der ‚Erhöhte‘ vom Kreuz herab die Gemeinde der ‚Seinen‘, indem er symbolisch stellvertretend Maria und den Jünger, den er liebte, für die Zukunft aneinander verweist.“¹⁴ Dabei ist zu beachten, daß die Repräsentationsgestalt „Jünger“ an die Repräsentationsgestalt „seine Mutter“ verwiesen wird (und umgekehrt), die aber eine konkrete historische Person ist: die Mutter Jesu namens Maria. Beide gehören unlösbar zusammen: Maria wird von Jesus als Mutter der Kirche repräsentiert und der Jünger als die Kirche, die ihren Quellgrund im gekreuzigten Jesus hat. Die Szene ereignet sich unter dem Kreuz (!) und die zwei Gestalten sind Juden, Angehörige des Volkes Israel. So verbindet die Szene zugleich die Kirche mit Israel und Israel mit der Kirche. Was sie besonders verbindet, ist das Leiden, das Israel erfahren hat und noch immer erfährt, und mit ihm auch die Kirche, die gestiftet ist von dem Juden Jesus, dessen Mutter die Jüdin Maria ist.

Man hat gesagt: Jesus von Nazaret verbindet die Christen mit Israel, trennt sie aber auch von Israel. Man muß tiefer loten: „In Christus haben die Heiden Zugang zur Heilsgeschichte. Diese Geschichte wird zu ihrer [Geschichte]“¹⁵, beginnend bei Abraham, was Paulus so ausdrückt: Die Heidenkirche „wurde Teilnehmerin an der fetten Wurzel [Israel]“ (Röm 11,17). „Nicht du trägst die Wurzel, die Wurzel [trägt] dich“ (Röm 11,18). Zu dieser tragenden „Wurzel“ gehört auch die Jüdin Maria, ohne deren Jawort wir ihren Sohn nicht hätten.

14) Josef Blank, *Das Evangelium nach Johannes*, 3. Teil, Düsseldorf 1977, 125.

15) Jean-Marie Kardinal Lustiger, *Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund*, deutsch Augsburg 2003, 119. Dieses faszinierende Buch gab mir den Impuls zu dem vorliegenden Beitrag.

Peter Kirchschräger*

„Auf keinem anderen Gebiet gilt es so viel Schutt wegzuräumen, wie auf dem der Beziehungen zwischen Christen und Juden. Nicht nur, weil Christen und Juden 2000 Jahre erbittert miteinander im Geistigen gerungen haben, sondern auch deswegen, weil Christen, solange die Macht auf ihrer Seite stand, den Juden Böses zugefügt haben.“¹ Mit diesen Worten stellte Kardinal Franz König die Voraussetzungen des jüdisch-christlichen Gesprächs dar.

Grundvoraussetzungen

Jüdisch-christlicher Dialog vermittelt als Konzept und in der Art der Gestaltung einer Beziehung zwei Ideale: (1) Dialog setzt voraus, daß die Beteiligten grundsätzlich bereit sind, ihre bisherigen Positionen möglicherweise zu ändern. (2) Es ist eine *conditio sine qua non* des Dialogs, daß sich die Beteiligten als gleichberechtigte Gesprächspartner anerkennen und respektieren.² Praktizierter Dialog zwischen Juden und Christen ist bemüht, diese beiden Ideale in die Wirklichkeit umzusetzen oder zumindest ansatzweise zu erreichen.

Von den Anfängen an waren mit dem beginnenden Dialog bestimmte Hoffnungen und Erwartungen verbunden. Da aber keine der Dialogparteien eine in sich einheitliche Gruppe repräsentiert und daher nicht mit einer einheitlichen Stimme spricht, ist die Konkretisierung dieser Idealvorstellungen

* Lic. theol. Peter Kirchschräger ist wissenschaftlicher Mitarbeiter der Institution für Kommunikation und Kultur an der Universität Luzern. Der Beitrag ist ein Ausschnitt aus einer umfassenden Studie zum christlich-jüdischen Dialog von 1945 bis in die Gegenwart.

1) Franz König, *Haus auf festem Grund*, Wien 1994, 195.

2) Vgl. Jürgen Habermas, *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, 53-125.

nicht formelhaft durchführbar. Die jeweiligen Sprecher setzen jene Akzente, die ihren eigenen Vorstellungen am ehesten entsprechen. Grundsätzlich kann eine Asymmetrie und ein Ungleichgewicht bei den Erwartungen an den jüdisch-christlichen Dialog festgehalten werden.

Jüdische Idealvorstellungen und Erwartungen

Während das orthodoxe Judentum Diskussionen über universelle religiöse Probleme begrüßt und es für wichtig ansieht, daß Gespräche über religiös-spirituelle Aspekte unserer Gesellschaft geführt werden, schließt es gleichzeitig eine gemeinsame interreligiöse Debatte über Wahrheit aus. Progressive Juden (wie z. B. das liberale Judentum in Großbritannien oder die Reformjuden sowie konservative Juden in den USA) sind dagegen offen und sehr engagiert in theologischen Diskursen, da sie diese für eine inhaltliche Bereicherung halten.³ Die Erwartungen beschränken sich jedoch eher auf pragmatische und historische und nicht auf theologische Fragen. Ihr zentrales Anliegen ist der Schutz und die Bewahrung der Stellung der jüdischen Positionen in den mehrheitlich christlichen Gesellschaften und die gleichzeitige Verurteilung des Antisemitismus von seiten der Christen.

Im Jahr 1986 verabschiedete die Achte Vollversammlung des Jüdischen Weltkongresses eine Erklärung über die christlich-jüdischen Beziehungen. Zum ersten Mal gab damit ein repräsentatives jüdisches Gremium eine derartige Stellungnahme ab. Die Erklärung steht ganz im Zeichen der Betrachtung des Verhältnisses zu den christlichen Kirchen und beurteilt die verschiedenen Entwicklungen im christlich-jüdischen Dialog.⁴ Dabei streicht sie die eigene Bereitschaft zu weiterer Zusammenarbeit und die Hoffnung auf Fortschritte im christlich-jüdischen Dialog hervor und formuliert konkrete Desiderate gegenüber den jeweiligen Gesprächspartnern.⁵

3) Vgl. Geoffrey Wigoder, *Jewish-Christian Relations since the Second World War*, New York 1988, 62-63.

4) Vgl. Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. 1, Dokumente von 1945-1985, Paderborn/München 1989, 634-635.

5) So im einzelnen gegenüber der katholischen Kirche die Erwartung der Anerkennung des Staates Israel; gegenüber dem Ökumenischen Rat der Kirchen die Umsetzung der Erwägungen zum Dialog durch die Mitgliedskirchen; gegenüber dem Lutherischen Weltbund die Umsetzung der Erklärung über die Verwerfung der Lehren Luthers über die Juden.

In seinem Grußwort an Papst Johannes Paul II. anlässlich seines Besuchs in der Synagoge von Rom am 13. April 1986 vertrat der römische Oberrabbiner Elio Toaff die Ansicht, daß die gemeinsame Aufgabe von Christen und Juden in der Verkündigung der grundlegenden Freiheit des Menschen und der daraus folgenden unverzichtbaren Menschenrechte liegt: des Rechts auf Leben, auf Gedankenfreiheit, auf Gewissensfreiheit und auf Religionsfreiheit. Gemeinsam haben sich Christentum und Judentum gegen die Verfolgung und Verurteilung von Menschen ihres Denkens oder ihrer religiösen Überzeugungen wegen einzusetzen.⁶ Toaff und der Präsident der jüdischen Gesamtgemeinde von Rom, Giacomo Saban, sprachen in ihren Grußadressen auch die Hoffnung auf die Anerkennung des Staates Israel an.⁷



Papst Johannes Paul II. und Oberrabbiner Elio Toaff in Rom am 13. April 1986.

Juden und Judentum so zu verstehen, wie sie sich selbst verstehen und dieses Selbstverständnis ernstzunehmen, umschreibt nach Ernst Ludwig Ehrlich die jüdischen Erwartungen vom Dialog.⁸ Gleichzeitig wird von Christen eingefordert, sich entsprechendes Wissen über das Judentum anzueignen. Kenntnis des Judentums und seiner Quellen kann vor Polemik

6) Vgl. Rendtorff/Henrix (Anm. 4), 641.

7) Dokumentation und Kommentar des Papstbesuches: FrRu XXXVII/XXXVIII (1985/1986) 3-9; Rendtorff/Henrix (Anm. 4), 635-641.

8) Vgl. Ernst L. Ehrlich, *Christen und Juden heute – Notwendigkeiten und Schwierigkeiten im Dialog*, in: Hans Erler/Ansgar Koschel (Hg.), *Der Dialog zwischen Juden und Christen. Versuche des Gesprächs nach Auschwitz*, Frankfurt/M. 1999, 23.

und Gerüchtebildung schützen. Dialog zielt auf eine Veränderung der Lebenspraxis auf der Basis einer veränderten Beziehung zueinander: „Das christlich-jüdische Gespräch sollte [...] keine abstrakte, theologisch unverbindliche Unterhaltung sein, kein intellektuelles Vergnügen für Eingeweihte. Dialog ist vielmehr eine menschliche Begegnung, und folglich müßten seine theologischen Einsichten auch Auswirkungen auf die Praxis des Miteinanders haben. [...] sich nicht bei feierlichen Anlässen in Freundschaftsbezeugungen zu ergehen, um dann aber, wenn es darauf ankommt [...] wieder vornehm zu schweigen.“⁹

Im Sinne einer jüdischen Reaktion auf positive Veränderungen in der christlichen Haltung zum Judentum verfaßten im Jahr 2000 jüdische Gelehrte unterschiedlicher Strömungen die Erklärung „DABRU EMET. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum“.¹⁰ DABRU EMET ist eine umfassende Skizzierung der Idealvorstellungen, die mit dem Dialog verbunden sind und deren Umsetzung erhofft wird. Die acht Punkte der Erklärung enthalten theologische, politische und gesellschaftliche Forderungen und Vorstellungen. Im theologischen Bereich erinnern sie an den Katalog der *Seelisberger Thesen* (1947).¹¹ Die thematisch weit ausholende Auflistung zeigt aber auch die Schwierigkeiten, denen sich die Gesprächspartner gegenübergestellt sehen, denn die Zuständigkeit für die Realisierung der genannten Punkte liegt in jeweils unterschiedlichen jüdischen und christlichen Gruppierungen.

Christliche Idealvorstellungen und Erwartungen

Es entspricht dem kirchlichen Charakter der christlichen Gesprächsseite und der eingangs angesprochenen Asymmetrie in den Erwartungen gegenüber dem Dialog, daß die christlichen Vorstellungen von den Zielen und Ergebnissen des Dialogs stärker theologisch als gesellschaftsbezogen ausgerichtet sind. Dabei birgt die Frage, inwieweit diese theologische Perspektive konkret verortet sein muß, immer neuen Konfliktstoff. Mehrfach begegnet in den Dialogpapieren und in Begleitäußerungen die Idee von Gott als dem

9) Ernst L. Ehrlich (Anm. 8), 23-24.

10) Text der Erklärung: FrRu 8(2001)114-117; Hintergrund und Kommentar in: FrRu 12(2005)30-37.

11) Vgl. FrRu Nr. 8/9(1949/50)5 f.

gemeinsamen Vater von Juden und Christen. In „Nostra aetate Nr. 4“ wird diese Vorstellung sogar noch über das Verhältnis zum Judentum hinaus formuliert. Die Forderung einer geschwisterlichen Haltung wird ausdrücklich auf die Vaterwürde Gottes bezogen und mit der Schöpfungsabsicht begründet, den Menschen als Ebenbild Gottes zu verstehen.¹² Die Idee von der großen geschwisterlichen Familie begegnet zuerst in den Ansprachen von Johannes XXIII. Mindestens viermal hat er das Bild von „Josef, eurem Bruder“ öffentlich verwendet.

Eine wichtige christliche Idealvorstellung des Dialogs ist, das Judentum von seiner religiösen Vorläuferrolle zu befreien und ihm einen uneingeschränkten Eigenwert zuzuerkennen. Dazu bedarf es einer Überwindung verschiedener eingeführter Positionen der christlichen Theologie. Zunächst ist auf das Sprechen vom „Bund“ Gottes hinzuweisen, das in der jüdischen Bibel mehrfach belegt ist. Der Gedanke vom Bund wird in den Abendmahlsworten Jesu wieder aufgegriffen, wobei einer der neutestamentlichen Verfasser eine Rede vom „neuen Bund“ überliefert (vgl. Lk 22,20). Die Überwindung der mit dieser Sprechweise verbundenen Vorstellung einer Ablösung des Bundes Gottes mit Israel durch die Kirche ist ein wichtiger Schritt der theologischen und kirchlichen Entwicklung.¹³

Mit der Frage der Kontinuität von Gottes Heilshandeln an Israel ist das christliche Verständnis der jüdischen Bibel eng verbunden. Hier stellt sich besonders die Frage nach dem Eigenwert des Alten Testaments.¹⁴ Ziel muß die Überwindung der verkürzenden Formel „Verheißung – Erfüllung“ als Verhältnisbestimmung zwischen Altem und Neuem Testament sein. Aus christlicher Sicht ist zu respektieren, daß die jüdische Bibel zunächst und

12) Art. 5: Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern. Das Verhalten des Menschen zu Gott dem Vater und sein Verhalten zu den Menschenbrüdern stehen in so engem Zusammenhang, da die Schrift sagt: „Wer nicht liebt, kennt Gott nicht“ (1 Joh 4,8).

13) Johannes Paul II. hat 1980 in seiner Rede vor jüdischen Repräsentanten in Mainz vom „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes“ gesprochen (vgl. Rendtorff/Henrix [Anm. 4], 75). Das Wort vom [Nicht-]Aufkündigen des Bundes wurde allerdings schon 1933 von Martin Buber und Karl Ludwig Schmidt formuliert: vgl. Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum*, Gerlingen 1993, 569; Erich Zenger (Hg.), *Der Neue Bund im Alten*, QD 146, Freiburg 1993; Hubert Frankemölle (Hg.), *Der ungekündigte Bund?* QD 172, Freiburg 1998.

14) Vgl. Rolf Rendtorff, *Theologische Vorarbeiten zu einem christlich-jüdischen Dialog*. Vortrag am 8. November 1996 im Evangelischen Stift Tübingen, Abschnitt I und IV.

ursprünglich die *ganze* Bibel für die jüdische Glaubensgemeinschaft darstellt. Der ihr eigene Wert und ihre Würde sind – auch aus christlichem Interesse – zu verdeutlichen und zu stärken.¹⁵

Gemeinsam formulierte jüdisch-christliche Idealvorstellungen

Die Internationalen jüdisch-christlichen Gespräche von Oxford standen unter dem Thema „Glaube, Verantwortung, Gerechtigkeit“. Darin kommt die Überzeugung zum Ausdruck, daß, unbeschadet aller Gegensätze und trotz der Last der Geschichte, in diesen grundsätzlichen Fragen Fortschritte erreicht werden können, und daß ein solcher Weg der Reflexion über menschliche Grundwerte sinnvoll ist. Zwei gerade für den jüdisch-christlichen Dialog zentrale Themen wurden damals noch nicht angesprochen: der Einfluß der christlichen Lehre, der den Holocaust ermöglichte, und die Schaffung des Staates Israel.¹⁶ Zukunftsweisend bleibt das gemeinsame Engagement von Judentum und Christentum für Gerechtigkeit und Frieden.¹⁷ In der gemeinsamen Erklärung „Reflexionen über das Millennium“ des Nationalen Rats der Synagogen und des Ausschusses der Bischöfe für ökumenische und interreligiöse Angelegenheiten der Nationalen Konferenz katholischer Bischöfe der USA (5. Mai 1998) weitet sich der Blick auf gemeinsames Engagement in Gegenwart und Zukunft.¹⁸ Juden und Christen bringen darin ihre Überzeugung zum Ausdruck, daß sie aufgrund der positiven Entwicklungen des Dialogs in den vorhergehenden drei Jahrzehnten mit größerer Hoffnung und größerem Vertrauen dem nächsten Jahrhundert entgegengehen. Gemeinsam wollen sie sich bemühen, der Ausbreitung religiöser Gleichgültigkeit entgegenzutreten und das gegenseitige Verständnis

15) Vgl. *Nostra aetate* Nr. 4/1. Dazu auch Clemens Thoma/Michael Wyschogrod, *Understanding Scripture*, New York 1987; Erich Zenger, *Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1992; sowie das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission 2001, *Das jüdische Volk und seine Heiligen Schriften in der christlichen Bibel* (FrRu 9[2002]19-29).

16) Vgl. Geoffrey Wigoder (Anm. 3), 3 f.

17) Das Thema *schalom* wurde von Johannes Paul II. auch bei der Begegnung mit der jüdischen Gemeinde in Fribourg angesprochen. Vgl. Eugene Fisher/Leon Klenicki (Hg.), *Spiritual Pilgrimage*, New York 1995, 38.

18) Vgl. Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus, *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2, Dokumente 1986-2000, Paderborn 2001, 1001-1004.

durch gezielte Unterstützung von Studien fördern. Mit Bezug auf die Schöpfungsberichte wollen sich Juden und Christen gemeinsam in den Dienst der Schöpfung, der Menschheit und der Natur stellen. Im Anschluß an die Ausrufung des Jahres 2000 als Jubeljahr¹⁹ (Lev 25) durch die katholische Kirche wollen sie unter dem Gesichtspunkt der dreifachen Verpflichtung des Volkes Gottes (Menschenbefreiung, wirtschaftliche Befreiung, Umweltbefreiung) eine nationale Reflexion mit dem Ziel einer Gesamterneuerung der amerikanischen Gesellschaft auslösen.

Das Gespräch zwischen Judentum und Christentum führt auch zu einer Vertiefung des Zugangs zur eigenen Religion und zu einem neuen Verständnis der je eigenen Traditionen.²⁰ Dies entspricht der allgemeinen Erfahrung, daß das, worüber man spricht, zunächst reflektiert werden muß. Dialog führt damit zu einem intensivierteren Glaubensbewußtsein. Das Gespräch trägt zur Klärung eigener religiöser und theologischer Positionen bei und ist unter dieser Perspektive ein geistlicher Dienst am Dialogpartner.

Wirklichkeit

Grundsätzlich läßt sich das Spannungsfeld zwischen Ideal und Wirklichkeit im jüdisch-christlichen Dialog auf zwei Ebenen aufzeigen:

- 1) Selbst in den Dokumenten divergieren Ideal und Wirklichkeit. Wenn man unter Ideal die *Erwartungen* und die hohen *Ziele* im Vorfeld der Veröffentlichung eines Dokuments versteht, dann besteht in vielen Fällen bereits eine Diskrepanz zwischen dem Ideal und dem tatsächlichen Dokumenttext, die von nichtthematisierten Aspekten bis hin zu Widersprüchen reicht.
- 2) Ideal (Theorie) und Wirklichkeit (Praxis) bleiben oft weit voneinander entfernt. Großen Worten folgen kleine Taten. Die Umsetzung der Beschlüsse läßt jahrzehntelang auf sich warten. Manche offiziellen Schreiben sind bereits so verfaßt, daß eine Verwirklichung realistischweise nicht einmal erwartet werden kann. Angesichts dieses großen Spannungsfeldes besteht immer die Gefahr, daß der jüdisch-christliche Dialog zu einer Ali-biübung verkommt.

19) Vgl. Walter Groß, *Schuldenerlaß 2000*, FrRu 7(2000)15-21.

20) Vgl. Jakob J. Petuchowski/Clemens Thoma (Hg.), Art. *Dialog*, in: *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, Freiburg 1989, 69.

Trotzdem wurde in den vergangenen fast sechs Jahrzehnten im Gespräch zwischen Juden und Christen Großes bewegt. Vieles muß aber aus heutiger Sicht als selbstverständlich erkannt werden und ist kein Grund, in Selbstzufriedenheit zu verfallen. Sowohl in der Theorie als auch in der Praxis gibt es noch genügend Pendenzen. Man muß sich stets erneut vor Augen halten, was schon die biblischen Schriften verkündet haben oder wie sich Jules Isaac gegen die „Lehre der Verachtung“ engagiert hat.²¹ Man muß sich auch vergegenwärtigen, wieweit die Umsetzung des II. Vatikanischen Konzils fortgeschritten bzw. wo sie stehengeblieben oder gar zurückgefallen ist. Die großen Schritte der Vergangenheit mit ihrer nachhaltigen und einst überwältigenden Bedeutung dürfen nicht dazu führen, daß die Schritte, die darauf folgen mußten, auf sich warten lassen oder ganz unterlassen werden. Der Weg des Dialogs ist ein gemeinsames Unterfangen. Daher ist es unerläßlich, daß die Dialogpartner selbstkritisch bisherige Haltungen überprüfen und auch bereit sind, von ihnen Abstand zu nehmen.

21) Vgl. Die 18 Thesen von Jules Isaac aus „*Jésus et Israël*“, FrRu 1949/1950(Nr. 8/9)4 f.

Didaktisches Chaos oder alles im Griff? Erziehung nach und über Auschwitz

Wilhelm Schwendemann*

Kaum eine Schrift in jüngerer Zeit hat eine derartige Wirkung auf die Lehrerschaft gezeitigt wie der am 18. April 1966 von Theodor W. Adorno im Hessischen Rundfunk gehaltene Vortrag „Erziehung nach Auschwitz“. Adorno formulierte darin seinen kategorischen Imperativ:

* Wilhelm Schwendemann ist Prof. für Evangelische Theologie, Religions- und Schulpädagogik an der Evangelischen Fachhochschule Freiburg/Br.

„Die Forderung, daß Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung. Sie geht so sehr jeglicher anderen voran, daß ich weder glaube, sie begründen zu müssen noch zu sollen. Ich kann nicht verstehen, daß man mit ihr bis heute so wenig sich abgegeben hat. Sie zu begründen hätte etwas Ungeheuerliches angesichts des Ungeheuerlichen, das sich zutrug. Daß man aber die Forderung, und was sie an Fragen aufwirft, so wenig sich bewußt macht, zeigt, daß das Ungeheuerliche nicht in die Menschen eingedrungen ist, Symptom dessen, daß die Möglichkeit der Wiederholung, was den Bewußtseins- und Unbewußtseinsstand der Menschen anlangt, fortbesteht. Jede Debatte über Erziehungsideale ist nichtig und gleichgültig diesem einen gegenüber, daß Auschwitz nicht sich wiederhole. Es war die Barbarei, gegen die alle Erziehung geht. Man spricht vom drohenden Rückfall in die Barbarei. Aber er droht nicht, sondern Auschwitz war er; Barbarei besteht fort, solange die Bedingungen, die jenen Rückfall zeitigten, wesentlich fort-dauern.“¹

Aus diesem oft zitierten Anfangssatz spricht der Pädagoge, der um die Dialektik der Aufklärung innerhalb des Zivilisationsprozesses weiß. Adornos Imperativ zielt auf eine gesellschaftliche Erziehung, „die ein geistiges, kulturelles und gesellschaftliches Klima schafft, das eine Wiederholung nicht zuläßt, ein Klima also, in dem die Motive, die zu dem Grauen geführt haben, einigermaßen bewußt werden“.²

Grenzen der Erziehung

200 Jahre nach Immanuel Kant reformuliert Adorno für die Pädagogik – unter dem Eindruck des Völkermords – die Wendung aufs lernende Subjekt in seiner Autonomie und mit seiner Kraft zur Reflexion und damit zur Selbstbestimmung. An der nationalsozialistischen Pädagogik und an ihrem gewalttätigen Menschenbild kritisiert Adorno: „Das gepriesene Hart-Sein, zu dem da erzogen werden soll, bedeutet Gleichgültigkeit gegen den Schmerz schlechthin. Dabei wird zwischen dem eigenen und dem anderer gar nicht einmal so sehr fest unterschieden. Wer hart ist gegen sich, der erkaufte sich das Recht, hart auch gegen andere zu sein, und rächt sich für den

1) Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 1986, Band 10/2, 674-690; als digitale Version directmedia Publishing Berlin.

2) Adorno (Anm. 1), 677.

Schmerz, dessen Regungen er nicht zeigen durfte [...]. Mit anderen Worten: Erziehung müßte Ernst machen mit einem Gedanken, [...] daß man die Angst nicht verdrängen soll. Wenn Angst nicht verdrängt wird, wenn man sich gestattet, real so viel Angst zu haben, wie diese Realität Angst verdient, dann wird gerade dadurch wahrscheinlich doch manches von dem zerstörenden Effekt der unbewußten und verschobenen Angst verschwinden.“³

Daraus die Mahnung an die Pädagogik: um keinen Preis Methoden, die der Nazi-Pädagogik entsprechen oder mit ihr verwandt sind, im Unterricht anzuwenden. Man würde sich dem gleichen instrumentalisierenden Bewußtsein ausliefern, das man aufklären will: „Aller politischer Unterricht endlich sollte zentriert sein darin, daß Auschwitz sich nicht wiederhole. [...] Kritisch zu behandeln wäre, um nur ein Modell zu geben, ein so respektabler Begriff wie der der Staatsraison: indem man das Recht des Staates über das seiner Angehörigen stellt, ist das Grauen potentiell schon gesetzt.“⁴

Adornos Forderung avancierte in der Folgezeit zum normativen Bezugspunkt einer Pädagogik, die zwar das Ziel der Prävention markierte, gleichzeitig aber nur das politisch korrekte Bewußtsein formierte, weil die gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Probleme, die mit der Behandlung des Nationalsozialismus im Unterricht einhergehen, individualisiert und in einem defizitären Menschenbild vermutet wurden, dem unterrichtlich-aufklärend beizukommen wäre.⁵ Das noch nicht durch die Moderne gebrochene Ideal Kants schwingt hierbei mit: „Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. [...]. Es ist entzückend, sich vorzustellen, daß die menschliche Natur immer besser durch Erziehung werde entwickelt werden, und daß man diese [die menschliche Natur] in eine Form bringen kann, die der Menschheit angemessen ist.“⁶

Der Optimismus Kants wird freilich von Adorno nicht geteilt, weil Auschwitz für ihn das Scheitern der Aufklärung darstellt, denn seiner Meinung nach sei im Zivilisationsprozeß selbst die Barbarei angelegt. Noch unangenehmer wird die Frage, ob die Moderne nicht sogar die Rationalitätsstruk-

3) Adorno (Anm. 1), 682.

4) Adorno (Anm. 1), 690.

5) Wolfgang Meseth, *Theodor W. Adornos „Erziehung nach Auschwitz“*. Ein pädagogisches Programm und seine Wirkung, in: Bernd Fechner/Gottfried Kößler/Till Lieberz-Groß (Hg.), *„Erziehung nach Auschwitz“ in der multikulturellen Gesellschaft*, Weinheim/München, Juventa 2001, 19-30.

6) Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 1. überprüfter Nachdr. d. Ausg. Darmstadt, Darmstadt 1966, 699 f.

turen entwickelt habe, die den Holocaust erst ermöglicht haben.⁷ Dann kann es im Unterricht über den Nationalsozialismus (NS) nicht mehr allein darum gehen, Bescheid zu wissen, sondern auch darum, den Zusammenhang zwischen den Ideen der Moderne und dem NS aufzuweisen, worin sich die zerstörerische Logik zeigt, die Welt nach einem scheinbar besseren Prinzip so einrichten zu können, wie man sie gern hätte.

Die Rezeption des Vortrags von Adorno zeigt die Gefahr derselben auf: Auschwitz wird auf ein Erziehungsproblem reduziert und somit instrumentalisiert, indem es für pädagogisches Handeln vereinnahmt wird.⁸ Adorno dagegen macht auf die Grenzen der Erziehung angesichts von Auschwitz aufmerksam und darauf, daß das pädagogische Dilemma ausgehalten werden muß.

Gefahr der Mythologisierung

Immer wieder wird beklagt, daß der herkömmliche Schulunterricht über Holocaust, NS und Antisemitismus häufig sein Ziel verfehle, prophylaktische Lerneffekte zu bewirken. Statt dessen sind Kommunikationsstörungen und Lernblockaden wahrnehmbar, die unfreiwillig zu Vorurteilen⁹ oder zu Überlegenheitsillusionen führen können.¹⁰ Ferner kann Unterricht dazu beitragen, das Interesse am NS zu schüren, oder sogar zu einem „sekundären Antisemitismus“¹¹ führen, „einem Antisemitismus nicht trotz, sondern wegen Auschwitz“¹². Manche Schüler *und* Lehrer reagieren ablehnend

7) Zygmunt Baumann in: Harald Welzer (Hg.), *Auf den Trümmern der Geschichte*. Ed. Diskord, Tübingen 1999.

8) Meseth (Anm. 5), 27.

9) Hans-Dieter König (Hg.), *Sozialpsychologie des Rechtsextremismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1998.

10) Vgl. Konrad Brendler, *Die NS-Geschichte als Sozialisationsfaktor und Identitätsballast der Enkelgeneration*, in: Dan Bar-On/Konrad Brendler/Paul A. Hare (Hg.), *„Da ist etwas kaputtgegangen an den Wurzeln ...“*, Campus, Frankfurt/M. 1997, 53-104.

Konrad Brendler/Günter Rexilius (Hg.), *Drei Generationen im Schatten der NS-Vergangenheit*, Bergische Universität Wuppertal 1991.

11) Vgl. Georg Wagensommer, *Den anderen wahrnehmen*, in: *Im Gespräch*, Hefte der Martin Buber-Gesellschaft, Nr. 4, 2002, 67-71.

12) Werner Bergmann/Rainer Erb, *Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland: Ergebnisse der empirischen Forschung von 1946-1989*, Leske u. Budrich, Opladen 1991, 215.

mit einem „Ich kann es nicht mehr hören!“, wenn sie auf NS und den Mord an den europäischen Juden angesprochen werden.¹³ Und in der Tat scheint es so zu sein, daß die NS-Zeit, seit sie fester Bestandteil des Lehrplans ist, als Unterrichtsthema zunehmend abgelehnt wird.¹⁴

Aktuelle Studien belegen, daß die nationalsozialistische Vergangenheit kein historisches Ereignis ist, das junge Menschen lediglich als Gegenstand eines archivarischen Interesses tangiert. Zu lernen wäre etwas über die Motive nationalsozialistischer Täterinnen und Täter, was grundsätzlich bedeutet, daß Informationswissen mit Emotionen verbunden sind, die, wenn nicht im Sinne Adornos aufgeklärt, schnell zu Irrationalität und Schuldgefühlen führen könnten.

Der Unterricht über NS darf einerseits nicht zur Entsolidarisierung mit den Opfern und zur Solidarisierung mit den Tätern der NS-Gewaltherrschaft führen. Andererseits muß der Unterricht Lehrende und Schüler aber auch sensibel machen für die menschlichen Abgründe, die offengelegt werden. Zudem sollten antisemitische Stereotypen und Vorurteile so bearbeitet werden, daß es nicht zu einem Antisemitismus wegen Auschwitz oder zu kontraproduktivem Unterricht kommt. Aber ist die Ermordung von Millionen Menschen überhaupt ein Unterrichtsgegenstand? Wie sind die historischen Tatsachen des Nationalsozialismus zu unterrichten?

In einer unserer Interviewreihen im Rahmen des Forschungsprojektes der Evangelischen Fachhochschule Freiburg¹⁵ war das *emotional-kognitive Vorwissen* über Nationalsozialismus seitens der Schüler/Schülerinnen *vor* der Behandlung des Themas *Nationalsozialismus* im Unterricht entscheidend. In einem zweiten Schritt haben wir das *Woher* dieses Wissens untersucht (Schule, Familie, Peer Group, Medien). Dabei wurde der Begriff *Nationalsozialismus* nicht umschrieben, sondern bewußt offen gebraucht, um den Befragten Spielraum für ihre Antworten zu geben. Auffällig war dabei die Reduzierung des Nationalsozialismus auf die Person Hitlers, der mehr oder weniger als einzig Verantwortlicher betrachtet wurde. Dieser jugendliche Hitlerzentrismus entspricht einer mythologisierenden Weltsicht. Er reproduziert, sofern er nicht aufgearbeitet wird, nationalsozialistisches Den-

13) Ido Abram/Matthias Heyl, *Thema Holocaust: Ein Buch für die Schule*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1996, 61.

14) Vgl. Klaus Schönberger (Hg.), *Gedenkinflation, Schlußstrich oder Veränderung? Podiumsdiskussion*, in: *Geschichtswerkstatt e. V.* (1997), 24.

15) Wilhelm Schwendemann/Stephan Marks, *Unterrichtsthema „Nationalsozialismus“ in einer Hauptschule. Ergebnisse einer Pilotstudie*, in: *Im Gespräch* (Anm. 11), Nr. 5, 62-77.

ken: z. B. Hitler als von der Vorsehung bestimmten Führer und Verkörperung des Nationalsozialismus. Die Befragten zeichneten einerseits ein negatives Bild der Person (grausam), andererseits bezeichneten sie ihn als intelligent. Böse und gut hielten sich die Balance, wobei diese ambivalente Mischung eine latent wahrnehmbare Faszination auszuüben schien. Die Mischung aus Faszination, Trauer, Ekel, Haß, Schuldgefühlen, Irrationalität und Mythologisierung Hitlers und anderer Nationalsozialisten zeigt sich im Unterricht oft dann, wenn ein Film „über Hitler“ gezeigt wird. Dabei werden NS-Aufnahmen verwendet, die die NS-Propaganda filmisch umsetzen. Wenn es der NS-Propaganda gelungen ist, Millionen Menschen zu faszinieren, wie können dieselben Filme im Unterricht eingesetzt werden, ohne daß sich ähnliche faszinierende Wirkungen ergeben?

In einer zweiten Befragung nach Abschluß des Projektes war die Tendenz wahrnehmbar, die Mythologisierung Hitlers sogar noch zu verstärken, weil in der Auswertung der gezeigten Filme die Emotionalisierung der Schüler und Schülerinnen nicht thematisiert wurde. In einer Art unbewußten Gegenreaktion reagierte die Lehrkraft auf die emotionale Ambivalenz im Unterricht mit einem noch größeren Input an Informationswissen. Der Lehrer erwartete so einen größeren Output des entsprechenden Wissens, was aber aufgrund der Mythologisierungen scheitern mußte. Die beobachtbare Reaktion war eine kommunikative Blockade und emotionale Irritation.

Ein zweites unterrichtliches Beispiel aus der Literatur deckt sich weitgehend mit unseren Beobachtungen und Ergebnissen: Eine Überlebende des Holocaust erzählt vor einer 10. Klasse von ihrer Deportation nach Auschwitz, aber auch davon, wie selbst unter extremsten Bedingungen Menschen noch ihre Menschlichkeit bewahren konnten. An den Fragen der Schüler wird deutlich, wie intensiv sie sich mit dem Vortrag der Zeitzeugin beschäftigen. Jedoch die Lehrerin reagiert belehrend, moralisierend und skeptisch auf die Schüleräußerungen und spricht ihren Schülern indirekt die Befähigung zu couragiertem Handeln ab. Einzelne Schüler reagieren auf diese Kränkung. Die Schulstunde scheitert, weil die Lehrerin ihre eigenen Schuldgefühle auf die Jugendlichen verschiebt.¹⁶

Die Erfahrungen von Schuld, Versagen, Traumatisierung der ersten Generation, ob Täter, Mitläufer oder Opfer, sind für die Nachfolgenden nicht mehr hinreichend transparent. Diese nehmen die Verteidigungsmechanismen der

16) Vgl. König (Anm. 9), 127.

Täter wahr, errichten aber ihrerseits eine Mauer. In beiden Beispielen werden die Emotionen angesichts der Konfrontation mit Auschwitz nicht angemessen wahrgenommen. Im ersten Fall kommt es auf seiten der Schüler zu einer Mythisierung Hitlers. Im zweiten Beispiel werden die Schüler aufgefordert, auf Emotionen zu verzichten.

Ambivalentes Rezeptionsverhalten

Die Konsequenzen aus den genannten Beispielen liegen auf der Hand. Wenn der Unterricht sich auf bloße Vermittlung von Fakten beschränkt, lernen die Schüler wenig oder gar nichts. Die Fakten des Holocaust und NS erlangen nur dann Bedeutung, wenn die Erinnerung nicht in der Vergangenheit stehen bleibt, sondern gegenwärtige soziale, politische und auch emotionale Perspektiven aufnimmt.¹⁷ Die Aufgabe des Unterrichts besteht dann vor allem darin, Jugendliche zu unterstützen, Informationen über den NS und den Holocaust aufzunehmen und auch gefühlsmäßig zu verarbeiten, eigene Fragestellungen zu entwickeln und diese auch durchzuarbeiten. Die Frage, was aus dem Holocaust zu lernen sei, verfehlt bereits diese Intention, weil sie den Holocaust für eigene pädagogische Fragestellungen instrumentalisiert.

In einer Studie von deutschen und israelischen Wissenschaftlern zum Rezeptionsverhalten von deutschen und israelischen Jugendlichen wurde festgestellt, daß deutsche Jugendliche ein deutlich geringeres Faktenwissen haben, obwohl die Beschäftigung mit NS und Schoa in den Lehrplänen aller Schularten und in allen Bundesländern vorgegeben ist. Auch wußten deutsche Jugendliche sehr wenig über familiäre Verstrickungen in den NS, hätten ein wesentlich oberflächlicheres Bild von der Bedeutung des NS und zeigten geringere emotionale Reaktionen im Kontakt mit Medien über den Holocaust. Untersuchungsergebnisse lassen die Vermutung zu, „daß eine konstruktive, persönlichkeitsbildende Auseinandersetzung mit der NS-Geschichte in Familie und Schule nur selten gelingt“.¹⁸ Aber die Ergebnisse sind doppeldeutig. In der Aneignung der NS-Geschichte lassen sich fünf Reaktionsformen unterscheiden:

17) Bar-On (Anm. 10), 11.

18) Vgl. Brendler (Anm. 10), 54.

1) *Heftige Abwehr der Schatten und Konsequenzen aus der Geschichte:* Jugendliche mit diesem Rezeptionsverhalten versuchen, Teile der NS-Geschichte zu verharmlosen, zu verleugnen, ungeschehen zu machen. Den verbrecherischen Seiten der Epoche wird mit Widerstand begegnet, die belastenden Facetten derealisiert. Gegen vordergründige Aufgeklärtheit und Interesse an der Geschichte stehen narzißtische Kränkungen und aufgestaute Gefühle.¹⁹ Sprache und Verhaltensweisen reproduzieren Nazi-Begrifflichkeiten und Haltungen und markieren unterschwellige Sympathien für rechtsradikale Leitfiguren, die durch relativierende Vergleiche entlastet werden. Jugendliche mit diesem Rezeptionsverhalten verfügen zwar über die Kenntnis vieler Fakten, das Wissen um den Völkermord ist dagegen eher marginal. Eindrücke des Grauens sind zwar vorhanden, kaum aber Einsichten in die Schuldverstrickung der Bevölkerung und deswegen auch keine moralische Sensibilisierung durch Schuld Einsicht. Emotional lassen sich Tendenzen der Faszination von Macht und Ohnmacht feststellen. Die identitätsstiftende Balance des eigenen Selbstbewußtseins wird durch Herabsetzung von gesellschaftlichen Minderheiten erreicht.

2) *Verdrängung und Rationalisierung persönlicher Betroffenheit:* Erinnerungsanlässen und Informationen zur NS-Zeit wird eher ausgewichen und es läßt sich kein empathischer Zugang zur Opferperspektive des Holocaust erkennen. Auschwitz wird als Ausnahmeereignis gesehen, was jedoch nicht zu realen Konsequenzen führt. „Durch die Konfrontation mit ‚ungeheuren Verbrechen‘ sind die Jugendlichen zwar ‚betroffen‘, aber die entmenslichten Opfer (bleiben) für sie nur statistische Zahlen ohne Identität.“²⁰

3) *Depressives Leiden unter dem psychischen Ballast der Erinnerung:* Jugendliche durchleben das Entsetzen und das Grauen angesichts der Menschheitsverbrechen, zeigen Trauer und Ratlosigkeit. Identitätsprobleme innerhalb der puberalen Phase potenzieren sich und Grundvertrauen wird erheblich erschüttert. Der ungeklärte Verdacht familialer Verstrickung macht das Selbstwertgefühl brüchig und führt zu lähmenden Schuldgefühlen. Die politisch korrekte Haltung dieser Jugendlichen zeigt sich im Aufstellen gesellschaftlicher und moralischer Postulate der Wiedergutmachung.

19) Brendler (Anm. 10), 60.

20) Brendler (Anm. 10), 66.

4) *Partielle Abwehr- und Konfliktbewältigung:*

Die Jugendlichen haben emotionale Irritationen und die Konfrontation mit dem Grauen durchgearbeitet und in die eigenen Identitätsprozesse integriert; depressive Lähmungen und Abwehrreaktionen weichen einer mehr oder weniger reflektierten Haltung; geschichtliche Fakten können differenziert dargestellt werden, ohne der Ambivalenz von Macht und Ohnmacht und Faszination preisgegeben zu werden. Die gelungene Aufarbeitung wurde durch eigene Spurensuche und Forschung ermöglicht mit dem Ergebnis, gegenüber Menschenrechtsverletzungen und Verletzungen der Würde des Menschen sensibilisiert zu sein.

5) *Konstruktive Aneignung und Integration der Schatten der Geschichte:*

Die Folgelasten der Greuelthaten der Nationalsozialisten werden als verpflichtendes Erbe und die Schuld der Vorfahren als moralische Herausforderung ernstgenommen. Das Bewußtsein, zum Volk der Täter zu gehören, ist integriert, ohne daß das Selbstwertgefühl beschädigt wird. Jugendliche dieses Typs haben sich auf die Tatsachen eingelassen, bleiben aber nicht bei einer lähmenden Betroffenheit stehen. Sie sind imstande, gesellschaftliche Bedingungen des Holocaust und des NS zu analysieren und die Konfrontation mit dem Grauen auszuhalten und gleichzeitig auch sensibel für die Symptome der Wiederholung zu sein.

Didaktische Schlußüberlegungen

Gerade der letzte Rezeptionstyp unterstützt bestimmte Unterrichtskonzepte: Betroffenheit erzeugende Medien und Dokumentationen werden so spärlich eingesetzt, daß eine emotionale Überforderung vermieden wird. Der Lehrende wird für die Lernenden auch in seiner persönlichen Betroffenheit wahrnehmbar. Er vermeidet einen moralisierenden und intellektualisierenden Umgang mit den Fakten der Geschichte und bringt den Schülern gegenüber eine grundsätzlich wertschätzende Haltung zum Ausdruck. Das von Adorno geforderte Klima allgemeiner Aufklärung in bezug auf Auschwitz und die Schoa muß immer wieder erarbeitet und erlitten werden.²¹ Eine Studie von 1995 zeigt, daß der Informationsstand schnell

21) Friedrich Schweitzer, *Erziehung nach Auschwitz*, in: Reinhold Boschki/Franz-Michael Konrad (Hg.), *Ist die Vergangenheit noch ein Argument?*, Tübingen 1997, 52.

verflachen kann, wenn die Erinnerung nicht wachgehalten wird. Das eigentliche Lernziel einer Erziehung nach und über Auschwitz liegt nicht nur im Wissen historischer Fakten, sondern zu erkennen, daß nationalsozialistische Ideologie menschenrechtsverletzend weiterwirkt, und daß die zweckfreie Erinnerung an die Opfer des Holocaust sich verbinden muß mit dem Eintreten für die Rechte aller Menschen, was einer bürgerlichen Übernahme von Verantwortung, wie mit Geschichte umzugehen ist, entspricht. „Die Übernahme der Verantwortung wird aber nicht anders möglich sein, als durch eine sehr weitgehende Einfühlung im Sinn einer aufgeklärten Scham: sowohl bezüglich der Handlungen der Täter als auch des Leidens der Opfer.“²²

Im Unterricht bedeutet das, von der *Entwürdigung* auszugehen und diese in den Mittelpunkt didaktischer Überlegungen zu stellen. Im Sinne Adornos heißt das, die Geschichte der Opfer so weiterzuerzählen, daß sie den Konstruktionen von Geschichte widerspricht, die sich über die Leiden der Menschen hinwegsetzt. Eingedenken ist, so Adorno, das Wachhalten der Geschichte der Opfer in der Gegenwart. Erinnern als Festlegen auf die Vergangenheit wäre Verdummung.

Die Mahnung Adornos in seinen „Minima Moralia“ ist deswegen wachzuhalten: „Der Gedanke, daß nach diesem Krieg das Leben ‚normal‘ weitergehen oder gar die Kultur wiederaufgebaut werden könnte – als wäre nicht der Wiederaufbau von Kultur allein schon deren Negation – ist idiotisch. Millionen Juden sind ermordet worden, und das soll ein Zwischenspiel sein und nicht die Katastrophe selbst? Worauf wartet diese Kultur eigentlich noch?“²³

Pädagogen hoffen mit Kant gegen den Pessimismus, daß durch widerstehende Erziehungsarbeit Schüler und Schülerinnen stark werden gegen die NS-Ideologie und ihre Versprechen. Zu leben wäre im Unterricht die Freiheit als die Bedingung und Verpflichtung des moralischen Gesetzes. „Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzu treffen sein.“²⁴

22) Micha Brumlik, *Erziehung nach „Auschwitz“ und Pädagogik der Menschenrechte*, in: Bernd Fechner u. a. (Anm. 5), 56.

23) Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/ M. 1987, 65.

24) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Jens Timmermann. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.

Das besondere Buch

Rabbi Moses Cordovero von Zefat, **Tomer Deborah – Der Palmaum der Deborah**. Eine mystische Ethik radikalen Erbarmens. Einführung: Klaus Schäfer. Lambertus Verlag, Freiburg 2003. 400 Seiten.

Dieses von Rabbi Moses Cordovero (1522-1570) in Zefat in hebräisch verfaßte Werk bietet einen vorzüglichen Einblick in die in der Kabbala aufscheinende „mystische Ethik angesichts des radikalen Erbarmens Gottes“. Die beiden Übersetzer, Klaus Schäfer und Shulamit Zemach-Tendler, haben ihre Aufgabe vorbildlich gemeistert. Dem Haupttext vorangestellt ist eine Biographie von Rabbi Moses Cordovero, eine gründliche Einführung in die Kabbala und die kabbalistischen Werke sowie ein detaillierter Überblick über Inhalt und Aufbau des Werkes „Tomer Deborah“ (Schäfer, 28-258). Das Buch ist deshalb ein unentbehrliches Informationswerk für die Erforschung jüdischer Mystik.

Die wichtigsten Grundideen der mittelalterlichen Kabbalisten waren die göttliche Erschaffung des Menschen (Gen 1,26-28) sowie das Mitwirken des Volkes Gottes an der Neugestaltung der Welt und am kommenden Reich Gottes. Moses Cordovero hat den „Palmbaum der Deborah“ zwischen 1560 und 1568 mit der inspiratorischen Hilfe von drei weiteren Kabbalisten verfaßt: Josef Karo (1488-1575), Salomo Alkabez (1500-1576) und Isaak Luria (1534-1572).

Die Prophetin und Richterin Deborah (Ri 4,4 f.) wurde von den Kabbalisten als Schekhina, als „das Bild der geschichtlich eingreifenden Gottheit“ gedeutet (157). Mit Schekhina war stets der im Volk Israel, in jedem Einzelnen wie auch in der Gemeinschaft, einwohnende Gott gemeint. Das von der Schekhina beschützte Jude-Sein wurde „als Chance und Aufgabe der Heimholung und Befreiung des in seiner Schöpfung fremd und heimatlos umherirrenden Schöpfers verstanden“ (34). Dies ist eine besonders kühne kabbalistische Gott-Deutung. Im „Palmbaum“ wird auch gefordert, daß der Mensch durch sein Reden und Tun sehr darauf achten muß, „daß die Schekhina ihm anhafte und sich nicht von ihm verabschiedet“. Der Mensch muß

sich mit der Tora beschäftigen und sich vor der Sünde hüten, dann ist „die Schekhina mit ihm verbunden und verläßt ihn nicht“. Der wahre Israelit soll „zu einem Domizil der Schekhina, also zu einem Ort nachbarlicher Nähe des Schöpfers“ werden (79-83).

Bei Deutungen von Gen 1,26-28 (Erschaffung des Menschen) gibt es auch Aussagen über die innerisraelitische und die israelitisch-göttliche Verwandtschaft. In Kapitel I.4 (Palmbaum) findet sich folgende Aussage Gottes: „Was soll ich für die Israeliten tun, da sie doch meine Verwandten sind, mit denen ich verbunden bin wie mit meinem Fleisch und Blut?“ (263). Zur Erklärung der Verwandtschaft Gottes mit Israel und der innerisraelitischen Verwandtschaft wird Ps 148,14 zitiert, wonach das israelitische Volk das „Volk der Nähe Gottes“ ist. Aufgrund der göttlich-israelitischen Verwandtschaft ist auch „ganz Israel miteinander verwandtschaftlich verbunden, weil die Seelen miteinander verwoben sind: In jeder Seele ist ein Anteil der Seele des Gefährten enthalten. [...] Aus diesem Grund haftet jeder Israelit für den anderen“ (264).

Der erste Satz des ersten Kapitels des „Palmbaums“ ist eine der tiefgründigsten Aussagen: „Es ziemt sich, daß der Mensch sich seinem Schöpfer gleich macht, und dann wird er im Geheimnis [...] Ebenbild und Gestalt seines Schöpfers sein“ (260). Der Mensch gilt als eine Emanation des Schöpfergottes. Deshalb muß er ein moralisch-religiöses Leben führen, entsprechend seines Ursprungs aus der Gottheit heraus.

In den Kapiteln II bis X werden die im Buch Sohar aufgelisteten zehn Eigenschaften Gottes (Keter, Chokhmah, Binah, Chesed, Gewurah, Tiferet, Nezach, Hod, Jessod und Malkhut) behandelt, die auch im von Gott geschaffenen Menschen andeutungsweise nachgezeichnet sind. „Damit der Mensch seinem Schöpfer im Geheimnis der Maßbestimmung der Keter gleicht, muß es in ihm einige Handlungsweisen geben, die den Wesenskern der Lenkung (der Welt durch den Schöpfer) ausmachen“ (277). Der im Bund mit Gott stehende Mensch muß Nachahmer der schöpferischen, helfenden und mitbrüderlich verbundenen Taten Gottes werden. Der *Palmbaum der Deborah* gibt viele tiefsinnige Anregungen für die Gestaltungen des Lebens in der Nachfolge Gottes. „Entscheidend [...] ist, den Ewigen mit äußerster Liebe zu lieben. Daß er (der Mensch) Seinen Dienst aus keinem Grund, für keine Sache auch immer aufgibt, weil es überhaupt keine Sache gibt, die so wertvoll für ihn ist wie die Liebe zu Ihm“ (290). Es ist ein wichtiges Buch zum Eindringen in die kabbalistische Mystik.

Clemens Thoma, Luzern

Johannes Bruno/Eberhard Dittus, **Jüdisches Leben in Speyer**. Orte jüdischer Kultur (29). Verlag Medien und Dialog, Haigerloch 2004. 34 Seiten.

Gemeinsam mit den rheinabwärts gelegenen Nachbargemeinden Worms und Mainz genoss die jüdische Gemeinde der pfälzischen Bischofsstadt Speyer im Mittelalter als eine der SchUM-Gemeinden (SchUM: gebildet aus den Anfangsbuchstaben von Speyer, Worms und Mainz) hohes Ansehen in ganz Mitteleuropa. Dieses Ansehen bezog sich auf die gemeinsam vertretenen Positionen in der Auslegung von Tora und Talmud, die in den „Takkanot Schum“ des Mainzer Rabbiners Gerschom (Ben Juda Me’or Ha-Golah) zusammengefaßt sind. Der Katholik *Johannes Bruno* und der Protestant *Eberhard Dittus*, beide als sachkundige Führer beim mittelalterlichen „Judenhof“ unermüdlich tätig, haben sich mit dieser Einladung zu einem „Erkundungsgang“ zum Ziel gesetzt, vor allem Jugendlichen Welt und Werte des Judentums näherzubringen. Der Weg führt vom Judenhof mit Synagoge und Ritualbad über zwölf Stationen bis zum jüdischen Friedhof an der Wormser Straße. Besonders erwähnenswert ist, daß die Speyrer Juden in ihrer Bedeutung für die kulturelle und wirtschaftliche Entwicklung der Stadt gewürdigt werden und nicht als „Exoten“ der Stadtgeschichte. Das Literaturverzeichnis bietet unmittelbar Hilfe zum Weiterstudium: Die Bucherstelle beim Judenhof, dem Ausgangspunkt des Erkundungswegs, hält diese und weitere Fachliteratur bereit.

Günther Saltin, Neuhofen/Pfalz

Susanne Galley, **Der Gerechte ist das Fundament der Welt**. Jüdische Heiligenlegenden aus dem Umfeld des Chassidismus. Jüdische Kultur Bd. 11. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003. 498 Seiten.

Diese ausführliche literaturwissenschaftliche Abhandlung fragt nach den Gründen für die Entstehung der überaus reichen chassidischen Erzählliteratur und geht gleichzeitig der Frage nach ihrer Funktion im osteuropäischen Judentum nach (11). Dabei konzentriert sich Galley auf hagiographi-

sche Legenden. Die Studie umfaßt drei Hauptteile: Methodische Einleitung, Textanalyse und Auswertung.

Die Einleitung gibt einen konzentrierten Überblick über die Forschungsgeschichte und diskutiert die Fragen nach Entstehung und Funktion der chassidischen Legenden, welche erstmals in der gegensätzlichen Beurteilung durch Martin Buber und Gershom Scholem formuliert wurden: Buber räumte der Legende in bezug auf die Wichtigkeit für das Studium der chassidischen Theologie den Vorrang ein. Scholem sah die Grundzüge der chassidischen Theologie eher in den theoretischen Schriften vertreten. Sein Ansatz, die chassidische Theologie als „neue und kreative Form der Kabbala“ (14) zu interpretieren, setzte sich durch. Dabei blieben zwei Fragen unbeantwortet: Welchen Stellenwert hatten die chassidischen Legenden, wenn sie nicht die chassidische Theologie vermittelten? Warum wurden sie in zunehmender Fülle geschaffen und publiziert (14)? Die Diskussion zur Relevanz chassidischer Legenden mündet in der Frage, ob die chassidische Legende „Träger der chassidischen Tora“ ist oder nicht, und in welcher Weise sie dieser Funktion nachkommt (22). Die Klärung dieser Frage ist die Absicht dieser Studie.

In der Methodik stützt sich Galley auf die Konzepte der biblischen Exegese, der Folkloreforschung und der Literaturwissenschaft. Sie weist darauf hin, daß es sich bei der chassidischen Legende nicht ausschließlich um Volksliteratur handelt, da sie teilweise auf schriftliche Quellen zurückgreift (31). Von der christlichen Legendenforschung wird die Annahme übernommen, daß eine Legende dem Bedürfnis der Nachahmung eines Heiligen, „der tätigen Tugend“, entspringt (26). In der Formkritik greift die Verfasserin verschiedene Ansätze zur Formkritik des AT und NT auf, um mögliche Vorstufen eines Textes in der Tradition und Überlieferung zu eruieren (33). Zuletzt wird auf die wertvollen Impulse aus der Strukturanalyse verwiesen, die für die Interpretation der Legenden ebenfalls hilfreich sind (34). Die Ausführungen zur Methodik enden mit einer Aufzählung möglicher Vorläufer aus dem Feld der jüdischen Literatur, von der Bibel, über die rabbinische Literatur bis hin zur mittelalterlichen Literatur, wobei auch der Einfluß christlicher Legenden auf die haggadische Tradition angesprochen wird (43). Um eine möglichst vergleichbare Basis zu schaffen, geht Galley bei der Analyse der Texte immer nach dem gleichen Grundmuster vor, das auf die modifizierten Erkenntnisse der Folkloreforschung zurückgreift (44-47). Der Hauptteil des Buches ist der Textanalyse gewidmet (48-378) und nach den verschiedenen Lebensabschnitten der Heiligen geordnet: Legenden

über Geburt (48-86) und Kindheit (87-116), Legenden über die Vorbereitungszeit (117-185) und die Wirkungszeit (186-318), über Nachfolgeregelung und Tod (319-378).

Im dritten Teil werden die Ergebnisse der Analyse systematisiert im Hinblick auf die Struktur des Textes, das Profil und die Position des Heiligen in seiner Umgebung (379-468). Dabei geht es zuerst um einen Strukturvergleich innerhalb und außerhalb der jüdischen Tradition und dann um den Entwurf eines Profils der chassidischen Heiligenlegenden, wiederum im Vergleich mit andern jüdischen und abendländischen Heiligen. Die chassidische Heiligenlegende wird hinsichtlich ihrer Struktur mit der hellenistisch-paganen Legende, mit Lebensschilderungen in der jüdischen Literatur, den Evangelien und mit christlichen Heiligenlegenden der patristischen Ära verglichen. Dabei stellt sich heraus, daß sie durchaus mit der christlichen Legende verglichen werden kann, mit dem Unterschied, daß nicht der Mensch an sich nachgeahmt werden soll, sondern der Mensch *insofern er die Tora verkörpert* (397).

Der Vergleich des Profils zwischen dem hellenistischen Thaumaturgen (Wundertäter) mit dem chassidischen Zaddik macht die Gemeinsamkeit deutlich: beiden wird Demut, Enthaltbarkeit und Wunderfähigkeit zugeschrieben. Im Gegensatz zu dieser äußeren Wertung steht die Darstellung der Verbindung zwischen Göttlichem und Menschlichem: Während die Grenze im griechisch-hellenistischen Bereich oft verwischt wird, bemühen sich die jüdischen Legenden, diese ganz klar zu zeichnen (407). Um einen Vergleich mit christlichen Entwürfen zu ermöglichen, werden verschiedene Typen von jüdischen Heiligen dargestellt: Der Nothelfer, der Weise, der messianische Gesandte. So werden anhand verschiedener Vergleiche die Besonderheiten der chassidischen Heiligen herauskristallisiert (252-54). Während sowohl christliche als auch jüdische Heilige als Nothelfer und Gelehrte zu Lebzeiten Ehre erfahren, ein asketisches Leben führen und gegen die dunklen Mächte ankämpfen, differieren die Methoden, wie die chassidischen und die christlichen Heiligen helfen. Während der jüdische Zaddik im Himmel lediglich als erfolgreicher Anwalt wirkt, kann in der christlichen Heiligenverehrung aus dem fürbittenden Gebet des Heiligen ein an ihn gerichtetes Gebet werden (453).

Im letzten Abschnitt geht es um das Verhältnis zwischen dem Heiligen und seiner Umwelt. In der ausgesprochenen Vielfalt der chassidischen Heiligen stehen die Zaddikim den christlichen Heiligen näher als ihren Vorgängern aus der jüdischen Tradition (467). Die Streitfrage zwischen Buber und

Scholem, ob der Legende oder der Homilie der Vorrang gegeben werden sollte, entlarvt Galley als irreführend. Beide Formen seien geeignet, gewisse Aspekte zum Ausdruck zu bringen: Während in den Homilien theologische Reflexionen zum Ausdruck kommen, beschreiben die Legenden, wie diese Theorien im Alltag umgesetzt werden (468).

Die zahlreichen sorgfältig ausgewählten und analysierten Texte machen diese Studie zu einem Fundus für jene, die sich intensiv mit Heiligenlegenden befassen möchten. Hierzu ist auch das Register (487-498) und das thematisch strukturierte Inhaltsverzeichnis (469-485) dienlich. In Sprache und Stil ist die Studie anspruchsvoll und setzt etliche Vorkenntnisse hebräischer und methodischer Begriffe voraus. Sie eignet sich daher weniger für jene, die einen ersten Einblick in die chassidischen Heiligenlegenden gewinnen möchten, sondern eher für Fachkräfte, die sich intensiv mit dem Thema auseinandersetzen wollen.

Olivia Franz-Klauser, Zürich

Albert Gerhards/Hans Hermann Henrix (Hg.), **Dialog oder Monolog?** Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum. *Quaestiones Disputatae* 208. Herder, Freiburg 2004. 323 Seiten.

Wie jedes Buch hat auch dieses seine Geschichte und seine Vorgeschichte. Sein Entstehungskontext ist mit der Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet im September 2002 in Aachen angegeben. Und doch ist weiter auszuholen. Denn bereits 1978 hatten sich in Aachen deutsche Liturgiewissenschaftler zusammengefunden, um sich mit jüdischer Liturgie zu beschäftigen und sie in ihrer Beziehung zur christlichen Liturgie zu reflektieren. Seither hat sich vieles verändert. Damals sprach man noch recht unbefangen vom Christentum als Tochterreligion des Judentums. Folgerichtig nahm man eine Beeinflussung nur in einer Richtung an, nämlich vom Judentum zum Christentum. Die Arbeiten von Alan F. Segal, *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World* (1986), Daniel Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* (1999), und Israel J. Yuval, *Easter and Passover as Early Jewish-Christian Dialogue*, in Paul F. Bradshaw u. a. (Hg.), *Passover and Easter: Origin and History to Modern Times* (1999), 98-124, um nur einige zu nennen, haben uns alle eines Besseren belehrt.

Wenn man die familiäre Metaphorik beibehalten will, kann man eher von (Stief?-) Schwesternreligionen sprechen, die sich beide in gegenseitiger Nähe und Abgrenzung nach der Zeit des Zweiten Tempels entwickelt haben. Die Beeinflussung war gegenseitig, wobei die Subjekte der Vermittlung noch nicht ganz ausgemacht sind; es spricht einiges für einen Austausch auf der Agora, für eine Religion auf dem Markt. Mit guten Gründen haben wir damit zu rechnen, daß die religiösen Systeme der Spätantike bedeutend durchlässiger waren, als das Klassifizierungsmodell der getrennten Religionen zugestehen will. Die historische Rückfrage wird nicht dadurch erleichtert, daß weder Judentum noch Christentum – beides post factum Bezeichnungen – einheitliche Bewegungen waren. Was in Babylon praktiziert wurde, konnte in Jabne ungewöhnlich sein, was in Syrien als guter kirchlicher Brauch erschien, konnte in Rom als häresieverdächtig angesehen werden. Des weiteren ist die gemeinsame Tradition zu bedenken, die mit den Hl. Schriften Israels gegeben war. Wenn man sich Judentum und Christentum als zwei Entwicklungslinien des Judentums des Zweiten Tempels denkt, ist damit auch gesagt, daß beiden ein breites Traditionsgut vorgegeben war. Dieses konnte in der Interpretation dann ebenfalls gemeinsam verstanden werden bzw. zu einer ähnlichen Praxis führen. Eine Wertschätzung der Gebote setzt keineswegs immer einen engen Kontakt zum Judentum voraus. So findet sich im 4. Jh. eine christliche Sabbatpraxis, ohne daß eine direkte Beeinflussung aus dem Judentum zu erkennen ist. Sie beginnt in Ägypten in mönchischen Kreisen und findet zahlreiche Anhänger, die die Sabbatgebote halten und am Samstag Eucharistie feiern. Die Probleme der historischen Rekonstruktion treffen auch auf die liturgiegeschichtliche Forschung zu. Vielleicht hat sie es besonders schwer, weil man unvorsichtigerweise dazu neigt, der liturgischen Praxis besondere Traditionsverbundenheit zuzusprechen und insbesondere im Blick auf das Judentum die Texte aus dem Pentateuch für hinreichend hält. Wer die anregenden Beiträge, die hier nicht alle im einzelnen gewürdigt werden können, gelesen hat, weiß, daß man sich von dieser Annahme verabschieden muß. Wir haben es nicht mit einer *linearen* Entwicklung zu tun, sondern mit einer, die für Brechungen, Rezeptionen und Selektionen offen war.

Daher ist man zunächst für die Orientierung dankbar, die die Artikel der beiden Herausgeber ermöglichen: *Hans Hermann Henrix*, Jüdische und christliche Liturgie im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs, 12-26; *Albert Gerhards*, Jüdische Liturgie und christliche Liturgiewissenschaft. Zum Stand der Forschung, 34-49. Beide Beiträge verorten die Sammlung der

Aufsätze im aktuellen theologischen Gespräch. Sie dokumentieren auch, daß der theologische Gewinn des christlich-jüdischen Dialogs immens ist. Er hat der christlichen Theologie zweifelsohne eine neue Position der Selbstwahrnehmung eröffnet. Wie vielfältig die behandelten Themen sind, mag diese kleine Sammlung in Auswahl belegen: *Martin Wallraff*, Gerichtetes Gebet. Wie und warum richten Juden und Christen in der Spätantike ihre Sakralbauten aus? 110-127; *Clemens Leonhard*, Die Ursprünge der Liturgie des jüdischen Pesach und das christliche Osterfest, 150-166; *Harald Buchinger*, Jüdische Feste als Herausforderung christlicher Theologie und Liturgie, 184-207; *Bert Groen*, Antijudaismus in der heutigen byzantinischen Liturgie, 210-222; *Peter Ebenbauer*, Liturgiewissenschaft „coram Israel“, 306-321. Diese Beiträge zeigen exemplarisch, was liturgische Forschung vermag und was noch zu tun bleibt. Der Band hat aber auch da, wo er historisch argumentiert, gegenwärtige Auswirkungen. So kann man nach der Lektüre des Beitrags von *C. Leonhard* durchaus nach der Sinnhaftigkeit und Berechtigung christlicher Sederfeiern fragen, die sich ja nicht nur in den USA großer Beliebtheit erfreuen.

Auf einen Artikel sei noch besonders hingewiesen: *Albert Friedlander*, Jüdische und christliche Liturgie: Begegnung oder Gegnerschaft? 50-69. Albert Friedlander (s. A.), ein Meister seines Faches, schreitet souverän die Literatur ab, die alterprobt ebenso wie die neue, und benennt präzise die Probleme und möglichen Lösungen. Und so wird man bei der Lektüre inne, daß mit ihm wieder ein Großer von uns gegangen ist.

Rainer Kampling, Berlin

Jüdische Gemeinde zu Dresden (Hg.), „**einst und jetzt – then and now**“. Zur Geschichte der Dresdner Synagoge und ihrer Gemeinde. ddp goldenbogen Verlag, Dresden, 2. erw. Auflage 2003. 199 Seiten.

Die große Elbflut (2002) hatte die gesamten Bestände der 1. Auflage dieses Buches (2001) beschädigt. Die nun vorliegende ergänzte und korrigierte Auflage des Textbildbandes kommt dem öffentlichen Interesse an dem ersten Synagogen-Neubau in den neuen Bundesländern entgegen. Kontinuität und Diskontinuität der jüdischen Geschichte Dresdens aufzuzeigen ist ein Ziel dieser auch bibliographisch schönen Edition. Es geht aber auch um „Tempel und Stiftzelt“ als Archetypen jüdischer Sakralarchitektur. Die einzelnen Textbeiträge handeln von gesellschaftsbedingten Theorien

des Synagogenbaus. Der Beitrag „Semper-Synagoge 1838-1840“ (*Heidrun Landel*) berichtet von der Hamburger Kritik des Semperschen Baus und setzt sich mit Fritz Löfflers Urteil über Sempers Plan („Karneval der Stile“) auseinander. *Herman Simon* widmet seinen Textbeitrag der Berliner Neuen Synagoge in der Oranienburger Straße. Er vergleicht dabei deren Akzeptanz und Umfeld mit dem Ambiente der von den Nationalsozialisten geschändeten und zerstörten Dresdner Semper-Synagoge. Damit liefert er einen bedeutenden Beitrag zur „Synagogengeschichte“ in Deutschland. Der Abschnitt über den jüdischen Alltag in der Frühphase der Emanzipation in Dresden (*Simone Lässig*) schildert die Suche nach einer neuen jüdischen Identifikation der „verspäteten Gemeinde“. Es geht dabei vor allem um Erziehung und Lernen, eine der großen Pflichten jüdischer Existenz, und um die Synagoge als den wichtigsten Ort des Lernens. *Marcus Landau*, der Erzieher und Befürworter moderner jüdischer Schulen, hat als Pionier der jüdischen Aufklärung (Haskalah) versucht, schulische Modelle, die u. a. in Dessau und Wolfenbüttel praktiziert wurden, an die Synagoge von Dresden zu verpflanzen. Spannend ist das zeitgeschichtliche Kapitel über die Geschichte der Judenheit Dresdens in der DDR, „Rückzug aus der Öffentlichkeit“. In dem „theologischsten“ Kapitel „Tempel und Zelt“ wird die Frage aufgeworfen, ob eine spezifische Architektur jüdischer Gotteshäuser vorstellbar ist. Wie alle anderen Themen des Werkes verdient diese grundlegende Erörterung große Beachtung.

Fritz Hofmann, Dortmund

Christian Klösch/Kurt Scharr/Erika Weinzierl, **„Gegen Rassenhaß und Menschennot“**. Irene Harand. Leben und Werk einer ungewöhnlichen Widerstandskämpferin. Studien Verlag, Innsbruck 2004. 324 Seiten.

Die österreichische Katholikin Irene Harand führte in den dreißiger Jahren mit der „Harandbewegung“ den wohl eindrucksvollsten und leidenschaftlichsten Kampf gegen den Nationalsozialismus und Antisemitismus. Nachdem es bisher nur einige Aufsätze und zwei schwer zugängliche akademische Arbeiten über Harand gab, plante die österreichische Historikerin Erika Weinzierl in den achtziger Jahren eine größere Arbeit über sie und publizierte als erstes Ergebnis 1991 einen Aufsatz. Das Archiv der Bewegung galt bis 1990 als verloren. Es wurde 1938 von den Nationalsozialisten in das Reichssicherheitshauptamt nach Berlin verschleppt und „ausgewertet“. Mit

den beginnenden Bombardierungen wurden die Bestände nach Schlesien ausgelagert, wo sie von den Sowjets als Beutegut nach Moskau gelangten. Als Kurt Scharr während seines Auslandszivildienstes in Moskau auf das Archiv stieß und Christian Klösch während seiner Tätigkeit am Leo Baeck Institut in New York von Harands Tätigkeit in New York erfuhr, schlug Weinzierl ihren beiden Kollegen eine Zusammenarbeit vor. Daraus entstand das vorliegende Buch.

Irene Harand wuchs in Wien in einer bürgerlichen katholischen Familie auf und heiratete 1919 den katholischen ehemaligen Offizier und Monarchisten Frank Harand, der als Verkaufsmanager einer großen Schokoladenfirma arbeitete. In den zwanziger Jahren engagierte sie sich für die von dem jüdischen Rechtsanwalt Moriz Zalman gegründete Kleinrentnerbewegung. 1930 gründete sie mit ihm die Österreichische Volkspartei, die als ihren wichtigsten Programmpunkt ebenfalls gegen den Antisemitismus kämpfte, die aber mit der gleichnamigen, nach 1945 gegründeten Partei, nicht identisch ist.

Von 1933 bis 1938 gab Harand die Zeitschrift „Gerechtigkeit“ heraus und leitete die „Harandbewegung“, die sie allmählich zu einer „Weltorganisation gegen Rassenhaß und Menschennot“ auszubauen versuchte. 1937 betrieb sie das Projekt eines Weltkongresses ihrer Bewegung, der für den Sommer dieses Jahres in Wien geplant war. Die Vorbereitungen in den verschiedenen Ländern, für die extra Büros eingerichtet wurden, erwiesen sich allerdings schwieriger als erwartet, so daß das Projekt verschoben werden mußte. 1933 veröffentlichte sie die Broschüre „So oder so. Die Wahrheit über den Antisemitismus“ und 1935 das Buch „Sein Kampf. Antwort an Hitler“.

Obwohl das Motto der Zeitschrift „Gerechtigkeit“ lautete: „Ich (Irene Harand) bekämpfe den Antisemitismus, weil er unser Christentum schändet“, hatte sie kaum Kontakte zur offiziellen Kirche. Die Harandbewegung versuchte vielmehr, sozial und auf breiter Basis zu wirken und die Not der Zeit zu lindern. Ihre zahlreichen sozialen Initiativen und Werbemaßnahmen (u. a. eine Schallplatte) bezeugen ihren Einfallsreichtum und ihre große soziale Kompetenz. Insgesamt dürfte die Bewegung 30 000 Mitglieder gehabt haben. Die Gesamtauflage der auch im Ausland vielgelesenen „Gerechtigkeit“ wurde für das Jahr 1934 mit 946 700 Exemplaren angegeben, wobei die Hälfte Freixemplare waren. Finanziert wurde die Bewegung von Mitgliedern und von Spendern, auch jüdischen, obwohl jüdische Institutionen aus verständlichen Gründen sie nicht offiziell unterstützen wollten.

Im Rahmen ihres Kampfes gegen den Nationalsozialismus hielt Harand auch zahlreiche Vorträge in Europa und in den USA. Glücklicherweise befand sie sich auch im März 1938 in England, von wo sie nicht mehr nach Österreich zurückkehrte. Ihrem Mann, Frank Harand, gelang die Flucht; ihr Mitarbeiter Dr. Zalman wurde verhaftet und 1940 ermordet. 1938 ging Harand nach New York, wo sie die amerikanische Öffentlichkeit über den Nationalsozialismus aufklärte, österreichischen Flüchtlingen half und das „Austrian Forum“ leitete. Leider ist ihr amerikanischer Nachlaß verloren. 1969 wurde Harand nach Israel eingeladen und von Yad Vashem als „Gerechte der Völker“ geehrt. Es war für sie der Höhepunkt ihres Lebens. 1971 wurde sie während eines Besuches in ihrer alten Heimat auch von Österreich offiziell geehrt.

Die vorliegende informative Studie macht deutlich, daß das tragische Scheitern dieses Kampfes nicht Irene Harand anzulasten ist und ihr heroisches Engagement nicht weniger eindrucksvoll macht. Die Autoren haben vieles genau recherchiert, mußten aber aus zeitökonomischen Gründen zu einem Abschluß kommen und etliche wichtige Detailfragen offenlassen. Diese werden hoffentlich zu weiteren Forschungen anregen, wobei ein Desiderat auch eine genaue Analyse (und Mikroverfilmung) der Zeitschrift „Gerechtigkeit“ wäre. Das Buch ist illustriert und enthält Auszüge aus „Sein Kampf“, dessen Nachdruck von einem Wiener Verlag geplant ist. Beigelegt ist auch eine CD mit der erwähnten Schallplatte.

Evelyn Adunka, Wien

Elke-Vera Kotowski/Julius H. Schoeps/Hiltrud Wallenborn (Hg.), **Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa**. Bd. 1: Länder und Regionen. Bd. 2: Religion, Kultur, Alltag. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001. 511 und 507 Seiten.

Bei diesem anspruchsvollen Handbuch handelt es sich um ein wichtiges Nachschlagewerk, das geschichtlich bis in unsere Zeit reicht. Interessant ist auch die Darstellung, wie in den Ländern Osteuropas mit einer relativ geringen jüdischen Bevölkerung der Versuch unternommen wird, jüdisches Leben neu aufzubauen. Heute leben die meisten Juden Europas in Frankreich. Viele von ihnen kamen nach dem Zweiten Weltkrieg aus Nordafrika. Man schätzt ihre Anzahl auf rund 550 000 (1,1 % der Gesamtbevölkerung). Obwohl das Gemeindeleben nicht im Mittelpunkt steht, ist die jüdische Er-

ziehung dynamisch. Es gibt Studienkreise für Erwachsene, ein beträchtliches universitäres Lehrangebot, jüdische Studentenvereinigungen sowie eine wachsende jüdische Literatur, die jüdisches Wissen vermittelt und die jüdische Identität stärkt. Es herrscht ein großer Pluralismus und die meisten Juden leben geistig im Einklang mit ihrem Umfeld. Der Antisemitismus mit Angriffen auf Synagogen hat in den letzten Jahren beträchtlich zugenommen. Die antiisraelische Tendenz mancher Medien berührt die Juden Frankreichs insofern, als sich dahinter auch getarnter Antisemitismus verbirgt.

Von besonderem Interesse ist der Artikel über die Niederlande. Im Laufe der Vertreibung der Juden aus Spanien (1492) haben sich viele Juden dort niedergelassen. 1796 erhielten sie die Bürgerrechte. Das harmonische Leben fand sein Ende in der Nacht vom 10. Mai 1940, als die deutsche Armee in die Niederlande einfiel. Im August 1941 war die Registrierung sämtlicher Bürger abgeschlossen. Die Juden erhielten einen mit „J“ gekennzeichneten Ausweis. Der Ausschluß der registrierten Personen jüdischer Abstammung vollzog sich reibungslos unter Mitarbeit der holländischen Administration. Als die Deportationen begannen, konnten nur etwa 24 000 Juden ein Versteck finden, wovon wiederum ein Drittel entdeckt wurde. Zwischen 1942 und dem Herbst 1944 wurden 107 000 Juden nach Auschwitz-Birkenau, Bergen-Belsen u. a. Vernichtungslager deportiert; nur 5500 überlebten. Nach dem Kriege haben sich Juden allmählich wieder in die holländische Gesellschaft integriert. Ihre Anzahl kann man nur schätzen, da sie nicht mehr bereit sind, sich registrieren zu lassen. Relativ stark vertreten sind in Holland der Verband liberaler Juden und die orthodoxe Kultusgemeinde.

Im 2. Band geht es um eine Darstellung der sozialen und religiösen Verhältnisse der Juden Europas: Demographie, Siedlungsformen, die Sozial- und Wirtschaftsstruktur, Rechtsstellung und Strukturen jüdischer Gemeinden, Wanderungsbewegungen aus Ost-, Mittel- und Westeuropa, Frauen und Familie im Judentum, halachische Traditionen, Messiaserwartungen, jüdische Mystik, Reform und Orthodoxie im europäischen Judentum der Neuzeit und Geschichte der jüdischen Literatur. Ein weiterer großer Abschnitt handelt von der geistigen Entwicklung der Juden in der christlichen Gesellschaft. Weitere Kapitel sind die Judenfeindschaft, von der Abgrenzung des frühen Christentums vom Judentum bis zur Gegenwart. Der Band schließt mit der Behandlung von Nationalismus, Kosmopolitismus, Internationalismus und Zionismus. Mit diesem Handbuch ist den Herausgebern ein wichtiges Nachschlagewerk gelungen.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Werner Milstein, **Mut zum Widerstand. Sophie Scholl – ein Porträt.** Neukirchener Verlagshaus, Neukirchen-Vluyn 2003. 84 Seiten.

Zu den jungen Leuten, die Mut zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus hatten und aktiv gegen ihn kämpften, gehören die Geschwister Hans (1918-1943) und Sophie Scholl (1921-1943). Wie damals üblich, waren sie als Schüler Mitglieder der Hitlerjugend. Aber sie erkannten bald, auch unter dem Einfluß ihrer protestantischen Eltern, den verbrecherischen Charakter des Nazisystems. Als sie in München ihr Studium begannen, fanden sie unter den Studentinnen, Studenten und Professoren der Universität auch andere Gegner des Nationalsozialismus, mit denen sie die Widerstandsgruppe „Weiße Rose“ gründeten, wobei bis heute nicht genau geklärt ist, was dieser Name bedeutet. Unter schwierigsten Bedingungen verfaßten und druckten sie mehrere Flugblätter, die plötzlich überall in Deutschland auftauchten. Darin forderten sie ihre Mitstudenten und Professoren auf, zu den Verbrechen der Nazis und vor allem auch zu den Judenmorden nicht zu schweigen. Sie waren überzeugt, auf das schreckliche Geschehen aufmerksam machen zu müssen, auch wenn sie sich damit in Lebensgefahr begaben und zunächst nur wenig Erfolg erwarten durften. Als sie 1943 in der Universität München ihre Flugblätter verteilten, wurden sie vom Hausmeister entdeckt und verraten. Nach einem kurzen Prozeß unter dem Vorsitz des berüchtigten Nazirichters Roland Freisler wurden sie enthauptet. Noch im Angesicht des Todes zeigten sie eine beeindruckende Würde.

Daß auch die Verbrechen an den Juden für ihren Widerstand maßgeblich waren, belegt der Text auf dem 2. Flugblatt: „[...] nur als Beispiel wollen wir die Tatsache kurz anführen, daß seit der Eroberung Polens dreihunderttausend Juden in diesem Land auf bestialische Weise ermordet worden sind. Hier sehen wir das fürchterlichste Verbrechen an der Würde des Menschen, dem sich kein ähnliches in der Geschichte der Menschheit an die Seite stellen kann.“

Diese und viele andere Details aus dem Leben vor allem von Sophie Scholl erfährt man aus dem kleinen Büchlein von Milstein, das ohne den Anspruch auf einen eigenen Forschungsbeitrag spannend und anschaulich erzählt, einige Quellen abdruckt und mehrere zeitgenössische Fotos zeigt. Das Büchlein eignet sich vor allem auch für Jugendliche. Es hält die Erinnerung an eine junge Frau wach, die zu Recht zum Symbol des Widerstands gegen Hitler wurde.

Werner Trutwin, Bonn

Helmut Moll (Hg. i. A. der Deutschen Bischofskonferenz), **Zeugen für Christus**. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. 2 Bände. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 3. Auflage 2001. 1308 Seiten.

Den Auftrag zu diesem neuen Martyrologium hatte Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente* (1994) gegeben. „Seine Absicht bestand vor allem darin, dem Verdrängen der geschichtlichen Greuelthaten [...] ebenso Einhalt zu gebieten, wie der Last, der eigenen Geschichte vorurteilsfrei zu begegnen“ (Moll, XXIX). Die größte Kategorie der beschriebenen Lebensschicksale (etwa 351 katholische Priester, Ordensleute und Laien) stammt aus der Zeit des Nationalsozialismus. Ihre bewußt christliche Gesinnung machte sie zu Feinden des NS-Regimes (1-905). 109 Märtyrer werden dem Kommunismus zugerechnet, 163 als „Reinheitsmartyrien und Blutzeugen aus den Missionsgebieten“ notiert. Nur wenige der Opfer des Nationalsozialismus sind bekannt (Edith Stein, Karl Leisner, Bernhard Lichtenberg). Einige sollen hier, stellvertretend für viele, kurz vorgestellt werden.

Pfr. Franz Coenen (1885-1939) war überzeugt, daß der Nationalsozialismus mit dem Judentum auch das katholische Christentum in den Untergang führen wollte. Und er kämpfte auch gegen den Rassismus: „Wenn die Menschen im Grab liegen, ist es egal, welchem Stamm sie angehören. Und wenn sie dann vor den göttlichen Richter treten, dann wird auch nicht gefragt: Bist du arischer Abstammung oder gehörst du einem andern Stamme an?“ (9).

Pfr. Friedrich Dienstühler (1896-1945) wurde im Dezember 1944 verhaftet und einen Monat später in das KZ Buchenwald deportiert, weil er die Bibel und christliche Stellungnahmen gegen die NS-Parteiorgane verteidigte (11). Dienstühler war von einem Mitbruder denunziert worden.

Der Rechtsanwalt *Hans Wölfel* (1902-1944) hatte Hitler „als den größten Wortverdreher aller Zeiten“ bezeichnet. Kurz vor seinem Tod schrieb er an seine Familie: „Gott ruft mich zu sich in ein besseres Jenseits, damit ich dort vom Himmel aus für euch Sorge. [...] Der liebe Gott wird euch trösten und euch auf dem weiteren Lebensweg behüten. Bleibt eurem heiligen katholischen Glauben treu. Ich verzeihe allen Menschen, die mich bei den Behörden verklagt und verleumdet haben, um der Liebe Christi willen“ (89).

Der belgische Priester *Martin Peters* (1894-1943), dem „der ‚Nachbar Gott‘ erfahrene Wirklichkeit war“ (36), wurde wegen Wehrmachtszersetzung und Feindbegünstigung in Plötzensee hingerichtet. Seine Religiosität war als staatsfeindliche Einstellung beurteilt worden.

Matthias Eichels (1887-1942) wurde in Dachau zu Tode gequält, weil sein ältester Sohn in katholischen Jugendverbänden aktiv war, und weil im Hause Eichels katholischer Religionsunterricht stattgefunden hatte (38). Bereits seit 1933 wurde der Bäckermeister *Andreas Girkens* (1883-1944), der mit dem jüdischen Arzt Robert David befreundet war, als „Judenknecht“ bezeichnet und seine Familie als „Judenfreunde“ angespuckt und angepöbelt (41 f.). Nach der Reichspogromnacht wurde Girkens krankenhaushausreif geschlagen, weil er in seiner Wohnung Juden versteckt hatte. In Köln-Deutz, einer Außenstelle des KZ Buchenwald, wurde er zu Tode gefoltert.

Als sich die Jüdin *Liselott Neumark* (1910-1943) 1932 für das Christentum entschied, mußte sie ihr traditionsbewußtes jüdisches Elternhaus in Charlottenburg verlassen. In die Armut getrieben, erhielt sie schließlich eine Stelle an der sozialen Frauenschule des katholischen Frauenbundes in Berlin-Charlottenburg. Nach ihrer Ausbildung als Seelsorgehelferin wollte sie in einen Orden eintreten, wurde aber abgelehnt. Die Klöster waren sich vermutlich bewußt, daß ihnen Bedrohungen bevorstehen, falls sie Jüdinnen aufnehmen. Ihr Visumantrag wurde so lange verschleppt, bis am 23.10.1941 das Auswanderungsverbot für Nichtarier erlassen wurde. 1943 wurde sie nach Auschwitz verschleppt und umgebracht (136-139).

Ähnlich ging es der zum Christentum konvertierten jüdischen Krankenpflegerin *Alice Reis*, die 1934 in den Niederlanden bei den „Schwestern vom Guten Hirten“ eintrat. Nach dem Protestbrief der niederländischen Bischöfe am 26. Juli 1942 wurde sie verhaftet und in Auschwitz-Birkenau vergast (139-142), vermutlich gleichzeitig mit ihrer Taufpatin Edith Stein (892-897) und deren Schwester Rosa (335-338).

In vielen Gebeten, die diese katholischen Märtyrer in Briefen hinterlassen haben, kommt die Hoffnung auf ein Wiedersehen nach der Auferstehung zum Ausdruck. Es wäre von großem Nutzen, die aus dieser Zeit überlieferten Gebete jüdischer und christlicher Märtyrer in einem separaten Werk zu veröffentlichen. Neben dem persönlichen Zeugnis vermittelt das Martyrologium auch viel Historisches, z. B., daß dank der Bemühungen von Papst Pius XII. die brasilianische Regierung „dreitausend Visa zur Rettung nichtarischer deutscher Katholiken“ (138) bewilligte. Aus den Märtyrerschicksalen wird auch erkennbar, daß in der katholischen Kirche – trotz allem Versagen – auch eine deutliche Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Weltanschauung geführt worden ist.

Clemens Thoma, Luzern

Freddy Raphaël (Hg.), **Das elsässische Judentum**. Geschichte, Erbe, Tradition. Edition La Nuée Bleu, Strasbourg 2004. 160 Seiten.

Die ersten Spuren jüdischen Lebens erscheinen im Elsaß vom 12. Jh. an. Mit diesem Buch sollen die Zeugnisse dieser Spuren den nachkommenden Generationen erhalten bleiben. Das Buch will auch informieren, wie jüdische Männer und Frauen vor langer Zeit lebten – *an der Seite* der Christen, aber nicht *mit ihnen*. Die jüdische Vergangenheit im Elsaß wird durch dieses sehr schöne großformatige Buch vorgestellt. Auf Glanzpapier finden sich Abbildungen von Personen, Denkmälern, Landschaften und Gebrauchsgegenständen, von Handschriften und mittelalterlichen Buchmalereien sowie Stiche von Alphonse Lévy. Das alles läßt uns tief und unmittelbar eintauchen in das pulsierende, komplizierte Leben und Treiben der jüdischen bäuerlichen Welt des 19. Jh., die heute verschwunden ist.

Unter der Leitung von Prof. Freddy Raphaël von der Marc Bloch Universität in Straßburg haben etwa zwanzig Autoren, fast alle Nachkommen elsässischer Juden, an diesem Buch mitgearbeitet. Wenn auch mehrere Beiträge eine sehr umfangreiche Übersicht der Geschichte der Juden im Elsaß vermitteln (Freddy Raphaël, Jean Daltroft, Jean-Jacques Wahl, André-Marc Haarscher), behandelt die Mehrzahl der Autoren doch sehr spezielle Themen wie die „Mappot“ (Robert und Martine Weyl, Günter Boll), das jüdische Elsässisch und seine Hebraismen (Raymond Matzen) und die jüdisch-elsässische Küche (Eve Cerf/Freddy Raphaël). Die Lektüre des Buches hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck: Einerseits erlebt man die Symbiose, aber auch die Abgrenzung der jüdischen Welt von ihrer Umgebung, andererseits Antisemitismus und Verfolgung. Manche jüdischen Bräuche wurden bis in die Mitte des 19. Jh. nach strengen Regeln praktiziert und waren den „Goyim“ (Nichtjuden) sehr wohl bekannt: der Sabbat und die großen Feste wie Pessach, Neujahr und der Versöhnungstag. Andere Riten blieben stets geheimnisvoll: das rituelle Bad oder die Bedeutung der „Mappot“ (Beschneidungswindeln), die – oft prachtvoll bestickt oder bemalt – zur Bar Mizwa zu Torawimpeln umfunktioniert wurden und als Schmuck der Torarolle dienten. Der Leser erfährt auch, daß es in Bouxwiller, am Fuß der nördlichen Vogesen, wo eine große jüdische Gemeinde lebte, seit 1998 ein Museum gibt, dessen Originalität nicht allein in der Präsentation alter Abbildungen und Objekte besteht. Gilbert Weil, der Gründer des Museums und einer der Autoren des vorliegenden Buchs, hat Szenen des täglichen Lebens nachgebildet.

Aber nicht immer verlief das jüdische Leben im Elsaß ruhig. Es gab dramatische Perioden, an die sich niemand gern erinnert: die Massaker im Pestjahr 1347, die zahlreichen ermordeten jüdischen Geldverleiher, die samt ihrem Hab und Gut verbrannt wurden, um auch die Schuldbriefe der Schuldner, Herren wie Bauern, zu tilgen.

Es war ein Antisemitismus, der auf lange Zeit die Juden aus den Städten auf das Land verbannte, indem man ihnen die Ausübung der meisten Berufe untersagte und ihnen den Erwerb von Grundbesitz verwehrte. Als sie nach der Französischen Revolution das Bürgerrecht erwerben konnten, brach die Woge des Dreyfus-Prozesses über sie herein, und in allerjüngster Zeit, während der Schoa, wurden etwa 10 % der elsässischen Juden in den Vernichtungslagern ermordet.

Wo befindet sich das elsässische Judentum heute? Was ist aus ihm geworden? Der Vorrang der Landwirtschaft, mit viel Sympathie von Alphonse Lévy beschrieben, existiert nicht mehr. Er ist Bestandteil einer Vergangenheit, die endgültig vorbei ist. Heute gibt es zwar kein elsässisches Judentum mehr, aber ein Judentum im Elsaß.

Wenn es tatsächlich am Ende des 19. Jh. eine Begegnung zwischen den elsässischen und den osteuropäischen Juden gegeben hat (Freddy Raphaël), dann ist diese Begegnung – nicht ohne schmerzliche Folgen – für immer beendet.

Seit vierzig Jahren haben Zuwanderer aus den Ländern des Maghreb das Mosaik des Judentums im Elsaß vervollständigt. Wenngleich das Judentum auch das spezifisch Elsässische verloren hat, so ist es vielleicht gerade heute dabei, „seine universale Seele wiederzufinden“. Mit diesem Gedanken hat André Neher ein Gefühl aus seiner Kindheit zum Ausdruck gebracht, wenn er im Frühjahr die Störche zurückkehren sah und meinte, sie kämen direkt aus Jerusalem. Vielleicht befindet sich das elsässische Judentum auf dem Weg der Öffnung in die Welt und gleichzeitig auf dem Weg zurück zur Wiege der Anfänge, wie es Claude Vigée in seinen „Erinnerungen“ beschreibt. Ohne sich seines Jude-Seins bewußt zu sein, machte sich Vigée auf den Weg nach Jerusalem, um dort den Sinn des Lebens wiederzufinden, den Sinn seines Lebens und des Lebens von Generationen, die ihm vorausgegangen waren, auch in seinem elsässischen Heimatland.

Mit diesem schönen Gemeinschaftswerk haben die Autoren mit Kompetenz und Engagement ein Werk zustande gebracht, das uns ermöglicht, mit einer verschwundenen Gesellschaft in den deutlichen Spuren, die sie uns hinterlassen hat, in Beziehung zu treten. Die Nachfahren dieser elsässischen

jüdischen Gesellschaft sind sich ihrer Verpflichtung gegenüber den Generationen ihrer Vorfahren bewußt, die, trotz aller Verfolgungen, elsässische Juden waren und blieben.

Monique Ebstein, Brüssel (aus dem Französischen von Alwin Renker)

Gershom Scholem, **Es gibt ein Geheimnis in der Welt.** Tradition und Säkularisation. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2003. 127 Seiten.

Aus dem Nachlaß von Gershom Scholem ist wieder ein Werk erschienen, das es wert ist, von Juden und Nichtjuden gelesen zu werden, weil es vor allem auch Einblicke in die heutige Welt des Judentums vermittelt. Niemand sollte sich abhalten lassen, dieses Buch zu lesen, selbst wenn es für manche keine leichte Lektüre ist. Dies gilt besonders für den ersten Beitrag: „Einige Betrachtungen zur jüdischen Theologie in dieser Zeit“. Man wird selten eine derartig souveräne Darstellung religiöser Grundbegriffe des Judentums finden, wie in diesem Aufsatz. Der zweite Artikel gibt ein Gespräch wieder, das Scholem im Winter 1973/74 mit dem Schriftsteller und Generalsekretär der Kibbuzbewegung Muki Tsur führte. Es ist weitgehend autobiographisch und um so wertvoller, als Scholem ja keine Autobiographie geschrieben hat. Er zeigt in diesem Interview seinen Weg auf, wie er zum Zionismus kam und schließlich zu seinem Lebenswerk, der Erforschung der Kabbala. Darüber hinaus setzte er sich auch mit der von ihm abgelehnten „deutsch-jüdischen Symbiose“ auseinander, wobei er sich besonders gegen Franz Rosenzweig wendet. Scholem hat sich selten über seine eigene religiöse Haltung geäußert. In diesem Gespräch finden sich zumindest gewisse Hinweise, etwa wenn er sagt: „Mein Zugang ist der eines Menschen, der reflektierend versucht, Begriffe zu formen, in denen sich symbolisches Denken ausdrückt“ (106). Auch der letzte Satz dieses Büchleins geht in die gleiche Richtung: „Wenn das Gefühl, daß die Welt ein Geheimnis birgt, je aus der Menschheit entschwindet – ist alles zu Ende. Ich glaube aber nicht, daß es so weit mit uns kommen wird“ (109).

Das Buch wurde von Itta Shedletzky herausgegeben und mit einem Nachwort versehen. Ihr haben wir es zu verdanken, daß Juden und Christen Einblick in die Tiefe des Judentums finden. Es sollte daher nicht nur von vielen gelesen, sondern auch studiert werden.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Gerd Theissen, **Das Neue Testament**. C. H. Beck Verlag, München ²2004. 128 Seiten.

An in- und ausländischen Büchern zu neutestamentlichen Themen ist kein Mangel; zuletzt hat noch Klaus Berger mit seinem Jesus-Buch auf 700 Seiten seine eigene respektable Publikationstätigkeit über Fragen zur neutestamentlichen Bibel bilanziert. Was könnte also der Grund sein, daß Theissen eine Skizzierung des Phänomens Neues Testament vorlegt? Die Schriftwerdung dessen, was wir heute als Neues Testament in Händen halten, ist, historisch-kritisch betrachtet, hervorgegangen aus der Predigt der Wandermissionare und ihrer Reich-Gottes-Verkündigung. Dem galiläischen Wanderprediger Jesus und seinen Anhängern war gewiß, daß die Volletablierung der gerechteren Lebensverhältnisse durch Gott bevorstand und in ihrer „Vorausgesellschaft“ im Wanderradikalismus angebrochen war. Theissen löst eine *Spruchsammlung* (Logienquelle) der Verkünder aus der ntl. Vollbibel heraus als Aussprüche Jesu und seiner Multiplikatoren (25-29). Festzuhalten ist der strenge Monotheismus, dessen Jesus sich befleißigt. Die Logienquelle „erzählt in der Versuchungsgeschichte, daß Jesus jede Verehrung eines anderen Wesens neben Gott abgelehnt hat“ (28). Im folgenden Entwicklungsschub, der Ära der Paulus-Mission, ist das Osterdatum mit den Christuserscheinungen der Nagel, an dem alle Predigten und Verkündigungen hängen. Ob eine vorösterliche oder nachösterliche Szene vorliegt, wird zum Beurteilungsgesichtspunkt. Die Paulusbriefe wie die späteren Evangelien können jetzt vorösterliche bzw. nachösterliche Geschehnisse zum Thema haben. Auffällig ist bei Paulus, daß die Vokabel *Reich Gottes*, die sich andauernd im Mund Jesu findet, selten vorkommt – die Sache freilich doch. Aber die urchristlichen Verlautbarungen, sofern sie aus nachösterlicher Sicht erfolgen, geben auch Paulus den Denkstil vor.

Die Sache Jesu ist weitergegangen. Das von Jesus bis in die letzten Stunden seines Lebens erhoffte volle Hereinbrechen des Reiches Gottes ist nach seinem Tod zwar nicht erfolgt, aber in Christophanien (Jesuserfahrungen) ist bestimmten Mitstreitern Jesu versichert worden, daß er lebt. Paulus rechnet sich hinzu (1 Kor 15). Seine Aufgabe ist, mit der Hereinführung der Nichtjuden in das schon bestehende Volk Gottes zu beginnen. Theissen zeichnet das Schicksal der paulinischen Mission anhand des 1. Thessalonicherbriefs, der „antijudaistischen“ Briefe Gal und Phil und der „anti-enthusiastischen“ Korintherbriefe. Den Römerbrief betrachtet Theissen als das Testament des Paulus (56-61), in dem der Vorwurf des Antijudaismus von Paulus zurück-

gewiesen wird (Röm 9-11). Man könnte Theissen ergänzen: Wenn Paulus sonst, etwa in 1 Kor 8,6, Gott und den Kyrios Jesus Christus in einem Atemzug nennt, dann ist es in der Doxologie in Röm 11,36 und in Röm 9,5 *Gott allein*, „der über allem steht und gepriesen ist in Ewigkeit“. „(Paulus) hofft, daß Gott genauso das ungläubige Israel durch eine Erscheinung Jesu vom Himmel (durch sein Kommen bei der Parusie) retten wird“ (58).

Die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte sind eine neue Literaturform der zweiten und dritten Generation (61-80). Beim Markusevangelium sieht Theissen durchaus das seinerzeit von William Wrede entdeckte „Messiasgeheimnis“ im Recht. Danach erscheint Jesus eher als ein „unerkannt über die Erde wandernder Gott“ (67), während seine Jünger und Jüngerinnen nichts von seinem wahren Sein begreifen. Erst in der Nachfolge, „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Mk 8,34), zeigt der Evangelist die Chance und sinnt es den Christen an, das wahre Sein Jesu aufzudecken. „Was Jesus getan und gelehrt hat, ist für Mk genau so ‚Evangelium‘ wie das, was Gott in Kreuz und Auferstehung an ihm (Jesus) getan hat“ (68).

Theissen geht Mt, Lk und die Apg durch und stellt ihre Akzentuierung der Christusbotschaft dar. Das spezielle Verfahren in einer synoptischen Evangeliumsschrift findet sich weder bei Paulus noch bei den johanneischen Schriften und dem Joh-Ev. Es ist die Zurücktragung nachösterlicher Jesus-Christus-Anschauungen auf vorösterliche Handlungsplätze. Ob ein Wunderheiler Jesus einem Gelähmten die Sünden vergibt (Mk 2,9-12), mag ein historisch-kritischer Frage Gesichtspunkt sein. Wahrscheinlich sind Heilungen, religionsgeschichtlich gesehen, wie überhaupt Wunder (Theissen), nicht erfunden, auch wenn sie im Volksglauben eine eigene Dynamik entwickelten. Das synoptische Evangelium steuert bei allen Berichten auf den Messiasglauben zu. Dies ist im Joh-Evangelium, wo Jesus sich und sein Geschick selbst verkündet, zur Synthese geworden: „In den Evangelien stieg dagegen Jesus zur einzigen Autorität auf“ (95), während noch in den ntl. Briefen die Autorität bei den Aposteln lag, d. h. vermittelt war durch sie als Zeugen Jesu Christi. Theissen beschreibt schließlich die einsetzende Kanonbildung, bei der man eine Abstimmung in verschiedenen Editionen (Brief- und Evangeliensammlung) vornahm. „Das Christentum wird eine sich öffnende Literaturgemeinschaft“ (115); Markion (ca. 140 n. Chr.) und seine Ablehnung des AT als Grundlage der Gemeinde beschleunigte einen notwendigen Klärungsprozeß zwischen ca. 140 bis 180 n. Chr., wobei es das Rätsel der Kanonbildung bleibt, daß „es keine zentralen Steuerungsinstan-

zen im Christentum gab, die einen Kanon von heiligen Schriften hätten durchsetzen können“ (120). Am Schluß seines Buches stellt Theissen hypothetisch eine Liste von 14 Grundmotiven im NT zusammen, eine „Grammatik“, die in jeder Schrift vorhanden sein mußte (121). Die vorliegende Arbeit, Frucht jahrzehntelanger Forschung, hält auf knappstem Raum umfassende Informationen bereit und verdient höchste Anerkennung.

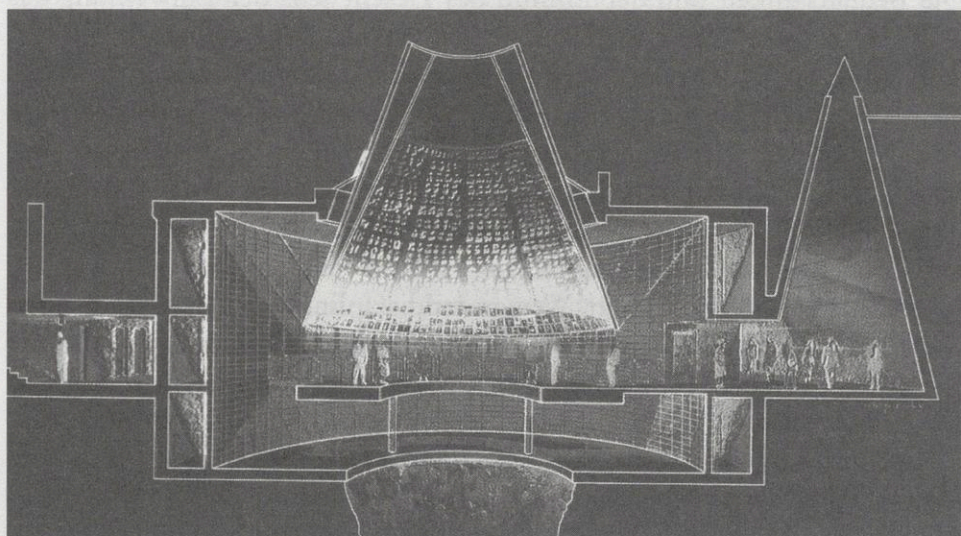
Alwin Renker, Freiburg

Berichte

Yad Vashem – Einweihung des neuen Museums in Jerusalem

Als der Zweite Weltkrieg im April 1945 zu Ende ging, verbreitete sich das Wissen von dem bestialischen industriellen Völkermord an 6 Millionen Juden: Orthodoxen und Liberalen, Greisen und Jugendlichen, Frauen und Männern, Kindern und Säuglingen, Gesunden und Kranken. Der Staat Israel wurde erst am 15. Mai 1948 ausgerufen. Aber es gab bereits den *Jischuv*, den ‚Staat im Werden‘, der in Anbetracht seiner beschränkten Möglichkeiten keinen unbeträchtlichen Beitrag zum Ausgang des Krieges auf der britischen Seite ermöglicht hat. Trotzdem wurde im Jischuv die Frage laut: Wo waren wir? Was haben wir zur Rettung unserer Familien, unserer Schwestern und Brüder geleistet? Hätten wir mehr zu ihrer Rettung tun können? Die Antwort war nicht eindeutig! Das Parlament des jungen und von den Randstaaten bedrohten Israel beschloß am 19. August 1953, mit *Yad Vashem* den Opfern des Holocaust eine bleibende Gedenkstätte zu errichten, mit der Aufgabe, die Namen, das Leiden, das furchtbare Geschehen zu dokumentieren, zu demonstrieren, zu studieren, zu publizieren und die Lehren aus der Schoa zu ziehen. Die Bauten für dieses museale Institut entstanden neben der nationalen Begräbnisstätte ‚Har Herzl‘. Der Jurist und Ex-Botschafter Arje Leon Kubowy wurde 1958 zum Vorsitzenden der Exekutive von Yad Vashem ernannt, die er bis zu seinem Tod im Jahre 1966 erfolgreich leitete. Die Namen und Taten der ‚Gerechten unter den Nationen‘, die während der Jahre des Holocaust unter Lebensgefahr Juden gerettet haben, werden in Yad Vashem verzeichnet. Etwa 20 000 Fälle sind bisher bekannt, überprüft und aufgezeichnet worden.

Avner Schalev, der jetzige Vorsitzende, ist 1993 zum Leiter von Yad Vashem ernannt worden. Der Vizegeneral und ehemalige Direktor des Kulturdepartements im Erziehungsministerium hatte schnell erkannt, daß die Menschen, die die Schoa erfahren und überlebt haben, das ihnen zugefügte unmenschliche Leiden bald nicht mehr werden bezeugen können. Für die kommenden Generationen ist dieses Zeugnis aber von größter Wichtigkeit – zur Vermeidung von dem Holocaust ähnlichen Geschehen in der Zukunft. Schalev und seine engen Berater und Mitarbeiter faßten den Entschluß, Yad Vashem dahingehend umzugestalten und zu entwickeln, daß dem Besucher das Erlebnis der Schoa plastisch vor Augen geführt wird. Zehn Jahre dauerte die Ausführung des Projekts und kostete über 60 Millionen Dollar, die von einsichtigen Menschen in aller Welt gespendet wurden.



Querschnitt des prismaförmigen, sich in den „Berg der Erinnerung“ bohrenden Museums (4200 m²) mit der kegelförmigen „Halle der Namen“.

Der Plan des neuen Museums ist von dem Architekten Mosche Safdie erstellt worden. Im Museum ist neben Gebrauchs- und Kunstgegenständen auch Persönliches von den Opfern der Konzentrationslager Majdanek und Auschwitz ausgestellt: Massen an Zöpfen, Brillen, Schuhen, Kleidungsstücken, Ringen und Matratzen, welche die leidvolle Geschichte ihrer Besitzer erzählen. Es fehlen auch nicht die Gasbehälter von Zyklon B, Teile von Viehwagen, auf denen die Unglücklichen in die Lager transportiert

wurden. Das Album Auschwitz enthält Fotos einer Gruppe von Juden beim Abtransport aus Ungarn nach Auschwitz-Birkenau. Handkarren, die den jüdischen Sklavenarbeitern zum Transport von Felsblöcken dienten, verdeutlichen ihre schwere Arbeit. Das Innere des Museums widerspiegelt das Leben und Leiden der Juden, die schon mit der Verladung auf die Viehwagen zum Tode verurteilt waren.

Zur Einweihung des neuen Museums am 15. März 2005 waren mehr als 2000 Personen aus 41 Staaten geladen: Überlebende der Schoa, unter ihnen auch Elie Wiesel, Staats- und Kirchenoberhäupter, Außenminister, Diplomaten, Richter, Regierungs- und Knessetmitglieder, der Generalsekretär der UNO, Kofi Annan, Kardinal Lustiger, Erzbischof von Paris, der sich mit 13 Jahren taufen ließ, und der Oberrabbiner Israels, Jonah Metzger.

Die Bedeutsamkeit und der Einfluß des Geschehens der Einweihung des neuen Museums in Yad Vashem läßt sich vielleicht auch daraus ermessen, daß am gleichen Tag der Jurist Khaled Kassab Mahameed aus Umm el-Fahm mit eigenen Mitteln in Nazaret das erste Arabische Institut zum Studium des Holocaust eröffnete. Sein Büchlein in Arabisch über den Holocaust, das auch Fotos des Grauens enthält, hat eine Auflage von 2000 Exemplaren.

Die Einweihung auf dem Gelände von Yad Vashem fand in einer eisig kalten Jerusalemer Winternacht statt. Wenige der disziplinierten Gästeschar waren darauf vorbereitet, aber kaum einer verließ vorzeitig seinen Platz, um der Kälte zu entfliehen. Eine Kindergruppe spielte auf Mundharmonikas das Lied: ‚Jedermann hat einen Namen‘. Sänger, Chöre, Vortragende und Sprecher füllten das Programm des Abends und bereicherten seinen Sinn, wie einige wenige Zitate beweisen können:

Elie Wiesel: „Nur wer dort gewesen ist, weiß, was es bedeutet, dort gewesen zu sein [...]. Sie sagen, es war nicht Unmenschlichkeit von Menschen gegen Menschen. Es war Unmenschlichkeit von Menschen gegen Juden. Juden wurden nicht ermordet, weil sie Menschen waren. In den Augen der Mörder waren sie nicht Menschen, sondern Juden. Darum wurde es den Mördern leicht, sie zu ermorden. Gott, habt ihr die Bilder gesehen? Es wurde den Juden befohlen, ihre Gräber selbst zu graben! Ist das schon jemals in der Geschichte vorgekommen? Hat es jemals solche Grausamkeit gegeben?“

Ariel Scharon: „Der Staat Israel ist der einzige Ort in der Welt, wo die Juden berechtigt sind und die Kraft haben, sich selbst, mit eigener Kraft, zu verteidigen. Das ist die einzige Bürgschaft dafür, daß das jüdische Volk keine Schoa mehr erleiden wird.“

Schevach Weiss, Überlebender der Schoa, ehemaliger Botschafter Israels in Polen und Vorsitzender von Yad Vashem: „Das Museum Yad Vashem bedeutet für uns die Essenz der Geschichte unseres Lebens und Sterbens. Auch Menschen anderer Völker und Rassen sind böswillig umgebracht worden. Viele wurden zum Opfer, aber die Schoa war nicht universal. Sie war das Ergebnis von Planung und Methode, das jüdische Volk zu vernichten. Die Schande, Reue und die moralischen Lehren der Schoa sind universal. Wir vergessen nicht, woher wir kommen, und als Staat realisieren wir täglich und stündlich den Befehl ‚nie wieder‘!“

Joschka Fischer: „Auch die nächsten Generationen in Deutschland werden sich mit ‚den schlimmsten Verbrechen der Menschheit, die Deutsche im Namen Deutschlands begangen haben‘, auseinandersetzen müssen.“

Kofi Annan: „Die Schoa nimmt einen besonderen Raum ein in der Geschichte der Vereinten Nationen. Selbst der Name der Organisation wurde gemünzt, um den Bund zu bezeichnen, der gemeinsam kämpfte, um dem Naziregime ein Ende zu machen. Im April 1945, nur wenige Tage, nachdem die Delegierten in San Francisco zusammentrafen, um unsere Konvention zu formulieren, wurde das Todeslager Dachau befreit. Der Tod Hitlers, das Ende des Krieges in Europa, die ersten Bilder der ausgehungerten Geretteten in den Lagern, [...] all das stand vor den Augen derjenigen, welche die Konvention vorbereiteten. Das Entsetzen, das die Welt ergriff wegen des Völkermords, wegen des methodischen Mordes von 6 Millionen Juden und einer Million anderer Menschen, war auch die Triebkraft für die Erklärung der universalen Menschenrechte. [...]

Der UNO obliegt die heilige Pflicht, den Haß und die Unduldsamkeit zu bekämpfen. Eine UNO, der es nicht gelingt, an der Front des Kampfes gegen den Antisemitismus und andere Formen des Rassismus zu stehen, belügt ihre Vergangenheit und demoliert unsere Zukunft. Diese Verpflichtung bindet uns zum jüdischen Volk und zum Staate Israel, der, wie selbst die UNO, aus der Asche der Schoa entstand. [...] Die Zahl der Schoaüberlebenden, die noch mit uns sind, verringert sich schnell. Unsere Kinder [...] beginnen Fragen zu stellen. Was werden wir ihnen antworten? [...] Hoffentlich wird dieses Museum Zeuge sein, daß wir bestrebt sind, einen besseren Weg zu finden. Hoffentlich wird Yad Vashem uns die Inspiration verleihen, weiterhin die Kraft zu haben, solange Finsternis die Welt bedroht.“

Yehiel Ilisar, Jerusalem

Zeichen der Freundschaft im Jubiläumsjahr von Nostra aetate

Für den jüdisch-katholischen Dialog hat das Jahr 2005 eine besondere Bedeutung: Vor vierzig Jahren wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil am 28. Oktober 1965 die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“, nach den ersten Worten des lateinischen Originals kurz als *Nostra aetate* bezeichnet, verabschiedet. Das Dokument war das Ergebnis eines langen Ringens vor und während des Konzils, denn ursprünglich hatte Papst Johannes XXIII. den deutschen Kurienkardinal Augustin Bea im Jahre 1960 damit beauftragt, einen *Tractatus de Iudeis* für das Konzil zu verfassen. Letztendlich aber bezog sich das Dokument dann auf alle großen Weltreligionen. Nur in Nr. 4 geht es um eine gleichsam revolutionäre Neubestimmung der katholischen Kirche zum Judentum, die den Startschuß für einen offiziellen Dialog bildete.

Vierzig Jahre jüdisch-katholischer Dialog ist Anlaß genug, mit Dankbarkeit auf *Nostra aetate* (Nr. 4) und dessen Wirkungsgeschichte zurückzublicken. Aus diesem Grund gibt es in diesem Jahr eine Reihe von Feierlichkeiten, akademischen Veranstaltungen, Kongressen und Konzerten, um dieses Konzilsdokument entsprechend zu würdigen. Die offizielle Feier der *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum* des Vatikans wird am 27. Oktober 2005 in Rom stattfinden. Aber schon vom 13. bis 15. März hatte der Präsident der Kommission, Kurienkardinal Walter Kasper, in Washington an einem wissenschaftlichen Symposium teilgenommen, das die amerikanische Bischofskonferenz zu Ehren dieses Dokuments organisierte. Sowohl an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom (September 2005) als auch an der Hebrew University in Jerusalem (November 2005) werden akademische Veranstaltungen stattfinden, an denen Kardinal Kasper teilnimmt. Eine besondere Idee hatte das *Zentrum für jüdisch-christliche Beziehungen* von Cambridge (England). Es organisierte Anfang März 2005 für Juden und Christen eine dreiwöchige Radtour von Rom nach Jerusalem in drei Etappen.

Begonnen hat dieses Jubiläumsjahr aber mit einer Audienz besonderer Art. Am 18. Januar 2005 empfing Papst Johannes Paul II. in Privataudienz die bisher größte Gruppe von Rabbinern. Die Initiative war von Gary Krupp ausgegangen, einem jüdischen Geschäftsmann in New York, der im Jahre 2002 die sogenannte *Pave-the-Way-Foundation* mit dem Ziel gründete, zwischen verschiedenen Religionen und Kulturen zu vermitteln und ge-

meinsame Projekte anzustoßen. Ursprünglich wollte die jüdische Delegation schon vor Weihnachten 2004 kommen. Wegen Chanukka und Weihnachten verständigte man sich auf einen Termin im Januar 2005. Insgesamt kamen 130 Gäste, unter ihnen ca. 80 Rabbiner, manche in Begleitung ihrer Frauen.

Der Besuch hatte keinerlei politischen oder taktischen Hintergründe. Die jüdische Delegation wollten dem Papst einfach nur Dank sagen für sein unermüdliches Engagement für den jüdisch-katholischen Dialog und für die von ihm gesetzten Zeichen der Aussöhnung zwischen Christen und Juden. Und das hat ihm sichtlich gefallen. In seiner Dankesrede hob Gary Krupp die vielen Verdienste dieses Papstes für den jüdisch-katholischen Dialog hervor, unter anderem seine Reise nach Polen im Jahr 1979 mit dem Gedenken an die Opfer der Schoa in Auschwitz, den Besuch in der römischen Synagoge im Jahr 1986, die diplomatische Anerkennung des Staates Israel Ende 1993 und die Pilgerreise nach Israel im Jahr 2000. Papst Johannes Paul II. ging in seiner Ansprache auf das vierzigjährige Jubiläum von *Nostra aetate* ein. Er äußerte den Wunsch, daß dies eine Gelegenheit zu einem erneuerten Engagement für das gegenseitige Verständnis und die gemeinsame Zusammenarbeit werden könne. Sichtlich bewegt beendete er seine kurze Rede mit einem dreifachen, intensiven „Schalom“, das seinen Friedenswillen für das jüdische Volk zum Ausdruck bringen sollte. Abschließend riefen drei Rabbiner mit Worten des Aaronssegens (Num 6,24-26) den Segen Gottes auf den Papst herab. In der Gruppe befanden sich auch Kantoren, die am Vorabend in der römischen Synagoge ein Konzert gegeben hatten. Während der Papst jeden Besucher persönlich begrüßte und jedem ein kleines Geschenk mit auf den Weg gab, sangen die Kantoren jüdische Weisen.

Nach der Papstaudienz waren die jüdischen Gäste so ergriffen, daß sie nur zögerlich die vatikanischen Räume verließen. Während eines anschließenden Mittagessens erhielt jeder Teilnehmer vom Organisator Krupp eine Kippa in weiß und gelb, den Farben des Vatikans. Die Begegnung mit dem Papst, der wie kein anderer vor ihm die Versöhnung mit dem jüdischen Volk vorgelebt hat, wird ihnen unvergessen bleiben. Für den jüdisch-katholischen Dialog war diese Begegnung im Jubiläumsjahr von *Nostra aetate* ein deutlich sichtbares Zeichen, das weithin positiv aufgenommen wurde.

P. Norbert Johannes Hofmann SDB, Rom, Sekretär der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum.

Willehad Paul Eckert OP (1926-2005)
Humanist, Gelehrter und Prediger

Mit dem israelischen jüdischen Gelehrten David Flusser (1917-2000) und mit Prof. Dr. Willehad Paul Eckert OP (Ordo Praedicatorum) durfte ich in den Jahren 1965-1986 eng zusammenarbeiten. Ich konnte beobachten, wie die beiden Gelehrten einander hochschätzten und ihre Forschungsergebnisse austauschten. Beiden ging es um die Geschichte des Judentums und des Christentums, um jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten und Differenzen, um die Bekämpfung des Antisemitismus, um Deutungen jüdischer und christlicher Literatur und Kunst sowie um die Aufdeckung christlichen Versagens im Zusammenhang mit der Schoa. Flusser, der sich auch selbst als Humanist verstand, bezeichnete Eckert als „einen der wenigen wahren Humanisten unserer Zeit“.

Eckert prägte die zweite Hälfte des 20. Jh. als ein führender humanistisch-christlich-jüdischer Dialogiker. In zahlreichen Vorträgen, Kritiken und Veröffentlichungen deckte er vergangene Mißdeutungen des jüdischen Volkes auf und forderte neues Denken im Geschichts- und Religionsunterricht. Anlässlich seines 70. Geburtstags am 21. Januar 1996 wurde von 45 Wissenschaftlern eine Festschrift mit dem Titel „Omnia disce“ (Lerne alles!) herausgegeben. Darin findet sich auch ein biographisches Interview von Walter Senner OP mit P. Willehad (424-433) über dessen Leben und Tätigkeit.

Paul Gerhard Maria Eckert (so der Taufname) wurde am 21. Januar 1926 in Köln-Lindenthal geboren. Sein Vater, Christian Eckert, war ab 1902 Professor für allgemeine Volkswirtschaftslehre an der Kölner Handelshochschule. 1919 wurde er Gründungsrektor der Kölner Universität. 1933 wurde er als Gegner der Naziideologien entlassen. Paul Eckert, der sich dem Studium

1) Walter Senner OP u. a. (Hg.), *Omnia disce*. Kunst und Geschichte als Erinnerung und Herausforderung, Köln 1996. *Omnia disce* ist der Anfang eines Satzes von Hugo von St. Viktor (Scholastiker und Mystiker, 12. Jh.): „Lerne alles: Du wirst später sehen, daß nichts überflüssig ist“ (vgl. *Omnia disce*, 414).

der Germanistik zugewandt hatte, wurde 1943 als 17-jähriger als „Flakhelfer“ rekrutiert und kurze Zeit später in Neustadt bei Allendorf (Hessen) zur Arbeit in einer Sprengstofffabrik verpflichtet. Dort zog er sich eine Blutvergiftung und eine Nierenentzündung zu und mußte in ein Krankenhaus eingeliefert werden. Dies wertete er auch als Befreiung aus der Naziumklammerung. Im März 1945 verließ er das Krankenhaus und zog mit seinen Eltern nach Worms. Nach Kriegsende half er dort bei der Bergung des Archivs und der Bibliothek aus den Trümmern des Rathauses und bei der Neuregistrierung der Akten der jüdischen Gemeinde.



Willehad Paul Eckert OP.

Bleistiftzeichnung von Renate Friedländer.

Im Mai 1945 entschloß sich Paul Eckert, in den Orden der Dominikaner einzutreten. Am 5. August 1945 wurde er im Dominikanerkloster Walberberg eingekleidet und erhielt den Ordensnamen Willehad. 1949 legte er die feierliche Ordensprofeß ab. 1946-1953 studierte er an der Ordenshochschule Walberberg Theologie. Im Februar 1952 empfing er die Priesterweihe.

Geistig stark beeinflusst wurde Pater Willehad, als er 1953-1956 in München bei Prof. Alois Dempf an einer Doktorarbeit über die neuplatonische Philosophie im Mittelalter arbeitete. Er kam dabei mit vielem in Kontakt, das seine Bildung und seinen Interessenshorizont erweiterte: Theateraufführungen, geschichtliche und theologische Forschung, Kontakte mit klardenkenden jüdischen Gelehrten, insbesondere mit Martin Buber und Schalom Ben-Chorin. Willehad schreibt: „Die Münchener Erfahrungen haben ganz nachhaltig meinen weiteren Lebensweg bestimmt. Sie ließen meine Versuche eines Brückenschlags zwischen Juden und Christen zu meiner

Lebensaufgabe werden“ (428). Nach Erlangung seines Doktorats kehrte er wissenschaftlich bestens ausgebildet nach Walberberg zurück. Von 1956-1974 hielt er dort an der ordenseigenen Universität Vorlesungen über Kirchengeschichte; ab 1977 auch an der Universität Köln. Er wurde allgemein als wissenschaftliche Autorität zum Mittelalter, dessen Denk- und Machtstrukturen und der Inquisition anerkannt. Er galt auch als Experte für Thomas von Aquin, Nikolaus Cusanus, Johannes Reuchlin und Pico della Mirandola und als Kenner jüdischer und christlicher Mystiker. Bald nach dem Abschluß seiner akademischen Ausbildung begann Willehad mit der Erforschung von im Mittelalter gegen Juden erhobenen verleumderischen Anklagen wegen angeblicher Hostienschändungen, Brunnenvergiftungen und Ritualmorden. Eckert konnte beweisen, daß alle Bezeichnungen und die darauf basierenden Todesurteile Ergebnisse antisemitischer Phantasien und Verleumdungen waren.

Die erfolgreichste Untersuchung war jene über das Leben und den Tod des damals bereits seliggesprochenen Simon von Trient (1472-1475). Ein Gericht hatte in Trient mehrere Juden zum Tod verurteilt, weil sie das dreijährige Kind angeblich umgebracht hatten, um an Pesach sein Blut als Opfer Gott darzubringen. Eckert entlarvte das Gericht als Pseudoinstitution. Er zog aus den entsprechenden Dokumenten den sicheren Schluß, daß das Kind Simon aus Unachtsamkeit in die Etsch (Adige) gefallen und ertrunken war. Als Ergebnis von Eckerts gründlichen Nachforschungen wurde der Name „Simon von Trient“ aus dem Römischen Martyrologium gestrichen. Dies war ein bedeutender Erfolg und für viele Juden eine große Genugtuung. Eckert hat auch andere Mordvorwürfe (z. B. in Deggendorf) erfolgreich analysiert und als Falschanklagen entlarvt.² Seine präzise historische Forschung hat vielen traditionellen Antisemiten den Wind aus den Segeln genommen.

Von 1963-1986 war Willehad Eckert Mitherausgeber des Freiburger Rundbriefs. Die Begründerin der Zeitschrift, Dr. Gertrud Luckner, hatte seine Fähigkeiten und sein Engagement erkannt und drängte ihn nach dem Tod ihres ersten theologischen Mitarbeiters Karl Thieme (1902-1963) zur Mitarbeit. Während des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) erwies er sich als verlässlicher Interpret der innerkonziliaren Vorgänge, der verschie-

2) Vgl. W. P. Eckert, „*Beatus Simoninus – Aus den Akten des Trienter Judenprozesses*“, in: W. P. Eckert/E. L. Ehrlich, *Judenhaß – Schuld der Christen?!*, Versuch eines Gesprächs, Essen 1964, 329-362. Ferner W. P. Eckert, *Das Judentum in der christlichen Umwelt des Mittelalters*, in: C. Thoma, *Judentum und christlicher Glaube*, Klosterneuburg 1965, 75-138.

denen Formulierungsvorschläge, die zur Erklärung Nostra aetate Nr. 4 führten, sowie der Reaktionen und Gegenreaktion der Konzilsväter. Der Konzilsteilnehmer und Journalist Prälat Johannes Oesterreicher (1904-1993), der dem Freiburger Rundbrief wertvolle Hintergrundinformationen lieferte, sagte später, Willehad Eckert habe den Freiburger Rundbrief zu einer verlässlichen Quelle für Studien über das Zweite Vatikanische Konzil gemacht.

Im Jahre 1965 wählte ihn der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit zu seinem katholischen Vorsitzenden. In dieser Funktion gründete Eckert die Zeitschrift *Emuna, Blätter für christlich-jüdische Zusammenarbeit* (später: *Emuna, Horizonte zur Diskussion über Israel und Judentum*), durch die er vor allem jüdische und deutsch-jüdische Literatur und Kultur wiederbeleben und der Bevölkerung nahebringen wollte. Obwohl die Zeitschrift nur bis 1975 erschien, erweist sie sich bis heute als wichtige Informationsquelle über jüdische Dichter und Erzähler, über jüdische Deutungen des Talmud und der Geschichte Israels (Chroniken).

Seit seiner Mitarbeit an der Ausstellung „Monumenta Judaica – 2000 Jahre Geschichte der Juden am Rhein“ (1963/64) wurde er auch als Experte zur Geschichte seiner geliebten Heimatstadt Köln bekannt. Ab 1977 war er Prior des Dominikanerkonvents in Walberberg und von 1984-87 des Konvents in Düsseldorf. Von seinen Mitbrüdern wurde er als aufrichtig religiöser und als weiser und organisatorisch tüchtiger Konfrater geschätzt. Er starb am 18. Januar 2005 in Düsseldorf. Willehad Eckert hat viel publiziert, sehr viel zugehört, viele Vorträge gehalten und umfassende Kritik geübt gegen antijüdische Interpretationen der Passion Jesu. Im folgenden werden stichwortartig (ohne Quellenangabe und nur unter Hinweis auf das Jahr) einige seiner überzeugenden Aussagen wiedergegeben, die er als eifriger Praedicator seinen zahlreichen Zuhörern übermittelt hat.

„Trotz aller Bemühungen ist der Kreis derer, denen die christlich-jüdische Begegnung ein Anliegen ist, noch zu klein. [...] Mehr als mancher Vortrag wirkt die persönliche Begegnung mit Juden“ (1960).

„Alle Völker der Erde verdanken der Erwählung des israelitischen Volkes, daß sie von Gottes Existenz und Wesen Kunde haben können, und zwar gerade durch die weite Zerstreung dieses Volkes. Es gibt kein anderes Volk auf der ganzen Welt, bei dem Volk und Religion so untrennbar verbunden

sind wie bei dem jüdischen Volk. Und das jüdische Volk hat, ob es wollte oder nicht, durch die Jahrtausende hindurch trotz aller Verfolgungen und Leiden seine Aufgabe, Gott zu dienen und Gott zu künden, immer wieder erfüllt. Es hat es getan inmitten der verwirrenden, sinnbetörenden Kulte der antiken Welt, es hat es auch getan in einer modernen, entgotteten Welt. Israel ist der erwählte Missionar Gottes unter den Heiden. Dies gilt auch von seiner Bestrafung, die exemplarisch für alle Strafen ist und von seiner Zusammenführung und Aufrichtung, die auch für die Völker der Welt Heil bedeutet“ (1961).

„Judentum und Christentum stellen eine sehr verschiedene Art religiösen Lebens und religiösen Selbstverständnisses dar. Das Judentum ist eine nichtdogmatische Religion. Das Christentum ist eine dogmatisch gebundene Religion. Deshalb haben sich Christen schon in der Antike über den Sinn der Glaubensgeheimnisse gestritten und wurden in verschiedene Kirchen aufgesplittert. Um des Glaubensbekenntnisses willen sind Spaltungen entstanden, und zwar in einem ganz anderen Maße als sie je im Judentum vorhanden gewesen sind. Das Gespräch, das Ringen um Jesus ist belastet. Es ist belastet durch die schreckliche Erfahrung, die die Juden mit den Christen gemacht haben. Man kann nicht den Schatten des Scheiterhaufens einfach wegwischen. Das können wir nicht, die wir schuldig geworden sind, und das kann man auch nicht von den Juden verlangen. Deshalb glaube ich, wäre es zuviel verlangt, zu fordern, daß jeder Jude ein persönliches Verhältnis zu Jesus haben sollte“ (1963).

„Es lassen sich christlich-jüdische Beziehungen gerade auf geistigem Gebiet feststellen: Übernahme von Einsichten des Moses Maimonides, Anregungen jüdischer Exegese, Aufnahme christlicher Spielmannsdichtung in Sammlungen jüdischer Dichtung, Austausch in Mystik und beidseitige Beachtungen der Pflichtgebete und Feiertage“ (1964).

Noch viele andere Forschungen und Schlußfolgerungen von Willehad Eckert könnten hier dargelegt werden. Die hier erwähnten Arbeiten und Erfolge dieses scharfsinnigen, fleißigen und frommen Mannes sind gute Ansatzpunkte für ein humanistisches und religiöses jüdisch-christliches Zusammenwirken.

Clemens Thoma, Luzern

Zum ersten Mal seit ihrer Gründung trat am 24. Januar 2005 die Vollversammlung der Vereinten Nationen (UN) zu einer Sondersitzung im Gedenken an die Schoa zusammen. Es war auch das erste Mal, daß eine Sondersitzung auf Anregung des Staates Israel erfolgte. Von insgesamt 191 Mitgliedstaaten hatten 135 auf die Anfrage des UN-Generalsekretärs ihre Unterstützung zugesagt, darunter auch islamische Staaten und Staaten, die keine diplomatischen Beziehungen mit Israel unterhalten, wie etwa Pakistan, Bangladesch, Jemen, Oman, Bahrain, V.A.E. und Saudi-Arabien. Die Sondersitzung begann mit einer Schweigeminute, gefolgt von einer Ansprache von Generalsekretär Kofi Annan und von Vertretern verschiedener Staaten. Der israelische Außenminister Silvan Shalom bezeichnete die Verleugnung der Schoa schlimmer als die Schoa selbst: „Gibt es etwas Schlimmeres, als Juden in den Tod zu schicken, ihnen ihre Würde zu nehmen, ihnen ihre Zähne und ihr Kopfhaar zu rauben, sie zu Zahlen zu machen, sie in den Brennöfen von Treblinka und Dachau zu vergasen und einzuäschern? Die Antwort ist: Ja, all diese schrecklichen Dinge zu leugnen. [...] Für sechs Millionen Juden wurde der Staat Israel zu spät gegründet. Für sie und für viele andere sind die Vereinten Nationen zu spät entstanden. Aber es ist nicht zu spät, um unsere Verpflichtung gegenüber den Zielen, für welche die UN eingerichtet wurden, zu erneuern. Als Außenminister Israels stehe ich hier und schwöre, im Namen jener, die umgekommen sind, im Namen der Überlebenden und im Namen des gesamten jüdischen Volkes: Nie wieder!“

Am 60. Jahrestag der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz (27. Januar 2005) wurde europaweit der Opfer des Holocaust gedacht. An der zentralen Gedenkveranstaltung in *Auschwitz-Birkenau* nahmen Staats- und Regierungschefs aus dreißig Ländern teil, darunter auch der israelische Staatspräsident Mosche Katzav, Präsident Wladimir Putin und Bundespräsident Horst Köhler.

In *London* empfing Königin Elizabeth II. rund 300 Überlebende des Holocaust sowie britische Kriegsveteranen im Londoner St. James'-Palast.

In *Prag* wurde in der Pinkas-Synagoge eine Gedenktafel mit den Namen von 120 Landsleuten enthüllt, die während des Zweiten Weltkriegs Juden geholfen hatten.

Bei der Gedenkveranstaltung in *Thessaloniki* bezeichnete Rabbiner David Saltiel den Holocaust als „größtes Verbrechen in der Geschichte der Menschheit“. Die meisten der mehr als 65 000 ermordeten griechischen Juden kamen aus Saloniki, das einst ein Zentrum jüdischer Kultur war.

In *Rom* hat sich Victor Emmanuel, der Enkel des italienischen Königs Victor Emmanuel III., zur moralischen und politischen Verantwortung der Königsfamilie bei der Verabschiedung der Gesetze im Faschismus bekannt. Sein Großvater hatte 1938 die Rassengesetze unterzeichnet, die die Verfolgung italienischer Juden ermöglichten. 1943 deportierten deutsche Truppen 7000 Juden. Fast 6000 wurden getötet.

Die jüdische Gemeinde von *Paris* weihte am 24. Januar 2005 eine „Mauer der Namen“ ein in Erinnerung an die 76 000 aus Frankreich deportierten Juden, von denen

die meisten in Auschwitz-Birkenau ermordet wurden. Nur 2500 überlebten den Holocaust. „Das sind die Namen von Eltern, Großeltern, unseren Kindern, Brüdern und Schwestern, von allen, die wir liebten, die unter abscheulichen Bedingungen ermordet wurden“, so Simone Veil, eine Überlebende des Holocaust. Der Gedenkstein steht am Eingang der Gedenkstätte, die am 26. Januar 2005 von Staatspräsident Jacques Chirac eröffnet wurde.

Die diesjährigen Preisträger des „German Jewish History Award“ der Obermayer Foundation (USA) sind Gunter Demnig, Wolfram Kastner, Robert Kraus, Heinrich Nuhn und Ilse Vogel. Die Verleihung fand am 27. Januar 2005, dem Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus, mit einem Festakt im Abgeordnetenhaus von Berlin statt.

Gunter Demnig, Köln, hat seit zwölf Jahren in 70 deutschen Städten knapp 5000 „Stolpersteine“ zum Gedenken an die Opfer des Nationalsozialismus verlegt (vgl. FrRu 12[2005]151-154). „Mit den Steinen bringen wir die Namen der Opfer und die Erinnerung an deren Schicksal dorthin, wo diese Menschen ihre Heimat hatten.“

Wolfram Kastner, München, kämpft mit gezielten Provokationen gegen das Vergessen, wie z. B. dem Legen von Brandspuren auf öffentlichen Grünflächen in Erinnerung an die Bücherverbrennungen von 1933, „damit kein Gras über die Geschichte wächst“.

Für *Robert Kraus*, Ettenheim (Oberrhein), war das Attentat auf elf israelische Sportler bei der Olympiade in München (1972) das prägende Schlüsselerlebnis. Er war damals Betreuer im israelischen Jugendlager. Seither setzt er sich aktiv für die Ver-

ständigung zwischen Israel und Deutschland ein.

Heinrich Nuhn, Rotenburg/Fulda, gründete an seiner Schule die AG-Spurensuche (www.ag-spurensuche.de) und stieß im Laufe der Erforschung der jüdischen Vergangenheit der Stadt auch auf verschwiegene Naziverbrechen.

Ilse Vogel, Üchtelhausen, erforschte die Geschichte der Juden in ihrem Heimatort Diespeck, lernte Hebräisch, um die Grabinschriften des jüdischen Friedhofs zu erforschen und zu dokumentieren.

Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken und das Institut Kirche und Judentum wurden mit der Buber-Rosenzweig-Medaille ausgezeichnet. Die Verleihung fand anlässlich der zentralen Eröffnungsfeier der Woche der Brüderlichkeit am 6. März 2005 in Erfurt statt.

Der evangelische Theologe *Peter von der Osten-Sacken*, Leiter des Instituts Kirche und Judentum, ist Professor für Neues Testament und christlich-jüdische Studien an der Berliner Humboldt-Universität. Er ist Herausgeber von zahlreichen Veröffentlichungen zum NT und zum christlich-jüdischen Verhältnis.

Das *Institut Kirche und Judentum*, 1960 an der Kirchlichen Hochschule Berlin (West) als Werk der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg gegründet, stellt ein bedeutsames Zeichen der Abkehr von theologischer und kirchlicher Judenfeindschaft dar. Mit der christlich-jüdischen Sommeruniversität bietet das Institut Kirche und Judentum Gelegenheit, sich einem Thema gleichzeitig aus christlicher und jüdischer Perspektive zu nähern, Unterschiede innerhalb der jeweiligen Sichtweise wahrzunehmen und mit namhaften jüdischen Dozenten und Dozentinnen aus dem Ausland zu arbeiten.

Nach den Brandanschlägen in Lugano in der Nacht vom 13./14. März 2005 veröffentlichte die nationale Delegiertenversammlung der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz am 16. März 2005 folgende Erklärung:

„Mit Bestürzung, Wut und Trauer hat die Christlich-Jüdische Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz von den antisemitischen Brandanschlägen auf die Synagoge und ein jüdisches Geschäftshaus in Lugano erfahren. Wir drücken unsere tiefe und persönliche Anteilnahme aus für alle, die ihr Gebets- und Lehrhaus und ihren geschäftlichen Besitz verloren haben, für alle, die persönlichen Schaden und einen gewaltsamen Angriff auf ihre Privatsphäre erlitten haben. Das Recht von Schweizer Juden und Jüdinnen, in Würde und Frieden in unserem Land zu leben, ist auf feige und kriminelle Weise angegriffen und verletzt worden. Wir rufen alle Bürgerinnen und Bürger unseres Landes auf, ihre Solidarität mit Schweizer Juden und Jüdinnen auszudrücken. Wir sehen im Brennen einer Synagoge in unserem Land einen Tabubruch krimineller Energie, der in schockierender Weise an Gewalttaten der Nazis und ihrer Helfer während der Schoa anknüpft. Wir verurteilen jede Beschönigung und jede Andeutung von Verständnis antisemitischer Gedanken, Worte und krimineller Taten. Mit Erschrecken nehmen wir zur Kenntnis, daß unser Land in einer kulturellen Atmosphäre lebt, die einen Brandanschlag auf eine Synagoge zuläßt. [...]“

„Adenauers und Ben Gurions Beitrag zu Frieden und Verständigung – Lehren für die Zukunft“ war das Thema einer Internationalen Konferenz in Jerusalem im **Rückblick auf 40 Jahre deutsch-israelische Beziehungen** (14.-16. März 2005).

Veranstaltet wurde die Konferenz von der Konrad-Adenauer-Stiftung mit dem Ben Gurion Research Institute, Mishkenot Shaánanim und der Israelisch-Deutschen Gesellschaft mit dem Ziel, die Beziehungen beider Staaten kritisch zu hinterfragen und Perspektiven für die Zukunft zu entwickeln. Die Konferenz umfaßte zwei historische Daten: Am 14. März 1960 trafen sich Konrad Adenauer und David Ben Gurion zum ersten Mal (in New York). Dieses Treffen war von größter Bedeutung auf dem Weg zu offiziellen Beziehungen. Am 16. März 1965 beschloß das israelische Parlament die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu Deutschland. Zeitzeugen, Diplomaten und Wissenschaftler erörterten gemeinsam Geschichte, Gegenwart und Zukunft der deutsch-israelischen Beziehungen.

Die Rabbinerstudenten des Abraham Geiger Kollegs (Universität Potsdam) **verbrachten die Woche der Brüderlichkeit** (6. bis 13. März 2005) **im Vatikan**. Zusammen mit dem Kanonistischen Institut Potsdam und Studenten des Kirchenrechtes sollten sie die Arbeitsweise der Kurie kennenlernen. Den Präfekten der verschiedenen Kongregationen, u. a. den Kardinälen Walter Kasper und Joseph Ratzinger, überreichten sie Stolen, die aus demselben Stoff angefertigt wurden wie ihre Gebetsschals. Mit den Stolen sollte im 40. Jahr nach *Nostra aetate* ein Zeichen der Verbundenheit gesetzt werden. Sie entstanden in dem vom Abraham Geiger Kolleg und dem Päpstlichen Missionswerk der Frauen in Deutschland gemeinsam durchgeführten Paramentenprojekt, mit dem Maya-Indianerinnen unterstützt werden, deren Männer im Bürgerkrieg verfolgt und in einem gezielten Ethnozid ermordet wurden.

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; 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 jüdenfeindliche Vergangenheit der Christen und Nichtchristen insbesondere in der Bundesrepublik Deutschland aufarbeiten, die Erfahrungen der jüdisch-christlichen Begegnung mit Menschen aus möglichst vielen Ländern teilen und die Freundschaft mit dem jüdischen Volk vertiefen.

Bezugsbedingungen:

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge erscheint vierteljährlich.

Jahresabonnement: 30,- Euro; 45,- sFr.

Einzelheft: 10,- 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 Geldzuwendungen 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; BIC GENODEF1M05; IBAN DE89 7509 0300 0002 2158 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, Euro-Account Nr. 30180/84; NIS-Account Nr. 30180/64.

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

Die christliche Lehre von Jesus, dem menschengewordenen Gottessohn, ist das zutiefst Trennende zwischen Juden und Christen. Es ist daher ein wichtiger Schritt, daß sich Rabbiner *Alon Goshen-Gottstein* (Jerusalem) in diesem Heft Gedanken macht über die christliche Lehre der Inkarnation und dabei aufzeigt, daß auch dem Judentum der Inkarnationsgedanke nicht fremd ist. Wenngleich er als Jude die Gottessohnschaft Jesu nicht akzeptieren kann, kommt er doch zu dem Schluß, daß der christliche Inkarnationsgedanke ein Ausdruck der Liebe Gottes zu den Menschen und seines veröhnenden Mitleidens mit seinen Geschöpfen ist. Goshen-Gottstein regt daher an, daß das Thema der Inkarnation zukünftig auch in den christlich-jüdischen Dialog hineinzunehmen sei.

Vor 900 Jahren starb der große Bibel- und Talmudgelehrte Schlomo Ben Yizchak, genannt „Raschi“. Raschis Hauptbedeutung liegt in seinen theologischen Deutungen der Schöpfung und in seinem Einfluß auf christliche Theologen und Denker seiner Zeit. Seine Forderung, „zurück zum Wort-sinn“, klingt in Luthers Forderung, „das Wort sie sollen lassen stahn“, nach. *Daniel Krochmalnik* führt in die auch heute noch gültigen Raschi-Kommentare ein.

Lydia Koelle stellt in ihrem Beitrag eine interessante Verbindung her zwischen dem künstlerischen Werk der in Auschwitz ermordeten jüdischen Malerin Charlotte Salomon und Schillers Ode „An die Freude“. In beiden scheint der jüdisch-mystische Gedanke des „Tikkun ha-Olam“, der „Wiederherstellung der Welt“, einer Aufgabe, der jeder Mensch als Mitwirkender Gottes verpflichtet ist, verborgen zu sein.

Im Jahre 1965 – 20 Jahre nach der Massenermordung der Juden durch die Nationalsozialisten – haben Deutschland und Israel diplomatische Beziehungen aufgenommen. Bundespräsident Horst Köhler und Staatspräsident Moshe Katsav zogen in ihren Reden vor der Knesset bzw. vor dem Bundestag anläßlich der gegenseitigen offiziellen Staatsbesuche eine positive Bilanz dieser 40 Jahre – für eine hoffnungsvolle Zukunft.

„Wenn dein Kind dich morgen fragt ...“ (Dtn 6,20) war das Motto des 30. Evangelischen Kirchentages in Hannover. Geprägt war der Kirchentag von den Themen Einheit, Dialog und Globalisierung. *Alwin Renker* greift die wichtigsten Diskussionen und Entwicklungen zu diesen Themenbereichen auf.

Das Judentum und die Inkarnationstheologie

Alon Goshen-Gottstein* (übersetzt von Alwin Renker)

Der vorliegende Beitrag untersucht eine wichtige christliche Glaubensaussage im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs. Dieser dialogische Kontext unterscheidet sich vom Kontext der Argumente und Disputationen, wie sie im jüdisch-christlichen Dialog jahrhundertlang üblich waren. Das Ziel solcher Streitgespräche war, zu beweisen, daß man „recht“ hat. Wenn wir heute auf die Vorstellung von Inkarnation im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs blicken, können wir feststellen, wie sehr sich die heutige Situation von jener unterscheidet, die über Jahrhunderte für die jüdisch-christlichen Beziehungen charakteristisch war.

I. Die Inkarnation im Kontext jüdisch-christlicher Polemik

Für jüdische Polemiker war die Inkarnation eines der lohnendsten Themen. Im Unterschied zu anderen Themen innerhalb der jüdisch-christlichen Polemik war der christliche Inkarnationsglaube rein philosophisch begründet und konnte daher als schlicht unvernünftig erwiesen werden. Darüber hinaus war die Vorstellung von Gottes (leiblicher) Gegenwart im Schoß einer Frau auch anstößig und abwegig. Veränderungen im Dialogkontext haben es mit sich gebracht, daß der Glaube sich öffnet für neue Sichtweisen, für die Entdeckung der Wirklichkeit Gottes auf neue und vielfältige Weise und daß Gottes Stimme durch den anderen vernehmbar ist. In diesem Licht wende ich mich als Jude an Christen, um zu zeigen, wie eine jüdische Perspektive

* Prof. Alon Goshen-Gottstein wurde 1977 zum Rabbiner ordiniert. Nach verschiedenen Lehr- und Forschungsaufträgen ist er seit 1997 in Jerusalem Direktor der Elija School für Weltreligionen und des Beit Morasha College für Rabbinische Studien. Zuletzt erschien der Titel *Israel in God's Presence: An Introduction to Judaism for the Christian Student*.

Der Beitrag ist eine gekürzte Version des Originalbeitrags „Judaisms and Incarnational Theologies“ in: *Journal of Ecumenical Studies*, 39, 2002, 219-248.

des Inkarnationsglaubens aussehen könnte. Damit öffne ich mich der Frage, ob die veränderten dialogischen Umstände eine differenziertere Antwort ermöglichen als jene der großen Polemiker des Mittelalters. Die grundlegende Voraussetzung für ein ehrliches theologisches Gespräch aber ist, daß wir zu lernen bereit sind – voneinander und über uns selbst.

II. Auf die Bedeutung von Inkarnation hören

1. Gott liebt

Wir Juden konzentrieren uns beim Thema Inkarnation allein auf die Frage, ob Gott Mensch werden kann, ob Jesus wahrhaft göttlich war. Die fundamentale Botschaft der christlich-theologischen Aussage aber ist: *Gott liebt*. Und weil Gott liebt, sandte Er seinen Sohn. Für jüdische Ohren klingt das nach Selbstverherrlichung und Rechtfertigung. Das Dogma der Inkarnation wurde vielleicht funktionalisiert, doch ich bezweifle, daß es um einer Ideologie willen formuliert wurde. Die Inkarnation ist für Christen der größte Beweis von Gottes Sorge um uns Menschen, eine Sorge, die ihren Ausdruck findet in der höchsten Form der Liebe: der Selbsthingabe.

2. Die Demut Gottes

Daß Gott menschliche Gestalt annimmt, bedeutet eine Selbsterniedrigung Gottes. Der frühchristliche christologische Hymnus im Philipperbrief, „*Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein*“ (Phil 2,6-11), spricht von der *kenosis*, der Selbstentleerung, die den Abstieg des Christus in die Welt begleitet. Aus Demut und Liebe ist Gott sogar bereit, um unsretwillen zu leiden.

3. Die Gegenwart und Nähe Gottes

Daß Gott Mensch wird, bedeutet die Unmittelbarkeit göttlicher Gegenwart anzuerkennen. Gott ist uns in diesem Menschen in der realsten und konkretesten Weise gegenwärtig. Diese Vorstellung gibt jedem Christen, jeder Christin das sichere Gefühl, in Jesus Gott zu begegnen. Der Antrieb zur Formulierung dieser christlichen Glaubensaussage entsprang der grundlegenden Erfahrung: Wir sind in Christus Gott begegnet. Für einen Christen ist Jesus nicht einfach ein Weiser, ein Prophet, ein Priester, ein Gelehrter oder Wundertäter etc. Er bringt nicht bloß Gottes Wort, er *ist* Gottes Wort. Sein Leben, seine Taten und sein Sein sind Bestandteil von Gottes Wort. Je-

sus ist – was immer dies bedeuten mag – Gott. Juden können die enorme Kraft, die in dem religiösen Gefühl enthalten ist, daß Gott sich in der Person Jesu selbst vergegenwärtigt hat, nicht nachvollziehen. Und doch ist es gerade diese Kraft, die dem Inkarnationsglauben seinen Antrieb und seine Vitalität gibt.

4. Die Inkarnation ist mehr als eine Aussage über Gott

Viele theologische Werke, sowohl im Mittelalter als auch in der Moderne, haben auf die Bedeutung der Inkarnation für die menschliche Existenz und für die Schöpfung hingewiesen. Aber die Inkarnation betont nicht nur den hohen Wert menschlichen Lebens. Nach der Lehre der Kirchenväter des Ostens verändert die Inkarnation die menschliche Natur und gibt ihr die Fähigkeit, göttlich zu werden. Dieser Gedankengang ist auch in der heutigen Philosophie wieder aktuell. Jacques Maritain (1882-1973) z. B. sprach von der „Konsekration aller Aspekte seines Lebens im Licht der Inkarnation“.¹

Christen werden von Juden oft als weltverachtend und leibfeindlich dargestellt. Dabei übersehen sie die integrierende Kraft der Inkarnation, die dem menschlichen Leben, der Welt und der menschlichen Natur Sinn verleiht. Die Bedeutung der christlichen Botschaft liegt in dem Wissen: Gott liebt uns, Gott kommt uns entgegen, er ist gegenwärtig, und die Welt, in der wir leben, ist voll von positiven Werten. Damit ist die Inkarnation auch ein Teil des jüdisch-religiösen Empfindens.

III. Inkarnation in der jüdischen Tradition

Wie das Judentum über die Inkarnation spricht, hängt von der jeweiligen Richtung des Judentums ab. *Michael Wyschogrod* z. B. geht von der Position des Maimonides aus, und diese erlaubt ihm nicht, sinnvoll von Inkarnation zu sprechen.² Aber selbst im Christentum, das den Anschein einer geschlossenen Größe hat, wird Inkarnation unterschiedlich verstanden. Die neutestamentliche Wissenschaft hat gezeigt, daß es eine Pluralität von Christologien gibt, und nicht alle sind inkarnatorisch. Eine voll ausgebildete In-

1) Jacques Maritain, *Humanisme Intégral*, Paris 1936.

2) Michael Wyschogrod, *A Jewish Perspective on the Incarnation*, *Modern Theology* 12(1996)204.

karnationslehre finden wir nur im Prolog des Johannesevangeliums.³ Inkarnatorische Christologie ist eine Ausdrucksweise, wie Christen ihre Rede von der Wirklichkeit Jesu Christi sprachlich ausformuliert haben. Seit etwa 50 Jahren gibt es eine Vielfalt moderner christlicher Auffassungen von Inkarnation. Eine dieser Richtungen⁴ spielt z. B. die Bedeutung von Inkarnation herunter und spricht von einem „weichen“ Verständnis. Aber auch im 19. und 20. Jh. haben sich verschiedene Denker mit der Vorstellung der Inkarnation beschäftigt. John Macquarrie sprach von einer „humanistischen Christologie“, die den Nachdruck auf die Menschlichkeit Christi legte, und damit auch weniger Anforderungen an jüdische Gesprächspartner stellte.

IV. Inkarnation im Judentum – das „weiche“ Verständnis

A. Tora

Die Präexistenz der Tora ist in der rabbinischen Literatur eine Selbstverständlichkeit. Im Buch der Sprichwörter (Kap. 8) wird die Tora mit Weisheit identifiziert und als präexistent verstanden. Die Tora ist somit ein himmlisches Wesen. Jacob Neusner spricht auch vom „Weisen“ als „menschgewordene Tora“. So wie Christen die Inkarnation auf Christus beziehen, bezieht das Judentum Inkarnation auf die Tora. Damit sind Tora und Christus in der jeweiligen Tradition gleichbedeutend.

B. Israel

In jüdischen Quellen wird Israel als eine sowohl irdische als auch himmlische Wirklichkeit geschildert. Man kann daher von Israel auch als einer Inkarnation sprechen, die die Erfüllung eines göttlichen Plans für die Welt darstellt und eng mit der Bedeutung von Schöpfung und dem christlichen Erlösungsgedanken verbunden ist.

C. Jakob

Laut midraschischer Traditionen sind die Patriarchen präexistenter Natur. In der Figur des Patriarchen Jakob haben christliche Gelehrte eine Parallele zur Inkarnation Jesu gesehen. Jedoch wirft diese Parallele die Frage nach der präzisen unterschiedlichen Bedeutung von Inkarnation im religionsge-

3) Vgl. James Dunn, *Christology in the Making*, Philadelphia 1989.

4) Vgl. John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993.

schichtlichen und im christlichen Sprachgebrauch auf. Forscher haben darauf hingewiesen, daß sich im Judentum Inkarnation auf verschiedene Geschöpfe beziehen kann, aber niemals auf Gott, daß es nach jüdischen Quellen niemals Gott selbst ist, der Mensch wird. Dies führte Maurice Casey⁵ zu der Feststellung, daß der Gedanke der Inkarnation vom Heidenchristentum formuliert wurde.

V. Der aktuelle jüdische Forschungsstand

Jacob Neusner beschreibt die anthropomorphen Erscheinungsweisen Gottes, geht aber auf die eigentliche Bedeutung der Inkarnation – die bewußte Annahme menschlicher Gestalt und menschlichen Lebens – nicht ein. Er spricht von einem anthropomorphen, aber nicht von einem fleischgewordenen Gott.⁶

Barbara Redman stützt sich auf die Lehre des Lubawitscher Rebbe, Menachem Mendel Schneerson, daß jede menschliche Seele göttlich ist.⁷ Die Rede von der Vereinigung mit Gott und die Aufdeckung des göttlichen Potentials der menschlichen Person ist stets fokussiert auf die menschliche Person und ihre spirituelle Verwirklichung, führt aber weder in der Theorie noch in der Praxis zur Anbetung eines inkarnierten Gottes. Denn nicht Gott inkarniert (sich) selbst, sondern die von Gott ausgehende Seele.

Michael Wyschogrod spricht von einer Inkarnation Gottes im Volk Israel.⁸ Gott wohnt bei ihm, und dieses enge Wohnen ist eine Form von Inkarnation, – aber nicht nach christologischem Verständnis, denn Gott *inkarniert* (sich) nicht in Israel, sondern *nimmt Wohnung* in Israel. Für die antiochenischen Kirchenväter war Jesus Gott. Von der „Theologie des einwohnenden Logos“ zu sprechen war ihre Art und Weise, Inkarnation auszudrücken. Gottes Wohnen bei den Israeliten dagegen machte die Israeliten nicht zu Gott.

5) Vgl. Maurice Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God*, Cambridge 1991.

6) Jacob Neusner, *The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism*, Philadelphia 1988.

7) Barbara J. Redman, *One God: Toward a Rapprochement of Orthodox Judaism and Christianity*, Journal of Ecumenical Studies 31(1994)307 ff.

8) Michael Wyschogrod, *A Jewish Perspective* (Anm. 2).

Elliot Wolfson versuchte den Abgrund zwischen jüdischem und christlichem Denken zu überbrücken durch die Vorstellung von Inkarnation als einer im Gebet geschaffenen imaginierten Präsenz.⁹

Yair Lorberbaum behauptet, daß das Ebenbild (zelem) Gottes eine bildhafte Bedeutung hat.¹⁰ Der menschliche Leib ist eine Erweiterung der göttlichen Präsenz. Lorberbaum spricht nicht von Inkarnation. Aber Gottes Entscheidung, den Menschen nach seinem Ebenbild zu erschaffen (Gen 1,26 f.), ist auch eine Entscheidung zur Inkarnation im Menschen. Nach Lorberbaums Interpretation erblicken wir in jedem Menschen den inkarnierten Gott. Lorberbaums Vorstellung ist für diese Diskussion zwar das beste Modell, aber eine ikonographische Darstellung ist nicht Inkarnation, ist nicht Realität, der Mensch ist nicht Gott. Und genau das ist Inkarnation: Ein Mensch ist Gott.

VI. Neue jüdische Interpretationen von Inkarnation

A. Die Namen Gottes

In der jüdischen Mystik sind zwei Gedankengänge verwurzelt, die von Inkarnation sprechen: Seele und Person sind Ausdrucksformen Gottes. Nach kabbalistischer Tradition können wir durch die Kraft des Namens Gottes an Gott denken. Der Name Gottes ist Wirklichkeit und Gegenwart Gottes. Nach kabbalistischer Lehre besteht die Welt aus der Vielfalt des Namens Gottes. Auch Rituale und Mizwot sind beseelt von der Gegenwart göttlicher Namen. Gott nimmt Gestalt an in der Schöpfung und in den verschiedenen Formen unserer Gottesbeziehungen. Gottes Namen nehmen in der Schöpfung Gestalt, Wirklichkeit und Substanz an. Auf diese Weise kann von Gottes schöpferischer Aktivität als Inkarnation gesprochen werden. David Burrell schrieb einmal über die wichtige Rolle der Schöpfung im Kontext der christlichen Theologie und vor allem der Theologie der Inkarnation.¹¹ Er forderte eine Horizonterweiterung von der Person des Christus hin zur Schöpfung in ihrer Gesamtheit, soweit sie zu Christus in Beziehung steht.

9) Elliot Wolfson, *Iconic Visualization and the Imaginal Body of God: The Role of Intention in the Rabbinic Conception of Prayer*, *Modern Theology* 12, April 1996, 135-162.

10) Yair Lorberbaum, *The Iconic Image of God in Humankind* (2004).

11) David B. Burrell, *Incarnation and Creation: The Hidden Dimension*, *Modern Theology* 12, April 1996, 214 ff.

B. Der Zaddik

Der Zaddik, der spirituell vollendete Lehrer, ist eins mit Gott. Diese Einheit kann unterschiedlich begriffen werden: als eine Form mystischer Vereinigung, als eine Einheit des Seins, als eine Repräsentation usw. Eine der Beziehungsformen zwischen dem Zaddik und Gott kann tatsächlich als inkarnatorisch bezeichnet werden, wie eine Ansprache des 1994 verstorbenen Menachem Mendel Schneerson anlässlich seiner Krönungszeremonie zeigt:

„So wie Israel und die Tora und Gott im wörtlichen Sinn eins sind, und nicht nur indem sich Israel an die Tora bindet und die Tora an Gott, so ist es mit der Bindung der Chassidim (Schüler) an den Meister, wobei es sich nicht um zwei Dinge handelt, die vereint werden, sondern sie werden buchstäblich ‚einer‘. Und der Meister ist nicht ein ‚dazwischentretender Vermittler‘, sondern vielmehr ein ‚verbindender Vermittler‘, und deshalb sind für den Schüler Meister und Gott ‚einer‘. Deshalb ist nicht nach einem Vermittler zu fragen, denn sein (Gottes) Sein und sein Wesen haben in ihm (dem Meister) Platz genommen.“

Dieser Text drückt die Göttlichkeit des Rebbe von Lubawitsch aus, im Sein und in der Substanz, verortet in körperlicher Gestalt. Dies ist sicherlich inkarnatorische Sprache, wenngleich eine ungewöhnliche Ausnahme innerhalb jüdischer Kreise. Der sephardische Oberrabbiner von Jerusalem, Ovadia Yosef, beschuldigte ihn deshalb der *Avoda Zara*, der Anbetung fremder Götter. Um den Lehrer zu rechtfertigen, erstellte einer seiner Schüler eine Sammlung von Zitaten (Al ha-Zaddikim) aus chassidischen Quellen, die eine Charakterisierung des Zaddik als Inkarnation ermöglichen:

„Die Weisen sprachen: Woraus lernen wir, daß Gott Jakob ‚EL‘ (Gott) nannte? Weil es heißt: Und er nannte ihn Gott. Und wer nannte ihn Gott? Der Gott Israels. Die Sache sollte erklärt werden, daß nicht einer sage, [...] daß Jakob ‚Gott‘ genannt wurde, damit wir ihn anbeten. Das dürfen wir nicht sagen.“¹²

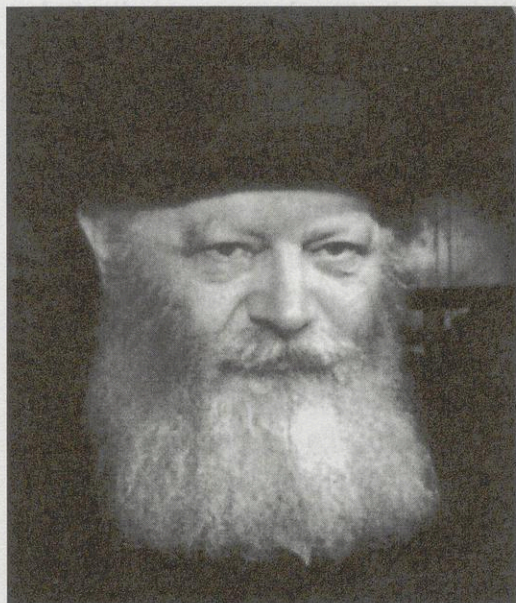
Die Grenze zwischen legitimer und illegitimer inkarnatorischer Sprache ist die Anbetung eines inkarnierten Wesens. Dieses wichtige Unterscheidungsmerkmal zwischen Judentum und Christentum ist die Markierungslinie, die die beiden Traditionen voneinander unterscheidet. In einem Text in „Kedushat Levi“, der diese Grenze überschreitet, ist es die Tora, die den Zaddikim göttlichen Status verleiht. Die Lehre des Lubawitscher Rebbe ist dagegen ausdrücklich inkarnatorisch. Um seinen Meister zu verteidigen und die

12) Kedushat Levi, Parashat Vayishlach.

inkarnatorische Ausdrucksweise des Rebbe zu erklären, versuchte der Autor von *Al ha-Zaddikim* zwei widerstreitende Aussagen von *Kedushat Levi* zu vereinbaren: „Man kann sich nicht von sich aus vor einem Meister verneigen. Man kann sich nur dann vor dem Meister verneigen, wenn man sich selbst Gott ganz übergeben hat.“ Auch Mose konnte, weil er ganz in Gott aufgegangen war, in der ersten Person sprechen, – als ob er Gott wäre.

Nach *jüdischer Auffassung* ist Inkarnation nicht an ein einziges Wesen gebunden. Im Falle eines Zaddik bedeutet Inkarnation das Erreichen eines geistlichen Zieles. Mit dem Erreichen einer gewissen spirituellen Reife wohnt Gott in uns und befähigt uns, den spirituellen Meister als göttlich

anzuerkennen. In diesem Sinn ist Inkarnation eher eine Frage der Beziehung als eine Frage des Seins. Nach Texten in *Al ha-Zaddikim* ist der inkarnatorische Status des Zaddik in verschiedenen Sachverhalten begründet: im Bild Gottes, in der Erwählung Israels, in der Macht der Tora. Inkarnation ist somit keine singuläre Tat Gottes. Sie ist – zumindest vordergründig – überhaupt keine Tat Gottes.



Der Lubawitscher Rebbe
Menachem Mendel Schneerson
(1902–1994).

Nach *christlichem Verständnis* von Inkarnation ist Gott der Handelnde. Viele Denker sehen in der menschlichen Ohnmacht die Notwendigkeit für diese göttliche Initiative. Im Fall des Lubawitscher Rebbe ist es jedoch der Rebbe, der durch eigene Anstrengung die Gottmenschlichkeit erlangt. Der Unterschied liegt in der Richtung und in der motivierenden Kraft.

Ein weiterer Unterschied berührt die Art und Weise der Inkarnationen. Die in den Worten des Lubawitscher Rebbe ausgedrückte Inkarnation könnte als *Ummantelung* beschrieben werden. Das Göttliche kleidet sich in menschliche Materie. Die Materie hört aber weder auf, menschlich zu sein,

noch wird sie ganz göttlich. Der christliche Glaube dagegen sagt, daß auch der *Leib* Christi göttlich ist. Inkarnation ist damit nicht nur göttlich initiiert, sondern erfaßt die ganze Person. Diese wird nicht nur göttlich, sondern ist wahrhaft Gott. Die Anhänger des Rebbe sprechen ihrem Lehrer auch *Unfehlbarkeit* zu, aber sie erheben keinen Anspruch der *Sündenlosigkeit*. Auf christlicher Seite dagegen herrscht der Konsens von Jesu *Sündenlosigkeit* und *Unfehlbarkeit*.

Die Frage der *Anbetung* ist aus jüdischer Sicht äußerst problematisch. Daß Gott Mensch wurde, bedeutet, daß der Leib Christi Gegenstand religiöser Verehrung ist. Der einfache christliche Glaube verehrt die *Person* Christi und nicht seinen *Leib* (sein Fleisch). Die theologische Konsequenz des Dogmas der Inkarnation betrifft jedoch die Verehrung und die Lehre (Theologie):

„Wir bekennen [...] eine einzige Anbetung des Logos und des Fleisches, das er annahm. Und wir verurteilen (Anathema) diejenigen, die unterschiedliche Akte der Verehrung lehren, eine göttliche und eine menschliche, und die den aus Maria geborenen Menschen als ein anderes Wesen verehren als den, der ‚Gott aus Gott‘ ist. Ihm bringen wir unsere Anbetung dar, und sein Fleisch ist nicht von dieser Anbetung ausgeschlossen. Wer dieses Fleisch nicht anbetet, betet (auch) ihn nicht an.“¹³

Diese Aussage ist mit der jüdischen Perspektive am schwierigsten zu vereinbaren. Der Streitpunkt ist nicht die Wahrheitsfrage oder die philosophische Frage nach der Möglichkeit (der Inkarnation). Es ist auch nicht die Erkenntnis, daß menschliche Wesen göttliche Fähigkeiten in sich tragen oder daß sie nach dem Bild Gottes erschaffen sind, daß sie sich mit Gott vereinen und sogar als menschengewordener Gott dargestellt werden können. Das Schlüsselproblem ist die *Anbetung eines menschlichen Wesens*. Der christliche Anspruch der totalen Göttlichkeit Jesu überschreitet die Linie zwischen Theologie und Anbetung. Damit stellt sich die Frage, ob das Judentum mit einem solchen Verständnis überhaupt zurechtkommen kann.

VII. Inkarnation und Mystik – ein gemeinsames Fundament?

Die Aussage des Lubawitscher Rebbe entstammt der jüdischen Mystik. Dies führt zur Frage, ob die Mystik uns sowohl eine Sprache wie auch einen

13) Vgl. H. Lietzmann (Hg.), *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1904 (1970).

Seinsmodus bietet für ein besseres Verständnis von Inkarnation. Zu fragen wäre daher nach einer gemeinsamen mystischen Basis, von der aus wir die Bedeutung von Inkarnation besser verstehen können und dabei größere Gemeinsamkeiten entdecken.

Nach der Lehre der Kappadokischen Kirchenväter wurde Christus Mensch, damit der Mensch göttlich werde. Inkarnation, als ein Vorgang verstanden, der die menschliche Natur fundamental verändert, eröffnet dem Menschen die Möglichkeit der *theosis*, der Gottwerdung.¹⁴ Danach erscheint die Vorstellung von einem großen oder ursprünglichen Gott-Menschen als weniger mythisch. Wenn Inkarnation als ein allmählicher Prozeß und nicht als Verwandlung von Materie verstanden wird, bietet sich eine für beide Traditionen verständliche Begriffssprache. Die Vergöttlichung eines Menschen setzt den Gedanken *einer mystischen Vereinigung* voraus, – ein Gedanke, den sowohl die christliche als auch die jüdische Mystik kennt.

VIII. Moralische Konsequenzen

Der Christ kann auf Jesus zeigen und mit aller Kraft das Bekenntnis ablegen: „Ecce Deus“ (Seht, das ist Gott). Der Jude kann diese Linie nicht überschreiten. Das Problem ist in erster Linie theologischer Natur, aber es hat auch ernste moralische Konsequenzen. Aus jüdisch-theologischer Perspektive ist der Auftrag der Alleinverehrung Gottes die endgültige Botschaft der Tora. Aber das chalzedonensische Verständnis von Inkarnation zwingt uns Juden, uns mit dieser Frage ernsthaft auseinanderzusetzen. Dies verlangt, daß wir aus unserer Sicht dem christlichen Gesprächspartner schwierige Fragen stellen. Was diese Fragen so schwierig macht ist, daß sie nicht so sehr die philosophischen und theologischen Dimensionen unseres Glaubens betreffen, sondern auch die moralische Dimension.

Maurice Casey hat in seinem Buch über die Entwicklung der frühen Christologie darauf hingewiesen, daß der Gedanke der Inkarnation auf heidnischem Boden und innerhalb einer heidenchristlichen Gemeinschaft entstanden ist.¹⁵ Aus einer jüdischen Gemeinschaft hätte der Gedanke nie erwachsen können. Damit spricht Casey das in der Inkarnationslehre inhärente Antijüdische an.

14) Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge MA 1970 (1956).

15) Maurice Casey (Anm. 5), 163 ff.

Die frühe jüdisch-christliche Christologie hätte die Grenze, Jesus als inkarnierten Gott anzuerkennen, niemals überschritten. Dieses Bekenntnis, wie es insbesondere von den Kirchenvätern herausgearbeitet wurde, verrät eine fundamental antijüdische Position. In letzter Konsequenz leugnet es Jesu Identität als Jude. Die Frage muß daher lauten: Ist die Inkarnation fundamental *unjüdisch* oder ist sie *antijüdisch*?

Die Inkarnation besagt, daß Jesus Gott ist. Diese Lehre war der Grund für den Vorwurf des Gottesmordes, der über die Jahrhunderte hin gegen die Juden erhoben wurde. Damit stand die Inkarnationslehre nicht nur theologisch im Gegensatz zum Judentum, sondern sie hat auch zur Feindschaft gegen Juden geführt, – eine konkrete geschichtliche und moralische Konsequenz, die sich verheerend auf die Beziehungen zwischen Juden und Christen ausgewirkt hat. Wäre die Inkarnationslehre nicht formuliert worden, wäre viel Leid vermieden worden, und der Bruch zwischen Judentum und Christentum wäre nicht so unermesslich groß geworden.

Eine weitere Frage, die moderne Studien des Neuen Testaments aufgegriffen haben, und die im jüdisch-christlichen Dialog von Bedeutung ist, befaßt sich mit der Rolle Jesu im Judentum seiner Zeit. Juden sollten sich Gedanken machen über Jesus als einen, der zu ihrem Volk gehört, und der als Lehrer innerhalb ihrer eigenen religiösen Tradition etwas zu sagen hatte. Doch der Anspruch, daß Jesus menschengewordener Gott ist, hindert Juden, ihn als Teil ihres eigenen kulturellen und religiösen Erbes zu betrachten. Der Jude kann den geschichtlichen Jesus ernstnehmen, wenn er ihn als ein menschliches Wesen betrachtet, vielleicht als einen der Rabbinen¹⁶, – aber nicht als Gott. Die Inkarnationslehre versperrt dem jüdischen Volk das Verständnis für seine Bedeutung und für die Bedeutung seines Wirkens.

Die Frage nach der Ursache und der Notwendigkeit der Inkarnation berührt möglicherweise sogar die jüdische Identität und Legitimität. Es ist vorstellbar, daß Gott Mensch wird, um der Menschheit in ihrer Entwicklung beizustehen und sie zu lehren. Andererseits könnte die Menschwerdung auch verstanden werden als eine Offenbarung von Gottes Herrlichkeit. Der Johannesprolog scheint eben dieses Ideal auszudrücken: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen“ (Joh 1,14).

16) Vgl. James H. Charlesworth/Loren L. Johns (Ed.), *Hillel and Jesus*, Minneapolis 1997, 3-30.

Erst aus der Vermischung von paulinischer und johanneischer Theologie heraus wurde die Inkarnation mit der Vergebung der Sünden in Zusammenhang gebracht. Nur Gott selbst könne die Menschheit von ihren Sünden erlösen, indem Gott seinen eigenen Sohn opfert.

Im Mittelalter debattierten die Scholastiker die Frage, ob Gott uns auch hätte erlösen können, ohne Mensch zu werden, und ob die Inkarnation stattgefunden hätte, wenn es keine Sünde gegeben hätte. Aber ist nicht auch diese Sicht der Inkarnation antijüdisch?

Das Judentum glaubt, daß Gott für die Vergebung unserer Sünden Mittel und Wege geschaffen hat. Daß unsere Sünden nur durch die Opferung seines Sohnes vergeben werden können, stempelt das Judentum als ungenügend oder sogar als ungültig ab.

In den vergangenen Jahrzehnten ist vor allem in interreligiösen Zusammenhängen die Frage der Einzigartigkeit der Menschwerdung Jesu vielfach diskutiert worden. Nur Jesus ist Sohn Gottes. Auf keinen anderen geistlichen Lehrer trifft der Inkarnationsanspruch zu. Darauf beruht auch das exklusive christliche Selbstverständnis. Daß Jesus menschengewordener Gott ist, bedeutet, daß das Christentum als einzige Weltreligion *von Gott selbst* gegründet wurde, und daher über allen Religionen steht (John Hick). Darum muß das Christentum in jedem Dialog auch die Frage der Einzigartigkeit der Inkarnation zur Sprache bringen.

Abschließend noch ein positiver Gedanke zur Rolle der Inkarnation in den christlich-jüdischen Beziehungen. Dunn argumentiert, daß, wenn Gott in Christus physisch als jüdischer Mensch gelebt hat, dann müssen wir dieses Leben ernstnehmen. Damit kann die Inkarnation auch zu größerem gegenseitigem Verständnis und Respekt führen.

Von uns Juden ist verlangt, das Thema *Inkarnation* weiterzudenken. Das Christentum lädt uns ein, in – vom christlichen Glaubenszeugnis bereicherten – neuen Ausdrucksformen über unseren eigenen spirituellen Reichtum nachzudenken. Das Judentum wiederum befragt das Christentum nach seinem Inkarnationsverständnis. Indem wir einer des anderen Weg erhellen, können wir einander helfen, auf dem Weg zu Gott voranzukommen. Die zwischen uns stehenden Fragezeichen sind dabei wie kleine Lampen an den Schlaglöchern – richtungweisend auf unserem gemeinsamen Weg zu Gott.

Daniel Krochmalnik*

Vor 900 Jahren, am 13. Juli 1105, starb in seiner Heimatstadt Troyes in der Champagne Rabbi Schlomo ben Jizchak, der nach den Anfangsbuchstaben seines Namens **RaSCHI** genannt wird. Raschi ist der jüdische Kommentator schlechthin und hat fast die ganze Bibel und den ganzen Talmud erklärt. In seinem unverwechselbaren Lapidarstil gibt er so präzise wie möglich den einfachen Wortsinn (*Pschat*) der schwierigsten biblischen Stellen und der kniffligsten rabbinischen Debatten an und behilft sich dabei gelegentlich auch mit (insgesamt ca. 5000) altfranzösischen Übersetzungen.¹ Für gläubige Juden ist es bis heute undenkbar, die Bibel oder den Talmud anders als durch die Brille Raschis zu lesen. Für die enorme Wertschätzung Raschis spricht, daß der erste datierte hebräische Druck sein Kommentar zum Pentateuch war – ohne den kommentierten Text (Reggio di Calabria 1475).

Der erste Raschi-Kommentar

Wer annimmt, daß für Raschi die Autorität der Tora unantastbar ist, erlebt eine erste Überraschung. Raschi mäkelte in seinem Kommentar schon am ersten Wort der Heiligen Schrift:

„R. Jizchak sagte, die Tora hätte erst bei dem 12. Kapitel des 2. Buches Mose: ‚Dieser Monat sei der Anfang eurer Monate; der erste sei er euch unter den Monaten des Jahres‘ zu beginnen brauchen, weil dieses das erste Gebot enthält, das Israel aufgetragen wurde. Warum aber fängt sie mit der Schöpfung an? Weil der Herr, wie es im Psalm heißt, ‚seiner Werke Kraft seinem Volk erzählt, um ihm das Erbe der Völker zu geben‘

*) Prof. Dr. Daniel Krochmalnik ist Dozent für jüdische Philosophie und Geistesgeschichte und für jüdische Religionspädagogik an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg. Zahlreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen.

1) Menahem Banitt, *Rashi Interpreter of the Biblical Letter*, Tel Aviv 1985.

(111,6). Wenn denn die Völker der Welt (Umot ha-Olam) zu Israel sprechen sollten, „Ihr seid Räuber, denn ihr habt die Länder der sieben (kananäischen) Völker eingenommen“, so werden sie (die Israeliten) ihnen antworten: „Die ganze Erde gehört dem Heiligen, gelobt sei Er. Er hat sie erschaffen und Er hat sie dem gegeben, der recht schien in Seinen Augen“ (Jer 27,5). Nach Seinem Willen hat Er sie jenen gegeben und nach Seinem Willen sie ihnen genommen und uns gegeben.“

Nach Raschis Meinung hätte das Buch der Bücher anders anfangen sollen. Es wäre besser gewesen, gleich mit dem ersten allgemeinen Gesetz nach dem Exodus zu beginnen. Schließlich bedeutet „Tora“ Weisung – und welche Anweisung sollen wir vorsintflutlichen Geschichten entnehmen?

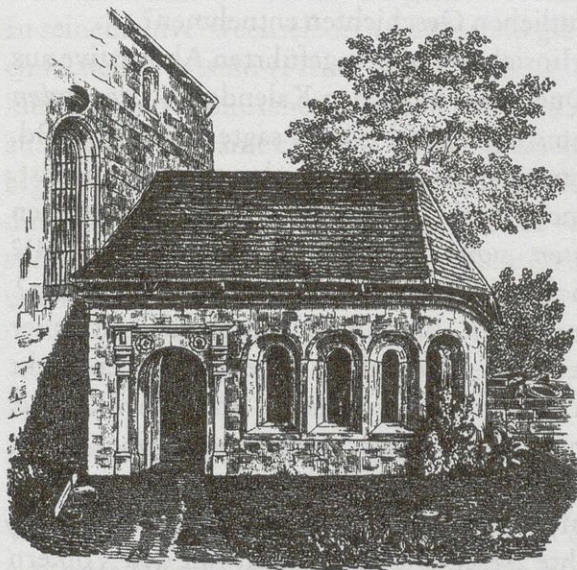
Ganz anders steht es in dieser Hinsicht mit der angeführten Alternative aus dem Buch Exodus. Es ist die Quelle des jüdischen Kalenders – „des Juden Katechismus“, wie Rabbiner Samson Raphael Hirsch sagte (Ges. Schr., Bd. 1, 1 f.) – und setzt die Zeitrechnung nach der Revolution des Exodus fest. Und ist nicht auch nach der Genesis der Sinn von Sonne, Mond und Sternen die „Bestimmung von Festzeiten, von Tagen und Jahren“ (Gen 1,14)? Warum also beginnt die Tora nicht mit der Revolution und der Revelation? Lange Zeit war unbekannt, wer dieser R. Jizchak war, den Raschi mit seiner Frage zitiert. Inzwischen hat man seine rabbinische Quelle entdeckt (TanchB §11, Jalk §187). Wenn schon die Frage Raschis und seiner Quelle, wie Abraham Jehoschua Heschel meinte, „stärkster Ausdruck“ eines legalistischen Judentums ist,² so ist es die Antwort Raschis um so mehr.

Die Genesis wird sozusagen auf ein Grundbuch reduziert, das die Gebietsansprüche und Eigentümerrechte Israels im Rechtsstreit mit den Völkern festschreibt. Die Bibel beginne also nur deshalb nicht gleich mit der jüdischen Zeitrechnung, weil sie zuvor die jüdische Raumordnung absichern wolle. Man kann sich kaum eine nüchternere Erklärung für das grandiose Sechstageswerk vorstellen. Liegt in dieser Erklärung nicht eine ungeheuerliche nationalistische Engführung des universalistischen Textes? Oder fragen wir ganz unbefangen, warum hat Raschi seinen Torakommentar gerade unter ein solches Motto gestellt?

Das Diktum R. Jizchaks bricht mit dem Psalmzitat 111,6 ab. Das folgende Streitgespräch zwischen Israel und den Völkern über das Erbe des Heiligen Landes stammt aus einer anderen rabbinischen Quelle (Ber R zu Gen 1,2),

2) Abraham J. Heschel, *Gott sucht den Menschen*. Eine Philosophie des Judentums, 253 f.

die von Raschi verallgemeinert wird.³ Der Streit um das Heilige Land war zu seiner Zeit in der Tat höchst aktuell. Raschi war vermutlich 55 Jahre alt, als sein christlicher Landsmann Papst Urban II. den 1. Kreuzzug ausrief. Der Graf der Champagne übernahm das Oberkommando der regulären Kreuzheere. Große Haufen von Irregulären fielen unterdessen auf dem Weg nach Osten über die jüdischen Gemeinden im Rheinland her und zerstörten die Hochburgen des Talmudstudiums in Mainz und Worms, wo auch Raschi seine Lehrjahre verbracht hatte. Vier Jahre später eroberten die Kreuzheere Jerusalem und trieben auch hier alle Juden in eine Synagoge und brannten sie nieder.⁴ Dies war der apokalyptische Hintergrund, vor dem Raschi schrieb.



Das sog. „Raschi-Lehrhaus“ in Worms.

Aus: Nachum T. Gidal, *Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik* (31).

Unbeeindruckt von Endsieg- und Endzeitlaune der Christenheit erinnert Raschi daran, daß nur der Lehnsherr der ganzen Erde das Recht auf das Heilige Land verleihen könne. Gegen diesen Gegenwartsbezug spricht zwar die allgemeine Gelehrtenmeinung, wonach Raschi seinen Kommentar schon vor dem 1. Kreuzzug vollendet haben soll. Aber erstens ist bekannt, daß er ihn stets aktualisierte, und zweitens gehörten die Kreuzzugspläne

3) Der Midrasch argumentiert ausführlicher: Es gibt kein Naturrecht eines Volkes auf ein Land. Alle Besitzer haben frühere Einwohner verdrängt. Über derartige Streitgespräche vor Alexander d. Gr. vgl. bSan 91a.

4) Norman Golb, *New Light on the Persecution of French Jews at the Time of the first Crusade*, AAJR, Bd. 34 (1966), 24.

mindestens seit 1074 zum offiziellen Programm des Reformpapsttums – ein Projekt, das von Anfang an mit Massakern an Juden in Europa verbunden war. Es macht also Sinn, daß Raschi seinen Kommentar mit der Behauptung des Vorrechts der gedemütigten und geschlagenen Väterreligion mitten im Kampf der Tochterreligionen um die Vorherrschaft im Heiligen Land eröffnet.⁵ Dabei geht es aber nicht nur um eine Art Gegenkreuzzugspropaganda „als Antwort für die Christen“. Sein Anliegen ist vielmehr zeitlos und aktuell.

Vordergründig geht es um politische Vorherrschaft, doch eigentlich geht es um die Erdung des Himmels. Das Wort Gottes soll nicht im Himmel bleiben, es soll auf Erden Wurzeln schlagen. Die Erde hat umgekehrt nur soviel moralische Existenzberechtigung, als das Wort Gottes auf ihr gedeiht. Deshalb stellt sich von allem Anfang an die territoriale Frage. Wenn das erste Wort des Pentateuch „*Am Anfang*“ lautet, so ist sein letztes „*Israel*“ (Dtn 34,12). Und damit ist angesichts des vorausgehenden Panoramas des Landes zu Füßen des Propheten (Dtn 34,1-5) auch *Erez Israel* gemeint.

Das allerletzte Wort der hebräischen Bibel lautet *waja'al* (*Und er ziehe hinauf*, 2 Chr 36,23), also *Alija* nach *Erez Jisrael*! Diesen Zusammenhang von Anfang und Ziel haben Raschi und seine rabbinischen Quellen im Auge.

Zum ersten Wort der Schrift „*Im Anfang schuf er*“ (*BeReschit*, Gen 1,1) lautet der erste Kommentar Raschis: „*Dieser Vers sagt: ‚Erkläre mich!‘, so wie ihn unsere Lehrer erklärt haben* (TanB 3, Wayiqra Rabba 36,4): *für die Tora, die (nach Spr 8,22) das erste seines Weges genannt wird, (schuf er Himmel und Erde), für Israel, das (nach Jer 2,3) das erste seines Ertrages genannt wird, (schuf er Himmel und Erde).*“ Doch Raschi reichen solche erbaulichen Erklärungen nicht. Er will sich an den Wortsinn der Schrift halten: „*Ich aber*“, meint er ungewohnt unbescheiden, „*komme nur, den einfachen Sinn des Verses [...] zu bringen* (Kommentar zu Gen 3,8). Doch seine eigene „*einfache*“, aber keineswegs simple Erklärung zum ersten Wort der Bibel liefert nur noch eine weitere Begründung für seine politische Programmatik.

Die drei ersten Verse der Bibel lauten: „*Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde. Und die Erde war wüst und leer und es war Finsternis auf der Tiefe, und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser. Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es war Licht.*“ Das Wort „*Am Anfang*“ verlangt nach einer Ergänzung, die angibt, wessen oder wovon der Anfang ausgesagt wird.

5) Vgl. auch Raschis *Responsum*, Nr. 255, Ed. I. Elfenbein, 298 f.

Die Bibel läßt uns aber ohne Antwort auf diese Frage, es sei denn, wir lesen mit Raschi die drei Verse gegen die geheiligte Schrifttradition in einem Zug und ordnen die beiden ersten Verse als Nebensätze dem dritten unter. Dann kommt etwa folgende Satzkonstruktion heraus: „*Am Anfang von Gottes Erschaffung von Himmel und Erde, als die Erde noch wüst und leer war [...], da sprach Gott, es werde Licht [...]*“. Was für einen Unterschied macht das? Gewöhnlich nehmen wir an, daß die Reihenfolge der Verse die Reihenfolge der Schöpfungsschritte – Anfang, Chaos, Ordnung – wiedergibt, als ob das erste Wort der Schrift nicht *BeReschit* (Am Anfang), sondern *BaRischona* (zum ersten) wäre. Es irritiert, daß sich nach dieser Version zwischen der Erschaffung von Himmel und Erde und der Erschaffung des Lichts noch einmal ein tiefer Abgrund auftut und alles zwischenzeitlich ins sprichwörtliche *Tohuwabohu* der Wasserwelten zurückfällt.

Nach Raschis Version fängt hingegen alles schön mit dem Wort Gottes und dem Licht an. Das urzeitliche Chaos ist von vornherein überwunden und der Blick richtet sich gleich auf die vertraute Ordnung der Dinge. Raschi entmythisiert und entmystifiziert die Genesis und befreit die ersten Verse der Schrift vom ganzen Ballast dunkler mythischer und mystischer, metaphysischer und kosmologischer Spekulationen, die an ihnen sonst haften. Die Genesis verbreitet sich nicht über den Kampf gegen den vorzeitlichen Chaosdrachen. Sie unterhält uns nicht über verborgene erste Ursachen. Sie macht den Weg frei für menschliche, geschichtliche, politische Fragen, die Raschi dann auch sofort anschneidet. Gewiß, die jüdische Philosophie und Mystik haben diese ersten Verse der Genesis weiterhin arg strapaziert, aber die Standardglosse von Raschi wirkte wie eine Ausnüchterungszelle gegen den spekulativen Überschwang.

Raschis Humanismus

Seit fast 900 Jahren wandern die Augen jüdischer Leser unruhig zwischen dem Bibeltext und dem Raschikommentar hin und her mit der Frage: „Was sagt Raschi dazu?“ Daß sich ausgerechnet dieser Kommentar bis heute behauptet hat, hat sicher etwas mit seiner Entstehungszeit⁶ zu tun, die die Historiker die „*Renaissance des 12. Jahrhunderts*“ nennen und auf das letzte

6) Der Raschikommentar ist vermutlich zwischen 1085-1092/93 entstanden.

Drittel des 11. Jh. zurückdatieren. Die Basis für diese Renaissance war ein demographischer, technischer und wirtschaftlicher Aufschwung, der vom Bürgertum der Städte getragen wurde, insbesondere auch von jüdischen Kaufleuten und Finanzagenten.⁷ Die neue Urbanität, Diversität und Mobilität erfaßte die Heimatstadt Raschis, Troyes in der Champagne⁸, und mehr noch die Rheinmetropolen Mainz und Worms, wo er studiert hatte. Dahinter steht eine wache Neugier, die uns in den Kommentaren Raschis auf Schritt und Tritt begegnet, etwa sein Interesse für Chronologie und Geographie, für Sprachen und Bräuche, für humane und politische Motive, für handwerkliche und wirtschaftliche Techniken.⁹

Die literalistische Schrifterklärung beschränkt sich allerdings nicht auf biblische und talmudische *Realia*. Sie kann auch, wie Raschi in der Einleitung zu seinem Hohelied-Kommentar sagt, einen poetischen Text allegorisch erklären. Dabei fördert sie auch eine Vorliebe für sprachliche Formen und lebensnahe Bedeutungen. Mit diesem Realismus hängt ein nie erlahmender Rationalismus zusammen, der jedes unbekannte Wort, jeden undurchsichtigen Sachverhalt, jede komplizierte Diskussion der biblischen und talmudischen Literatur restlos aufklären und verständlich machen will. Gewiß, dieser Rationalismus begehrt nicht gegen die Autorität der rabbinischen Tradition oder gegen die althergebrachte Ordnung der Gebote auf, aber er wählt in der Masse der Überlieferungen die plausibelsten Erklärungen aus und sucht die Quellen vernünftig zu durchdringen. Damit hängt ein pädagogischer Optimismus zusammen, der für sich alleine schon die große Karriere Raschis begründen würde. Der traditionelle Lernbegriff kommt sehr gut in einer rabbinischen Lehre über die Urüberlieferung zum Ausdruck:

„Moses lernte im Begegnungszelt von Gott. Dann trat sein Bruder Aaron ein und Moses wiederholte für ihn das Empfangene. Aaron setzte sich, seine Söhne traten ein und Moses wiederholte zum zweiten Mal. Sie setzten sich, die Ältesten traten ein und Moses wiederholte zum dritten Mal. Die Ältesten setzten sich, das Volk trat ein, und Moses wiederholte zum vierten Mal.

7) Irving A. Agus, *Rashi and his School*, in: Cecil Roth (Hg.), *The World History of the Jewish People*, Bd. 11: *The Dark Ages. Jews in Christian Europe 711-1096*, London 1966, 210-248.

8) Gérard Nahon, *Les communautés juives de la Champagne médiévale (XI^e-XII^e Siècles)*, in: *Rashi*, Ouvrage Collectif, Paris 1974, 33-78.

9) Ezra Shereshevsky, *Rashi, the Man and His World*, New York 1982, 153-239, versucht aufgrund solcher Stellen die Lebenswelt Raschis zu rekonstruieren.

So hörte Aaron viermal, seine Söhne hörten dreimal, die Ältesten zweimal und das ganze Volk einmal. Daraufhin verließ Moses das Begegnungszelt und Aaron wiederholte noch einmal. Dann ging Aaron, und seine Söhne wiederholten. Dann gingen sie und die Ältesten wiederholten. So hörten alle die Belehrung viermal „(bEr 54b).

Ein Modell für den Schulunterricht: alles viermal wiederholen! Daß aber das mechanische Pauken nicht alles ist, zeigt schon die Intervention Rabbi Akibas: *„Woher kommt es, daß man dem Schüler die Lehren begründen muß? Es heißt nämlich in der Schrift: ‚Das sind die Rechtssatzungen, die du ihnen vorlegen sollst‘“* (Ex 21,1). In seinem Talmudkommentar zu dieser Stelle führt Raschi aus: *„[...] um (den Lehrer) zu lehren, seinen Wörtern soviel Bedeutung wie möglich zu geben und, daß er (zum Schüler) nicht sage, so habe ich es überliefert bekommen, nun begreife selber die Bedeutung.“* In seinem Kommentar zu Ex 21,1 steht es noch deutlicher:

„Der Heilige sagte zu Mose, du sollst nicht denken, ich lerne mit ihnen den Abschnitt und das Gesetz zwei- oder dreimal, bis sie in ihrem Munde gleich der Mischna geläufig sind, und muß mich nicht bemühen, ihnen die Gründe und die Erklärung der Sache begreiflich zu machen; darum heißt es, daß du es ihnen vorlegen sollst, gleich einem gedeckten Tisch, der vor dem Menschen zum Essen bereit steht“ (Mekhilta zu Ex 21,1).

Nicht umsonst hat Raschi später den Ehrentitel *Parschandata*, „Erklärer des Gesetzes“ (ironisch nach Est 9,7) bekommen. Die humanistischen Charakterzüge des Werkes Raschis finden sich auch in der zeitgenössischen christlichen Bibelwissenschaft wieder.¹⁰ Juden wie Christen atmeten die gleiche Atmosphäre der *„Renaissance des 12. Jahrhunderts“*, was zu bisher undenkbaren christlich-jüdischen Wechselwirkungen in der Exegese führte.

Raschi und die Christen

Vom Apostel Paulus stammt die gegensätzliche Bezeichnung der Juden als „Knechte des toten Buchstabens“ und der Christen als „Diener des lebendigen und freien Geistes“ (2 Kor 3,6). Wenn Juden die Bücher Mose lesen, sagt Paulus, dann ist ihr Herz verhangen (2 Kor 3,14 f.) und sie können den geheimen christlichen Geist des Buchstabens ihrer Gesetze nicht durchschauen.

10) Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (1964), 3. Aufl. 1978, 149-156.

Nach dem heiligen Augustinus erschöpft sich der Lebenssinn der „blinden Synagoge“ darin, die unverstandenen Schriften in alle Ecken und Enden der Welt zu verbreiten und wider Willen für die Wahrheit des Christentums zu zeugen (De civitate Dei XVIII, 46). Das jüdische Volk, schreibt Augustinus, ist „der Archivar der Christen, der das Gesetz und die Propheten bewahrt zum Zeugnis der Befreiung der Kirche, damit wir im Mysterium das ehren, was es durch den Buchstaben ankündigt“ (Contra Faustum 12,13).

Aber auch hier spielt die *Herr-Knecht-Dialektik* auf Dauer gegen den Herren. Der freie und geistvolle Herr ist mit der Zeit immer mehr auf seinen emsigen Buchstabenknecht angewiesen, um den wahren hebräischen Urtext, die *hebraica veritas*, zu verstehen, wie sie der heilige Hieronymus gegen Augustinus respektvoll nannte. Paulus, der ja zunächst einmal der eifrige Pharisäer Saulus war, wußte sehr gut, daß sich die Juden auch alle möglichen Freiheiten mit der Schrift nahmen. Es gibt zwar das rabbinische Prinzip: „Kein Schriftvers verliert die einfache Bedeutung seines Wortlauts“ (bSchab 63a). Aber an der Stelle im Talmud, wo das Prinzip aufgestellt wird, kommt sofort der bezeichnende Einwand: „Mit achtzehn Jahren hatte ich den ganzen Talmud durchstudiert, und wußte bis jetzt nicht, daß der Schriftvers nicht die einfache Bedeutung seines Wortlautes verliert.“

Im Mittelalter machte sich eine Strömung jüdischer Schriftauslegung – deren wichtigster Vorkämpfer zunächst Raschi war – den Schlachtruf „Zurück zum Wortsinn!“ zur Devise. Damit hat Raschi vor allem auf die Augustiner *Hugo von Sankt-Victor* (1097-1141) und *Andreas von Sankt-Victor* (+ 1175) und auf die Viktoriner *Petrus Comestor aus Troyes* (+ 1178) und *Herbert von Bosham* großen Eindruck gemacht.

Der größte christliche Schriftausleger des 13. Jh., *Nikolaus von Lyra*, zitiert Raschi in seinem Hauptwerk *Postilla litteralis super totam Bibliam* fast auf jeder Seite. Er wolle sich nicht nur die Schriften der katholischen Doktoren, sondern auch der hebräischen, „insbesondere des Rabbi Salomo, der unter den hebräischen Doktoren besonders verehrt ist“, bedienen.¹¹ Während der Reformation ging der Spruch um: „Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset“ (Wenn [Nikolaus von] Lyra nicht aufgespielt hätte, hätte Luther nicht getanzt).

11) Vgl. Herman Heilperin, *Nicolas de Lyra and Rashi*, American Academy for Jewish Research, Texts and Studies, Bd. 1. *Rashi's Anniversary Volume*, New York 1941, 115-147.

Tatsächlich hat Luther Lyras *Postille* ausgiebig herangezogen, und so ist seine Devise, „*Das Wort sie sollen lassen stahn!*“, auch indirekt ein Echo von Raschis Forderung: „*Zurück zum Wortsinn!*“

Philosophisch kommen in der „Renaissance des 12. Jahrhunderts“ die Vernunft, die Natur und der Mensch gegenüber dem Glauben, dem Wunder und Gott und dem Teufel wieder zu ihrem Recht. *Berengar von Tours* († 1088) verteidigt im letzten Drittel des 11. Jh. seine logische Widerlegung der Verwandlung von Brot und Wein damit, daß der Mensch nur kraft der Vernunft Ebenbild Gottes sei (Gen 1,27). Unwiderlegliche Vernunftschlüsse zurückzuweisen sei daher mit der Verneinung dieser göttlichen Bestimmung des Menschen gleichbedeutend. Auch für Raschi beruht die von der Bibel behauptete Ähnlichkeit des Menschen mit Gott auf seiner Verstandes- und Vernunfttätigkeit (Kommentar zu Gen 1,27).

Aber nicht nur der Ketzer Berengar, auch der heilige Anselm (1033-1109) fordert zur gleichen Zeit einen „*Glauben, der die Vernunft sucht*“ (*fides quaerens intellectum*), und begründet die Vernunft des Glaubens (*ratio fidei*), etwa an Gott, rein rational (*sola ratione*) aus dem Denken (vgl. seinen ontologischen Gottesbeweis). In seinem Papst Urban II. gewidmeten Werk *Cur Deus homo* (*Warum Gott Mensch geworden*, ca. 1097) stellt Anselm den Menschen in den Mittelpunkt des christlichen Erlösungs dramas, das er rational und feudal als Wiedergutmachung der verletzten Ehre Gottes interpretiert, und den Teufel zu einer Nebenrolle verdammt (I,7; II,19-20): „*Vom Menschen fordert Gott den Sieg über den Teufel.*“

Raschis Kommentar zum Sündenfall

Sehen wir uns zum Vergleich einmal an, welche Rolle der Teufel in Raschis Auslegung des Sündenfalls spielt. Schon in der biblischen Erzählung wirkt die Schlange nicht mit ihrem Gift, sondern überlistet mit geschickten Argumenten – was dem älteren Zeitgenossen Raschis und unversöhnlichen Feind aller Rede- und Beweiskunst, *Petrus Damiani* (1007-1072), in seinem Traktat *Über die heilige Einfalt* die Spitze erlaubt, der Teufel sei der Vater aller Rabulisten und Rationalisten. Der Talmud setzt die Entmythologisierung der Bibel fort und lehrt: „*Nicht die Schlange, sondern die Sünde tötet!*“ (bBer 33a). Freilich fabulieren auch Rabbinen gerne über den zwölf flügeligen Erzteufel Samael, der sich der einst kamelförmigen Schlange bemäch-

tigte und seine Angriffe auf das Urpaar ritt. Aber auch in dieser Rabbi Elieser zugeschriebenen märchenhaften Nacherzählung der Paradiesgeschichte aus dem 9. Jh. n. Chr. werden nur allzumenschliche Motive unterstellt und der Sündenfall unter den Spruch der Synagogenväter gestellt: *„Die Eifersucht, die Gier und der Ehrgeiz bringen den Menschen zu Fall“* (mAv 4,28, *Pirke DeRabbi Elieser*, 13). Aus *Eifersucht* verschworen sich nämlich die Engel gegen die Menschen. Beredt weckt der Oberteufel die *Gier* der Menschen, indem er ihnen weismacht, der Genuß des verbotenen Baumes verleihe göttliche Kraft (Gen 3,5.22). Aus *Ehrgeiz* greift die Frau nach der Frucht und gibt sogleich ihrem Manne, damit der nicht etwa überlebe und eine andere Frau nehme. Nach dieser rabbinischen Nacherzählung war also der Neid der tiefere Grund für die Vertreibung aus dem Paradies.

Raschi knüpft an diese Erzählung an, aber der Teufel wird aus der Fabel ganz gestrichen. Was bleibt, sind die bekannten menschlichen Beweggründe: Eifersucht, Gier, Ehrgeiz. Bei Raschi ist es die naive Freizügigkeit der Ureltern, die das ganze Eifersuchtsdrama provoziert. In der Bibel heißt es: *„Sie waren beide nackt [...] und schämten sich nicht“* (Gen 2,25), was Raschi mit älteren Quellen so kommentiert: *„Die Schlange sah sie nackt und vor dem Auge aller dem ehelichen Verkehr hingegeben; da erwachte ihre Begierde auf Eva“* (BerR Gen 18,6). Geschickt erregt nun die Eifersüchtige den Verdacht, daß Gott mit dem Konsumverbot nur unliebsame Konkurrenz ausschalten wollte. Die biblische Aussage der Schlange: *„Denn Gott weiß, daß ihr am Tage, da ihr davon esset, [...] Gott gleich werdet“* (3,5), ergänzt Raschi so: *„Jeder Handwerker haßt seine Zunftgenossen, (denn) vom Baum der Erkenntnis hat (Gott) gegessen und die Welt erschaffen.“* Damit sind der scheele Blick und die böse Zunge in der Welt und vergiften unwiderruflich die paradiesische Atmosphäre. Die biblischen Strafen für den Sündenfall, der Kampf zwischen Gott und Mensch, zwischen Mann und Frau, Mutter und Kind, Mensch und Tier, Bauer und Acker (Gen 3,15-19), sind nur noch die logische Konsequenz.

Interessant ist, wie Raschi die Sünde beschreibt. Zu Gen 3,6 meint er mit Bezug auf ältere Quellen: *„Als nun die Frau sah, daß der Baum gut sei zum Essen“*, daß hier die Frau den Baum bereits mit den Augen der Schlange sah. Und er ergänzt: *„Sie billigte die Worte der Schlange, sie gefielen ihr, und sie glaubte ihr“* (BerR Gen 19,4). Wenn die Frau dann feststellt, *„daß der Baum gut sei“*, meine sie nicht mehr, *„gut zu essen“*, sondern gut für den in Aussicht gestellten Zweck, *„um wie Gott zu werden“*. Wie seinem jüngeren Zeitgenossen Peter Abaelard (1079-1142) kommt es Raschi offenbar nicht

auf die Übertretung des Speiseverbots an sich an, sondern auf die *innere* Sünde vor der *äußeren* Sünde, auf die *böse Gesinnung*. Abaelard hat in seinem *Erkenne Dich selbst!* gesagt, daß die *Einwilligung* alleine Sünde ist, nicht aber, wenn jemand „*fremde Früchte zu begehren beginnt, es aber nicht zur Einwilligung kommen läßt*“.¹²

Raschis Kommentar besteht fast nur aus kurzen Zwischenbemerkungen, die meist aus Versatzstücken aus der älteren Überlieferung zusammengesetzt sind. Doch in diesem Mosaik erscheint die naive biblische Fabel wie ein zutiefst menschliches Eifersuchtsdrama. Nach welchen Kriterien er dabei aus der Masse des Überlieferten auswählt, sagt er selbst in seinem Kommentar zu Gen 3,8 („Und sie hörten [nach dem Sündenfall] die Stimme Gottes“):

„(Dazu) *gibt es viele aggadische Midraschim, und unsere Lehrer haben sie bereits an ihrer Stelle in Genesis Rabba und anderen Sammlungen einge-
reicht. Ich aber komme, nur den einfachen Sinn des Verses und solche erbaulichen Erklärungen zu bringen, welche die Worte des Verses erklären, so daß sich jedes Wort sinngemäß dem Zusammenhang einfügt.*“

Damit ist der natürliche Sinnzusammenhang der Erzählung gemeint, der durchaus auch übernatürliche Sachverhalte betreffen kann. Aber zweifellos befördert die Erforschung des natürlichen Sinnzusammenhangs auch das Interesse an den, wie Abaelard sie nannte¹³, „*natürlichen Ursachen*“ (*naturales causae*), und leistet damit der Entdämonisierung des Erzählstoffes Vorschub. Diese naturalistische Tendenz wird sich in der *Parschanut* der Schüler Raschis, wie Rabban Schmuel ben Meir (RaSCHbaM), Elieser von Beaugency und Josef Bechor Schor, noch verstärken. Vermutlich war es diese humanistische Tendenz, die den Kommentar von Raschi für alle Zeiten gültig machte.

12) Ethica 3, Oxford 1971, 24, übersetzt v. Kurt Flasch.

13) Wir wissen nicht, wieviel Kenntnisse wir Raschi in christlicher Philosophie und Theologie unterstellen dürfen, aber eine Teilnahme an der geistigen Bewegung der Zeit ist anzunehmen. Die zunehmende jüdische Abschottung gegen die christliche Umwelt war erst eine Langzeitfolge des 1. Kreuzzuges. In der Zeit Raschis beweisen zahlreiche Adversus-Judaeos-Traktate, etwa des Petrus Damiani, daß die christliche Theologie insbesondere hinsichtlich des Literalsinns der Schrift Juden gegenüber unter starkem Rechtfertigungsdruck stand und Disputationen wohl auf der Tagesordnung standen.

„Schöner Götterfunken“ Mit Schiller gegen die Vernichtung Charlotte Salomon (1917 Berlin – 1943 Auschwitz)

Unheimlich und großartig sind diese Bilder [...],
Spiegel eines Weltzerfalls durch die Macht des Verbrechens.¹

Lydia Koelle*

Rosemarie Malsch geb. Koelle (1927-2005) zum Gedenken

Keine Idylle. Obwohl äußerlich so vieles dafür spricht: die prächtige, sonnendurchtränkte Landschaft um den südfranzösischen Küstenort Villefranche, dem mit den Eltern ihrer Mutter gemeinsamen Fluchtort, das glitzernde Meer, das Blau des Sommerhimmels in sich aufnehmend. Und Charlotte Salomon, die alles dies sieht, alles dies malt. Als Charlotte an ihrem groß angelegten Lebens- und Bilderzyklus *Leben? oder Theater?*² arbeitet, hat sie einen weiten Weg zurückgelegt: von einem schüchternen, in ihren eigenen Bildern stets randständigen Mädchen im Berlin der dreißiger Jahre, das sich allein im Zeichnen lebendig und wirklichkeitsnah fühlen kann, zu einer besessenen Chronistin ihrer jüdischen Familie und ihrer Zeit, der Zeit des Nationalsozialismus.

* Dr. Lydia Koelle ist Juniorprofessorin für Systematische Theologie an der Universität Paderborn. Sie promovierte mit einer Studie über Paul Celan und seine Bedeutung für eine christliche Theologie nach der Schoa. Von ihr liegen bereits vor: „*Als ob man die ganze Welt wieder zusammensetzen müsste*“. Charlotte Salomons Wiederherstellung der Welt, in: *Arcadia* 36(2001)58-88; *Das ganze Leben*: Eine Erinnerung an die Berliner Malerin Charlotte Salomon, die vor sechzig Jahren in Auschwitz ermordet wurde, in: *Derekh*. Judaica Urbintensia (Urbino/Italien). Hg. v. Michael Dallapiazza, Nr. 1(2003)7-15.

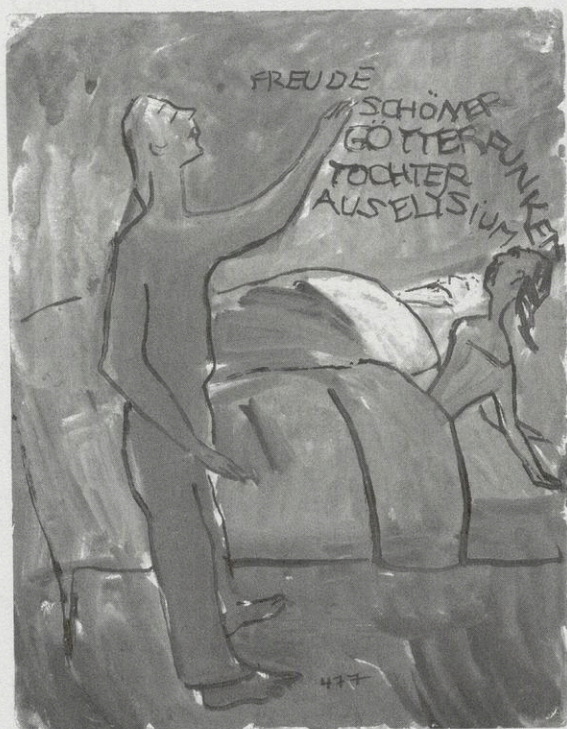
1) Emil Straus, in: *Charlotte Salomon. Ein Tagebuch in Bildern 1917-1943*. Einleitung (IX-XIV, XII). Rowohlt-Verlag Reinbek, Tokio 1963. Emil Straus gehörte zum Freundeskreis von Charlottes Großeltern.

2) Charlotte Salomon, *Leben? oder Theater?* Ein autobiographisches Singspiel in 769 Bildern. Einleitung von Judith Herzberg, Köln 1981 (im Text zitiert als: CS / Seitenzahl).

Leben? oder Theater?

Der Versuch der Großmutter, sich im Badezimmer zu erhängen, und schließlich ihr Todessprung aus dem Fenster, als die deutschen Truppen 1940 nach Südfrankreich vorrückten, – beides malt Charlotte in einer hastigen, expressiven und gleichzeitig reduzierten Gouachen-Bildsprache.

„Mein Leben fing an, als meine Großmutter sich das Leben nehmen wollte, als ich zu wissen bekam, daß auch meine Mutter sich selbst das Leben nahm – ebenso wie ihre ganze Familie –, als ich zu wissen bekam, daß ich selbst die einzige Überlebende bin und tief im Innern dieselbe Veranlagung, den Hang zur Verzweiflung und zum Sterben, in mir spürte.“³



„Freude, schöner Götterfunken,
Tochter aus Elysium“
(JhM Nr. 4855).

Sammlung Jüdisches Histori-
sches Museum, Amsterdam.
© Stiftung Charlotte Salomon.

Ihre letzten Gouachen zeugen von dieser Nacht, in der Charlotte mit aller Macht ihre Großmutter an das Leben und seine Schönheit zurückbinden will. „Sieh doch die Blumen da auf der Wiese, soviel Schönheit, soviel Freude, sieh doch die Berge da oben, soviel Sonne, soviel Licht [...]“ (CS 699).

3) Vgl. Judith Herzberg (Anm. 2), VII-XII: VII.

Mit der Arbeit an ihrem Lebenszyklus *Leben? oder Theater?* flieht Charlotte aus ihrer bedrückenden Gegenwart in ein eigenes, neugeschaffenes Leben (vgl. CS 775-783). Aber es ist auf andere Art lebendig als das tatsächlich erlebte: Es ist Erinnerung, Konstruktion, Fiktion. *Leben? oder Theater?* ist ein kalkuliertes Stürzen in die Bodenlosigkeit vormaliger Gewißheiten – über die eigene Biographie, über die bürgerliche Herkunft, über die Heimat Deutschland.

Charlotte Salomon wurde am 16. April 1917 in Berlin geboren und an der dortigen Hochschule für freie und angewandte Kunst ausgebildet. In den Jahren 1940 bis 1942, die zugleich die letzten Monate ihres Exils bei den Großeltern an der Côte d'Azur waren, schuf sie ein außergewöhnliches, einzigartiges Werk: *Leben? oder Theater?*, einen über 1300 Bilder umfassenden autobiographischen Bilder-Zyklus in Gouache-Technik, mit in die Bilder kalligraphisch integrierten Dialogen und Kommentaren sowie mit Hinweisen auf Arien und Schlager.

Am 21. September 1943 werden Charlotte und ihr Mann Alexander Nagler in Villefranche-sur-Mer von der Gestapo verhaftet und über das Sammellager Drancy am 7. Oktober nach Auschwitz deportiert. Charlotte war im vierten Monat schwanger. Am 12. Oktober wird sie mit 26 Jahren in einer Gaskammer ermordet. Ihr analytisch und zugleich ironisch verfremdet aufgezeichnetes Lebenswerk, an dem sie manisch entschlossen gearbeitet hatte, blieb unzerstört. Mit den Worten, „*Heben Sie das gut auf, c'est toute ma vie*“, hatte sie ihr Werk dem Arzt von Villefranche anvertraut. Die Bilder werden heute von der dem Jüdisch-Historischen Museum angegliederten Charlotte-Salomon-Stiftung in Amsterdam betreut.

Leben? oder Theater? ist ein in sich geschlossenes Werk. Es setzt ein mit dem Selbstmord ihrer Tante Charlotte Grunwald. Es schildert ihre Kindheit und Jugend, ihr Studium an der Berliner Akademie der Künste, ihren Entschluß, Malerin zu werden. Sie offenbart darin ihre erste, unglückliche Liebe zu Amadeus Daberlohn alias Alfred Wolfsohn, dem Gesangslehrer und Klavierbegleiter ihrer Stiefmutter Paula, der sie zum Malen ermutigt hatte. Aus der Erinnerung an seine Worte und sein Zutrauen zu ihr schöpft sie Kraft, gerade auch in den bittersten Stunden im Exil. Der autobiographische Zyklus zeigt, daß sich Charlotte Salomon ihrer zweifachen Gefährdung bewußt war: durch die Selbstmordkette in ihrer Familie und durch die Naziokkupation Frankreichs. Sie malte in dem Bewußtsein, daß ihre Kunst ein Mittel war, dieser doppelten Bedrohung etwas Lebensrettendes entgegenzusetzen.

Kunstwerk und Holocaust-Zeugnis

Das Besondere und Einzigartige dieses Werkes liegt in der Verschränkung von Kunstwerk und Holocaust-Zeugnis: nicht *daß*, sondern *wie* Charlotte Salomon ihr persönliches Schicksal und die politische Tragödie ihrer Zeit miteinander verschränkte und mit großer künstlerischer Sensibilität und ungewöhnlichen kreativen Mitteln darstellte. In dieser Sicht rückt sie nicht als Opfer der Vernichtung in den Vordergrund, sondern als Künstlerin. Sie hat nicht nur mit Blick auf ihren drohenden Untergang und um nicht wahnsinnig zu werden gemalt. Sie hat, unter Aufbietung all ihrer physischen und geistigen Energien, mit den Mitteln der Kunst ihre Welt über den Tod hinaus wiederhergestellt. Die Schoa, obwohl nur angedeutet, ist der drohende Endpunkt von *Leben? oder Theater?* Deshalb ist es nicht nur naheliegend, sondern zwingend, Charlotte Salomons Werk nicht unabhängig von dem von ihr erlebten Naziterror und erst recht nicht unabhängig von ihrer Ermordung durch die Deutschen zu reflektieren.

Assimilation, Verfolgung und Vernichtung des europäischen Judentums sind nicht nur der Zeithintergrund von *Leben? oder Theater?*, sie werden auch thematisiert. Die letzte Stufe des Antisemitismus, die Vernichtung, wird zwar nur indirekt erkennbar, doch schon ihre Vorboten, die gewaltsame Ausgrenzung der Juden aus dem kulturellen und gesellschaftlichen Leben, ihre eigene Ausgrenzung an der Berliner Kunstakademie, ließen noch weitaus Schlimmeres erahnen. Die Großmutter nimmt sich das Leben, weil sie das, was sie auf sich zukommen sieht, nicht mehr ertragen kann. „*Lieber Gott, laß mich bloß nicht wahnsinnig werden*“, fleht Charlotte auf einer der letzten Gouachen, die sie nach dem Tod der Großmutter zeigt (CS 755).

Es ist Mai 1940. Eine Anordnung ergeht an alle Deutschen, Stadt und Land zu verlassen. Unvermittelt malt Charlotte sich und den Großvater in einem Eisenbahnwaggon auf dem Weg ins Lager Gurs. Sie malt die Schönheit der Landschaft, die sie durchqueren. Das Lager selbst malt sie nicht. Verweigerter sie diesem Ort die Repräsentation? Viele andere der dort inhaftierten Künstler haben Bilder des Elends, der Anklage und manchmal auch einer trügerischen Idylle geschaffen.⁴

4) Vgl. *Gurs – ein Internierungslager in Südfrankreich 1939-1943: Zeichnungen, Aquarelle, Fotografien*. Sammlung Elsbeth Kassner; Skovgaard Museet i Viborg 1989; Akademie der Künste, Berlin 1992.

Götterfunken: Der jüdisch-mystische Gedanke *Tikkun ha-Olam*

Die expressivsten Bilder sind diejenigen, in denen Charlotte die Nacht der Krise vergegenwärtigt (CS 692 ff.). Sie und der Großvater retten die Großmutter, die sich erhängen wollte. In dieser Nacht muß Charlotte Stunden tiefster Einsamkeit und größter psychischer Erschöpfung durchlitten haben. Ihr Wiederbelebungsversuch gipfelt in dem Schlußchoral aus Beethovens Neunter Sinfonie. Am Bett der Großmutter singt sie das Lied: „Freude, schöner Götterfunken, Tochter aus Elysium, wir betreten feuertrunken, Himmlische, dein Heiligtum“ (CS 702-704). Der unsensible Großvater reagiert darauf mit dem abschätzigen, verständnislosen Kommentar: „Was sollt’ denn der Quatsch bedeuten?“

Ist „dieser Quatsch“, Schillers Ode *An die Freude*, gesungen am Bett einer zum Sterben Bereiten, gemalt im Finale eines Bilderzyklus, der an der Wiederherstellung des bedrohten eigenen wie fremden Lebens arbeitet, nur ein Zufall oder ein nachdenkenswerter Hinweis auf den jüdischen Gedanken des *Tikkun ha-Olam*, der „Wiederherstellung der Welt“, der in den Worten „Götterfunken“ und „Flügel“ in Schillers Gedicht verborgen anwesend ist? In der Berliner Ausstellung *Jüdische Lebenswelten* waren zwar einige Blätter aus *Leben? oder Theater?* als Dokumente spezifisch *jüdischer Erinnerungskultur* zu sehen⁵, jedoch wurde bislang nicht erforscht, ob und inwieweit Charlotte Salomon sich mit ihrem Judentum geistig auseinandergesetzt hatte. Obwohl in einem jüdischen Elternhaus geboren, hielten jüdische Traditionen erst mit ihrer Stiefmutter Paula Lindberg Einzug im Hause Salomon. Die Rabbinertochter Paula Levi, so der eigentliche Name Paula Lindbergs, war es, die Charlotte in die jüdische Gedankenwelt einführte.⁶ Kannte Charlotte Salomon beispielsweise die Schriften Martin Bubers über den Chassidismus⁷, in denen er die Verantwortung des jüdischen Menschen für die Heilung der Welt und die Überwindung des Bösen entfaltete? Nach

5) Andreas Nachama/Gereon Sievernich (Hg.), *Jüdische Lebenswelten*. Katalog, Frankfurt/M. 1991, 700 f.

6) Vgl. Christine Fischer-Defoy, *Charlotte Salomon*, in: *Befremdend nah: Dialog über Kunst, Judentum und Verfolgung*. Dokumentation, Osnabrück 1994, 48-53.48.

7) Vgl. Martin Buber, *Die chassidischen Bücher*, Gesamtausgabe, Hellaue 1928. Gertrud Koch deutet das *Bilderverbot* bei C. Salomon als „jüdische Herkunftsmetapher“. Läge es nicht viel näher, den *Tikkun-Gedanken*, den Salomon künstlerisch umsetzte, als „jüdische Herkunftsmetapher“ zu deuten? (Vgl. G. Koch, *Bilderverbot als Herkunftsmetapher*, in: *Babylon*, 12/1993, 58-74.)

Bubers Verständnis ist die Tat des Einzelnen aufgeladen mit einer über die konkrete Stunde und den konkreten Ort hinausgehenden Verantwortung und Bedeutung:

„Dem Chassidismus liegt das Prinzip der Verantwortung des Menschen für das Schicksal Gottes in der Welt zugrunde, seine Verantwortung für die Erlösung der Welt, für die Überwindung des Bösen. [...] Der Feuerstrom der göttlichen Gnade schüttete sich über die erstgeschaffenen Urgestaltungen, die die Kabbala ‚Gefäße‘ nennt. Sie aber vermochten nicht der Fülle standzuhalten. Sie zerbrachen in unendlicher Vielheit, der Strom zersprühete in Millionen von Funken, die von ‚Schalen‘, wie die Kabbala es nennt, umwachsen werden. [...] Die Welt liegt erlösungsbedürftig zu Gottes Füßen. Aber in den Funken ist Gottes Herrlichkeit selber in die Welt eingegangen, wohnt sie ihr ein, was der hebräische Name ‚Schechina‘ bedeutet, wohnt inmitten der makelbeladenen Welt, will sie erlösen.“⁸

Die hebräische Wendung „Tikkun ha-Olam“ bedeutet in diesem Zusammenhang die Wiederherstellung, die Restitution der ursprünglichen Schöpfungseinheit und Weltharmonie durch die Einsammlung oder „Erhebung“ der gefallenen „Funken“.⁹ Arbeit am Tikkun ha-Olam ist jede noch so unscheinbare Tat des Menschen, mit der er bewußt oder unbewußt zur Verbesserung und Heilung der Welt beiträgt. Tikkun ha-Olam bedeutet die menschliche Teilhabe am göttlichen Werk der Erlösung.

Die Schiller-Nationalausgabe kommentiert nicht, welche Vorstellung hinter Schillers Bezeichnung der Freude als „Götterfunken“ steht. Die Wendungen „Tochter aus Elysium“ und „sanfter Flügel“ könnten jedoch an die himmlischen Funken und die weibliche Sicht der Gottesherrlichkeit als „Schechina“ in der jüdischen Mystik des spanischen Kabbalisten Isaac Luria (1534-72) erinnern. Die beschützende Kraft der Schechina wird dabei oftmals im Bild vom „Sich-Bergen unter ihren Flügeln“ gefaßt.¹⁰

Das Gedicht *An die Freude* kommt insgesamt der Tikkun-Erwartung nahe¹¹: eine geeinte Menschheitsfamilie („alle Menschen werden Brüder“ /

8) Hans Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*, 2. Aufl. Köln 1961, 78 f.

9) Vgl. Gershom Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala (1962), Frankfurt/M. 1991.

10) Vgl. Clemens Thoma, *Geborgen unter den Fittichen der Schechina*, in: FrRu 11(2004)162-170.

11) Vgl. u. a. Friedrich Schiller, *An die Freude*, in: *Schillers Werke*. Nationalausgabe. Bd. 1 Gedichte. Hg. v. J. Petersen/F. Beißner, Weimar 1943, 169-172;

Schließt den heil'gen Zirkel dichter“), die „für die beß're Welt“ „duldet“, und einer großen Aussöhnung entgegengeht: „Unser Schuldbuch sey vernichtet, / Ausgesöhnt die ganze Welt!“

Schiller, Kabbala und Nationalsozialismus

Kabbalistisches Gedankengut könnte der in seiner Jugend pietistisch erzogene und durch den Württembergischen Pietismus beeinflusste Schiller durch Vermittlung von Karl Friedrich Harttmann kennengelernt haben, der von 1774 bis 1777 an der Stuttgarter Karlsschule als Prediger und Religionslehrer tätig war und Schiller zu seinen Schülern zählte. Harttmann war Anhänger des schwäbischen Pietisten Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782)¹², dem bedeutendsten christlichen Kabbalisten des 18. Jh.

Oetinger hatte sich bereits während seines Theologiestudiums mit kabbalistischen Texten beschäftigt und nutzte später seine persönliche Bekanntschaft mit dem Frankfurter Kabbalisten Koppel Hecht, um seine Kenntnisse zu vertiefen.¹³ „Spuren dieses Einflusses zeigt das Frühwerk [Schillers] allenthalben, am deutlichsten die im Rahmen der *Philosophischen Briefe* (1786) veröffentlichte *Theosophie des Julius*.“¹⁴ Dort heißt es unter der Überschrift ‚Gott‘: „Alle Vollkommenheiten im Universum sind vereinigt in Gott. Gott und Natur sind zwo Größen, die sich vollkommen gleich sind. / Die ganze Summe von harmonischer Thätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existirt, ist in der Natur, dem Abbilde dieser Substanz, zu unzähligen Graden und Maaßen und Stufen vereinzelt. Die Natur (erlaube mir diesen bildlichen Ausdruck), die Natur ist ein unendlich getheilte Gott. / Wie sich im prismatischem Glase ein weißer Lichtstreif in sieben dunklere

12) Vgl. Wolfgang Riedel, *Schiller und die Popularphilosophie*. In: *Schiller-Handbuch*. Hg. v. Helmut Koopmann, Stuttgart 1998, 155-166.160. Oetinger galt als Befürworter der Allversöhnung (Apokatastasis). Diese vom offiziellen Protestantismus abgelehnte theologische Konzeption liegt auch Schillers Ode *An die Freude* zugrunde. Zur Beeinflussung durch Oetinger vgl. Matthias Schulze-Büntje, *Die Religionskritik im Werk Friedrich Schillers*, Frankfurt/M. 1993, 41 ff. („Pietistische Bildungseinflüsse auf den jungen Schiller“, 46.)

13) Vgl. Wilhelm August Schulze, *Oetinger und die Kabbala*, in: *Judaica* 4(1948)268-274; Ernst Benz, *Die christliche Kabbala*. Ein Stiefkind der Theologie, Zürich 1958, 15 ff. („Oetingers Weg zur Kabbala“); Christoph Schulte, *Kabbala in der deutschen Romantik*, in: Eveline Goodman-Thau u. a. (Hg.), *Kabbala und Romantik*, Tübingen 1994, 1-19.11 f.

14) Riedel (Anm. 12), 160.

*Stralen spaltet, hat sich das göttliche Ich in zahllose empfindende Substanzen gebrochen. Wie sieben dunklere Stralen in einen hellen Lichtstreif wieder zusammen schmelzen, würde aus der Vereinigung aller dieser Substanzen ein göttliches Wesen hervorgehen.*¹⁵

Schillers Ode *An die Freude* gehörte im nationalsozialistischen Deutschland, wie überhaupt Schillers in dieser Zeit ideologisch vereinnahmtes Werk, zum Bildungsgut.¹⁶ Charlotte Salomon wird sie bereits in der Schule kennengelernt haben.¹⁷ Beethovens Neunte Sinfonie hörte sie möglicherweise in einem Konzert des *Jüdischen Kulturbundes*, dem ihre Stiefmutter Paula Salomon-Lindberg eng verbunden war. „Lerne singen, o meine Seele!“, Alfred Wolfsohns liebstes Nietzschewort, hat auch Charlottes Liedrezeption in ihrem Singspiel geprägt. Beethovens Gedichtvertonung im Schlußchor seiner Sinfonie sollte auch die Seele der lebensmüden Großmutter erreichen und sie aufrichten.

Wie auch immer Charlottes Kenntnisstand über Tikkun, Schiller und die Kabbala gewesen sein mag, läßt sich im Nachhinein nicht mehr klären. Man bleibt hier nur auf Vermutungen und Deutungen angewiesen. Doch, trotz aller Ungewißheit, sie muß etwas gespürt haben von dem revolutionären Gestus dieses Liedes, das eben nicht eine deutsche Nation verherrlicht, sondern der Utopie einer geeinten und versöhnten Menschheitsfamilie sich verschrieb. Und damit wäre das Singen dieses Liedes in der Verbannung mit der drohenden Gefahr durch die anrückenden deutschen Truppen vor Augen nicht nur der Versuch, die Großmutter von ihren depressiven Gedanken zu befreien, sondern auch die Befreiung dieses Liedes von seiner nationalsozialistischen Umklammerung und Umdeutung.¹⁸

15) Friedrich Schiller, *Philosophische Briefe*, in: *Schillers Werke*. Nationalausgabe. Bd. 20 Philosophische Schriften. Erster Teil. Weimar 1962, 107-129; 123/24.

16) Vgl. Norbert Oellers (Hg.), *Schiller – Zeitgenosse aller Epochen*, Teil II: 1860-1956, München 1976; Claudia Albert (Hg.), *Deutsche Klassiker im Nationalsozialismus. Schiller, Kleist, Hölderlin*, Stuttgart 1994.

17) Vgl. Georg Ruppelt, *Schiller im nationalsozialistischen Deutschland*, Stuttgart 1979, 79 ff. („Schiller in der Schule“).

18) „Suchten die Nationalsozialisten den Verbrüderungsgedanken zu verdrängen und statt dessen den Totalitätsanspruch des Werkes zu betonen, wurde in den Konzentrationslagern die ‚Freude-Melodie‘ als Freiheitssymbol verstanden.“ Friedhelm Brusniak, *Schiller und die Musik*. In: *Schiller-Handbuch* (Anm. 12), 167-189.

Als Charlotte Salomon Schillers Ode *An die Freude* am Bett ihrer lebensmüden Großmutter wieder und wieder sang, um sie vom Selbstmord abzuhalten, brach die Welt auseinander, war Charlotte ihrem Judentum näher, als sie es wußte. Ihr Werk *Leben? oder Theater?* wird erst durch den Gedanken der Wiederherstellung tiefer verstehbar. Es bedeutet aber nicht unbedingt, daß sie ihn aus der jüdischen Mystik her kannte, im Gegensatz zu anderen jüdischen Dichtern und Denkern wie Margarete Susman, Paul Celan, Emil Fackenheim, Cordelia Edvardson, die bewußt die Verbindung von Schoa und Tikkun ha-Olam in ihrem schriftstellerischen oder künstlerischen Werk reflektieren.¹⁹

Dieser vielleicht verborgene, implizite Gedanke der Wiederherstellung der Welt, der beim Singen des Liedes *An die Freude* aufscheinen mag, wird im Schlußbild von *Leben? oder Theater?*, bzw. in dem kurzen Dialog zwischen Charlotte und ihrem Großvater über die Notwendigkeit, die Welt „wieder zusammenzusetzen“, in aller Deutlichkeit ausgesprochen.

Die Szene zeigt sie und Großvater Grunwald: Charlotte im Hintergrund mit überkreuzten Beinen und vor der Körpermitte zusammengelegten Armen sitzend; den Großvater im Halbprofil von der Seite gemalt. „Weißt du, Großpapa, ich hab das Gefühl, als ob man die ganze Welt wieder zusammensetzen müßte“, sagt Charlotte zum Großvater gewandt. Der Text ist dabei zwischen den Figuren so angeordnet, daß er selbst beim Lesen aus Bruchstücken jeweils neu zusammengesetzt werden muß: „WEISST DU GROSSPAPA / ICH HAB DAS / GEFÜHL ALS / OB MAN – / DIE / GANZE / WELT / WIEDER // ZU / SAMMEN / SETZEN / MÜSSTE.“ Im letzten Szenenbild von *Leben? oder Theater?* beginnt sich abzuzeichnen, was Charlotte als künstlerische Möglichkeit bis zur Erschöpfung zu Ende führen wird: Schon zu spät, um die auseinanderfallende Welt im Auseinanderbrechen zusammenzuhalten, ist ihr Lebensbuch der Versuch, sie *nach* dem Auseinanderbrechen wieder zusammenzufügen, und das, was gewesen ist, wieder-holbar zu machen. Dem absoluten Bruch der inneren Lebenslinie hat sich Charlotte mit ihrem Album widersetzt.

19) Vgl. Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946). Neuausgabe Frankfurt/M. 1996, 143-168; Lydia Koelle, *Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah*, Mainz 1997, 378 ff. („Tikkun olam – die Welt zusammenfügen“); dies., *Hoffnungsfunken erjagen*, in: Hubert Gaisbauer u. a. (Hg.), *Unverloren. Trotz allem*, Wien 2000, 85-144 (über den Tikkun-Gedanken bei Susman und Celan); Cordelia Edvardson, *Die Welt zusammenfügen*, München 1989, 15; 27 f.; 49 f.; Emil L. Fackenheim, *To Mend the World*, New York 1982, 250-277.

„Es ist ein so namenloses Unglück, wenn einem die Welt entzweibricht“, schrieb Georg Trakl in einem Brief aus dem Jahre 1913. Dagegen ist Charlottes künstlerische Arbeit auf die Wiederherstellung der zerbrochenen Welt gerichtet.

Die Welt wiederherzustellen ist die eigentliche Antriebskraft von Charlotte Salomons autobiographischer Bildergeschichte. Sie ist Ausdruck von Charlottes Entschluß, malend etwas „ganz verrückt Besonderes zu unternehmen“ (CS 777). Erinnerungen werden lebendig, Tote werden wiederbelebt, Enttäuschungen und Abschiede noch einmal durchlitten.

Wiederherstellung ist dabei der andere Name für eine Neuschöpfung des Gewesenen. Das Vorwort zu ihrem Singspiel unterschrieb Charlotte Salomon mit den Worten: „Der Verfasser St. Jean August 1940/42 / Oder zwischen Himmel und Erde außerhalb unserer Zeit im Jahre 1 des neuen Heiles“ (CS 6).²⁰

Damit rückt sie den Gedanken der Neuschöpfung und Wiederherstellung in eine religiöse Sphäre. Die Stunden des manischen Malens an ihrem Lebensbuch waren Exerzitien der Wiederherstellung. „Erinnern auch als Versuch, aus den Brüchen und Rissen des Exils heraus Identität wieder zusammenzusetzen: ‚dann könnte ich vielleicht finden – was ich finden mußte, nämlich einen Namen für mich‘.“²¹

Die Wiederherstellung als geistige Intention von Charlotte Salomons Werk ist untrennbar mit der Zäsur der Schoa verbunden. Charlotte Salomons Werk ist nicht nur ein Widerstandszeugnis gegen die Vernichtung, sondern auch ein Denkmal gegen das Vergessen der Vernichtung. Nachhaltig bleibt jedoch die Bitterkeit über Charlottes „Triumph“, die totale Vernichtung, die vollständige Auslöschung zwar besiegt zu haben, aber selbst zugrunde gegangen zu sein. Charlotte Salomon ist untergegangen. Etwas anderes ist an ihre unersetzliche Stelle getreten: der Wille und die Tat, über den Tod hinaus die Kräfte des Lebens und des Schöpferischen zu behaupten: an der Wiederherstellung der Welt zu arbeiten.

20) Charlotte hat erst nachträglich hinzugefügt, daß sie es als ein „neues Heil“ ansieht.

21) Astrid Schmetterling, „...oder etwas ganz verrückt Besonderes“, Zu Werk und Leben Charlotte Salomons, in: dies., *Charlotte Salomon 1917-1943. Bilder eines Lebens*, Frankfurt/M. 2001, 25-73, 38. Das unveröffentlichte Textblatt hat die Inventarnummer JHM 04931 (Jüdisch-Historisches Museum).

Verantwortung für die Schoa ist Teil der deutschen Identität

*Rede des Bundespräsidenten Horst Köhler vor der Knesset in Jerusalem am
2. Februar 2005*

I.

[...] Unsere Länder haben einen langen Weg zurückgelegt, seit sich David Ben Gurion und Konrad Adenauer 1960 erstmals trafen. Ich denke an ihre Begegnungen in New York und später im Negev. Ich denke daran, wie allmählich Vertrauen zwischen Israel und Deutschland wuchs. Ich denke an die ersten Staatsbesuche der Präsidenten Chaim Herzog und Richard von Weizsäcker. Und ich denke an Johannes Rau vor der Knesset und Ezer Weizman vor dem Deutschen Bundestag. Dieser Weg war nicht einfach. Wir sind ihn im Wissen um die Vergangenheit gemeinsam gegangen. Wir haben Grundlagen geschaffen, auf denen wir aufbauen können. Ich möchte, daß Israel und Deutschland den Weg in die Zukunft weiter gemeinsam gehen. Heute stehe ich als neugewählter Präsident der Bundesrepublik Deutschland vor Ihnen, und ich möchte hier bekräftigen: Die Verantwortung für die Schoa ist Teil der deutschen Identität. Daß Israel in international anerkannten Grenzen und frei von Angst und Terror leben kann, ist unumstößliche Maxime deutscher Politik. Das hat mein Land immer wieder durch Taten bewiesen. Deutschland steht unverbrüchlich zu Israel und seinen Menschen.

II.

In den vergangenen sechs Tagen habe ich eine lange Reise zurückgelegt. Sie führte mich von Auschwitz über Berlin nach Jerusalem. Ich möchte Ihnen von dieser Reise berichten, denn sie war für mich auch eine Reise durch unsere gemeinsame Geschichte. Überlebende haben mich bei meinem Gang durch das Lager Auschwitz am 27. Januar begleitet. Ich bin durch das Tor gegangen. Ich habe die Baracken gesehen, die Gleise und die Rampe. Ich bin von den Gaskammern zu den Krematorien gegangen. Die Überlebenden waren an meiner Seite. Sie haben mir, dem Deutschen, an diesem Ort geholfen. Das hat mich tief bewegt und dafür bin ich zutiefst dankbar.

Was die Überlebenden geschildert haben, hat die Unmenschlichkeit für mich lebendig gemacht. Was wird sein, wenn sie einmal nicht mehr da sein werden? Sie müssen Teil unserer Gegenwart bleiben. Ihre Berichte dürfen nicht verlorengehen. Die Gesichter der Opfer dürfen uns nicht verlassen. Wir müssen sicherstellen, daß die Lehren von einer Generation an die nächste weitergegeben werden, und wir alle müssen begreifen, daß uns die Opfer der Schoa einen Auftrag geben: nie wieder Völkermord zuzulassen. Werden wir diesem Auftrag gerecht?

Gestern habe ich Yad Vashem besucht, den Ort, an dem die Erinnerung bewahrt und den Ermordeten ein Name gegeben wird. Ich habe die Stimme gehört, die die Namen der ermordeten Kinder nennt. Sie gibt den Toten jene Würde und Individualität zurück, die ihnen die Nationalsozialisten nehmen wollten. Yad Vashem macht aus anonymen Nummern wieder einzigartige Menschen. Yad Vashem ist ein Ort der Trauer und des Gedenkens. Yad Vashem ist aber auch ein Ort der Menschlichkeit und der Hoffnung. Ich verneige mich in Scham und Demut vor den Opfern und vor denen, die ihnen unter Einsatz ihres Lebens geholfen haben. [...]

III.

Von Auschwitz bin ich nach Berlin zurückgekehrt, in die Stadt, von der aus der Völkermord geplant und durchgeführt wurde, in die Stadt, die heute wieder Hauptstadt des vereinten Deutschland ist. Deutschland hat sich den Verbrechen der Vergangenheit gestellt. Vor allem das Tagebuch der Anne Frank, der Eichmannprozeß in Jerusalem und die Auschwitzprozesse in Frankfurt haben uns zu einer intensiven Auseinandersetzung mit der Nazi-herrschaft geführt. Auch die Generationen, die nach dem Krieg geboren sind, wissen, daß die Jahre der Nazi-herrschaft ein nie auslöschbarer Teil der deutschen Geschichte sind. Sie haben selbst keine Schuld auf sich geladen. Aber sie wissen, daß sie Verantwortung tragen für die Bewahrung der Erinnerung und die Gestaltung der Zukunft. Die Deutschen haben nach 1945 zunächst im Westen die Chance erhalten, eine offene Gesellschaft aufzubauen. Seit die Menschen in der DDR die Berliner Mauer 1989 friedlich zu Fall gebracht haben, ist uns der Wert demokratischer Freiheit noch stärker bewußt geworden. „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“

Diese Lehre aus den nationalsozialistischen Verbrechen haben die Väter des Grundgesetzes im ersten Artikel unserer Verfassung festgeschrieben. Die Würde des Menschen zu schützen und zu achten ist ein Auftrag an alle Deutschen. Dazu gehört, jederzeit und an jedem Ort für die Menschen-

rechte einzutreten. Daran will sich die deutsche Politik messen lassen. Jede offene Gesellschaft hat auch Feinde. Fremdenfeindlichkeit und Antisemitismus sind nicht aus Deutschland verschwunden. Vergleiche, die die Schoa verharmlosen, sind ein Skandal, dem wir uns entgegenstellen. Wir müssen die politische Auseinandersetzung mit Rechtsextremismus und Antisemitismus suchen, und wir müssen sie offensiv führen, und wir werden das auch tun. Dabei müssen wir uns vor allem fragen, ob wir unsere jungen Menschen wirklich erreichen, ob Lehrer, Eltern und Journalisten über den Irrweg des Nationalsozialismus wirksam aufklären. Den Kampf gegen den Antisemitismus müssen wir immer wieder neu führen. Er geht uns alle an. [...] In diesem Deutschland gibt es wieder jüdische Gemeinden. Sie [...] sind für uns ein Zeichen des Vertrauens, über das wir uns freuen. Die goldene Kuppel der Synagoge in der Oranienburger Straße gehört heute ebenso zum Stadtbild von Berlin wie die Kuppel auf dem Reichstagsgebäude, dem Sitz des Deutschen Bundestages. [...] Wer von der Reichstagskuppel auf Berlin blickt, sieht das Brandenburger Tor, das Symbol der Einheit Deutschlands. Und er sieht zugleich im Zentrum der deutschen Hauptstadt das Mahnmal für die ermordeten Juden Europas.

IV.

Heute bin ich zu Gast bei Ihnen in Jerusalem, zu Besuch in dem Land, das für die Juden zur Heimstatt geworden ist. Mein Besuch steht im Zeichen des 40. Jahrestages der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Staat Israel und der Bundesrepublik Deutschland. Zwischen Deutschland und Israel kann es nicht das geben, was man Normalität nennt. Aber wer hätte vor 40 Jahren gedacht, wie gut, ja, wie freundschaftlich sich unser Verhältnis entwickeln würde?

Heute arbeiten nicht nur die Regierungen gut zusammen. Unsere Beziehungen werden auch von der Freundschaft zwischen vielen Menschen in Ihrem Land und in meinem Land geprägt. Ich denke an den Jugendaustausch, die rund 100 Städtepartnerschaften, die Arbeit der Freiwilligen von „Aktion Sühnezeichen“ und „Pax Christi“, die Zusammenarbeit der Gewerkschaften, der politischen Stiftungen und der Parlamentarier. Sie alle stehen für die Dichte der deutsch-israelischen Beziehungen.

Ich sehe allerdings auch mit Sorge, daß der Austausch zwischen unseren Bürgern in den vergangenen Jahren – vor allem wegen der Sicherheitslage im Nahen Osten – zurückgegangen ist. Trotzdem: Deutschland unterhält heute zu keinem anderen Land außerhalb Europas und Nordamerikas so

enge Beziehungen wie zu Israel. [...] Der Jugendaustausch ist eine Investition in die Zukunft.

[...] Ich bin mir mit Präsident Katsav einig, daß die Regierungen dem Jugendaustausch noch mehr Aufmerksamkeit widmen müssen. Denn eines ist klar: Die jungen Menschen von heute werden darüber entscheiden, welchen Weg die deutsch-israelischen Beziehungen in der Zukunft nehmen werden. Wie kann diese gemeinsame Zukunft aussehen? [...]

Israel hat unter sehr schwierigen äußeren Bedingungen eine demokratische und offene Gesellschaft geschaffen, der wir uns nahe fühlen. Israel hat Wüsten fruchtbar gemacht, und seine Menschen haben es von einem Entwicklungsland in einen Standort von Hochtechnologie verwandelt. Dieser Leistungs- und Innovationswille kann Vorbild sein für andere Länder, auch für Deutschland. Viele ausländische Unternehmen haben Israel längst als Quelle technologischer Innovationen erkannt. [...] Am Weizmann-Institut in Rehovot, an der Hebräischen Universität, der Universität Tel Aviv und dem Technion in Haifa arbeiten israelische und deutsche Wissenschaftler eng zusammen. [...] Deutschland ist Israels wichtigster Handelspartner in Europa. [...]

Ich wünsche mir einen noch intensiveren Kulturaustausch zwischen unseren beiden Ländern. Ich glaube fest daran, daß das Interesse der Deutschen an Israel, seiner Kultur und Geschichte, an der Vielfalt Ihres Landes und seiner Menschen und an der Schönheit seiner Natur sich noch steigern läßt. Ich sehe in Israel einen Partner, mit dem wir Werte und Interessen gemeinsam haben. Unsere Zusammenarbeit hat Potential und Zukunft. Ich bin überzeugt: Israel und Deutschland können gemeinsam vieles erreichen. Die Zusammenarbeit liegt in unser beider Interesse.

V.

Wir wissen allerdings: Die Zukunftspartnerschaft zwischen Deutschland und Israel wird sich nur in einem friedlichen Umfeld voll entfalten können. Terror und Gewalt haben in den vergangenen vier Jahren die Hoffnung der Menschen auf Frieden in weite Ferne gerückt. Viele Israelis fragen sich, ob sie jemals in Sicherheit leben werden. Das ist erschreckend. Und daß darunter auch Überlebende der Schoa sind, ist für mich ein unerträglicher Gedanke.

Ich glaube nicht, daß wir in Deutschland wirklich verstehen, was es heißt, ständig in der Erwartung zu leben, daß die, die wir lieben, jederzeit Opfer eines Anschlags werden können. Was es heißt, täglich auf dem Weg zur Ar-

beit in einen Bus zu steigen im Bewußtsein, daß er explodieren kann. Was es heißt, sich im Restaurant nie wirklich sicher zu fühlen. Mit jedem gewaltsamen Tod wird ein einzigartiges Leben zerstört. Jedes Opfer hinterläßt eine Familie, an deren Tisch für immer ein Platz leer bleibt. Der Terror muß ein Ende haben. Selbstmordattentate sind Verbrechen, für die es keine Rechtfertigung oder Entschuldigung gibt. Ich habe mich heute in Sderot selber überzeugt, was es bedeutet, wenn eine Kassamrakete weniger als zehn Meter neben einem Kindergarten explodiert. Heute kann Sderot zu einem Symbol der Hoffnung werden, und ich hoffe sehr, es wird so kommen. Auf beiden Seiten gibt es ermutigende Entwicklungen. Auf beiden Seiten ist der Wunsch nach Frieden groß. [...] Der Frieden hat eine neue Chance. Die Beteiligten müssen jetzt alles daran setzen, diesen Prozeß zu unterstützen. [...] Ich sehe das ungeheure Ringen um eine Lösung, ich sehe den Zorn und die Verzweiflung auf beiden Seiten. Und ich weiß: Eine Lösung dieses tragischen Konflikts wird denen, die den Mut haben, Frieden zu schließen, alles abverlangen. [...] Deutschland wird seinen Beitrag dazu leisten.

VI.

[...] In der Europäischen Union ist Deutschland ein Fürsprecher Israels. Unter Vorsitz von Helmut Kohl hat der Europäische Rat Israel 1994 einen „privilegierten Status“ eingeräumt. [...] Deutschland wird Israel weiter dabei unterstützen, die Beziehungen zur Europäischen Union zu vertiefen. Die Sicherheit und der Wohlstand Europas lassen sich nicht mehr von den Entwicklungen in Ihrer Region trennen. Deshalb ist Frieden dort für uns von ureigenem Interesse. Ich glaube fest an einen Nahen Osten, in dem Israel und ein palästinensischer Staat friedlich zusammen leben, eine Region, in der niemand die Existenz des Staates Israel anzweifelt. In diesem Nahen Osten muß es sichere Grenzen geben. Grenzen, die durchlässig werden durch Versöhnung. Warum soll im Nahen Osten nicht gelingen, was in Europa möglich war: Freundschaft zwischen den Erzfeinden Deutschland und Frankreich, der Fall der Mauer, die Überwindung der Teilung Europas. Ben Gurion wird der Satz zugeschrieben: „Wer nicht an Wunder glaubt, der ist kein Realist.“ Wir brauchen solche Realisten gerade jetzt: unter Israelis, Palästinensern und Arabern, Deutschen, Europäern und Amerikanern. Dann kann wirklich werden, was heute noch als Utopie erscheint: Frieden im Nahen Osten.

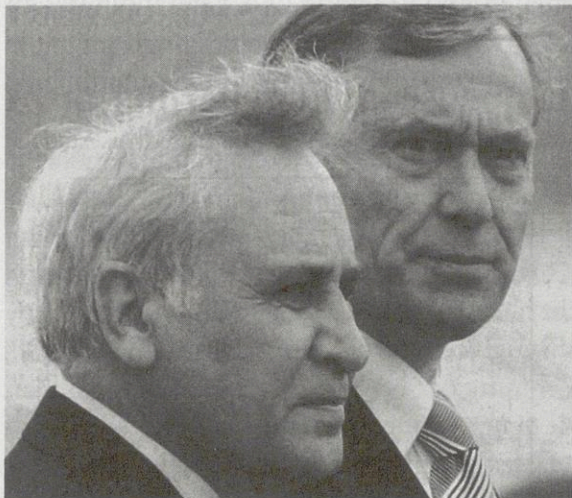
„Verwandeln wir das Trauma der Vergangenheit in eine Hoffnung für die Zukunft“

Rede des Präsidenten des Staates Israel, Moshe Katsav, vor dem Deutschen Bundestag und Bundesrat am 31. Mai 2005 anlässlich des 40. Jahrestages der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Staat Israel und der Bundesrepublik Deutschland, die von der Knesset am 16. März 1965 beschlossen wurde.

Zwei begnadete Visionäre, Ministerpräsident David Ben Gurion und Bundeskanzler Konrad Adenauer, haben die historische Aufnahme der Beziehungen ermöglicht, trotz der seelischen und politischen Erschütterungen, die sie heraufbeschwor. Die junge Generation in Deutschland hat gegen Ende der sechziger Jahre ebenfalls zur Aufnahme der Beziehungen beigetragen, als sie verlangte, das Schweigen zu durchbrechen und zu erfahren, was in den furchtbaren Jahren tatsächlich vorgefallen war.

Die besonderen Beziehungen zwischen Deutschland und Israel basieren auf einem von Deutschland im Zweiten Weltkrieg ausgelösten weltweiten Erdbeben. Unsere beiden Völker haben völlig unterschiedliche Schlußfolgerungen daraus gezogen, die jedoch zu einer gemeinsamen Herausforderung führen – die Lehre der Schoa an die nächsten Generationen weiterzugeben. Die Schoa ist ein gestaltendes Ereignis in der Geschichte des jüdischen und des deutschen Volkes. Sie überschreitet die Grenzen von Zeit und Raum, von Interessen und von Wirklichkeit, von Anschauungen und Meinungen. Das Trauma der Schoa wird das jüdische Volk bis in alle Ewigkeit begleiten. Für die Schoa kann es weder Vergeben noch Verzeihen geben. Zahlreich sind die Angehörigen des jüdischen Volkes, die die von den Nazis tätowierten Zahlen noch auf ihrem Arm tragen. Die seelischen Narben sind auch in der zweiten und dritten Generation noch spürbar. Die Familien der Opfer und Überlebenden der Schoa trauern und weinen bis zum heutigen Tag. Das jüdische Volk fühlt weiterhin den Schmerz und das Leid. Die Schoa wird immer den Anfangs- und den Schlußpunkt bilden. Sie ist das schwarze

Loch, in dem ein Großteil der Lichtstrahlen verschwindet. Hier, in diesem Gebäude, begann die Tragödie, die zur systematischen Ausrottung des jüdischen Volkes führte. Hier in Berlin wurden die Entscheidungen gefällt, die zur größten Tragödie der Menschheit führten. Von hier nahm das Abscheu erregende Programm der „Endlösung der Judenfrage“ seinen Lauf. Ich, der Präsident des Staates Israel, stehe hier heute im Namen des jüdischen Volkes und beweine die Ermordung meines Volkes und sage: Nie wieder!



Der israelische Staatspräsident Moshe Katzav (l.) und der deutsche Bundespräsident Horst Köhler (r.).

Wir, die Generation der Nachkriegszeit, haben die Aufgabe, gemeinsam die Lehren aus der Schoa zu ziehen und sie an die kommenden Generationen weiterzugeben. Wir, das jüdische Volk, glaubten, daß nach den Greueltaten der Nazis die Welt den Antisemitismus nie mehr dulden würde. [...] Wir werden heute Zeugen einer Welle des wiederauflebenden Antisemitismus, wie wir sie seit Ende des Zweiten Weltkrieges nicht gekannt haben, einer Welle, begleitet von aggressiver Hetzpropaganda. Die Antisemiten nutzen die moderne Technologie [...] und die Demokratie dazu aus, um die Thesen des Antisemitismus in nie dagewesener Stärke und Form zu verbreiten. Der Antisemitismus ist nicht nur eine Tragödie für das jüdische Volk, sondern auch eine moralische und historische Niederlage [...] der freien Welt. Wir möchten den Regierungen Europas unsere Wertschätzung ausdrücken, unter anderem der Bundesregierung, die mit entschiedenen Schritten gegen die Welle des Antisemitismus vorgehen. Diese Maßnahmen reichen jedoch nicht aus. Unerläßlich sind Gesetzgebung und -ausführung, Erziehung und Aufklärung der Öffentlichkeit.

Leider fördern radikale islamistische Kräfte in Europa im Verbund mit rechts- und linksextremen Kräften den Antisemitismus und den Antizionismus. Der radikale, extremistische Islam bildet eine große Gefahr. Die meisten Muslime Europas sind jedoch friedensliebende Bürger. Im Sinne des Humanismus warnen wir vor einer antimuslimischen Welle. Wir, die Opfer der Verfolgung in der Vergangenheit, strecken unsere Hand aus. Ich rufe die gemäßigten Muslime Europas und ihre Führer auf, gemeinsam auf eine freie, bessere Welt hinzuarbeiten und Toleranz und Verständigung zu verbreiten. [...]

Die wachsende Legitimation neonazistischer Kräfte und ihre zunehmende Verankerung in der deutschen Öffentlichkeit bereiten uns Sorgen. Es besteht die Gefahr, daß das Anwachsen des Neonazismus das Ende des Nachkriegszeitalters verschiebt und die Entfernung vom Krieg verhindert. Man muß jeden Ausdruck der neonazistischen Lehren schon in den Anfangsstadien bekämpfen, bevor sie sich ausbreiten und einnisten können. Seien wir auf der Hut! Lassen wir uns nicht überraschen, wenn die Terrororganisationen die Neonazis für die Ausführung von Terroranschlägen ausnutzen.

[...] Ich schätze die absolute Ablehnung der Neonazis von seiten der großen Mehrheit der Deutschen. [...] Die deutsche Demokratie ist widerstandsfähig und wird Wege finden, gegen dieses Problem anzugehen. Wir haben das moralische Recht, von Deutschland zu verlangen, keinerlei neonazistische Philosophie Fuß fassen zu lassen. Die Bundesrepublik ist es sich selbst schuldig, gegenüber den Opfern der Schoa und dem jüdischen Volk, gegenüber ihren eigenen Idealen und den Werten, nach denen die junge Generation erzogen wird. Die junge Generation muß davor bewahrt werden, von Haßpropaganda und Indoktrinierung verführt zu werden. Wie furchtbar wäre es, wenn diese Generation die Taten der Nazis als unterhaltenden Horrorfilm ansähe. Die Lehre der Schoa bildet die Möglichkeit, universelle Werte zu vermitteln. Wir haben in der Vergangenheit erlebt, wie undemokratische Kräfte die demokratischen Einrichtungen ausnutzten, um an die Macht zu gelangen. Die menschliche Naivität unterliegt im Kampf gegen die Demagogie und die Böswilligkeit. Es besteht die Gefahr, daß das Böse, die Abartigkeit und negative Kräfte den Glauben und die menschlichen Werte bezwingen. Die Demokratien verfügen nicht automatisch über genügende Abwehrkräfte gegen das Böse und die Tyrannei.

Mit dem Regime, das in den zwölf Jahren seines Bestehens die Welt in Schrecken versetzte, legte sich über Deutschland ein schwerer historischer Schatten, der zu einem Teil der deutschen Geschichte wurde. Niemand darf

die Beschäftigung mit der deutschen Vergangenheit scheuen. Diese Beschäftigung hat nicht das Ziel, Wunden wieder aufzureißen oder Beschuldigungen auszusprechen, sondern Lehren zu ziehen, um auf die nächsten Generationen anhand menschlicher Werte prägend einzuwirken.

Der 8. Mai 1945, der Tag der Befreiung, ist ein Freudentag für die Menschheit und auch für Deutschland. Nur auf diese Art und Weise kann man die Seele der Jugend stärken. Wir müssen den nächsten Generationen ganz klar verkünden, daß die Niederlage Deutschlands im Zweiten Weltkrieg für die Welt, für die Menschheit, für die universellen Werte, einen wichtigen Sieg darstellte – ein wichtiges Ereignis und eine wichtige Entwicklung in der deutschen Geschichte.

Verstehen Sie meine Worte nicht als die eines Moralpredigers – sie fügen sich in unseren Dialog ein. Wir stehen vor einer gemeinsamen Herausforderung. Israel und Deutschland haben sich das Ziel gesetzt, eine partnerschaftliche Zusammenarbeit aufzubauen, um den Herausforderungen, die uns bevorstehen, gerecht zu werden. Zwischen unseren beiden Staaten herrscht eine politische Nähe. Sorgen wir dafür, daß sie in gemeinsamen Werten, gemeinsamen Überzeugungen und gemeinsamen Wegen ihren Ausdruck findet.

Die furchtbare Schoa hat im 20. Jahrhundert stattgefunden, im Herzen Europas, in einem der fortschrittlichsten Länder der damaligen Zeit, in einem Land, in dem die besten Musiker, Denker, Wissenschaftler und Forscher lebten. Keiner von uns weiß, was die Zukunft für ihn bereit hält, wie die Winde des Schicksals für ihn wehen, was sich in einem Jahrzehnt oder einer Generation ergeben wird – es ist unsere Aufgabe, für die nächsten Generationen ein festes Fundament von Werten aufzubauen. Verwandeln wir das Trauma der Vergangenheit in eine Hoffnung für die Zukunft, unsere besondere Beziehung in eine Brücke für die Freundschaft unter den Völkern, einen Anker gegen den Totalitarismus und für menschliche Werte – als Botschaft für Menschlichkeit gegen Rassismus und Antisemitismus.

Deutschland kann mit Stolz auf seine Errungenschaften seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges zurückblicken. Die Bundesrepublik ist zu einem integralen und wichtigen Bestandteil der internationalen Völkerfamilie geworden. Dank Ihrer Verbundenheit mit menschlichen Werten haben Sie Großes erreicht. Ich danke Deutschland für seinen Beitrag zur Stärkung des Staates Israel. Wir unterhalten umfassende Beziehungen im wirtschaftlichen, politischen und wissenschaftlichen Bereich. Die Bundesrepublik ist unser wichtigster Handelspartner. Auf internationaler Ebene ist Deutschland ein ech-

ter Freund Israels. Unsere Beziehungen basieren auf dem Glauben an gemeinsame Werte, auf gemeinsamen Interessen und auf den Schatten der Vergangenheit. Schon mit der Gründung des Staates Israel mußten wir den Versuchen der arabischen Welt, uns zu vernichten, entgegentreten. Seit der Staatsgründung haben wir rund eine Million Schoa-Überlebende aus Europa integriert, Millionen von Juden aus islamischen Ländern und aus der kommunistischen Welt. [...] Wir haben vieles erreicht, [...] obwohl wir seit der Staatsgründung Kriege, Terroranschläge und Blutvergießen erlebten. [...] Im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stehen nicht die Israelis und die Palästinenser. Der echte Kampf findet zwischen den positiven, konstruktiven palästinensischen Kräften und den negativen, zerstörerischen, fanatischen palästinensischen Gruppen statt. [...] Wenn die rationalen Kräfte gewinnen, können wir zu einem Frieden und zu einer Aussöhnung gelangen. Wenn die extremistischen Kräfte gewinnen, herrscht eine echte Gefahr der Eskalation. Wir werden kein Blutvergießen mehr dulden auf unseren Straßen, in unseren Cafés, Restaurants, Diskotheken und an unseren Autobushaltestellen. Wir werden unter allen Umständen das Recht unserer Bürger verteidigen, ohne Furcht vor dem Terror zu leben. [...]

Versöhnung und Frieden mit den Palästinensern ist in Reichweite [...]. Die freie Welt kann ihren Teil dazu beitragen, indem sie ihren Einfluß geltend macht und ihr ganzes Gewicht darauf verlegt, von der palästinensischen Behörde zu verlangen, ihrer Verpflichtung nachzukommen, den palästinensischen Terror unverzüglich einzustellen. [...] Wir sehnen den Tag herbei, an dem wir Ressourcen freisetzen können, um Lösungen für die echten Probleme der Menschheit zu suchen – Armut, unheilbare Krankheiten oder ökologische Katastrophen –, anstatt den Terrorismus zu bekämpfen. Es gibt noch immer muslimische Staaten und Organisationen, die zur Vernichtung des Staates Israel aufrufen. [...] Nur eine gemeinsame und entschiedene Haltung der Völkerfamilie kann die Verbreitung von Massenvernichtungswaffen aufhalten und somit die Bedrohung der Stabilität und des Friedens in der Welt.

Sehr verehrte Mitglieder des Bundestags und des Bundesrats! Zum Abschluß möchte ich die Bundesrepublik Deutschland dazu aufrufen, mit uns gemeinsam die Grundlage für unsere Beziehungen in den kommenden 40 Jahren aufzubauen, um eine Botschaft in die Welt zu tragen, um eine bessere Welt zu schaffen, um gemeinsam die Lehren aus der furchtbaren Vergangenheit zu ziehen und sie an die nächsten Generationen weiterzugeben.

„Wenn dein Kind dich morgen fragt ...“ 30. Evangelischer Kirchentag in Hannover

Alwin Renker

Zum vierten Mal (nach 1949, 1967 und 1983) fand vom 25. bis 29. Mai 2005 in Hannover der Evangelische Kirchentag statt. Unter dem Motto „Wenn dein Kind dich morgen fragt ...“ (5. Mose 6,20) kamen 105 000 Dauerteilnehmer, und zum festlichen Eröffnungsabend 370 000 Menschen. Zum Eröffnungsgottesdienst am Opernplatz waren – anstatt der erwarteten 20 000 –



Landesbischöfin
Margot Käßmann.

Foto: epd.

50 000 gekommen. Bei der vorbildlichen Liturgie hielt die gastgebende Landesbischöfin *Margot Käßmann* die Predigt. Sie mahnte: „Der Glaube muß an die nächste Generation weitergegeben werden, um die seelische Ver trocknung, ja die Depression in unserem Land zu überwinden. Es ist ein Trauerspiel, daß Kinder als ökonomischer Faktor betrachtet werden.“ Kirchentagspräsident *Eckhart Nagel* rief die Eröffnung des Kirchentags aus. Der evangelische Christ und Bundespräsident *Horst Köhler* bescheinigte dem Kirchentag in seiner Grußbotschaft, er sei ein Zeichen für die Leben-

digkeit der Kirchen in der Gesellschaft. Sich den Fragen der Zeit zu stellen, mit anzupacken, sei für kirchliche Mitarbeiter und Gemeindemitglieder selbstverständlich. Unsere Kinder hätten ein Recht auf eigene Entfaltung, ihre Freiheit dürfe nicht durch Erblasten, die wir ihnen aufbürden, erstickten. Bundeskanzler *Gerhard Schröder* sagte, als Vater zweier Kinder wisse er, daß junge Menschen nichts sehnlicher wünschen als Frieden auf der Welt. Vor einer Gesellschaft, in der der Mensch nur nach seinem Nützlichkeitswert eingeschätzt werde, schaudere ihm.

Weihbischof *Hans-Georg Koitz*, Hildesheim, erntete Beifall u. a. mit der Feststellung, die Evangelischen Kirchentage seien immer ökumenischer geworden. *Wie können wir glauben? Wie wollen wir leben? Wie sollen wir handeln?* Diese Themenstellungen kreuzen sich mit Globalisierung, Umweltschutz und der Vielfalt der Religionen, mit Politik und der Sicherung der Zukunft – für die jetzt lebenden und für die kommenden Generationen. Aus der Kraft ihres religiösen Fundaments, des Glaubens, wissen sich Christinnen und Christen motiviert, für die Zukunft aller Sorge zu tragen. In Gottesdiensten, Bibelarbeit, Podienvorträgen u. a. sollte ein erlebbares Gesamtereignis des Kirchentages sichtbar werden, das Zeichen setzt. Aus dem Dunst des Ungewissen, der Depression und angesichts so mancher gesellschaftlich-sozialer Ängste könnte ein vertrauensvolles Klima und ein Gegengewicht zur aktuellen Situation in unserem Land geschaffen werden.

Wie weit reicht Europa?

Die Veranstaltung „Zu Hause mit Nachbarn“ setzte mit der Parteivorsitzenden der CDU *Angela Merkel* insofern einen besonderen Akzent, als Merkel vor dem Podium auch die Bibelarbeit zu Mal 2,17-3,24 leitete. In der anschließenden Diskussion, „Wie weit reicht Europa? Welche Werte verbinden uns?“, war es das hochaktuelle Europa-Thema, das zum Offenlegen der Positionen in dieser Schicksalsfrage zwang.

Der Parteivorsitzende der SPD *Franz Müntefering* und *Cem Özdemir* (Grüne), Mitglied des Europaparlaments, sorgten für das Gegengewicht. Es ging darum, ob die Türkei europaverträglich sei, ob die christlichen Wertevorstellungen und die Religionsfreiheit auch in der Türkei gelten. Müntefering hielt sich an die Devise, ein Kirchentag sei zwar immer politisch, aber nie Wahlkampf. Er bedauerte, daß der Gottesbezug, den seine Regierung doch befürwortete, nicht in der Europäischen Verfassung Aufnahme fand.

Im übrigen rühmte er die Bindekraft der Religion als „Kitt der Gesellschaft“ und das Christentum als „entscheidendes Bindemittel der europäischen Gesellschaft“. Daß es in Europa auch laizistische Gesellschaften gebe, widerlege seine Grundannahme nicht. In der europäischen Grundrechtecharta seien alle wichtigen Werte festgehalten.

Zentrum Juden und Christen – Lehrhaus Judentum für Christen

Die Tradition der Evangelischen Kirchentage, den Dialog zwischen Juden und Christen voranzubringen, wurde auch in Hannover fortgesetzt. Themen waren u. a. die „Messianische Sehnsucht“ (*Micha Brumlik, Frank Crüsemann*), die zentrale jüdische Glaubensaussage „Höre, Israel!“ (*Michael Wyschogrod, Bertold Klappert*) und „Judenhaß – Zwischen christlichem Antijudaismus und radikalem Islamismus“ (*Micha Brumlik, Günther B. Ginzler, Muhammad Kalisch, Moderation Martin Stöhr*). Hervorzuheben ist die jedes Mal geübte christlich-jüdische Dialog-Bibelarbeit. Ergänzt wurden die Werkstattveranstaltungen und Podien durch musikalische Ver-

anstaltungen, Filme, Synagogenbesuche und eine Führung über den alten Jüdischen Friedhof in Hannover.



Der „Freiburger Rundbrief“ beim Kirchentag in Hannover (Elisabeth Weidinger [r.] und ein Besucher).

Eine christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier, die auf dem ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 noch nicht reibungslos verlief, dann aber auf dem Katholikentag 2004 in Ulm glückte (vgl. FrRu 11[2004]288), war zweifellos mit der liturgischen Komposition jüdisch-christlicher Begegnung „Eine wahrhaft ungeheuerliche Reise“ im Festsaal des Alten Rathauses ins Werk gesetzt.

Islam und Dialog: Am Grundgesetz ist nicht zu rütteln

Zwei Großveranstaltungen zum Thema Islam waren überfüllt: „Unvereinbare Gegensätze? Scharia und säkulares Recht“ sowie „Frauen – eine ohnmächtige Macht? Gesichter des Islam – Frauen erzählen ihren Alltag“. Mit Staatssekretär *Fritz Rudolf Körper* in Vertretung von Bundesinnenminister *Otto Schily* (SPD), Bischof *Wolfgang Huber*, Ratsvorsitzender der Ev. Kirche in Deutschland, und *Muhammad Kalisch*, Lehrstuhl für Religion des Islam an der Universität Münster, wurden nicht nur die Impulsreferate hervorragend bestritten. Die anschließenden Podien zeigten auch die Brisanz der verhandelten Probleme. Rechtssätze in der Scharia (islamisches Recht), die das Grundgesetz verletzen, sind in Deutschland nicht akzeptabel. Religiöse Toleranz, wie in einigen muslimischen Ländern praktiziert, entspricht nicht dem, was man in Deutschland unter Religionsfreiheit versteht.

Bischof *Huber* legte den Finger auf ein weiteres Problem, dessen versteckte Tragik sogar Todesfälle ans Licht brachte: Wenn Muslime Verständnis einfordern für sogenannte Ehrenmorde und Zwangsverheiratung, für Freiheitsberaubung oder die Beschneidung von Frauen und Mädchen, dann müsse im Vorhinein klar sein, daß aus christlicher Sicht ein solches Verständnis nicht möglich ist.

Die Ausgrenzung und Unterdrückung von Frauen durch Religion behandeln – in christlicher Perspektive – Oberkirchenrätin *Cornelia Coenen-Marx*, Landesbischöfin *Margot Käßmann* und *Antje Vollmer*, Vizepräsidentin des Deutschen Bundestages, und – aus muslimischer Sicht – *Riffat Hassan*, Religionswissenschaftlerin, Louisville, USA. Die Theologinnen machten klar, daß auch die christlichen Kirchen gegenüber den Frauen noch Defizite aufweisen.

Globalisierung und Weltpartnerschaft

Zusammen mit Frau *Wangari Muta Maathai*, der kenianischen Friedensnobelpreisträgerin 2004, rief Bundeskanzler Gerhard Schröder zum Kampf gegen die Armut auf und forderte eine Weltpartnerschaft zur Lösung der Probleme der Entwicklungsländer. „Was könnte man mit dem Geld, das für den Irakkrieg ausgegeben wird, alles tun.“ Deutschland gehört seit Jahren zu den weltweit größten Gebern in der Entwicklungsarbeit. Die internationalen Finanzströme sollten besteuert werden oder es sollte eine weltweite

Belastung von Flugbenzin geben, schlug Schröder vor. Die Forderung von Frau Maathai, auch die Entwicklungsländer müssten ihren Beitrag durch mehr Demokratie und Achtung der Menschenrechte leisten, schien dem brasilianischen Entwicklungsexperten *Antonio Andrioli* eine zu glatte Lösung. Er forderte, die Bundesregierung müsse dafür sorgen, daß Grundnahrungsmittel, die Soja aus Brasilien enthalten, gekennzeichnet werden, weil die großflächige Soja-Monokultur die brasilianische Landwirtschaft zerstöre. Andrioli prangerte auch das Engagement von Banken bei der Zerstörung der Amazonaswälder an. Bundeskanzler *Schröder* versprach, diese Sache zu prüfen, und mahnte: „Gerechtigkeit braucht den Schutz der Schwachen.“ Seiner Kritik an der Korruption, etwa in Nigeria, schloß sich Frau *Maathai* an.

Die Sehnsucht nach Einheit

Beim Hauptpodium „Die Sehnsucht nach Einheit“ war auch die Diskussion zwischen Kardinal *Karl Lehmann*, dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, und dem emeritierten evangelischen Theologieprofessor *Eberhard Jüngel*, Universität Tübingen, über die Suche nach Einheit zwischen den Kirchen in schöner Regelmäßigkeit wiedergekehrt. Es geht dabei nicht allein um scharfsinnige theologische Argumente, die traut man diesen hochkarätigen Theologen zu. Es geht, wie *Lehmann* versichert, um die Eucharistie als den Höhepunkt und Gipfel des Gottesdienstes. Nach einer gemeinsamen Feier könne man nicht auseinandergehen, als ob nichts geschehen sei. Im Klartext heißt das: Für Katholiken ist das gemeinsam mit den evangelischen Christen gefeierte Herrenmahl das Ziel der ökumenischen Bestrebungen. Ungeduld ist hier ein schlechter Ratgeber. Doch die tagtägliche Praxis stellt ihre unabweisbaren Fragen. Der Stachel der Trennung wird besonders bei konfessionsverschiedenen Ehepaaren erlebt.

Für evangelische Christen dagegen bedeutet jede Tischgemeinschaft beim Herrenmahl eine Stärkung der gegenseitigen ökumenischen Bindung. Daher suchen sie auch jetzt schon die eucharistische Gastfreundschaft. Ein gemeinsames Abendmahl nur zu Demonstrationszwecken, wie am Rand des Ökumenischen Kirchentags 2003 in Berlin, hält auch Jüngel für „religiösen Kitsch“.

In diesem Zusammenhang ist ein Gespräch zwischen dem Ratsvorsitzenden der EKD *Wolfgang Huber* und Kardinal *Karl Lehmann* über den Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 zu erwähnen. Beide äußerten den

Wunsch, daß diese Praxis der Ökumenischen Kirchentage weitergeführt werden soll. Der nächste Ökumenische Kirchentag wird im Jahre 2010 in München stattfinden.

Ökumenische Werkstatt ‚Basiswissen Glauben‘

Zur täglichen morgendlichen Bibelarbeit (zu Mal 2,17-3,24; Mk 10,13-16; 5. Mose 6,1-25) wurde an zahlreichen Orten – im Messegelände, in Kirchen und in Begegnungszentren – eingeladen. Seit zwanzig Jahren werden die ausgewählten biblischen Texte in eine „gerechte Sprache“ übersetzt, wobei auf drei Kriterien geachtet wird: Die Übersetzung soll der hebräischen oder griechischen Originalfassung gerecht werden, sie soll einer frauengerechten Sprache entsprechen, und sie soll für den christlich-jüdischen Dialog sensibel sein und respektvoll gegenüber der jüdischen Schriftlektüre (*Jürgen Ebach*, Programmheft).

Die an der Bibelarbeit Beteiligten waren bekannte Persönlichkeiten: u. a. *Hans Joachim Meyer*, Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Michael Plathow*, Direktor des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Bischof *Walter Klaiber*, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, die Ökumenikerinnen *Friederike Nüssel* und *Dorothea Sattler*, der Alttestamentler *Erich Zenger*, der Fundamentaltheologe *Medard Kehl*.

Das Thema „Abendmahl und Eucharistie“ wurde, wie bereits beim Dialog zwischen *Jüngel* und *Lehmann*, fortgesetzt, aber das eigentliche Hindernis für mehr Gemeinsamkeit zwischen den Konfessionen war das unterschiedliche Amtsverständnis. Diese ökumenisch-theologischen Kontroversen hinderten aber nicht die praktisch gelebte Ökumene auf dem Kirchentag. Ohne Unterschied waren evangelische Christen und Katholiken bei den Vorträgen und den Veranstaltungen dabei.

Abschlußgottesdienst und Ausblick

Mehr als 100 000 Teilnehmerinnen und Teilnehmer waren am Sonntag auf den Schützenplatz zum Open-air-Schlußgottesdienst gekommen. 80 Altäre hatte man für die Abendmahlfeier aufgebaut. An die 4000 Bläserinnen und Bläser, ein Jugendchor und eine Trommlergruppe gestalteten die Feier mu-

sikalisch. Die Predigt hielt der bekannte katholische Theologe, Kirchenlieddichter und Schriftsteller *Huub Oosterhuis*, Amsterdam. Er beharrte darauf, daß die Religion der Bibel erfüllt ist mit der Kraft einer „unversöhnlichen“ Hoffnung, die sich nicht mit den gegebenen Tatsachen abfindet, sondern gegen die Tatsachen andenkt und anfühlt. Bei der Auslegung von Mt 2,13 sagt *Oosterhuis*, die evangelische Kirche sei aufgerufen, zu bekennen, daß die biblische Vision von der Überwindung von Grenzen, von der gesellschaftlichen Solidarität und vom einzigartigen Wert jedes Menschen die Norm für jegliche Politik sein müsse. Bischöfin *Käßmann* fragte kritisch an, ob sich Christinnen und Christen von heute jene Fragen stellen, wie sie auch das Judentum kennt: warum sie in die Kirche gehen, sich für Obdachlose, für Menschen ohne Arbeit oder für Flüchtlinge einsetzen. Könnte es sein, daß es den Christen in unserem Land nicht „abzuspüren“ ist, daß sie ein „besonderer Geist bestimmt?“

Abschließend luden Bischof *Reinhard Marx* zum Katholikentag in Saarbrücken 2006 und Bischöfin *Käßmann* zum Evangelischen Kirchentag 2007 in Köln ein.

Wenn auch mit den wenigen Einblicken in den Evangelischen Kirchentag, die hier geboten werden können, gewiß nicht die nach Tausenden zählenden Veranstaltungen gewürdigt sind, dann wird hoffentlich doch klar, was die Achsen eines Evangelischen Kirchentags sind: hier Gebet und Gottesdienst, dort im öffentlich-politischen Leben die dezidierte Einmischung, zuweilen auch der heftige Widerspruch zur gängigen Politik.

Ein Zentrum für Kinder, die geistlichen Zentren, die Spiritualität, die Kunst und Musik, Theater und viele andere Angebote wären der Besprechung wert. Auch Redner wie *Eugen Drewermann* – zu seinem Auftritt kamen 4500 Teilnehmer – waren vertreten, obwohl der Trend eher in eine andere Richtung zu gehen scheint, die vertreten war durch Pater *Richard Rohr*, USA („Das Enneagramm“ / spirituelle Persönlichkeitstypologien), Pater *Nikolaus Brantschen* SJ, Schweiz („Als Christ Buddhist“), Pater *Anselm Grün* OSB (Spiritualität als Lebenskunst) und Pater *Willigis Jäger* OSB (Zen-Meditation). Das Experiment mit dem Fernsehpfarrer und Talkmaster *Jürgen Fliege*, der den Glauben an den Erlösungstod Jesu als finsternes Mittelalter bezeichnete, kann nachdenklich stimmen und ein Beispiel für das heute überall wuchernde Auswahlchristentum bieten. Dies gilt es freilich nicht zu bekämpfen, sondern ihm „auf die Sprünge zu helfen“. Auch für diese Einsicht war der Kirchentag gut.

Das besondere Buch

Hans-Josef Wollasch, **Gertrud Luckner**. „Botschafterin der Menschlichkeit“. Herder Verlag, Freiburg 2005. 143 Seiten.

Zehn Jahre nach dem Tod von Gertrud Luckner (1900-1995: Abkürzung GL) liegt nun erstmals eine Biographie vor. Das Buch hat zwei Hauptteile: eine ausführliche Biographie und einen umfassenden Dokumentationsteil mit Briefen und kurzen Notizen aus dem KZ und mit teils ausführlichen, teils stichwortartigen Tagebucheintragungen (27. April bis 22. Juli 1945). 28 Abbildungen, eine Übersichtstafel ihrer Lebensdaten und der Ehrungen und Auszeichnungen geben Einsicht in ihr Leben. Hans-Josef Wollasch, Historiker und ehemaliger Direktor des Archivs des Deutschen Caritasverbandes, hatte bereits früher die Unterlagen aus dem GL-Nachlaß archiviert. Ab 1931 lebte GL in Freiburg, seit 1933 leistete sie Hilfestellung für die inzwischen wirtschaftlich und politisch diskriminierte jüdische Bevölkerung. 1936 erhielt sie eine Halbtagsstelle beim Deutschen Caritasverband in Freiburg. Bis 1943 wirkte sie von dort aus mutig, klug und mitmenschlich als Lebens- und Fluchthelferin für Juden. Sie reiste durch Deutschland, Österreich, England, Polen und die Schweiz, um materielle Hilfe zu leisten, Hilfsaktionen zu koordinieren und Flucht- und Untertauchmöglichkeiten zu sichern. Nach ihrer Verhaftung am 24. März 1943 wurde sie in verschiedenen Gefängnissen inhaftiert und immer wieder verhört – ohne auch nur einen Namen ihrer Auftraggeber und Mithelfer preiszugeben; sie wußte, daß diese dann auch verhaftet würden. Die Gestapoleute waren sicher, daß Luckners „illegale Arbeit für das Judentum vom Deutschen Caritasverband bejaht, ermöglicht und deshalb mitverantwortet wurde“ (38).

Am 5. November 1943 wurde sie nach fast achtmonatiger Haft und Vernehmungszeit in das Frauenkonzentrationslager Ravensbrück eingeliefert. Als politischer Schutzhäftling Nr. 24648 mußte sie in der Schneiderei und in der Maschinenabteilung des KZ arbeiten. Ende April 1945 wurde das Frauenkonzentrationslager von der SS zwangsweise geräumt und gesprengt. GL trat mit Schicksalsgefährtinnen die Zwangsmärsche in Richtung Westen an.

Nach sechs Tagen Marsch wurden sie von der Roten Armee befreit, nach weiteren acht Tagen kamen sie an die amerikanisch-englische Demarkationslinie, am 12. Juli 1945 kam sie in Freiburg an, wo sie ihre frühere Arbeit bei der Verfolgtenfürsorge der Caritas wieder übernahm. Von besonderem Wert sind die von GL während der Rückkehr aus Ravensbrück nach Freiburg verfaßten Notizen. Äußerst nüchtern schildert sie die letzten Tage im KZ, die Mühsal der Rückkehr und die Ankunft in Freiburg (82-120). Zwischen den jeweiligen Transportetappen konnte GL an mehreren Orten Briefe schreiben und über die örtlichen Caritasstellen für sich und ihre Gefährtinnen aus dem KZ Nahrung und Unterkunft ermöglichen.

Leo Baeck, bis zu seiner Inhaftierung in Theresienstadt Präsident der Reichsvertretung der Juden in Deutschland, hatte GL oft empfangen und ihr dringend notwendige Hilfeleistungen aufgetragen (vgl. S. 296 i. d. H.). Im Jahr 1946 nannte er GL „eine der edelsten, tapfersten und opferwilligsten Persönlichkeiten, die mir in meinem Leben begegnet sind“ (58). Am 8. März 1944 schrieb Erzbischof Gröber an GL: „Seien Sie weiter tapfer. Sie werden dadurch auch manche andere zur Tapferkeit veranlassen“ (76).

GLs tiefe Religiosität hat sie auch während der mühsamen Rückkehr aus dem KZ getragen. Dies habe ihr neue Kraft und Klarheit gegeben. Auch als sie wieder in Freiburg ist und arbeitet, empfindet sie es als ihre unabdingbare Pflicht, täglich an der Hl. Messe teilzunehmen, um Kraft und Segen für ihre neuen Aufgaben zur Versöhnung von Juden und Christen zu erhalten. Nach dieser hervorragend verfaßten Biographie wäre es eine interessante Aufgabe, auch den Aspekt der Religiosität Gertrud Luckners zu untersuchen. Ihre religiöse Haltung zeigte sich sowohl bei ihrer Arbeit zur Rettung der Juden während der Hitlerdiktatur als auch bei ihren späteren Lebensaufgaben: der Gründung des Freiburger Rundbriefs, der seit 1993 in neuer Folge erscheint, der Arbeit zur Bekämpfung des Antijudaismus sowie der theologischen Vorarbeit für die Erstellung und Veröffentlichung der Juden-erklärung *Nostra aetate* Nr. 4 des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. „Lebensaufgabe Freiburger Rundbrief“, 62-65).

Als ein Mitbetreuer des Freiburger Rundbriefs möchte ich – auch im Namen der verfolgten Juden – dem Deutschen Caritasverband und der Deutschen Bischofskonferenz dafür danken, daß sie Gertrud Luckners Rettungs- und Versöhnungsbemühungen unterstützt und gefördert haben.

Clemens Thoma, Luzern

Leo Baeck, **Nach der Schoa – Warum sind Juden in der Welt?** Werke. Band 5. Schriften aus der Nachkriegszeit. Hg. von Albert H. Friedlander/Bertold Klappert. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002. 557 Seiten.

Leo Baeck, **Briefe, Reden, Aufsätze.** Werke. Band 6. Hg. von Michael A. Meyer/Bärbel Such. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003. 702 Seiten.

In den Briefen, Reden und Aufsätzen (*Werke, Band 5*), die Baeck nach seiner Befreiung aus Theresienstadt verfaßt hat, kommt die ganze Weite seines Denkens zum Ausdruck. Er war das Vorbild für jeden Rabbiner, ein gebildeter Denker und ein moderner Jude. Er stand zu der Tatsache, ein Wegweiser für das progressive Judentum zu sein. Selbstverständlich hat er sich in diesen Texten auch mit dem Christentum beschäftigt. Es spricht für die Persönlichkeit Baecks, daß die meisten Texte keineswegs überholt sind, sondern auch heute zur Diskussion herausfordern, wie etwa der Aufsatz über Paulus. Es ist erstaunlich, wie produktiv Baecks letzte Lebensphase war! Baecks Verhältnis zu Deutschland nach 1945 war pragmatisch. Er besuchte es zwar gelegentlich für Vorträge, hielt aber die Epoche des deutschen Judentums für beendet. Er ist stets bei der Überzeugung geblieben, die er 1945 nach seiner Befreiung aus dem KZ Theresienstadt schriftlich und öffentlich erklärt hat:

„Für uns Juden aus Deutschland ist eine Geschichtsepoche zu Ende gegangen. Eine solche geht zu Ende, wenn immer eine Hoffnung, ein Glaube, eine Zuversicht endgültig zu Grabe getragen werden muß. Unser Glaube war es, daß deutscher und jüdischer Geist auf deutschem Boden sich treffen und durch ihre Vermählung zum Segen werden können. Dies war eine Illusion. Die Epoche der Juden in Deutschland ist ein für alle Mal vorbei“ (208).

In *Werke, Band 6*, dem letzten Band der gesammelten Werke von Leo Baeck, finden sich Stellungnahmen zu Grundfragen des Judentums sowie auch Versuche, die Juden gegen antisemitische Vorwürfe zu verteidigen. Berühmt geworden ist seine Ansprache zum Kol Nidre des Versöhnungstages vom 6. Oktober 1935. In dieser Rede, von der er wünschte, daß alle Rabbiner Deutschlands sie von der Kanzel verlesen, stellte er das Judentum als Ant-

wort an die Nazis dar: „*Wer hat der Welt das Gebot der Gerechtigkeit, den sozialen Gedanken gewiesen? Der Geist der Propheten Israels, die Offenbarung Gottes an das jüdische Volk hat in dem allem gewirkt. In unserm Judentum ist es erwachsen und wächst es. An diesen Tatsachen prallt jede Beschimpfung ab [...]. Trauer und Freude erfüllen uns, durch Augenblicke des Schweigens vor unserem Gott, wollen wir dem, was unsere Seele erfüllt, Ausdruck geben. Eindringlicher als alle Worte es vermöchten, wird diese schweigende Andacht sprechen [...].*“

Nicht nur heute werden jüdische Friedhöfe geschändet. Als die Nazis 1932 begannen, jüdische Friedhöfe zu beschädigen, äußerte sich Baeck dazu mit einer Mahnung, die auch heute wieder aktuell ist: „*Es gibt eine Geschichte menschlicher Worte, [...] aber es gibt auch eine Geschichte dessen, wozu Menschen geschwiegen haben, und sie ist eine Geschichte menschlicher Enge und Niedrigkeit. Wenn so oft Verbrechen und Untat sich weithin dehnen konnten, ist es fast immer geschehen, weil die Gewissen verschlossen und die Lippen stumm blieben, die sich zum Worte des Rechtes und der Sittlichkeit hätten öffnen sollen [...]*“ (207).

In vielen seiner Äußerungen geht es Leo Baeck im wesentlichen um ethische Fragen, wie überhaupt die Ethik des Judentums im Mittelpunkt seines Denkens steht. Er gehört zu den relativ wenigen liberalen Rabbinern, die schon früh das Aufbauwerk Palästinas würdigten, ohne sich zur zionistischen Bewegung zu bekennen. Die vorliegenden Texte legen davon Zeugnis ab. Gerade heute sind seine Reden und Aufsätze über die progressive Bewegung des Judentums wichtig.

In diesem Zusammenhang tritt Baeck auch für eine jüdische Mission ein, ein Gedanke, der etwa seit dem 3. oder 4. Jh. im Judentum vergessen worden ist. Hier appelliert er besonders an die amerikanischen Juden. Vorher hatte er in einer Rede dargelegt, daß er das Judentum als die bedeutendste Religion überhaupt betrachtet. Er meint, daß das Judentum wieder attraktiv sein kann, insbesondere für gebildete Menschen. Baeck nimmt hier einen Gedanken auf, der in den ersten Jahrhunderten im Judentum selbstverständlich war und erst verschwand, als das siegreich gewordene Christentum jede Form jüdischer Mission mit dem Tode bedrohte. Daß das Judentum ursprünglich eine missionarische Religion war, ist dann den Juden fremd geworden, und Baeck fordert, hier wieder an die jüdische Tradition anzuknüpfen.

Der letzte Teil von Bd. 6 ist eine Auswahl seiner reichen Korrespondenz. Davon ist ein Abschnitt *Gertrud Luckner* gewidmet. Mit ihr blieb Baeck bis

zu seiner Deportation im Januar 1943 in ständigem Kontakt und durch ihre Zusammenarbeit gelang es ihm, viele Juden zu retten.

Die Weite von Baecks Denken erkennt man auch aus der Vielzahl seiner Vorträge in Theresienstadt. Über sich selbst spricht er relativ selten. Nur in zwei Briefen (358 f.) deutet er einiges an, was er in Theresienstadt erlebte. Gerade die Vielfalt dieses Bandes macht seinen besonderen Reiz aus. Es ist dem Herausgeber und dem Verlag zu danken, daß wir heute ein so reiches Werk vor uns haben, dem eine entsprechend weite Verbreitung zu wünschen ist.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Karl E. Grözinger (Hg.), **Sprache und Identität im Judentum**. Jüdische Kultur, Bd. 4. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998. 265 Seiten.

Der vorliegende Sammelband dokumentiert eine interdisziplinäre Ringvorlesung der Potsdamer Jüdischen Studien. Die Autoren der einzelnen Beiträge stehen vor dem Dilemma, daß die „verwirrende Situation des Judentums zwischen den Sprachen mit einer dennoch anhaltenden jüdischen Identität“ (10) kaum aufzulösen ist: Für die Juden in der Diaspora konnten Griechisch, Arabisch, Ladino oder Judezmo, Jiddisch und „schließlich fast alle Sprachen der Welt“ (9) eine größere Bedeutung erlangen als das Hebräische, auch wenn die „heilige Sprache“ der Bibel im Judentum nie völlig in Vergessenheit geriet. Studien zur „jüdischen Identität“ müssen daher unweigerlich zu widersprüchlichen, letztlich auch unbefriedigenden Ergebnissen führen, wenn sie von der Sprache als zentraler identitätsstiftender Kraft ausgehen. Die Aufsatzsammlung verliert dadurch nicht ihren Wert, hinterläßt aber insgesamt einen recht ambivalenten Eindruck, zumal der Identitätsbegriff als solcher sowie die mit einer Mehr- oder Fremdsprachigkeit verbundenen Schwierigkeiten in den Beiträgen nur selten problematisiert werden. Der Bezug zu einer spezifisch „jüdischen Identität“, von der beispielsweise Freud ausgeht (*Josef Ludin*, 24), bleibt jedoch vage.

An den Erzählungen der jüdischen Schriftstellerin und Frauenrechtlerin Bertha Pappenheim, die als Patientin Freuds unter dem Namen Anna O. bekannt wurde, demonstriert *Inge Stephan* „die traumatische Erfahrung einer Nicht-Identität, der Sprach- und Ortlosigkeit einer jüdischen Minderheit in einer [...] feindlich gesonnenen Umgebung“ (42). *Karl Grözinger* (75-90) fragt nach der Bedeutung des Hebräischen für das Judentum in der Dia-

spora. Obwohl Maimonides und andere jüdische Autoren der Auffassung waren, daß „auch das Hebräische [...] ein auf menschliche Konvention zurückgehendes Kommunikationsmittel“ sei (86), habe die hebräische Sprache über Jahrhunderte hinweg sowohl für den einzelnen als auch für die ganze Gemeinschaft identitätsstiftend gewirkt und daher auch auf den jüdischen Gebrauch anderer Sprachen großen Einfluß ausgeübt.

Der ausgezeichnete Beitrag von *Erika Timm* über „Die Bibelübersetzungssprache als Faktor der Auseinanderentwicklung des jiddischen und des deutschen Wortschatzes“ (91-109) ist bereits in den achtziger Jahren in der Reihe *Vestigia Bibliae* veröffentlicht worden. Anhand zahlreicher Beispiele macht *Timm* deutlich, daß die Wirkung des hebräischen Bibeltextes auf die „Sonderentwicklung des Jiddischen gegenüber dem Deutschen“ (94) nicht zu unterschätzen ist. Die Tendenz vieler jiddischsprachiger Bibelausgaben des 15. und 16. Jh. „zu lexemkonstanter und sogar wurzelkonstanter Übersetzung“ des Hebräischen habe sich für das Jiddische als äußerst kreativ erwiesen (105). Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch *Gerda Haßler* in ihrem Überblick sephardischer Sprachkontakte und -entwicklung vor und nach der Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahre 1492 (111-133).

Christoph Schulte analysiert die 1792/93 veröffentlichte Autobiographie des jüdischen Aufklärers Salomon Maimon (135-149), „für die nichtjüdischen Leser das erste Buch, das in deutscher Sprache das Lebensschicksal eines Juden, von ihm selbst erzählt, bis in alle Einzelheiten vor ihnen ausbreitet[e]“ (140). Maimons Schrift fand jedoch nur wenig Anerkennung. Die von *Manfred Voigts* (152-172) und *Elvira Grözingen* (173-198) vorgestellten Antisemiten des 19. und frühen 20. Jh. leugneten ohnehin jede Möglichkeit einer deutsch-jüdischen Identitätsfindung, die sie als „Mimikry“ (152) oder „Mauscheln“ (181) diffamierten. Die Wiederbelebung des Hebräischen durch den Zionismus vergleicht *Ruth Berger* mit der Entstehung der türkischen Nationalsprache nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches (199-229), und *Joachim Schlör* schildert die „Schwierigkeiten mit der deutschen Sprache im jüdischen Palästina“ sowie die Diskriminierung und Integration der sogenannten „Jeckes“ in Israel (231-253). Ein ausführliches Personenregister schließt den umfangreichen Band ab.

Elias H. Füllenbach OP, Düsseldorf

Görge K. Hasselhoff, **Dicit Rabbi Moyses**. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert. Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2004. 400 Seiten.

Abraham J. Heschel, **Maimonides**. Eine Biographie. Hg. v. Friedrich Hansen/Fred Rosner. Information Judentum Bd. 12. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1992. IX und 288 Seiten.

Während in der bisherigen christlichen Maimonidesforschung bestimmte Einzelbilder des vielleicht bedeutendsten jüdischen Gelehrten des Mittelalters im Vordergrund standen, ist es das Anliegen der Dissertation von Hasselhoff, eine differenzierte Darstellung der unterschiedlichen Rezeptionslinien des genannten Zeitraumes zu geben. Eine der besonderen Stärken dieser Untersuchung ist die detaillierte Dokumentation der teilweise sehr unübersichtlichen Textgeschichte der vielfältigen Übersetzungsversuche (vgl. auch den umfangreichen Anhang zu Quellenlage und Texteditionen). Für das einflußreichste Werk von Maimonides, *More Newuchim* („Führer der Verwirrten“), mit dem lateinischen Titel *Dux neutrorum*, wird die These vorgelegt, daß seine „Übersetzer im Umkreis des Dominikanerkonvents St. Jacques in Paris zu suchen“ seien (319), und zwar um 1240 n. Chr. So war dieses Hauptwerk den großen Dominikanertheologen (von Albert über Thomas bis Ekkehard) zugänglich. Auch seine medizinischen Schriften werden um 1300 übersetzt. Die Darstellung der verzweigten und vielschichtigen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des großen jüdischen Gelehrten des 12. Jh., der vor allem im nordafrikanisch-arabischen Raum tätig war, gliedert sich nach den Hauptzügen des mittelalterlichen Maimonidesbildes. Der *Astronomicus* wurde vor allem wegen seiner Sphärenberechnungen für die christliche Darlegung der Himmelfahrt Christi wichtig. Der *Exegeticus judaicus* war „im Blick auf ‚jüdische‘ Fragen der Literalexegese der *lex vetus* eine Autorität“ (82). Brauchbar waren die Ausführungen des Maimonides etwa bei Thomas von Aquin hinsichtlich seiner „Vermittlung rabbinisch-jüdischen Traditionsgutes“ (87).

Während für das mittelalterliche Judentum primär die halachisch-talmudische Kompetenz von Maimonides im Zentrum der (durchaus zwiespältig-kritischen) Rezeption seiner Schriften stand, waren die christlichen Theologen vor allem vom *Philosophus* beeinflusst bzw. angeregt, auch wenn man ihn immer wieder als „Rabbi Moyses“ (*Egyptius*) apostrophiert hat. Vor allem Albertus Magnus verstand die spezifisch maimonidische Denkhaltung

und Argumentationsweise zu den Gottesbeweisen und zur Ewigkeitsthese im Gottesbegriff sowie zum Schöpfungsverständnis auszuwerten. Bei Thomas von Aquins ebenfalls breiter Auseinandersetzung mit Maimonides ist noch stärker zu unterscheiden zwischen verdeckt-anonymer Rezeption durch Anspielungen und expliziter Anführung. Es ging dabei um die Frage der Attribute Gottes und der sog. „negativen Theologie“, des Verständnisses der Vorsehung (providentia) sowie der Prophetologie.

Einen weiteren Aspekt des christlichen Maimonidesporträts bildet der *Hebraeus* für die interreligiöse Kontroversliteratur (221), wobei der große Jude einerseits als zitierbarer jüdischer Autor galt und andererseits als jüdische Autorität für die Auseinandersetzung um die Messiasfrage. Ein letzter, wirkungsgeschichtlich ähnlich bedeutsamer Grundzug ist der *Rabbi Moyses Medicus*, der sowohl die Ansätze von Hippokrates und Galenus produktiv weiterführte als auch durch seine Materialzusammenstellungen und systematischen Überblicke in den medizinischen Traktaten zur Diätetik, Chirurgie und Pharmazie breite Orientierung bot. Vielfach waren die Hauptinteressenten dieses medizinischen Wissens christliche Leibärzte an den Höfen und Papstresidenzen.

Auch wenn diese weitausladende Untersuchung mit ihren detaillierten und informationsreichen Einzeldarlegungen sowie umfangreichen deutsch-lateinischen Zitationen keine leichte Lektüre darstellt, läßt sich aus ihr ein gediegenes und differenziertes Porträt der großartigen jüdischen Persönlichkeit Mose ben Maimons erschließen.

Im Jahre 1935 – 800 Jahre nach der Geburt von Maimonides – erschien in Berlin unter denkbar schwierigen Umständen Heschels eindrucksvolle Biographie von Maimonides (1135-1204). 800 Jahre nach seinem Tod ist die seit langem vergriffene Biographie im alten Drucksatz wieder aufgelegt worden. Heschel selbst wurde 1938 aus Deutschland ausgewiesen. Er starb 1972 in den USA. Heschel hatte keine spezifisch historischen Ambitionen, das Leben des wohl größten jüdischen Religionsphilosophen und Talmudisten zu rekonstruieren. Sein Bemühen ging um die Freilegung der existentiellen und intellektuellen Grundhaltung, wie sie sich aus dem literarischen Werk von Maimonides erfassen läßt. Dabei geht es vorrangig darum, die innere Entwicklung so nachzuzeichnen, daß jeweils aus einer bestimmten geschichtlichen und biographischen Lebenssituation tragende Impulse und Denkrichtungen sowie gesellschaftlicher und religiöser Einsatz heraustreten. Maimonides' Leben war ja geprägt einerseits durch eine mühselige Wander-

existenz (Granada – Fes – Palästina – Fostat/Altkaïro) und andererseits durch die Herausforderungen der angefochtenen jüdischen Gemeinde. Je größer sein Ruhm wurde (als Saladins Leibarzt und Nagid des ägyptischen Judentums), um so hartnäckiger wurden auch Opposition und Verleumdung spürbar.

In einem frühen Sendschreiben protestiert Maimonides entschieden gegen die Verketzerung jener Juden, die im Zuge der almohadischen Repression in Nordafrika als Ausweg den „Scheinmohammedanismus“ wählten und sich so für eine frühe Form des Marranentums entschieden. Im Talmudstudium, das er im Niedergang begriffen sah, konzentrierte er sich entgegen jeder Gepflogenheit ganz auf das Studium und die Interpretation der Mischna. Anstelle weitläufiger und oft unentscheidbarer Gelehrtent Diskussion rückte er damit die knappe und eindeutige Entscheidung einer Sachfrage wieder in den Blick. Vor allem die Richter und das am Talmud interessierte Volk dankten es ihm. Nach der Vorarbeit des Mischnakommentars entstand das geradezu titanenhafte Großwerk des Mischne Tora, einer auf Vollständigkeit abzielenden Synthese aller Talmudentscheidungen. Das berühmte Sendschreiben nach Jemen nimmt Stellung zur dort aufbrechenden Messiaserwartung, „die ins Denken, in den Alltag, in alle Winkel der Seele hinein“ wuchs (115). In großartiger Weise verbindet Maimonides existentiell religiöse, psychologische, politische Aspekte und bezieht zugleich das damals moderne naturwissenschaftliche Weltbild, in dem er hervorragende Kenntnisse hatte, als Kriterium mit ein.

Neben der Talmudgelehrsamkeit und der ärztlichen Kompetenz ist der dritte Schwerpunkt die Religionsphilosophie, in der sich Maimonides ganz, aber durchaus kritisch, an Aristoteles orientierte. Die beiden Grundprobleme der Einheit Gottes und der Schöpfung der Welt untersucht er in seinem letzten großen Werk, dem „Führer der Verwirrten“. Besonders eindrucksvoll ist die argumentative Kraft in der Behandlung der Attribute Gottes, wobei allein negative Aussagen als adäquat erscheinen. Dabei verschärft er noch einmal seine alte Abneigung gegen die anthropomorphe Redeweise in der Gottesfrage. Heschel will dabei vor allem das spezifische intellektuelle Pathos dieses Religionsphilosophen herausstellen: „[...] im Reiche der Vernunft zu leben, ist ihm ein Imperativ [...]. Das Denken ist heilig [...]. Die Erkenntnis wertvoller als die Tat“ (235-237). Er hat „die Philosophie kanonisiert“, „die Vermählung von Bibel und Aristotelismus“ erzielt (236).

Robert Oberforcher, Innsbruck

Hanspeter Heinz (Hg.), **Um Gottes willen miteinander verbunden.** Der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK). Forum Christen und Juden Bd. 1. LIT Verlag, Münster 2004. 182 Seiten.

Christoph Münz/Rudolf W. Sirsch (Hg.), **„Wenn nicht ich, wer? Wenn nicht jetzt, wann?“** Zur gesellschaftspolitischen Bedeutung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (DKR). Forum Christen und Juden Bd. 5. LIT Verlag, Münster 2004. 304 Seiten.

Ein mühsamer, aber notwendiger und heilsamer Lernprozeß wird hier dokumentiert und kommentiert: Ein Weg von 35 Jahren, auf dem Christen in der Begegnung mit Juden zu neuen Erkenntnissen gelangt sind, auf dem sie von einer jahrhundertealten „Lehre der Verachtung“ (Jules Isaac) Abschied nehmen und behutsam eine „Lehre des Respekts“ zu formulieren versuchen. Eine Lehre, die Raum läßt für grundsätzliche Veränderungen auf beiden Seiten, die das Gegenüber in seinem bleibenden Anders- und Fremdsein anerkennt, es gar als bereichernd und nicht länger als bedrohlich empfindet. Der im Jahre 1971 ins Leben gerufene Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim ZdK legt hier Dokumente vor, die in die „Post-Holocaust-Debatte“ (10) im europäischen Kontext eingeflossen sind. International renommierte Wissenschaftler würdigen im Anhang die wichtige Arbeit dieses einzigartigen Gesprächskreises, in dem Juden und Christen sich „auf Augenhöhe“ austauschen. Vorgelegt werden sieben wichtige Stellungnahmen, die zwischen 1979 und 2000 in Konsequenz von „Nostra aetate“ Nr. 4 (Vaticanum II 1965) z. T. entscheidend von Papst Johannes Paul II. mitgeprägt worden sind.

Die Sammlung geht u. a. ein auf Stärken und Schwächen des neuen Katechismus der Katholischen Kirche und auf die Mitschuld und Verantwortung von Christen an der Schoa. Sie bietet auch eine ausgezeichnete Vorbereitungshilfe für Reisen ins Hl. Land, wobei höchst sensibel auf Geschichte und Gegenwart der drei monotheistischen Religionen eingegangen wird. Auch kritische Stimmen, etwa zur Seligsprechung von Papst Pius IX. oder zum Thema „Kloster und Kreuz in Auschwitz?“ werden berücksichtigt. Das Buch ist ein für Fachleute wie interessierte Laien gleichermaßen hilfreicher Überblick über fast eine Generation „partnerschaftlicher Begegnung und praktischer Zusammenarbeit“ (7) von Juden und Christen – „Schulter an Schulter“ (Zef 3,9).

Der Band „*Wenn nicht ich, wer? Wenn nicht jetzt, wann?*“ lädt ein zu einem „Gang durch über 50 Jahre Geschichte des christlich-jüdischen Miteinanders in Deutschland“ (20). Es war ein äußerst steiniger Weg, den Pioniere wie Martin Stöhr, Nathan Peter Levinson und Willehad Paul Eckert miteinander gegangen sind. „Christlich-jüdische Zusammenarbeit begann im Exil, in den Lagern, und bei den viel zu wenigen Hilfs- und Rettungsaktionen“ (Stöhr, 48). Der DKR, 1949 gegründet, steht inzwischen für 83 „Gesellschaften“ mit mehr als 22 000 Mitgliedern. Die seit 1952 vom DKR jährlich ausgerichtete „Woche der Brüderlichkeit“ gehört längst „zum festen Bestandteil der politischen Kultur Deutschlands und mithin zum bekanntesten und prägnantesten Markenzeichen des DKR in der Öffentlichkeit“ (19). Rudolf W. Sirsch, seit 2000 Generalsekretär des DKR, und Christoph Münz geben einen Überblick über Geschichte und Initiativen des DKR, u. a. wird auch die Arbeit des „Erzieherausschusses“ 1949-1975 gewürdigt. Trotz mancher Asymmetrien gelte es, zu einem gelebten „Neben- und Miteinander“ (243) zu finden. Herausforderungen, denen sich der DKR stellen muß, werden nicht verschwiegen: Dem Vergessen entgegenzuwirken, wenn die letzten Zeugen der Schoa verstummen, verlangt die Entwicklung einer „Erinnerungskultur“; die zunehmende Islamisierung Europas wahrzunehmen und Ansätze eines „Trials“ zu fördern; neue Judenfeindschaft zu bekämpfen; den jüdischen Gemeinden bei der Integration zu helfen; junge Menschen für die Weiterführung der teils überalteten „Gesellschaften“ zu gewinnen; sich verstärkt in die theologische Diskussion über „religiöse Gemeinschaftsfeiern“ einzubringen etc.

Berndt Schaller, ev. Vorsitzender des DKR, zeigt einige der Dilemmata auf: Die schwierige Situation der neuen jüdischen Gemeinden erschwert in vielerlei Hinsicht aktive jüdisch-christliche Beziehungen. Zu einem Mangel an Zeit und Neigung „gesellen sich gerade in religiös geprägten Kreisen offenkundige Vorbehalte, ja Mißtrauen“ (255). Auf christlicher Seite beobachtet er Ähnliches: „In unserer Gesellschaft versteht sich das Christliche nicht mehr von selbst, und beim Jüdischen ist es unklar, wohin es sich bewegt“ (254). Zudem erreichten die vielen guten Worte der Kirchen kaum die Basis (vgl. 251)! „Zu einem Dialog im eigentlichen, vollen Sinn des Wortes haben wir noch kaum gefunden“ (260). Dennoch: Gäbe es die „Gesellschaften“ nicht, man müßte sie schleunigst erfinden (R. Sirsch)!

Dieter Krabbe, Nürnberg

Benjamin H. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton University Press, Princeton 2004. 563 Seiten.

In den vergangenen 20 Jahren ist die Frage, wie virulent der antike Antisemitismus war, und ob man überhaupt von antikem „Antisemitismus“ sprechen soll, kontrovers diskutiert worden. Gab es „Antisemitismus“ oder war die Judenfeindschaft viel eher Teil einer allgemeinen Xenophobie? Mit Benjamin Isaac hat sich ein namhafter israelischer Althistoriker an dieses schwierige Thema herangemacht. Für Isaac zeichnet sich Rassismus dadurch aus, daß Individuen oder Gruppen von Menschen mit unveränderlichen körperlichen oder geistigen Eigenschaften in Verbindung gebracht werden. Diese kollektiven Eigenschaften sind für den Rassisten „vorgegeben“. Die griechisch-römische Antike kennt zwar keine ausgeprägte Theorie eines biologischen Determinismus, dennoch findet sich spätestens ab dem 5. Jh. v. Chr. die Vorstellung, daß Menschen, je nach ihrer geographischen Herkunft, besser oder schlechter sind. Menschen aus dem Osten sind faul und lustbesessen, jene aus dem Westen sind wild und bedrohlich. Athen und Rom sahen sich – aufgrund des milden Klimas – als ideale Mitte zwischen diesen Extremen. Proto-Rassismus gibt es nach Isaac zum einen in diesen anthropo-geographischen Vorstellungen. Zum andern hat auch Aristoteles (und nach ihm andere) die Ansicht vertreten, daß es Menschen einer höheren und solche einer niedrigeren Ordnung gibt. In den frühen antijüdischen Tiraden fehle jedoch die Argumentation, daß die jüdischen Charakteristika unveränderlich, weil vererbt oder klimatisch bedingt, seien. Es handelte sich demnach eher um xenophobe Vorurteile als um Rassismus. Dagegen könnte man einwenden, daß auch Cicero die Juden (und die Syrer) als „geboren für die Sklaverei“ bezeichnet. Und der Astronom Ptolemaios erklärt die Gottlosigkeit der Bevölkerung Judäas, Koile-Syriens und Idumäas mit der geographischen und astrologischen Situation dieser Gebiete. In beiden Fällen werden die Juden (jeweils im Verbund mit anderen Völkern) mit Charakteristika konnotiert, die „gegeben“ sind.

Nach Isaacs Definition von Rassismus muß man davon ausgehen, daß es in der griechisch-römischen Antike schon einen Rassismus bzw. Proto-Rassismus gab, der sich auch gegen die Juden richten konnte und daß modernes rassistisches Denken in der griechisch-römischen Antike zumindest einen Ursprung hat.

René Bloch, Lausanne

Gerhard Jankowski, **Brandstifter: Auf den Spuren des Paulus in Rom.** Eine Erzählung. Alektor-Verlag, Berlin 2004. 172 Seiten.

Der rheinische Pfarrer Gerhard Jankowski (geboren 1937) hat sich als langjähriger Mitherausgeber der exegetischen Zeitschrift „Texte & Kontexte“ gründlich mit der paulinischen Überlieferung befaßt. Nun hat sich der Exeget Jankowski auf das Feld der Romanautoren begeben. In „Brandstifter“ erzählt er, worum es dem Juden Paulus eigentlich ging. Zwei historische Anhänge informieren über die sozialen Verhältnisse in Rom zur Zeit Neros und über die Gestalt des Paulus. Der Titel „Brandstifter“ ist durchaus mehrdeutig: Geldgierige Groß-Immobilienbesitzer und der größt-wahnsinnige Kaiser Nero lassen römische Quartiere in großem Stil abfackeln, schieben der jüdischen Sekte der „Christiani“ dieses Verbrechen in die Schuhe und lassen sie im Zirkus als lebende Fackeln brennen. Ein in jüdischen religiösen Angelegenheiten völlig unkundiger römischer Verwaltungsbeamter entdeckt, welch politischer Zündstoff in den Überzeugungen dieser jüdischen Sekte steckt, zu der Paulus von Tarsus gehört. Ein Ich-Erzähler schildert seine Lebensumstände, die Verhältnisse im damaligen Rom und in der staatlichen Bürokratie. Darin eingebettet sind seine naiven Erkenntnisse über Richtungskämpfe unter den Juden und besonders über eine jüdische Gruppe und – wie es rätselvoll heißt – einen auferstandenen Messias. Während der Römer die Akte „Paulus“ bearbeitet, hört er sich vielerorts um und hat Gelegenheit, an einer Mahlfeier dieser Gruppe teilzunehmen. Er erfährt: „[...] dieser Tag der Auferstehung (des Messias) ist für uns der Tag eins einer neuen Welt“ (86).

Unter den Protokollen über Paulus hat der Beamte auch einen Brief an „Christiani“ in Philippi entdeckt und ausgewertet: „[...] ich habe mir die von dir angestrichenen Stellen in dem komischen Brief des Mannes durchgelesen und bin zu dem Schluß gekommen, daß die Agitation der Sekte der Christiani eindeutig den Tatbestand des Verbrechens der Majestätsbeleidigung erfüllt. [...] sie strebt eine andere Ordnung als die unsere an.“ Der Ich-Erzähler versucht zu beschwichtigen: „Eine neue, andere Welt“, warf ich ein“ (126).

Als in Judäa Aufstände aufflammen, erhebt sich die Frage, ob etwa die „Christiani“ dahinterstecken. Die Welt verändern geht nur durch Gewalt, etwas anderes kann sich der Römer nicht vorstellen. Und doch hat ein älterer Jude, hinter dem er Paulus vermutet, ihm bei der Mahlfeier voller Überzeugung gesagt: „[...] es kommt eine andere Welt, in der jeder Mensch frei

sein wird und niemand mehr Sklave, und um das [...] zu zeigen, nehmen eben auch Sklaven an unseren Versammlungen ohne jede Vorbedingung teil. Wir machen auch keine Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden, zwischen Männern und Frauen“ (85). Auch ein ehemaliger Sklave ist überzeugt, der Gott der „Christiani“ werde die neue Welt schaffen. Deswegen lebten sie schon jetzt nach der kommenden neuen Ordnung: „Das ist ihr Programm, die Gleichheit aller Menschen“ (153).

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

Georg Langer, **Neun Tore – Das Geheimnis der Chassidim**. Melzer Verlag, Neu-Isenburg 2004. 335 Seiten.

Der tschechische Jude Georg Langer, 1894 in Prag geboren, wanderte 1913 nach Ostgalizien aus, um die Chassidim kennenzulernen. Er nahm große Anstrengungen auf sich, um in der für ihn zunächst fremden Welt heimisch zu werden. Allmählich gelang es ihm aber, Sprache, Mentalität und Gebräuche der Zaddikim zu verstehen. Er entwickelte sich zu einem bedeutsamen Kenner und Liebhaber des Chassidismus, der schließlich seine Erfahrungen und Eindrücke mit den Chassidim auch aufschrieb. Das vorliegende Buch erschien erstmals 1937 in tschechischer Sprache. Die Anregungen zu dieser dt. Übersetzung (von Friedrich Thierberger) ging von Gershom Scholem aus. Langer hat noch weitere Bücher zu dieser Thematik vorgelegt. Er selbst flüchtete während des Zweiten Weltkriegs nach Palästina, wo er schwer krank die letzten Monate seines Lebens verbrachte.

Der tschechische Autor bietet hier nicht eine vollständige Geschichte der Chassidim. Er beginnt nicht mit Rabbi Israel Baal Schem-Tow, dem Begründer des Chassidismus, sondern konzentriert sich nur auf einige Rabbiner. Sie alle leben in einer bewundernswerten Gläubigkeit, Frömmigkeit, Fröhlichkeit, Weisheit und Demut. Aber auch Humor und Melancholie sind für die meisten typisch. Da werden uns Rabbi Schalom von Bels und Rabbi Naftali von Ropschitz, der heilige Uri von Streisk und die Brüder Schmelke von Nikolsburg, der heilige Rabbi von Kalew und noch einige andere vorgestellt. Sie alle zusammen bilden neun Tore zum Verständnis des Chassidismus. Wir erleben, mit welcher ekstatischer Freude in den Gemeinden der Sabbat gefeiert wurde, welche herausragende Stellung der Rabbi in der Gemeinde einnahm, wie die Rabbinen mit ihren Schülern sprachen, was ihre Gebete bewirkten und wozu sie in Zeiten der Not fähig waren. Bei der

Lektüre denkt man unwillkürlich daran, daß der osteuropäische Chassidismus im Zweiten Weltkrieg fast vollständig vernichtet wurde. Dem Leser wird bewußt, welch großer spiritueller Verlust damit nicht nur das Judentum getroffen hat. Manche Einzelheiten, z. B. zu Rabbi Sussja von Hanipol, finden sich auch bei Martin Buber, aber doch in bemerkenswert anderer Form. Während die Erzählungen bei Buber in eher vergeistigter und gewählter Sprache vorliegen, wird hier einfacher und volkstümlicher erzählt. Das Buch ist ein kostbarer Schatz chassidischer Lebensart. Der nicht vorgebildete Leser würde allerdings dankbar sein, wenn ihm einige Verständnishilfen geboten würden, z. B. die Erklärung seltener Begriffe, eine Zeittafel mit den Lebensdaten der Chassidim, eine geographische Karte mit den weithin unbekannten Ortsnamen usw. So würden die Geschichten noch besser in Raum, Zeit, Kultur und religiöser Umwelt verortet.

Werner Trutwin, Bonn

Simone Lässig, **Jüdische Wege ins Bürgertum**. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004. 784 Seiten.

Kann auf dem Gebiet der deutsch-jüdischen Geschichte im 19. Jh. heute noch Grundsätzliches gesagt werden? Die Zahl der Publikationen zu diesem besonderen Kapitel der deutschen Geschichte ist schlichtweg einschüchternd. Trotzdem ist die Habilitationsschrift von Simone Lässig ein Meilenstein in der deutsch-jüdischen Historiographie. Lässig gelingt es, zentrale Bereiche der Forschung vom Kopf auf die Füße zu stellen. Indem sie – wie der Untertitel bereits andeutet – nach dem Konnex zwischen „kulturellem Kapital“ und „sozialem Aufstieg“ fragt, ergeben sich nicht nur neue Blickwinkel auf die „jüdischen Wege ins Bürgertum“, sondern eröffnen sich auch neue Wege der historischen Analyse eines Phänomens, dessen Komplexität mit Begriffen wie „Assimilation“ und „Akkulturation“ nicht restlos erklärt werden kann.

Zentral für Lässig's Studie ist die geglückte Synthese von geschichtstheoretischem Ansatz und der Konzentration auf einige wichtige Teilbereiche des deutsch-jüdischen Alltags seit der Aufklärung. Insbesondere Schulwesen, Synagoge und Presse nimmt die Historikerin in den Blick, um ihre These zu untermauern, daß seit dem Ende des 18. Jh. die ursprünglich vom Staat angeordnete und vom Beamtentum eingeforderte Emanzipation der Juden

sich zunehmend zu einem dezidiert von Juden getragenen Projekt der Verbürgerlichung wandelte. Dabei, so Lässig, war es nicht primär und notwendigerweise finanzielles Kapital, das den Ausschlag für die erfolgreiche Verbürgerlichung gab, sondern die Akkumulation von kulturellem Kapital.

Der Stellenwert des bürgerlichen Habitus überwog bei weitem die in der Forschung zumeist überschätzte Rolle der (vor 1871 ohnehin nur vage umrissenen) Zugehörigkeit zu einer national bestimmten, in diesem Fall deutschen Gesellschaft. „Die deutschen Juden waren die Ersten, die sich auch unterhalb kleiner Elitengruppen jenem komplexen und spannungsreichen Transformations- und Modernisierungsprozeß unterzogen, der oft als Assimilation (miß-)verstanden, nur selten aber soziokulturell gedeutet und in den Kontext der Verbürgerlichung eingeordnet wird“, betont Lässig. Sie legt ihrer Studie daher die Hypothese zugrunde, „daß sich die Juden in der Frühphase der Emanzipationszeit mehrheitlich noch gar nicht primär an ‚den‘ Deutschen oder ‚den‘ Christen orientierten, sondern sich zunächst vor allem von der Lebensweise und Kultur einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe, eben des selbst noch im Entstehen begriffenen modernen Bürgertums angezogen fühlten“.

In diesem Kontext wird deutlich, daß beispielsweise die Reformsynagogen ebenso wie das Phänomen der deutschen Predigt in der Synagoge keineswegs als Anbiederung an die deutsche Mehrheitsgesellschaft oder als einseitige Entlehnung christlicher Elemente verstanden werden können, sondern als Plattform für eine genuin jüdische und überaus erfolgreiche Vermittlung bürgerlicher Werte gelten müssen. Lässig plädiert dafür, die Bedeutung der Religion für die Vergesellschaftung der Juden nicht zu unterschätzen. Für das Judentum treffe das in protestantischen Gemeinden belegte Phänomen der „Entkirchlichung“ im 19. Jh. durchaus nicht zu. Vielmehr habe auch unter längst verbürgerlichten und in die Oberschicht aufgestiegenen Juden das Engagement in Institutionen der jüdischen Gemeinde hohes Ansehen genossen.

Es ist zu wünschen, daß Simone Lässig's Studie trotz ihres Umfangs und einer stellenweise etwas spröden, jedoch stets ausgewogenen Darstellung gerade unter Historikern nicht nur auf betuliches Kopfnicken stößt, sondern auch Anregungen für weitere Forschung sowie Anlaß für das Verwerfen überkommener Deutungsmuster gibt.

Daniel Jütte, Stuttgart

Margareth Lun, **NS-Herrschaft in Südtirol**. Die Operationszone Alpenvorland 1943–1945. Studienverlag, Innsbruck 2004. 612 Seiten.

Am 9. September 1943 marschierten Soldaten der Deutschen Wehrmacht über den Brenner, wurden von Südtirolern mit Blumen und Erfrischungen begrüßt und bei der Entwaffnung des italienischen Militärs vom als politisch zuverlässig eingestuften „Südtiroler Ordnungsdienst“ tatkräftig unterstützt. Am Tag darauf wurde in den italienischen Provinzen Bozen, Trient und Belluno die „Operationszone Alpenvorland“ installiert. Offiziell unterstand diese der am 18. September 1943 gebildeten faschistischen Scheinregierung „Repubblica Sociale Italiana“ unter der Führung des gestürzten Diktators Mussolini.

Obwohl Luns Hauptaugenmerk jenen 20 Monaten vom 9. September 1943 bis zum 4. Mai 1945 gilt, dem Tag, an dem die Alliierten Bozen erreichten, erfordert schon allein die Thematik, daß ein größerer zeitlicher Bogen gespannt wird. So wird von der Option 1939 berichtet, bei der 86 % der Südtiroler für das „Großdeutsche Reich“ stimmten. Rund 75 000 Südtiroler (etwa 30 %) wanderten bis September 1943 tatsächlich ab „ins Reich“. Für Himmlers und Goebbels' Propaganda „Heim ins Reich“ hatte sich die illegale, aus der 1933 gegründeten „Südtiroler Heimatfront“ hervorgegangene nationalsozialistische Bewegung „Völkischer Kampfring Südtirol“ stark gemacht. Ebenfalls 1933 hatten die Nationalsozialisten bei Innsbrucker Gemeinderatswahlen mehr als 40 % der Stimmen erhalten. Ausgehend von der für den „Störfaktor Südtirol“ ausschlaggebenden politischen Kraft, dem Interesse an einer ungestörten Fortführung der im November 1936 begründeten Achse Berlin-Rom, untersucht Lun dann das wachsende Mißtrauen der Verbündeten und die mit dem „Anschluß“ Österreichs an das Deutsche Reich geschürten Hoffnungen der deutschsprachigen Südtiroler auf ein baldiges Ende der faschistischen Politik der Italienisierung.

Die Einschätzung des Historikers Leopold Steurer, daß bis zu einigen Hundert Südtiroler Mitglieder der NSDAP und der SS wurden, weist die Autorin zurück, vermerkt aber, daß die NS-Politik weitgehend umgesetzt werden konnte und der Widerstand in Südtirol dementsprechend bescheiden blieb. Die Lebensbedingungen der italienischsprachigen Bevölkerung Südtirols hätten sich bis auf wenige Führungspositionen, die von Reichsdeutschen besetzt wurden, nicht verändert. Die Verwaltungsstruktur des italienischen Staates blieb aufrecht, Beamte, Angestellte und Arbeiter setzten ihre Arbeit unter deutscher Verwaltung fort. Für die deutschsprachige Süd-

tiroler Bevölkerung gab es wieder deutschsprachigen Schulunterricht und die offizielle Gleichstellung der deutschen und italienischen Sprache. Einige der „Dableiber“, vor allem überzeugte Katholiken, setzten ihren Widerstand fort und mußten mit Verfolgung rechnen.

Auf eine Thematisierung der Judenverfolgungen in Südtirol wartet man vergeblich. Zunehmend schleicht sich der Verdacht ein, daß Luns Sympathien zu stark auf einer Seite positioniert sind, um eine ausgewogene historische Untersuchung zu ermöglichen. Die Unverhältnismäßigkeit der Wertungen zeigt sich beispielsweise in ihrem Bedauern über die Todesopfer von Hiroshima und Nagasaki, während sie über den Holocaust schweigt. Das Wort *Konzentrationslager* kommt kaum vor. Dagegen ist beharrlich von Militärinternierungslagern die Rede. Abgedruckt werden Todesanzeigen von Peter Hofer, Provinzpräfekt der „Operationszone Alpenvorland“, der bei einem Bombenangriff am 2. Dezember 1943 ums Leben kommt, und eine Aufzählung der vielen Blumenkränze von seiten des NS-Mörderregimes. Abgedruckt wird auch das gesamte Programm der „Gasschutzschule“ in Meran, um „sich eine Vorstellung über diese Ausbildung, die auf den Einsatz chemischer Waffen durch den Feind vorbereiten sollte, machen zu können“. Dagegen werden die im Durchgangslager in Bozen verübten Verbrechen und die Opfer des Nationalsozialismus – Juden, Opfer der Euthanasie, „Dableiber“, Deserteure und Wehrmachtsverweigerer – nur in Kürze abgehandelt. Margareth Lun hätte besser darauf achten sollen, in ihrer Darstellung der NS-Institutionen eine – in Südtirol ohnedies institutionalisierte – Geschichte nicht erneut festzuschreiben und sich damit von aktuellen historischen Debatten zu entfernen.

Sabine Mayr, Wien

Maurice Roth, **Da beschloß ich, nicht mehr zu reden.** Hartung-Gorre Verlag, Konstanz 2004. 243 Seiten.

Josef Halperin, **Jugend in Fesseln.** In Polen und Belorus im Zweiten Weltkrieg. Edition Fischer, Frankfurt 2004. 438 Seiten.

„In meinem tiefsten Inneren, am Grunde meiner Seele, ist der Holocaust ein Kind, das in mir gewachsen ist und mich bis an mein Ende beschäftigen wird.“ Mit diesen Worten beendet *Maurice Roth* – heute ein bekannter Künstler in Israel – die Geschichte seiner Kindheit. Roth wurde 1933 in

Frankreich geboren. Seine Eltern stammen aus Ungarn. Mit dem Einmarsch der Nazis in Frankreich beginnt der Kampf ums Überleben. Er wird in Klöstern und Bauernhöfen versteckt, mit Hilfe der jüdischen Résistance über die Pyrenäen nach Spanien gebracht und von dort nach Israel. Sein Vater kommt im KZ ums Leben, sein ältester Bruder beim ersten Bombenangriff der Deutschen auf Nancy. Jahrzehnte später beschließt Roth, seine Kindheitserinnerungen aufzuschreiben. Meisterhaft gelingt es ihm, die Ängste des Kindes zu beschreiben, das nicht versteht, warum es, weg von den Eltern, in ein finsternes Kloster oder auf einen abgelegenen Bauernhof muß, warum es mit niemandem reden darf. Roth schockiert dabei mehr mit seinen fast lyrischen Bildern von Angst und Einsamkeit als durch grausame Beschreibungen. Daß die Kuh Laika sein einziger Gesprächspartner ist und der Hahn sein bester Freund, daß er voller Zorn und Eifersucht auf das Jesuskind im Arm der Mutter Maria reagiert, weil er sich nach seiner Mutter sehnt: „Der Holocaust hat meine Jugend vergiftet bis zum heutigen Tag. [...] Jahrelang haben endlose Fragen meine Nächte gequält. Schulzeit – alles hat man mir gestohlen und mich in Waisenhäuser, Klöster, Bauernhöfe gesteckt. Die Erinnerungen daran kleben an meiner Haut wie dicke Scheiben von Teer.“

Eine völlig andere Beschreibung einer „gestohlenen Jugend“ ist jene von **Josef Halperin**. Seine Schilderungen sind geprägt vom selbstbewußten Kampf gegen Nazi-Deutschland. Josef Halperin, geboren 1922 in Lodz, ist um elf Jahre älter als Roth, als Polen überfallen wurde. Er und seine Familie sind bekennende Juden und geprägt vom zionistischen Gedanken. Sein ältester Bruder Mordechai wird schon vor Kriegsausbruch nach Israel geschickt. Er selbst weigert sich, die antisemitischen Demütigungen – sei es von den Polen, von den Deutschen oder den Russen – widerstandslos hinzunehmen. Nachdem er einen deutschen Besatzungssoldaten niedergeschlagen hatte, flieht er in die russisch besetzte Zone Polens und von da in die Wälder Weißrußlands. Er verschweigt seine jüdische Identität und schließt sich den russischen Partisanen an. 1946 kann er endlich nach Israel auswandern und als Biologe und Experte im Bereich Forstschutz am Aufbau des Staates Israel mitarbeiten. Seine Lebenserinnerungen enthalten neben seinen persönlichen Erlebnissen auch viel historischen Hintergrund, über den polnischen Widerstand genauso wie über den Aufbau der russischen Partisaneneinheiten während des Zweiten Weltkrieges. Der Grundtenor seiner Schilderungen ist zusammengefaßt in den Worten: „Auf meinem Lebensweg voller Schwierigkeiten traf ich viele edle Menschen, die mir die Hand reichten;

ohne sie wäre ich nicht weit gekommen. Sie stärkten mein Selbstbewußtsein und mein Vertrauen in die Menschen. Damals, in meiner Jugend und im Schatten der Schoa, entwickelte sich bei mir die Liebe zu den Menschen.“

Maurice Roth und Josef Halperin sind zwei ganz unterschiedliche Überlebende der Schoa, die den Mut hatten, über diese Jahre zu schreiben: der eine als gedemütigtes, hilfloses Kind, das nicht verstand, warum es so bestraft wurde; der andere als ein junger, selbstbewußter Erwachsener, der beschloß, den Unterdrückern im Untergrund Widerstand zu leisten. Beide Geschichten sind wertvoll und tragen auf ihre je eigene Weise zur Aufarbeitung dieser finsternen Jahre des 20. Jahrhunderts bei.

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Efraim Franz Wagner, **Prélude und Fügung**. Lebensmosaik eines früheren Frankfurters. Verlag *via verbis*, Scheidegg 2003. 532 Seiten.

Der Autor, dessen facettenreiche Autobiographie hier vorliegt, wurde 1919 in Breslau als Sohn einer alten schlesischen jüdischen Familie geboren. Bedingt durch die Versetzungen seines Vaters verbrachte er den größten Teil seiner Kindheit und Jugend in Frankfurt/M. 1938 legte er am jüdischen Realgymnasium „Philanthropin“ das Abitur ab. Er ist Mitglied des jüdischen Jugendbundes „Schwarzes Fähnlein“ und – nach dessen Auflösung durch die Nationalsozialisten – des zionistischen Jugendbundes „Habonim“ und arbeitet im antifaschistischen Widerstand. Zwar schützt die liberale und humane Atmosphäre des Philanthropins den vielseitig engagierten Schüler vor den zunehmenden Agitationen der randalierenden Nazis. Doch nach der Pogromnacht wird er zusammen mit seinem Vater verhaftet und in das Konzentrationslager Buchenwald gebracht. Wagner hat die Grausamkeit der KZ-Wächter in einer Rede am 12. November 1992 in Weimar vor einem erschütterten Publikum präzise beschrieben. Eines Tages wird ihm mitgeteilt, er werde am nächsten Tag entlassen, weil ein in Haifa lebender Onkel für ihn ein Studentenzertifikat für die neu gegründete Musikhochschule in Jerusalem geschickt habe. Am 6. März 1939 kommt er in Haifa an. Seine Schwester entkam nach England, seine Eltern wurden am 19. September 1941, seinem 22. Geburtstag, nach Lodz deportiert und dort mit Tausenden Frankfurter Juden ermordet.

Franz Efraim Wagner ist in vielerlei Hinsicht ein außergewöhnlicher Mensch, vor allem aber ein Lebenskünstler. In Breslau hatte er heimlich auf

Vaters Geige seine musikalische Karriere begonnen, die er in Frankfurt als bezahlter Sänger im Chor der Hauptsynagoge fortsetzte. In Jerusalem ist er viele Jahre Mitglied des Chors der Großen Synagoge, des Orchesters der Hebräischen Universität und Initiator verschiedener Privatchöre und Privatorchester. Sein Religionslehrer Rabbiner Heinrich Lemle macht ihn mit der jüdischen Religion und mit der hebräischen Sprache bekannt, ohne daß bei dem Schüler eine engere religiöse Bindung an das Judentum entsteht. Anfang der vierziger Jahre läßt er sich taufen. *„Es lag mir daran, zur Menschheitskette (wie man es bei den Freimaurern bezeichnet) zu gehören, die nicht nur teilhat an der für mich ausschlaggebenden westlichen Kultur, sondern dieser Kultur auch zugehörig ist, die existentiell weitgehend durch das Christentum geprägt ist. [...] Ich habe keineswegs beschönigen wollen, was sich im Namen des sogenannten christlichen Glaubens in der Geschichte abgespielt hat, es ging mir um die Essenz. Ich glaube, ich bin dadurch auch ein besserer Jude geworden“* (81.)

Aber er will auch irritieren. Sein Freund Andreas Behr bittet ihn, während einer katholischen Trauung „das jüdische Element“ zum Ausdruck zu bringen. *„So setzte ich an der vereinbarten Stelle mein Käppchen auf [...] und sang und rezitierte mit voller Stimme die sieben Segenssprüche, wie sie bei jüdischen Hochzeiten üblich sind. Die vielen Gäste waren ziemlich überrascht – und manche sah ich, wie sie sich vor Rührung die Tränen abwischten. Allerdings hatte ich den Eindruck, daß der amtierende Pfarrer über diese Praxis der christlich-jüdischen Ökumene nicht sehr begeistert war“* (329 f.).

Zu ernsthaften Gesprächen über den christlich-jüdischer Dialog kommt es mit dem Evangelischen Religionslehrerverband: *„Ich versuchte meine Ansicht darzulegen, daß die Diskrepanz zwischen der jüdischen und der christlichen Religion in der Hauptsache auf einem Mißverständnis beruht, da doch auch der Ursprung des Christentums fraglos von einem jüdischen Jesus und seinen jüdischen Jüngern ausging. [...] Auch auf jüdischer Seite ist es wohl wichtig, eine größere Aufgeschlossenheit [...] aufzubringen. Dabei sollte man nicht vergessen, daß es nicht die Christen, sondern die Juden waren, die wegen dieser Mißverständnisse oft zutiefst zu leiden hatten“* (402 f.). Als begabter Redner (mehrere seiner Reden sind im Anhang abgedruckt) engagiert sich Wagner auch als Vermittler und Zeitzeuge. Für seine Vermittlungsbemühungen zwischen seiner alten und neuen Heimat ist E. F. Wagner 2001 mit dem Bundesverdienstkreuz ausgezeichnet worden.

Hermann Zabel, Hagen

Grundlagen schaffen für eine versöhnte Welt

Auszug aus der Ansprache von Papst Benedikt XVI. am 9. Juni 2005 vor einer Delegation des Internationalen jüdischen Komitees für interreligiöse Konsultationen (IJCIC).

[...] Unsere Begegnung findet in dem Jahr statt, in dem der 40. Jahrestag der Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils begangen wird, deren Lehre seitdem als Grundlage für die Beziehungen zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk diene. Das Konzil bekräftigte die Überzeugung der Kirche, daß im Geheimnis der göttlichen Erwählung die Anfänge ihres Glaubens schon bei Abraham, Mose und den Propheten zu finden sind. Von diesem geistlichen Erbe und der Lehre des Evangeliums ausgehend, rief es zu besserem gegenseitigen Verständnis und tieferer Wertschätzung zwischen Christen und Juden auf und beklagte alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus (vgl. *Nostra aetate*, 4). Zu Beginn meines Pontifikats möchte ich Ihnen versichern, daß sich die Kirche in ihrer Katechese und in jedem Aspekt ihres Lebens weiterhin intensiv für die Verwirklichung dieser entscheidenden Lehre einsetzen wird. [...] Meine Absicht ist es, auf diesem Weg weiterzugehen.

Die Geschichte der Beziehungen zwischen unseren beiden Gemeinschaften war komplex und nicht selten schmerzvoll, dennoch bin ich der Überzeugung, daß das von Christen und Juden bewahrte „geistliche Erbe“ Quelle jener Weisheit und Inspiration ist, die uns in eine dem Plan Gottes entsprechende „Zukunft der Hoffnung“ (vgl. Jer 29,11) führen kann. Gleichzeitig bleibt die Erinnerung an die Vergangenheit für beide Gemeinschaften eine moralische Notwendigkeit und eine Quelle der Läuterung in unserem Bemühen, für Versöhnung und Gerechtigkeit, für die Achtung der menschlichen Würde und jenen Frieden zu beten und zu arbeiten, der letzten Endes ein Geschenk Gottes ist. Ihrer besonderen Natur zufolge muß diese Notwendigkeit eine ständige Reflexion über die tiefen historischen, moralischen und theologischen Fragen beinhalten, die die Erfahrung der Schoa aufwirft. [...]

(Orig. engl. in L'Osservatore Romano 10.06.2005)

Jüdische Juristen unter dem Naziregime

Am 10. Dezember 2004 wurde im Oberlandesgericht Freiburg eine Gedenktafel enthüllt in Erinnerung an die durch den Nationalsozialismus verfolgten jüdischen Juristen aus Freiburg. Die in roten Lettern geschriebenen Worte – „*Juristen waren Täter und Opfer*“ – sind das Bekenntnis einer neuen Generation. Als im Jahre 1959 der damalige Generalbundesanwalt Max Güde die Ausstellung „Ungesühnte Nazi-Justiz“ nach Karlsruhe holte, ging ein Aufschrei der Entrüstung durch die Bundesrepublik. Die Justiz kam zwar nicht darum herum, unzählige Strafverfahren zu eröffnen, die die Gerichte aber so schnell wie möglich wieder einstellten. Es kam nur zu einigen wenigen Verurteilungen. Dann wurde wieder geschwiegen. Rolf Hochhuths Stück „Furchtbare Juristen“ (1979) wurde ebenfalls als unpassend empfunden. Danach wurde das Thema nur noch in Symposien unter Fachleuten abgehandelt. Mit der in Berlin 1998/99 konzipierten Wanderausstellung „Anwalt ohne Recht – Das Schicksal jüdischer Rechtsanwälte in Deutschland nach 1933“ lebte das Thema wieder auf. Die Kommission für Menschenrechte des Vereins der Richter und Staatsanwälte und des Anwaltsvereins Freiburg machte es sich daraufhin zur Aufgabe, die Schicksale der betroffenen Freiburger Juristen zu untersuchen. Unterstützt hat sie dabei der Historiker Hans Schadek und Rechtsanwalt Michael Moos, dessen Vater das Jurastudium nach 1933 in Deutschland abgebrochen hat und nach Palästina emigrierte. Der Text der Gedenktafel lautet:

Juristen waren Täter und Opfer.

Richter, Staatsanwälte und Rechtsanwälte schwiegen entgegen ihrer Pflicht, für Recht und Menschenwürde einzutreten. Sie wurden Teil der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. Schweigen und Mitwirken bahnten den Weg in den Holocaust. Rechtsanwälte und Justizangestellte wurden auch in Freiburg als Juden schon ab 1933 aus Beruf und Amt verdrängt. Viele wurden ermordet. Ein solches Unrecht darf es nie wieder geben.

Hans Edinger

Sigmund Herzfeld

Gustav Mayer

Eugen Rothschild

Norbert Wolf

Ludwig Meyer

Otto Weil

Isidor Löwe

Emil Dreifuß

Robert Grumbach

Emil Homburger

Eugen Meyer

Lotte Paepcke

Richard Feist

Richard Michaelis

Curt Citron

Robert Wertheimer

Erika Sinauer

Sigmund Kassewitz

Ernst Reis

Ludwig Sternfeld

Robert Lindmann

Felix Weigert

Lothar Gutheim

Albert Strupp

Helga Paepcke, Freiburg

Ein neuer Antisemitismus?

In den letzten Jahren ist ein Anstieg von antisemitischen Vorurteilen und von Übergriffen registriert worden. Dabei tritt die Erinnerung an die Schoa immer mehr zurück; der Staat Israel rückt in den Mittelpunkt. Zeigt sich darin ein „neuer Antisemitismus“? Worin besteht die Herausforderung für die Religionen heute? Mit diesen Fragen beschäftigte sich am 5./6. Mai 2005 eine Tagung an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Ausgangspunkt für die Gespräche bildete eine Bestandsaufnahme von *Juliane Wetzel* vom Zentrum für Antisemitismusforschung an der TU Berlin. Unter dem Titel „Neuer Antisemitismus oder Aktualisierung eines alten Phänomens?“ unterstrich sie, daß Antisemitismus sich heute oft an der Politik Israels entzündet, es aber alte antisemitische Muster sind, z. B. die Weltverschwörungstheorie, die aufgegriffen werden. Nicht zu unterschätzen ist auch antisemitische Propaganda in islamischen Ländern, insbesondere in den Medien, die nach Westeuropa ausstrahlt. *Ernst Ludwig Ehrlich*, Riehen/Basel („Antisemitismus, Israelkritik und das Leben in der Diaspora“) betonte, daß Kritik an der Politik Israels nicht das Existenzrecht des Staates Israel untergraben darf. Antizionismus und Antisemitismus seien nicht zu trennen. Über das „Verhältnis von christlicher Schuldgeschichte und heutigem Antisemitismus“ sprach *Norbert Reck*, München. Über die strafrechtliche Verfolgung antisemitischer Übergriffe hinaus hält er es für notwendig, psychologische Erkenntnisse bei der christlich-theologischen Reflexion zu berücksichtigen. Dabei plädierte er, den Blick auf das nach wie vor drückende Schuldgefühl vieler Deutscher zu erweitern. *Murad Hoffmann*, Bonn, unterstrich die grundsätzliche Offenheit des Islam für andere Religionen, insbesondere für das Judentum. Juden sind einerseits im Koran als Brüder auf dem Weg zu Gott geachtet. Aufgrund von historischen Spannungen zur Zeit der Entstehung des Korans würden sie aber auch hart angegriffen. Auf dem abschließenden Podium wurde deutlich, daß Antisemitismus der Wahrheit von Christentum und Islam widerstreitet. Ebenfalls betont wurde die Bedeutung der schulischen Aufklärungs- und Erziehungsarbeit, insbesondere im Religionsunterricht aller drei Religionen. Kontrovers diskutiert wurde die Frage nach Unterschieden und Gemeinsamkeiten von Islamophobie und Antisemitismus sowie nach Trennungslinien von Antisemitismus und legitimer Kritik an der Politik Israels.

Britta Frede-Wenger, Horb/N.

Für immer feindliche Geschwister?

„Wer in Deutschland die Entwicklung von Parallelgesellschaften verhindern will, muß den Dialog zwischen den Religionen führen und fördern“, sagte Akademiedirektor Klaus Nagorni (Karlsruhe) auf einer interreligiösen Tagung der Evangelischen Akademie in Bad Herrenalb, die sich mit den Friedenskonzepten von Judentum, Christentum und Islam auseinandersetzte (November 2004). Der Friede zwischen den Religionen sei „ein wichtiger Baustein für den Frieden in der Welt“. Nagorni unterstrich, daß die Differenzen zwischen den drei „Geschwisterreligionen“ nicht geleugnet werden dürften. Die Wunschvorstellung von einem sich aus den großen Weltreligionen speisenden „Weltethos“ entspreche nicht der Verschiedenheit und inneren Differenzierung der unterschiedlichen Glaubenssysteme. Andererseits gibt es aber deutliche Anknüpfungspunkte für eine Verständigung. Frieden und das Verständnis des Menschen „als Geschöpf Gottes sind in allen drei Religionen zentrale Werte“. Daraus sollte sich auch für den gesellschaftlichen und politischen Alltag „eine Strategie des Miteinanders“ entwickeln lassen. Auf dieser Basis sei der Gedanke der Achtsamkeit und des Respekts voreinander begründet. Religiöse Fundamentalismen hingegen seien – gerade aus theologischer Sicht – zu bekämpfen. Der Mensch bemächtige sich damit der Gottesidee, um sie militant gegen andere ins Feld zu führen.

Ralf Stieber, Karlsruhe

In memoriam

Alfons Deissler (1914-2005)

Am 10. Mai 2005, einen Monat nach seinem 91. Geburtstag, verstarb der emeritierte Freiburger Alttestamentler Prälat Professor Dr. Alfons Deissler. Der Freiburger Rundbrief brachte aus Anlaß seines 80. Geburtstags (FrRu 1[1993/1994]229 f.) eine Würdigung der Lebensleistung Deisslers. Aus derzeitigen Erfahrungen mit der Bibelexegese geurteilt, ist der Verstorbene ein Wegbereiter der anfangs eher beargwöhnten „Freiburger Exegese“. Dabei

stützten sich Deissler und sein neutestamentlicher Kollege Anton Vögtle nur konsequent auf die Enzyklika von Pius XII. „*Divino afflante Spiritu*“ (1943), worin die theologisch angemessene historisch-kritische Erforschung der Hl. Schrift nach Gattungen, Textsorten usw. der katholischen Exegese ans Herz gelegt wird. Noch 50 Jahre später wird von der päpstlichen Bibelkommission „*Die Interpretation der Bibel in der Kirche*“ (1993) an dieser Position festgehalten. Nicht nur das Zweite Vatikanum (1962-65) war in diesem Sinn biblisch verankert, sondern auch die im heutigen katholischen Gottesdienst vorzutragenden drei Schrifttexte: aus dem Ersten Testament, der ntl. Briefliteratur und den Evangelien. Deissler sprach vom *Evangelium des Alten Testaments* und nahm bei ihm die gleiche Willensoffenbarung Gottes wahr. In zahlreichen Akademie-Vorträgen und Publikationen der sog. biblischen Sekundärliteratur gelang es ihm, die biblische Botschaft von damals den Gläubigen von heute zu vermitteln. Deissler erreichte damit wie kaum ein anderer ein großes Publikum. Seine Fähigkeit, den – wie er sich ausdrückte – „Auftreffwinkel“ der biblischen Botschaft heute zu finden, war unerreicht. Dies wurde u. a. durch die Verleihung des Bundesverdienstkreuzes Erster Klasse (1995) unterstrichen.

Alwin Renker, Freiburg

Notizen

Die Innenministerkonferenz der Bundesrepublik Deutschland hat gemeinsam mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland und der Union progressiver Juden einen **neuen Zuwanderungskompromiß nach strengeren Kriterien vereinbart**. Berechtigt sind alle, die im Sinne ehemaliger sowjetischer Vorschriften Juden sind und von mindestens einem jüdischen Elternteil abstammen, sowie deren Ehegatten und minderjährigen Kinder. Die Antragsteller müssen ausreichende Grundkenntnisse der deutschen Sprache nachweisen. Anträge, die bis zum 1. Juli 2001 gestellt wurden, werden nach der alten Regelung entschieden. Für Opfer des Nationalsozialismus

gilt eine generelle Härtefallklausel. Die Anträge werden vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge in Nürnberg bearbeitet. Dieses erstellt eine „Sozialprognose“. Die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland prüft die Aufnahmefähigkeit der Antragsteller in eine jüdische Gemeinde. Von den etwa 200 000, die seit 1991 nach der alten Regelung eingewandert sind, haben sich nur etwa 80 000 einer jüdischen Gemeinde angeschlossen.

Zum ersten Mal seit 40 Jahren sind in der Wüste Juda **wieder Teile einer Schriftrolle** aus der Zeit von Bar Kochba (135 n. Chr.) **gefunden** worden. Das gab die israelische

Antikenbehörde bekannt. Die Pergamentstücke wurden schon vor etwa einem Jahr in der Gegend des Nahal Arugot von Raubgräbern entdeckt und vor vier Monaten von Prof. Hanan Eshel, Archäologe der Bar Ilan Universität, käuflich erworben. Die Fragmente enthalten Verse über das Laubhüttenfest (Sukkot) aus Levitikus 23 und einen Abschnitt aus Levitikus 24.

Der Generalkonsul der Republik Türkei, Ahmet Akarcay, plädiert für gemeinsame Versöhnungsgebete von Christen, Muslimen und Juden. Anlaß war der Besuch von Adelheid Lehmann, Mitglied des Vorstandes der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit e. V. in Essen, und von Clemens Thoma, Luzern, im Generalkonsulat Essen am 2. Mai 2005. Vor seiner bevorstehenden Rückkehr in die Türkei möchte der Generalkonsul diesen Vorschlag auch dem Bischof von Essen, Felix Genn, vorlegen. Es sei unverzichtbar, daß diese gemeinsamen Versöhnungsgebete von christlichen, muslimischen und jüdischen Würdenträgern überlegt und geleitet werden, so daß sich viele Gläubige zum friedensschaffenden Beten eingeladen fühlen. Die zusammenführenden Gemeinschaftsgebete sollen abwechselnd in katholischen und protestantischen Kirchen sowie in Moscheen und Synagogen stattfinden. Lehmann und Thoma versprachen, sich für diesen ökumenischen Impuls einzusetzen.

Am 12. Juli 2005 wurde in der Knesset in Israel eine **Briefmarke in Erinnerung an Papst Johannes Paul II.** mit einem feierlichen Akt der Öffentlichkeit übergeben. Die Briefmarke zeigt den am 2. April 2005 verstorbenen Papst, als er am 26. März 2000 nach jüdischem Brauch an der Klage-mauer ein Gebet hinterlegte. Das Gebet war eine Bitte um Vergebung für alle anti-

semitischen Haltungen und Ausschreitungen, deren sich Katholiken an Juden schuldig gemacht haben. Die Briefmarke ist umrahmt – auf hebräisch und englisch – mit den Worten des Papstes: „Möge Friede das Geschenk Gottes für das Land sein, das er für sich erwählt hat. Schalom.“ Als Dank für die Herausgabe der Briefmarke hat Papst Benedikt XVI. die israelische Kommunikationsministerin Dalia Itzik zu einer Privataudienz in den Vatikan eingeladen.

Rabbiner Walter Jacob wurde mit einem päpstlichen Ehrentitel ausgezeichnet. Der Präsident des Abraham Geiger Kollegs an der Universität Potsdam wurde am 18. Juni 2005 von Bischof Donald Wuehrl in Pittsburgh in den Stand eines Kommandeurs des Päpstlichen Gregoriusordens erhoben. Anlaß für die Auszeichnung des ehemaligen Augsburgers, der sich um das jüdisch-katholische Gespräch verdient gemacht hat, waren sein 75. Geburtstag sowie das Goldene Jubiläum seiner Ordination zum Rabbiner. Der Gregoriusorden wurde 1831 von Papst Gregor XVI. gestiftet. Die Ernennung war noch von Papst Johannes Paul II. bestätigt worden.

König Abdallah II. von Jordanien erhielt den „Toleranz“-Preis 2005 des Simon-Wiesenthal-Zentrums. Der Preis, ein kunstvoll gearbeiteter Schofar, wurde dem König am 21. Juni 2005 von Rabbiner Marvin Hier, dem Gründer des Wiesenthal-Zentrums, in der jordanischen Hauptstadt Amman übergeben. Gewürdigt wurde der Einsatz von König Abdallah II. gegen Terrorismus, Antisemitismus und Extremismus. Seine Bemühungen, vor allem seine „Amman-Botschaft“, in der er sich an die schweigende islamische Mehrheit wandte, die „im Namen des Islam verübte Gewalt und Terrorismus ablehnt“, sind für den Friedensprozeß im Nahen Osten von entscheidender Bedeutung. Sein verstorbener

Vater, König Hussein von Jordanien, und Königin Nur waren 1995 im *Wiesenthal-Museum der Toleranz* in Los Angeles ebenfalls mit dem Preis geehrt worden.

Die Europäische Union hat zum ersten Mal eine offizielle und detaillierte Definition des Begriffs „Antisemitismus“ erstellt. Die Definition legt fest, daß die Leugnung des Existenzrechtes Israels als Ausdruck der selbständigen Definition des jüdischen Volkes sowie Aufrufe zur Tötung von Juden als antisemitische Taten gelten. Auch die Leugnung des Holo-

causts, die Beschuldigung des jüdischen Volks, den Holocaust erfunden zu haben oder sein Ausmaß zu übertreiben, ebenso wie die Beschuldigung der Juden, Israel oder dem globalen Judentum treuer zu sein als den Staaten, in denen sie leben, werden als „Antisemitismus“ bezeichnet. Mit dieser Erklärung bestätigt die Europäische Union, daß Terroranschläge gegen jüdische Zivilisten – in Israel und weltweit – im Antisemitismus begründet liegen. Erstellt wurde die Definition vom European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC, <http://eumc.eu.int>) in Wien.

Leser-Echo

Caritas Schroeter, Stühr-Fahrenhorst, dankt und schreibt:

Die Aufsätze von Frau Salomon und Herrn Rabbiner Homolka im Freiburger Rundbrief 2/2005 haben mich so gefreut, daß ich laut danke sagen möchte. Beide Aufsätze lassen mich hoffen, daß nun, wo ich alt bin, das möglich werden könnte, was ich aus persönlichen und beruflichen Gründen – ich war Religionslehrerin – lange vergeblich suchte: ein Glaubensgespräch mit Juden. Denn so wie ich verstanden hatte, daß ich ohne die katholische Kirche nicht Protestantin sein könne, so wurde mir mit viel größerer Dringlichkeit klar, daß wir ohne die Juden nicht Christen sein können. Nicht nur um der vertieften Erkenntnis unserer Wurzeln willen, sondern wegen unserer Zukunft, unserer gemeinsamen Aufgabe. Die Suche mußte für mich – Jahrgang 1938 – vergeblich sein, denn in Deutschland konnte ich keine Juden finden und in Amerika traf ich von Exilerfahrung zerstörte oder tief verletzte Menschen. Das geschah mir recht; war mein Wunsch doch voreilig und zudringlich. Aber ich bin glücklich, daß es jetzt in Deutschland Jüdinnen und Juden gibt, die sich stark genug fühlen, Christen und ihre Fragen auszuhalten. Mögen es nicht gleich zehn sein, die – wie Sacharja prophezeit – sie am Rocksäum fassen!

Prof. Werblowsky, Jerusalem, schreibt an Prof. Clemens Thoma:

Ich will die Gelegenheit benutzen, um für die regelmäßige Zusendung des Freiburger Rundbriefs zu danken. Die Lektüre ist beinahe unentbehrlich. Auch wenn nicht alle Artikel für alle Leser von gleichem Interesse sein können, so sind doch die Buchbesprechungen unverzichtbar.

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; 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.

Jahresabonnement: 30,- Euro; 45,- sFr.

Einzelheft: 10,- Euro; 15,- sFr.

Der Freiburger Rundbrief e. V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 26.07.2005 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Zuwendungsbestätigungen für steuerliche Zwecke auszustellen“. Für Geldzuwendungen bis 100,- Euro gilt der Überweisungsträger als Beleg.

Bankverbindungen:

Deutschland: LIGA Bank eG München, BLZ 750 903 00, Konto-Nr. 22 158 45, BIC: GENODEF1M05 . IBAN: DE 89 7509 0300 0002 2158 45

Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Konto-Nr. 140 600 756, BIC: PBNKDEFF . IBAN: DE74 6601 0075 0140 6007 56

Schweiz: UBS AG, Basel, Konto-Nr. 233-902570.01 V

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

Israel: Bank Leumi le-Israel, Branch Nahariya (962), Freiburger Rundbrief, Acc. No.: EURO: 30180/84, NIS: Nr. 30180/64

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: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

