



Q2 142 - N.F. 13.14

Freiburger Rundbrief

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
Neue Folge Heft 1–4/2006 (13. Jahrgang)

Inhalt und Personenregister

RZ 142 - N.F. 13, 14

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; 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: 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

www.freiburger-rundbrief.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>Baum, Vladimir Itamar</i>	
Gesegnet seist Du, Ewiger. Zur Bedeutung des Segens	195
<i>Benedikt XVI., Papst</i>	
Gnade und Berufung sind unwiderruflich.	22
<i>Benedikt XVI., Papst</i>	
„Dazu bin ich heute hier, die Gnade der Versöhnung zu erbitten“	273
<i>Ebach, Jürgen</i>	
Biblische Abschiede. Eine Szenenfolge	199
<i>Ehrlich, Ernst Ludwig</i>	
Das Judentum ist das Fundament des Christentums	162
<i>Feinberg, Anat</i>	
Biblische Motive in der hebräischen Dichtung.	104
<i>Forstner, Thomas</i>	
Das „Institutum Judaologicum Catholicum“. Eine Stätte des jüdisch-christlichen Dialogs im Nachkriegsdeutschland.	263
<i>Frankenstein, Ruben</i>	
„Gesicht zeigen“ – Woche der Brüderlichkeit 2006	210
<i>Hofmann, Norbert J., SDB</i>	
Auf dem Weg der Versöhnung. Vierzig Jahre nach ‚Nostra aetate‘.	93
<i>Hofmann, Norbert J., SDB</i>	
Wir brauchen einander, und die Welt braucht uns	179
<i>Holt Schneider, K. Hannah</i>	
Kiddusch ha-Schem: Heiligung des Namens. Starben die ermordeten Juden des Holocaust als Märtyrer?	2
<i>Ilsar, Yehiel</i>	
Religiöse Sprache und Antisemitismus auf Hitlers Weg zur Macht.	182
<i>Kampling, Rainer</i>	
Schalom alechem! Kommentar zur Rede Benedikts XVI. in der Synagoge zu Köln	26
<i>Kopp, Otto</i>	
„Sei stark, sei Erbe mir!“ Nina Schenk Gräfin von Stauffenberg	278
<i>Kremer, Bernd Mathias</i>	
Augustin Kardinal Bea (1881–1968). Vorkämpfer der Ökumene und der Aussöhnung mit den Juden.	82
<i>Kubota, Tarot</i>	
Sugihara Chiune – der Retter aus Japan	122

<i>Lehmann, Kardinal Karl</i>	
Judentum und Christentum im Gespräch. Eine fortwährende Aufgabe	166
<i>Lehrer, Abraham</i>	
Juden und Christen tragen gemeinsam Verantwortung füreinander	16
<i>Renker, Alwin</i>	
Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht. 96. Deutscher Katholikentag in Saarbrücken . . .	282
<i>Sajak, Claus Peter</i>	
Schabbat, Pesach und Bar Mizwa. Was Kinder und Jugendliche über das Judentum wissen sollten.	100
<i>Schauer, Eva Johanna</i>	
Jüdische Kabbala und christlicher Glaube. Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia zu Württemberg in Bad Teinach	242
<i>Steiner, Alois</i>	
Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung.	33
<i>Teitelbaum, Rabbiner Netanel</i>	
Der Glaube ist die Kraft des jüdischen Volkes.	19
<i>Thoma, Clemens</i>	
Nicht du trägst die Wurzel – die Wurzel trägt dich. Franz Mußner zum 90. Geburtstag	43
<i>Thoma, Clemens</i>	
Von bösen Engeln, Mächten und Dämonen. Aussagen in frühjüdischen und frühchristlichen Texten.	256
<i>Vetter, Dieter</i>	
Leopold Zunz. (Mit-)Begründer der Wissenschaft des Judentums	111
<i>Wallach, Peter</i>	
Jüdisches Leben in der Europahauptstadt Straßburg	289
<i>Wette, Wolfram</i>	
Ein „Mensch“ in deutscher Uniform. Wilm Hosenfeld und „der Pianist“	37
<i>Zonis, Mark</i>	
Rembrandt und die Juden	207

Bücherschau

<i>Appelfeld, Aharon, Geschichte eines Lebens (Paul Gerhard Schoenborn)</i>	49
<i>Bebe, Pauline, isha. Frau und Judentum (Olivia Franz-Klauser)</i>	46
<i>Beck, Monika, Unterredung, nicht Überredung (Herbert Winklehner OSFS).</i>	215
<i>Blumenthal, Ernst Pinchas, Die gläserne Wand (Rudolf Bembenneck)</i>	51
<i>Böning, Adalbert, Georg Witzel (1501–1573) als Hebraist und seine Lobrede auf die Hebräische Sprache (Alwin Renker).</i>	53

<i>Braun, Christina von/Ziege, Eva-Maria (Hg.), Das ‚bewegliche‘ Vorurteil (Matthias Blum)</i>	136
<i>Brenner, Hedwig, Jüdische Frauen in der Bildenden Kunst II (Maria Stiefl-Cermak)</i>	295
<i>Casper, Bernhard, Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken</i>	
Franz Rosenzweigs (<i>Ernst Ludwig Ehrlich</i>)	216
<i>Dohna, Jesko Graf zu, Die „Jüdischen Konten“ (Ernst Ludwig Ehrlich)</i>	138
<i>Eizenstat, Stuart E., Unvollkommene Gerechtigkeit (Ernst Ludwig Ehrlich)</i>	138
<i>Falch, Sabine/Zimmermann, Moshe (Hg.), Israel – Österreich (Evelyn Adunka)</i>	140
<i>Feinberg, Anat, Nachklänge (Ruben Frankenstein)</i>	143
<i>Fiedler, Peter, Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses</i>	
(<i>Stefan Hartmann</i>)	54
<i>Friedenthal-Haase, Martha/Koerrenz, Ralf (Hg.), Martin Buber (Holger Banse)</i>	296
<i>Frühau, Tina, Orgel und Orgelmusik in deutsch-jüdischer Kultur (Walter Salmen)</i>	55
<i>Fuchs, Eduard/Pingel, Falk/Radkau, Verena (Hg.), Holocaust und Nationalsozialismus</i>	
(<i>Werner Trutwin</i>)	298
<i>Geiger, Abraham, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?</i>	
(<i>Johannes Twardella</i>)	141
<i>Gessner, Ulla, Frauen in Israel. Fünfzehn Porträts (Maria Stiefl-Cermak)</i>	217
<i>Gielen, Michael, „Unbedingt Musik“. Erinnerungen (Anat Feinberg)</i>	299
<i>Haarmann, Michael, „Dies tut zu meinem Gedenken“ (Clemens Thoma)</i>	56
<i>Herzl, Theodor, Die treibende Kraft. Feuilletons (Daniel Jütte)</i>	150
<i>John, Eckhard/Zimmermann, Heidy (Hg.), Jüdische Musik? (Ruben Frankenstein)</i>	143
<i>Kampling, Rainer (Hg.), „Dies ist das Buch ...“ (Ingrid Maisch)</i>	58
<i>Keel, Othmar/Zenger, Erich (Hg.), Gottesstadt und Gottesgarten (Clemens Thoma)</i>	292
<i>Klöpper, Diana/Schiffner, Kerstin, Gütersloher Erzählbibel (Werner Trutwin)</i>	145
<i>Lahnstein, Manfred, Massel und Chuzpe (Herbert Winklehner OSFS)</i>	60
<i>Lemaire, Rainer, Christliches Verstehen des Alten Testaments und das Verhältnis Kirche –</i>	
Israel (<i>Dieter Vetter</i>)	218
<i>Leugers, Antonia (Hg.), Berlin, Rosenstraße 2–4 (Andreas Disselnköter)</i>	146
<i>Licharz, Werner/Zademach, Wieland (Hg.), Treue zur Tradition als Aufbruch in die</i>	
Moderne (<i>Bernd Feininger</i>)	147
<i>Mattes, Barbara, Jüdisches Alltagsleben in einer mittelalterlichen Stadt (Yizhak Ahren)</i>	149
<i>Okroy, Michael, Kaschau war eine europäische Stadt (Theo Mechtenberg)</i>	300
<i>Paepcke, Lotte, Unter einem fremden Stern (Jutta Willig)</i>	301
<i>Pesch, Rudolf, Antisemitismus in der Bibel? Das Johannesevangelium auf dem Prüfstand</i>	
(<i>Michael Theobald</i>)	221
<i>Petry, Erik, Ländliche Kolonisation in Palästina (Daniel Jütte)</i>	150

<i>Röhm, Eberhard/Thierfelder, Jörg</i> , Juden – Christen – Deutsche. Vernichtet (<i>Andreas Disselnkötter</i>)	303
<i>Rühle, Inken</i> , Gott spricht die Sprache der Menschen (<i>Martin Brassler</i>)	305
<i>Rutishauser, Christian M.</i> , Josef Dov Soloveitchik. Einführung in sein Denken (<i>Aharon Shear-Yashuv</i>)	307
<i>Schlör, Joachim</i> , Endlich im Gelobten Land? (<i>Abraham Frank</i>)	62
<i>Stauffer, Paul</i> , Polen – Juden – Schweizer (<i>Ernst Ludwig Ehrlich</i>)	63
<i>Trepp, Leo</i> , Der jüdische Gottesdienst (<i>Annette M. Böckler</i>)	152
<i>Wallenborn, Hiltrud</i> , Bekehrungseifer, Judenangst und Handelsinteresse (<i>Joachim Schlör</i>)	212
<i>Wengst, Klaus</i> , Das Johannesevangelium. Kapitel 11–21 (<i>Hildegard Gollinger</i>)	223
<i>Wick, Peter</i> , Die urchristlichen Gottesdienste (<i>Hildegard Gollinger</i>)	65
<i>Wilke, Carsten</i> , „Den Talmud und den Kant“ (<i>Herbert Jochum</i>)	225
<i>Wlaschek, Rudolf M.</i> , Kunst und Kultur in Theresienstadt (<i>Ernst Ludwig Ehrlich</i>)	310
<i>Wohlmuth, Josef</i> , Jerusalemer Tagebuch 2003/2004 (<i>Dieter Krabbe</i>)	228
<i>Yaron, Kalman</i> , Geistige Welten. Aufsätze aus vierzig Jahren (<i>Clemens Thoma</i>)	230
<i>Zakovitch, Yair</i> , Das Hohelied (<i>Irmtraud Fischer</i>)	134
<i>Zubicky, Sioma</i> , Spiel, Zirkuskind, spiel (<i>Jutta Willig</i>)	66

Berichte

Gedenkfeier für drei Glaubenszeuginnen (<i>Alwin Renker</i>)	68
Verhältnis von Staat und Religion (<i>Bilaterale Kommission Vatikan/Großrabbinat</i>)	72
Gedenken an Gertrud Luckner (<i>Red.</i>)	129
Die älteste christliche Kirche bei Megiddo gefunden? (<i>Rolf Christian Goethert</i>)	155
„Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn“ (<i>Monika Beck</i>)	157
„Bildungsstätte Dialog“ im Kibbuz Nachsholim (<i>Michael Schwennen</i>)	232
Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (<i>Ulrich Börngen</i>)	234
„Imame und Rabbiner wählen den Frieden“ (<i>Red.</i>)	235
Der babylonische Talmud jüdisch-feministisch gelesen (<i>Christiane Steuer</i>)	311
„Wer ist Gott?“ Interreligiöser Dialog im Kloster Alexanderdorf (<i>Boris Schapiro/Johanna Schwalbe</i>)	313
Holocaust-Forschungsinstitut in Rumänien (<i>Monika Beck</i>)	314

In memoriam

Simon Wiesenthal, 1908–2005 (<i>Evelyn Adunka</i>)	73
Paul Spiegel 1937–2006 (<i>Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel</i>)	316

Notizen	76, 158, 236, 318
-------------------	-------------------

Leser-Echo	79, 159, 237, 319
----------------------	-------------------

Personenregister

(ohne biblische Namen)

- Abdullah, König von Jordanien 78
Abraham, Ibo 102 f.
Abulafia, Abraham Ben Samuel 249 f., 252
Adorno, Theodor W. 103
Adunka, Evelyn 1, 76, 141
Ahren, Yizhak 149
Akiba, Rabbi 3, 5 f., 12
Aloni, Irene 217
Alter, Nehemya 11
Alterman, Nathan 109
Altmann, Ludwig 56
Amichai, Jehuda 109
Amnon von Mainz, Rabbi 5
Amram Ben Sheshna (Amram Gaon) 152
Andreae, Johann Valentin 246
Anna Johanna, Prinzessin zu Württemberg 246
Antonia, Prinzessin zu Württemberg 241–243, 245 f., 252 f., 255
Appelfeld, Aharon 49–51, 78
Arafat, Jassir 236
Ariel, David S. 249
Aristobulus 307
Aristoteles 185
Arnsberg, Paul 167
Aronson, Jason 2
Aschbel, Dan 236
Asriel von Gerona 250
Athenagoras I., Patriarch 91 f.
Augustinos, Metropolit 286
Ayukawa, Gisuke 127

Baeck, Leo 169–171, 311
Baker, Josephine 67
Baldermann, Ingo 219
Bambus, Willy 150
Banse, Holger 297
Bar-Kochba, Simon 66
Barth, Christian Gottlob 244
Barth, Karl 219
Bat-Miriam, Jocheved 107

Baum, Gregory 164
Baum, Vladimir Itamar 161, 195
Baumer, René 8
Baumgärtel, Friedrich 219
Bea, Augustin 36, 81–92, 95, 133, 164, 180, 271
Bea, Karl 83 f.
Bea, Maria, geb. Merk 83 f.
Beauvoir, Simone de 217
Bebe, Pauline 46–49
Beck, Kurt 283, 287 f.
Beck, Monika 158, 215, 315
Beckett, Samuel 108
Beckstein, Günther 288
Beeking, Joseph 130
Bembenneck, Rudolf 53
Ben Gershom, Ezra 237
Ben-Chorin, Avital 215
Ben-Chorin, Schalom 147, 215
Benedikt XIV., Papst 34
Benedikt XV., Papst 35
Benedikt XVI., Papst 1, 16–20, 22 f., 26–32, 72, 93 f., 236, 241, 273, 275, 283, 285
Ben-Gurion, David 297
Benker, Sigmund 269 f.
Benz, Ernst 247
Benz, Wolfgang 7, 147
Berenbaum, Michael 7
Berg, Harry 319
Berg, Horst Klaus 219
Berger, Joel 157
Berges, Ulrich 293 f.
Bergman, Schmuël Hugo 147
Bergmann, Werner 137 f.
Berkovits, Eliezer 12
Bertini, Kalman A. 109
Betsch, Gerhard 242
Betz, Otto 243 f., 251 f.
Bialik, Chajim Nachman 106
Biemer, Günter 54
Biermann, Wolf 38

- Bischoff, Erich 249
 Bismarck, Otto Fürst von 121
 Blake, William 201
 Bloch, Ernst 148
 Blum, Matthias 26, 138
 Blumenthal, Ernst Pinchas 51 f.
 Bluwstein, Rachel 107
 Böckler, Annette M. 154
 Bode, Franz-Josef 284, 289
 Boegner, Marc 304
 Böhler, Dieter 294
 Bohlman, Philip 144
 Böning, Adalbert 53, 244
 Börngen, Ulrich 234
 Bosch, Robert 278, 280
 Boteach, Shmuel 2
 Boyarin, Daniel 3, 5
 Brandt, Henry G. 157, 180 f., 286 f.
 Brasser, Martin 307
 Braun, Christina von 136
 Braunsteiner, Hermine 74
 Brechenmacher, Thomas 1, 33, 36, 264
 Brecht, Bertolt 210
 Brenner, Hedwig 295 f.
 Briel, Fritz 76
 Briel, Maria 76
 Britz, Charlotte 283
 Brocke, Michael 225
 Brommer, Hermann 82
 Buber, Martin 44, 63, 211, 216, 230–232,
 295–297, 309
 Buchmüller, Maria 92
 Burckhardt, Carl Jacob 65
 Bueno, Efraim 209
 Bultmann, Rudolf 219
 Burke, Edmund 239
 Burrin, Philippe 137
 Busch, Emilie 76
 Bussche, Axel von dem 280

 Calonder, Felix 63 f.
 Cancik, Hubert 136
 Carlebach, Julius 5
 Casper, Bernhard 216
 Castell-Castell, Albrecht Fürst zu 138 f.
 Cerwenka, Kurt 187

 Chamberlain, Arthur Neville 184, 186
 Chevalier, Maurice 67
 Chinsky, Floriane 158
 Churchill, Sir Winston 278 f.
 Cioflanca, Adrian 315
 Clemens XVI., Papst 34
 Cohen, David 307
 Cohen, Hermann 165, 216, 308
 Cohen, Shear Yashuv 72
 Columbus, Christoph 75
 Cremer, Georg 132
 Cromwell, Oliver 213 f.
 Cross, Frank Moore 158
 Cüppers, Martin 236
 Curzon, David 110
 Czernowin, Chaya 144

 Deck, Scholastika 68
 Defregger, Matthias 269 f.
 Dehon, Leon 28
 Deissler, Alfons 239
 Delacroix, Eugène 209
 Demel, Sabine 284
 Desbuquis, Gustave 36
 Dick, Benjamin 1, 8
 Dirscherl, Erwin 172, 178
 Disselnkötter, Andreas 147, 304
 Dohmen, Christoph 219
 Dohna, Jesko Graf zu 138
 Domarus, Max 186, 188–190
 Doosry, Yasmin 7
 Döpfner, Julius 269
 Dormeyer, Detlev 58
 Dugin, Alexander 137
 Dyck, Anthonis van 244

 Ebach, Jürgen 161, 199
 Eberhard I., Herzog zu Württemberg 250
 Eberhard III., Herzog zu Württemberg
 242
 Ebner, Martin 60
 Ebstein, Monique 290
 Ehrenberg, Samuel Meir 114
 Ehrlich, Ernst Ludwig 60, 65, 140,
 161–163, 167–169, 173 f., 216, 311
 Ehrlich, Leonard H. 175

Eichmann, Adolf 74, 140 f., 217, 304, 315
 Eisenberg, Paul Chaim 77, 235
 Eizenstat, Stuart E. 138–140
 Elbogen, Ismar 115
 Eliezer ben Hyrkanos 48
 Elkoshi, Gedalia 110
 Embacher, Helga 140
 Ender, Erwin Josef 283
 Engel, Ulrich 288
 Ephraim ben Israel 209
 Erler, Hans 169
 Ester, Karl d' 265

Fackenheim, Emil L. 148, 178
 Falaquera, Schem Tov ben Joseph ibn 114
 Falch, Sabine 140
 Falk, Marcia 153
 Falk, Zeev 237
 Falugi, Imad Al- 235
 Feinberg, Anat 81, 104, 106, 143 f., 300
 Feininger, Bernd 89, 148
 Fellgiebel, Erich 280
 Fiedler, Peter 54 f., 59
 Fischer, Heinz 75
 Fischer, Irmtraud 136
 Flusser, David 45
 Forstner, Thomas 241, 263
 Franck, Fernand 282, 286
 Frank, Abraham 63
 Frankel, Zacharias 119, 167, 227
 Frankemölle, Hubert 26, 58, 178
 Frankenstein, Ruben 145, 161, 210
 Franz-Klauser, Olivia 49
 Freisler, Roland 280
 Freund, Elly 63
 Freund, Gisèle 296
 Freund, Jacob 153
 Frevel, Christian 293
 Friedenthal-Haase, Martha 296
 Friedlander, Albert H. 148, 169, 171
 Friedländer, Hedwig 296
 Friedrich III., Kaiser 250
 Frings, Joseph 17
 Frischmann, David 106
 Frühauf, Tina 55
 Fuchs, Eduard 298

Fuchs, Gotthard 178
 Füllenbach, Elias H. 35

Galai, Benjamin 110
 Ganganelli, Lorenzo 34
 Gans, Eduard 111, 115
 Ganzer, Hanni 76
 Garscha, Winfried R. 141
 Gehrke, Hedwig 76
 Geiger, Abraham 119, 141–143, 166–168, 226 f.
 Geiger, Friedrich 144
 Geiger, Ludwig 167
 Geis, Robert Raphael 148
 Gelber, Mark 150
 Gerigk, Herbert 143
 Gerstätter, Avitall 287
 Gertmann, Eyal 141
 Gese, Hartmut 219
 Gessner, Ulla 217
 Gielen, Helga 300
 Gielen, Josef 299
 Gielen, Michael 299 f.
 Gielen, Rose 299
 Gikatilla, Joseph Ben Abraham 249, 252–254
 Glatzer, Nahum Norbert 113, 121
 Großmann, Erik 66
 Goebbels, Josef 185
 Goerdeler, Carl-Friedrich 239, 278, 280
 Goethe, Johann Wolfgang von 62, 209
 Goethert, Rolf Christian 156
 Gogh, Vincent van 209
 Goldhagen, Daniel 54
 Goldin, Simha 4
 Gollinger, Hildegard 66, 225
 Gordan, Paulus 86
 Göring, Hermann 183
 Gosche, Richard 111
 Goshen-Gottstein, Moshe 250
 Govrin, Nurit 105
 Graetz, Heinrich 119, 167
 Gratz, Leopold 74
 Greenberg, Gershon 13
 Gregor I. der Große, Papst 33
 Gregor IX., Papst 33

- Griesmayr, Gudrun 82
 Gröber, Conrad 131
 Grossman, Avraham 5
 Gruber, Gerhard 271 f.
 Gruber, Johann Friedrich 244
 Gruner, Wolf 146 f.
 Gumpertz, Aron Salomon 111
 Gundert, Hermann 244
 Gundlach, Gustav 36
 Gunneweg, Antonius H. J. 219
 Guri, Chajim 108, 110
 Gutman, Yisrael 7, 11
 Guttman, Julius 117
- Haarmann, Michael 56 f.
 Haberman, Abraham Meir 6
 Haerpfer, Christian W. 140
 Haffner, Sebastian 304
 Haider, Jörg 299
 Halévy, Jacques F. E. 143
 Hamann, Brigitte 183 f.
 Hammarskjöld, Dag 297
 Harnack, Adolf von 169, 219
 Harnik, Raya 109
 Hartmann, Stefan 55
 Haumann, Heiko 63
 Hausleitner, Mariana 137
 Häußling, Angelus 55
 Havemann, Nils 77
 Haverkamp, Alfred 4
 Haydn, Franz Joseph 311
 Hecht, Dieter J. 140
 Heer, Friedrich 75
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 115
 Heid, Hans 82
 Heidegger, Martin 216
 Heidenreich, Juliane 145
 Hein, Hermann 129
 Heine, Heinrich 62, 115
 Heinen, Armin 315
 Heinrichs, Dirk 38 f.
 Heinz, Hanspeter 172, 174
 Heizmann, Fritz 159
 Helena, Königin von Rumänien 315
 Henke, Matthias 144
 Henrix, Hans Hermann 24, 28, 148, 161, 177 f., 199, 206
 Herkommer, Hubert 256
 Herrmann, Karl 311
 Herzig, Arno 250
 Herzl, Theodor 150–152
 Heschel, Abraham Joshua 148
 Heschel, Susannah 167
 Hesse, Hermann 203
 Heyl, Matthias 102
 Higuchi, Kiichiro 127
 Hilberg, Raul 304
 Hildebrand, Klaus 77
 Hildebrandt, Hans 295
 Hildebrandt, Lily 295
 Hildesheimer, Esriel 227
 Himmler, Heinrich 122, 281
 Hirsch, Emmanuel 219
 Hirsch, Samson Raphael 195–197
 Hitler, Adolf 14, 40, 69, 161, 182–186, 188–191, 193 f., 239, 278 f., 304, 315
 Hochhuth, Rolf 269
 Hofmann, Norbert J. 81, 93, 161, 179
 Holdheim, Samuel 167
 Holtschneider, K. Hannah 1 f., 159, 237
 Holtz, Sabine 242
 Holze-Stäblein, Oda-Gebbine 52
 Holzmann, Helene 76
 Holzmann, Margarete 76
 Holzmann, Maria 76
 Holzmann, Max 76
 Homolka, Walter 23, 166, 169
 Hoppe, Joachim 219
 Hosenfeld, Detlef 39
 Hosenfeld, Wilm 1, 37–42, 278
 Hossfeld, Frank-Lothar 59
 Hotam, Yotam 141
 Huber, Wolfgang 179 f.
 Huberband, Shimon 13
 Hudal, Alois 36
 Humboldt, Wilhelm Frhr. von 226
 Hummes, Claudio 99
 Hurwitz, Siegmund 262
 Hüssler, Georg 133
 Hussein, Amin el- 236
 Idel, Moshe 250

- Ilan, Tal 312
 Ilsar, Yehiel 161, 182, 319
 Inbal, Eliahu 145
 Ionescu, Michael E. 314
 Irving, David 236 f.
 Isaac, Jules 95

 Jabalot, Francesco Ferdinando 35
 Jacob, Walter 159
 Jacobson, David C. 105
 Jacobson, Israel 114
 Jäger, Lorenz 84
 Jäger, Wolfgang 129
 Janowski, Bernd 292
 Jochum, Herbert 228
 Johannes Paul II., Papst 17, 22–24, 26–30,
 32, 36, 72, 90, 95, 97 f., 157, 159, 165, 172,
 181, 273
 Johannes XXIII., Papst 36, 78, 85, 88, 90 f.,
 93, 172, 180 f.
 John, Eckhard 143 f.
 Jørgensen, Kirsten 148
 Josef ben Israel 209
 Josephus Flavius 113, 243
 Jost, Isaak Markus 112 f.
 Jousten, Aloys 282
 Juncker, Jean-Claude 282
 Jung, Carl G. 239
 Jung-Inglessis, Eva-Maria 82
 Justin 223
 Jütte, Daniel 152

 Kafri, Jehudit 109
 Kampling, Rainer 1, 26, 31 f., 58 f., 138
 Kampmüller, Otto 187
 Kamp-Steinmann, Meta 76
 Kandel, Blanka 60 f.
 Kandel, Rudolf 60 f.
 Kapp, Marianne O. 159
 Karadja, Constantin 77
 Karl I. der Große 51
 Kartun-Blum, Ruth 106
 Kasper, Walter 78, 92 f., 95 f., 98 f.,
 179–181, 287
 Käßmann, Margot 79, 92
 Kästner, Erich 311

 Katz, Jacob 6
 Katzenmaier, Katharina (Sr. Theodoline)
 68–71
 Katzir, Judith 217 f.
 Keel, Othmar 292
 Keller, Franz-Xaver 129 f.
 Kepler, Johannes 246
 Keren, Nili 298
 Kilcher, Andreas B. 168 f.
 Klackl, Michael 237
 Klaiber, Walter 286
 Klappert, Bertold 148
 Klarsfeld, Beate 319
 Klarsfeld, Serge 319
 Kleisinger, Danuta 236
 Kleisinger, Ewald 236
 Klingenstein, Susanne 295
 Klöpper, Diana 145
 Klug, Brian 137 f.
 Klug, Reiner 132
 Knobloch, Charlotte 318
 Koch, Kurt 319
 Koch, Verena 123
 Köder, Sieger 107
 Koelbl, Herlinde 145
 Koelle, Lydia 79
 Koerrenz, Ralf 296
 Köhler, Horst 283 f.
 Kohler, Kaufmann 167
 Kolbe, Maximilian 277
 Kollek, Joseph 159
 Koller, Broncia 296
 König, Franz 75
 Konkel, Michael 293 f.
 Konoe, Fumimaro 127
 Kopp, Otto 239, 241, 278
 Korn, Salomon 157
 Körte, Mona 138
 Kosmala, Beate 137
 Kössler, Gottfried 298
 Kotsuji, Setsuzo 125
 Krabbe, Dieter 147, 172, 230
 Kraus, Hans-Joachim 219
 Kraus, Wolfgang 28
 Kreisky, Bruno 74 f.
 Kremer, Bernd Mathias 81 f., 271

- Kremers, Heinz 176
 Kritz, Reuven 105
 Krochmal, Nachman 119
 Kubota, Tarot 81, 122
 Kuk, Abraham Isaak 308

 Lachmann, Otto F. 115
 LaFarge, John 36
 Lahnstein, Manfred 60 f.
 Lamdan, Jizchak 106
 Lamm, Norman 3 f.
 Lamy, Pascal 284
 Landersdorfer, Simon Konrad 269
 Lange, Nicholas de 8
 Langenbucher, Wolfgang R. 152
 Lapide, Pinchas 271
 Laubhardt, Eva (Sr. Placida) 68 f., 71
 Lednicki, Zygmunt 42
 Leggewie, Benno 319
 Lehfeldt, Gerhard 147
 Lehmann, Karl 161–166, 179 f., 285–287, 289
 Lehrer, Abraham 1, 16, 20, 26
 Lehrer, Fela 20
 Leibowitz, Yeschayahu 310
 Leichsenring, Jana 147
 Leimgruber, Stephan 101
 Lemaire, Rainer 218–220
 Lemann, Augustin 35
 Lemann, Joseph 35
 Leo XII., Papst 35
 Lessing, Gotthold Ephraim 111
 Leugers, Antonia 146
 Levin, Hanoch 105
 Lévinas, Emmanuel 178, 211
 Levy, Alan 76
 Lewy, Guenter 269
 Licharz, Werner 147 f., 169
 Lichtenberg, Bernhard 304
 Lilienthal, Ulrich 148
 Loans, Jakob ben Jehiel 250
 Loewe, Heinrich 150
 Löwenstein, Hans-Oskar Baron 147
 Lubahn, Erich 176
 Luckner, Gertrud 69, 71, 81, 129–133, 159, 270, 304
 Luckner, Karl 129, 132
 Luckner, Luise 129, 132
 Lueger, Karl 183
 Lustiger, Jean-Marie 94, 96 f.
 Luther, Martin 53, 247
 Luzzatto, Samuel David 119

 Mach, Dafna 134
 Maier, Friedrich Wilhelm 43
 Maier, Johann 249, 260
 Maimonides s. u. Moses Maimonides
 Maisch, Ingrid 60
 Mallmann, Klaus-Michael 236
 Manescu, Irina 77
 Mar, Jechiel 108
 Maradiaga, Oscar Andrés Rodríguez 284
 Márai, Sándor 301
 Marcus, Ivan G. 5 f.
 Marcus, Ludwig 115
 Markion 310
 Marquardt, Friedrich-Wilhelm 13, 148
 Martin V., Papst 34
 Marx, Reinhard 283, 286
 Maser, Werner 182
 Matsuoka, Yosuke 125
 Mattes, Barbara 149
 Maximilian I., Kaiser 250
 May, Gerhard 91
 Maybaum, Ignaz 1, 8, 14
 Mayer, Reinhold 171
 McCarter, Kyle 158
 Mechtenberg, Theo 301
 Meding, Dorothee von 279
 Meir von Rothenburg 149
 Meisels, Zvi Hirsch 9
 Meiser, Hans Oswald 139
 Mejía, Jorge 72
 Menasse ben Israel 209, 213
 Mendelssohn, Moses 111, 114 f.
 Mendelssohn-Bartholdy, Felix J. L. 143
 Mengele, Josef 74
 Merkel, Angela 283 f., 316
 Metzger, Yona 235
 Meyer, Hans Joachim 282
 Meyer, Karl 138
 Meyer, Michael A. 171

- Michael I., König von Rumänien 315
 Michali, Benjamin Yitzhak 110
 Michalkiewicz, Stanislaw 236
 Michel, Alain 235
 Michman, Dan 11
 Mickan, Kathie 218
 Middendorf, Heinrich 302
 Mohammed 141 f., 168
 Moltke, Helmuth James Graf von 239
 Montini, Giovanni Battista (Paul VI.)
 159
 Mor, Ilan 76
 Morales, Evo 288
 Morgenstern, Karin 76
 Moscati Steindler, Gabriella 105
 Moses Ben Shem Tov de León 250
 Moses Maimonides 4, 47, 114, 309
 Müller, Peter 283
 Münch, Alois 90
 Münz, Christoph 6, 8 f., 14, 31, 148, 178
 Murer, Franz 74
 Mußner, Franz 1, 43–45, 54, 175
 Mussolini, Benito 279

 Napoleon I. Bonaparte 21
 Natorp, Paul 297
 Neander, Joachim 146
 Neuda, Fanny 153
 Neuhäusler, Johannes 269
 Newman, John Henry 54
 Niewöhner, Friedrich 141 f., 168
 Nissenbaum, Yitzchak 10
 Nordbruch, Götz 137
 Nota, Johannes 36
 Notter, Markus 319
 Novak, David 3
 Nunez, Gaspar Rodrigues 209

 Oberforcher, Robert 167
 Oberhänsli-Widmer, Gabrielle 106
 Oeming, Manfred 219
 Oesterreicher, Johannes M. 89
 Oetinger, Friedrich Christoph 242
 Okroy, Michael 300
 Oshry, Ephraim 9 f.
 Osthövener, Claus-Dieter 169

 Pacelli, Eugenio (Papst Pius XII.) 36
 Paepcke, Lotte 301 f.
 Paepcke, Peter 303
 Pagis, Dan 109
 Pansa, Birgit 126
 Pappenheim, Bertha 153
 Patka, Marcus G. 150
 Paucker, Arnold 271
 Paul IV., Papst 35
 Paul VI., Papst 27, 34, 36, 91 f., 94, 181
 Pesch, Rudolf 221–223
 Peter, Friedrich 74
 Petry, Erik 150 f.
 Petuchowski, Jakob J. 66, 148
 Pfister, Bernhard 130
 Philo von Alexandrien 66, 222, 307
 Piaf, Edith 67
 Pick, Hella 76
 Pico della Mirandola, Giovanni 250
 Pingel, Falk 298
 Pius IX., Papst 32, 35
 Pius VI., Papst 35
 Pius VII., Papst 35
 Pius XI., Papst 36
 Pius XII., Papst 36, 44, 84
 Plato 185
 Pöggeler, Franz 230
 Polanski, Roman 37 f.
 Polnauer, Josef 299
 Prause, Pascal 147
 Preuß, Horst D. 219
 Prokofieff, Serge 143

 Rabin, Yitzhak 150
 Rad, Gerhard von 219
 Radkau, Verena 298
 Raffin, Pierre 282
 Raphaël, Freddy 290
 Rapoport, Salomo Jehuda Löw 119
 Rapp, Gertrud 68
 Raschi (Salomo Ben Isaac) 117
 Rath, Ari 140
 Ratosch, Jonathan 108
 Ratzinger, Joseph (Papst Benedikt XVI.)
 27, 30–32
 Rau, Johannes 37

- Rauff, Walther 236
 Rauschnig, Hermann 186, 188, 190, 192 f.
 Ravel, Maurice 143
 Ravikovitch, Dahlia 107
 Reich, Ascher 108
 Reichling, Alfred 185
 Reich-Ranicki, Teofila 296
 Reiss, Roger 238
 Rembrandt Harmenszoon van Rijn 161, 207–210
 Rendtorff, Rolf 24, 177, 219
 Renker, Alwin 53, 71, 241, 282
 Reuchlin, Johannes 247, 250–253, 255
 Ricci, Paolo 252
 Richter, Gustav 315
 Richter, Klemens 173
 Rieber, Angelika 298
 Riegner, Gerhart M. 64
 Rödel, Franz 241, 263–272
 Röhm, Eberhard 303
 Röhm, Ernst 183
 Rommel, Erwin 236
 Roob, Alexander 246
 Rose, Alan 271
 Rosen, David 78, 94, 97–99
 Rosenbaum, Eli M. 75
 Rosenbaum, Irving J. 8, 11
 Rosenstock, Margrit 306 f.
 Rosenstock-Huessy, Eugen 239
 Rosenzweig, Ernst 195
 Rosenzweig, Franz 44, 178, 216, 305–307
 Rossman, Vadim 137
 Roth, Joseph 301
 Rothschild, Edmond de 151
 Rudnick, Ursula 157
 Rühle, Inken 305–307
 Rülff, Isaak 150
 Runge, Philipp Otto 209
 Ruppel, Helmut 219
 Rürup, Reinhard 137
 Russek, Joachim 78
 Rutishauser, Christian M. 307–310
 Rydzyk, Tadeusz 236
 Safran, Alexander 315
 Saier, Oskar 82
 Sajak, Claus Peter 81, 100 f.
 Sala, Joseph Anton 35
 Salmen, Walter 56
 Salomon, Charlotte 79
 Salomon, Dieter 131
 Samuel Menasse ben Israel 208 f.
 Samuelson, Norbert 305
 Sanders, Wilm 159
 Schäfer, Gerd 79
 Schapiro, Boris 313 f.
 Schärf, Thomas 77
 Schäuble, Wolfgang 283
 Schauer, Eva Johanna 241 f., 244, 246, 253
 Schäufele, Hermann 86
 Scheuer, Manfred 63
 Schiffner, Kerstin 145
 Schindler, Oskar 37
 Schindler, Pesach 8, 10 f., 13
 Schlör, Joachim 62 f., 214
 Schmid, Anton 37
 Schmidl, Erwin A. 141
 Schmidt, Ingrid 219
 Schmidt, Johann M. 218 f.
 Schmidt, Stjepan 82–86, 89, 91 f.
 Schmitz, Änne 76
 Schnabel, Zwi 63
 Schneerson, Menachem Mendel 2, 13
 Schneider, Nikolaus 79, 285 f., 289
 Schoenborn, Paul Gerhard 51
 Schoeps, Julius H. 238, 250
 Scholem, Gershom 63, 249
 Scholz, Matthias 313
 Schönberg, Arnold 144
 Schönberger, Davin 215
 Schönerer, Georg Ritter von 183 f.
 Schopenhauer, Arthur 184
 Schröer, Silvia 294
 Schulz, Hans Jürgen 145
 Schulze-Gävernitz, Gerhart von 129 f.
 Schütz, Brigitte 265
 Schütz, Susanne 148
 Schwalbe, Johanna 313 f.
 Schwanenborg, Jakob Izakzen van 210
 Schwarz, Leo 287

- Schwarz, Walter-Leo 215
 Schweighart, Theophilus 246
 Schwennen, Michael 233
 Schwinges, Rainer 256
 Sebastian, Ludwig 263
 Sedlaczek, Dietmar 298
 Segesser, Philipp Anton von 239
 Segni, Lea Di 156
 Sele, Jakob 34
 Sforzo, Obadja 250
 Shaked, Gershon 105
 Shaked, Malka 105, 110
 Shaked, Yuval 144
 Shakespeare, William 104
 Shapiro, Kalonymus Kalmish 9
 Shear-Yashuv, Aharon 310
 Sibylla, Herzogin zu Württemberg 246 f.
 Silberbauer, Karl 74
 Silver, Eric 123 f.
 Simon, Ernst 18, 297
 Singer, Israel 75, 235
 Sirsch, Rudolf W. 31
 Sobel, Henry 99
 Söhngen, Gottlieb 27
 Sölle, Dorothee 148
 Soloveitchik, Josef Dov 307–310
 Somary, Felix 239
 Sonneveld, Nico 176
 Sophokles 277
 Soussan, Benjamin David 133
 Spiegel, Hugo 316 f.
 Spiegel, Paul 23, 316 f.
 Spiegel, Rosel 316
 Spielberg, Steven 37
 Stalin, Josef 123, 128, 276
 Stangl, Franz 74
 Starkulla, Heinz 265
 Stauffenberg, Claus Schenk Graf von 241, 278–280
 Stauffenberg, Nina Schenk Gräfin von 241, 278–281
 Stauffer, Paul 63–65
 Stegemann, Ekkehard W. 138
 Stegmaier, Werner 171
 Stein, Edith 15, 36, 68 f., 276
 Stein, Rosa 68, 276
 Steiner, Alois 1, 33
 Steinschneider, Moritz 119
 Stengel, Theo 143
 Stern, Chaim 154
 Stern, Moritz 6
 Sternbuch, Isaac 64
 Sternbuch, Recha 64
 Steuer, Christiane 313
 Stiefl-Cermak, Maria 218, 238, 296
 Stoltzfus, Nathan 147
 Strauß, Richard 144
 Strauss-Ellenbogen, Marianne 76
 Streicher, Julius 192
 Strölin, Johann Jakob 246, 252
 Ströter, Grete 76
 Suchy, Barbara 264
 Sugihara, Chiune 81, 122–126, 128
 Sugihara, Yukiko 124
 Szpilman, Andrzej 38
 Szpilman, Wladyslaw 1, 37–39, 42
 Tacitus, Publius Cornelius 137
 Tappy, Ron E. 158
 Tati, Jacques 67
 Teichtal, Issachar Shlomo 9
 Teitelbaum, Netanel 1, 19
 Tepper, Yotam 156
 Terrazas, Julio 283, 287 f.
 Theobald, Michael 223
 Thieme, Karl 133
 Thierfelder, Jörg 303
 Thoma, Clemens 3, 13, 43, 58, 174, 176, 232, 241, 248, 256, 294
 Thoma, Franz 266
 Thomas von Aquin 43
 Thouet, Julian 178
 Tidhar, Hanna 232
 Toaff, Elio 27, 88
 Tocqueville, Alexis de 239
 Trelle, Norbert 288
 Trepp, Leo 152–154, 168, 171
 Trotta, Margarete von 146
 Trutwin, Werner 146, 158, 171 f., 178, 298
 Tschernichowski, Saul 106
 Twardella, Johannes 143, 168
 Tych, Feliks 298

- Ullmann, Viktor 311
- Vesper, Stefan 283
- Vetter, Dieter 81, 111, 220, 239
- Vischer, Wilhelm 219
- Visser't Hooft, Willem 91
- Vogel, Rolf 168
- Vogel, Thomas 38 f.
- Vögtle, Anton 54, 66
- Wagner, Hans 265
- Wagner, Richard 144, 184
- Waldheim, Kurt 75
- Wallach, Peter 241, 289 f.
- Wallenborn, Hiltrud 212–214
- Walz, Hans 239, 280
- Warhaftig, Zerah 123–125
- Watanabe, Katsumasa 122, 124 f., 127 f.
- Webber, Jonathan 7, 9 f., 12 f., 15
- Weber, Friedrich 285
- Wehrle, Paul 71
- Weinsaft, Irene 217
- Weiß, Hillel 106
- Wengst, Klaus 223 f.
- Werblowsky, R. J. Zwi 99
- Wertheimer, Martha 153
- Werthern, Ingeborg von 268 f., 271 f.
- Wessel, Horst 56
- Wette, Wolfram 1, 37 f., 122, 278
- Whiteread, Rachel 75
- Wick, Peter 65
- Wickenhäuser, Alexander 237
- Widukind (Wittekind) 51
- Wiehn, Erhard Roy 295
- Wiese, Christian 169
- Wiesel, Elie 314
- Wiesenthal, Cyla 76
- Wiesenthal, Pauline 76
- Wiesenthal, Simon 1, 73–76, 141
- Wilhelm II., Kaiser 169
- Wilde, Carsten 225
- Willebrands, Johannes 82
- Willig, Jutta 67, 303
- Winklehner, Herbert 61, 216
- Wipf, Thomas 319
- Wischnitzer, Irit 217
- Witzel, Georg 53
- Wlaschek, Rudolf M. 310
- Wohlmuth, Josef 228–230
- Wolf, Hubert 264
- Wolff, Karin 38
- Wolpe, Stefan 143
- Wörner, Karl H. 246
- Wuhrmann, Fritz 159
- Yahil, Leni 7
- Yaron, Kalman 230–232
- Yuval, Israel Jacob 4 f.
- Zach, Nathan 108
- Zademach, Wieland 147 f.
- Zahrnt, Heinz 234
- Zakovitch, Yair 134 f.
- Zeitlin, Hillel 13
- Zemba, Menachem 13
- Zenger, Erich 31, 59, 134, 173, 176, 219, 292, 294
- Ziege, Eva-Maria 136
- Zimmels, Hirsch Jakob 8
- Zimmerli, Walter 219
- Zimmermann, Heidi 143 f.
- Zimmermann, Moshe 140
- Zmora, Israel 110
- Zoller, Albert 184, 189
- Zonis, Mark 161, 207
- Zubicky, Boris 67
- Zubicky, Sioma 66 f.
- Zunz, Adelheid 113
- Zunz, Leopold 81, 111–114, 116–121, 226, 239
- Zweig, Arnold 63
- Zwink, Eberhard 242

Zu diesem Heft

Hannah Holtschneider (Cambridge/Edinburgh) reagiert mit ihrem Artikel „Kiddusch ha-Schem“ auf das Anliegen des schweizerischen lutheranischen Pastors Benjamin Dick – in Anlehnung an einen Gedanken von Ignaz Maybaum – (FrRu 12[2005]79), daß alle in der Schoa Umgekommenen von Christen und Juden gemeinsam als Heilige erklärt werden sollten. Holtschneider legt die Wertung der Leiden und des Martyriums des jüdischen Volkes aus jüdischer Sicht sehr tiefgründig dar und verweist auch auf christliche Wertungen des jüdischen Martyriums. – Ein Großteil der Beiträge dieser Ausgabe befaßt sich mit dem historisch-segensreichen Besuch von *Papst Benedikt XVI.* in der Synagoge Roonstraße der Synagogen-Gemeinde Köln am 19. August 2005. Wir dokumentieren die Begrüßungsansprache des Vorstandsmitglieds *Abraham Lehrer* und des Gemeinderabbiners *Netanel Teitelbaum* sowie die abschließende Ansprache des Papstes. Die drei Ansprachen waren geprägt von gegenseitigem Verständnis und der Bereitschaft zur wachsenden Vertiefung christlich-jüdisch-theologischer Versöhnung. – *Rainer Kampling* (Berlin) kommentiert die Bedeutung des päpstlichen Besuches in Köln und die Rede des Papstes für die Revitalisierung der jüdisch-christlichen Beziehungen. – Der Schweizer Historiker *Alois Steiner* stellt die von Thomas Brechenmacher erarbeitete Studie „Der Vatikan und die Juden, Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart“ vor. Er bezeichnet das Buch als Hoffnungsschimmer, der neue und konstruktive Einsichten vermittelt. – *Wolfram Wette* (Freiburg/Br.) stellt den bislang vergessenen Hauptmann der deutschen Wehrmacht Wilm Hosenfeld vor, den Retter des polnischen Juden Wladyslaw Szpilman, inzwischen bekannt durch den Film „Der Pianist“. – Am 31. Januar 2006 feiert der bedeutende Theologe, Bibelwissenschaftler und Dialogiker *Franz Mußner* seinen 90. Geburtstag. Viele Christinnen und Christen sind durch ihn zu einem guten Verständnis der christlich-jüdischen Verwandtschaft geführt worden. Der Titel der Würdigung drückt sein Herzensanliegen aus: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18). Franz Mußner ist seit vielen Jahren Berater und Mitarbeiter des Freiburger Rundbriefs. – Das Lebenswerk des am 20. September 2005 in Wien verstorbenen *Simon Wiesenthal* wird von *Evelyn Adunka* (Wien) in einem ausführlichen Nachruf gewürdigt.

Kiddusch ha-Schem: Heiligung des Namens

Starben die ermordeten Juden des Holocaust als Märtyrer?

K. Hannah Holtschneider*

*„Alle Männer, Frauen und Kinder, die im Holocaust starben,
sind heilige Märtyrer.“¹*

Dieser Aufsatz konzentriert sich auf die Relevanz des Begriffs *Kiddusch ha-Schem* (Heiligung des [göttlichen] Namens) für die jüdische Interpretation der Jahre 1939-1945. Nach einer kurzen Einführung in das Themenfeld des *Kiddusch ha-Schem*, um den historisch-theologischen Hintergrund der Deutungen des Holocaust als Martyrium zu erhellen, wird die Deutung des Holocaust als *Kiddusch ha-Schem* diskutiert. Abschließend werden einige Probleme der Deutungen der Jahre 1939-1945 aufgezeigt und im Rahmen des christlich-jüdischen Religionsgesprächs erörtert.

1) Kiddusch ha-Schem: Ursprung und Geschichte

Der biblische Bezugspunkt für spätere Definitionen und Interpretationen von *Kiddusch ha-Schem* ist Lev 22,32: „Entheiligt nicht meinen heiligen Namen, damit ich geheiligt werde unter den Israeliten; Ich bin der Herr, der euch heiligt.“ Im Gegensatz zum *Kiddusch ha-Schem* steht der *Chillul ha-Schem*, die *Entheiligung des Namens*: „Sie sollen ihrem Gott heilig sein und

* Dr. K. Hannah Holtschneider ist Lecturer in Modern Judaism, New College, University of Edinburgh. Veröffentlichungen: u. a. *German Protestants Remember the Holocaust: Theology and the Construction of Collective Memory*, Münster 2001.

1) So Menachem Mendel Schneerson, der Lubawitscher Rebbe, 1990 in einer Rede; zitiert nach Shmuel Boteach, *Wrestling with the Divine: A Jewish Response to Suffering*, Jason Aronson, Northvale, NJ, 1995, 190.

nicht entheiligen den Namen ihres Gottes“ (Lev 21,6). Als ein „Volk von Priestern“ (Ex 19,6) zur „Heiligung des Namens“ aufgerufen, können alle Aspekte jüdischen Lebens (und Sterbens) als *Kiddusch ha-Schem* gesehen werden. In der weitesten Definition wird die Reaktion von Nichtjuden auf jüdisches Verhalten mit in *Kiddusch ha-Schem* einbezogen: der Märtyrertod ist eine von Nichtjuden provozierte (negative) Handlung, die die Heiligung des Namens bis in den Tod hinein fortführt. „Die Heiligung des Namens durch Nichtjuden, die auf die Tat eines Juden reagieren“,² ist eine positive Konsequenz des jüdischen *Kiddusch ha-Schem*. Norman Lamm sieht drei Wirkungsfelder für aktiven *Kiddusch ha-Schem*: Gebet, moralisch-ethisches Handeln und den Märtyrertod.³ Sterben, ehe man den Namen entheiligt (*Chillul ha-Schem*), entweder durch Hinrichtung durch einen Verfolger oder durch Selbstmord, ist somit ein letzter Ausweg der Bewahrung der Würde und Identität des Einzelnen sowie der jüdischen Gemeinschaft.

Bereits in biblischer Zeit und in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung wurden biblische und apokryphe Erzählungen als Martyrien interpretiert. Die *Akedah* (die Bindung Isaaks, Gen 22), die Jünglinge im Feuerofen (Dan 3) und die Ermordung der Hannah und ihrer sieben Söhne (2 Makk 7) sind Texte, auf die zurückgegriffen wurde.⁴

In talmudischer Zeit lehnen sich die Interpretationen der Selbstmorde von Massada oder der Hinrichtung Rabbi Akibas als *Kiddusch ha-Schem* im Sinne des Märtyrertodes an diese biblischen Erzählungen an. Unter Lebensgefahr dürfen alle Gebote nicht nur übertreten werden, sondern müssen sogar gebrochen werden. Besteht jedoch die Wahl zwischen Tod oder den Sünden des Götzendienstes, Inzests/Ehebruchs oder Mordes, muß ein Jude den Tod wählen (bSan 74a). Diese Märtyrertheologie, in der Auseinandersetzung und im Dialog mit der gleichzeitigen Entwicklung christlicher Märtyrertheologie entstanden,⁵ wurde vor allem während der Kreuzzüge weiterentwickelt. Die scharfe Eingrenzung der Situationen, in denen ein

2) David Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, Toronto Studies in Theology 14, Lewiston/Queenston, 1983, 90.

3) Vgl. Norman Lamm, *Kiddush ha-Shem and Hillul ha-Shem*, Bible and Rabbinic Literature, *Encyclopedia Judaica*, CD-Rom, 1997.

4) Vgl. z. B. die Ausführungen von Clemens Thoma in: *Frühjüdische Martyrer – Glaube an Auferstehung und Gericht*, FrRu 11(2004)82-93.

5) Vgl. Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Figureae: Reading Medieval Culture, Stanford University Press, Stanford, CA, 1999.

Märtyrertod notwendig wird, weist jedoch auch darauf hin, daß es einen Eifer im Sterben für *Kiddusch ha-Schem* gegeben haben mag. Die Erfahrungen der Kreuzzüge, insbesondere im Rheinland, rufen eine tiefere und weitreichendere Beschäftigung mit *Kiddusch ha-Schem* im Sinne des Märtyrertodes hervor. Die Definition des Sterbens im Sinne von *Kiddusch ha-Schem* als Ausnahmesituation im Leben einzelner Juden gilt nicht in Zeiten der religiösen Verfolgung. Wird aber die ganze Gemeinde verfolgt und in der Ausübung ihrer religiösen Pflichten gehindert, wird der Tod als höchster Ausdruck des *Kiddusch ha-Schem* obligatorisch.⁶



Martyrium im Mittelalter.

Juden werden gerädert und mit brennenden Scheiten gefoltert.

Holzschnitt, Lübeck 1492.

Die halachische Diskussion im Mittelalter spiegelt die Spannung zwischen „zwei gegensätzlichen Prinzipien wider: das der Heiligung des Namens Gottes und das der Bewahrung des Lebens“⁷. Im Rheinland entstand so eine Märtyrerretheologie, die den gemeinsamen Tod – oft durch Selbstmord ganzer Gemeinden – als höchstes Zeugnis des Gottesdienstes propagierte.⁸

6) Vgl. die Ausführungen des Maimonides in *Mishneh Torah, Hilchot Yesodei ha-Torah*, 5:1-4, auf den sich die Diskussionen um *Kiddusch ha-Schem* während des Holocaust berufen.

7) Vgl. Lamm, *Kiddush ha-Shem and Hillul ha-Shem* (Anm. 3).

8) Vgl. Simha Goldin, *The Socialisation for Kiddush ha-Shem Among Medieval Jews*, *Journal of Medieval History* 23:2(1997)117-138; Israel Jacob Yuval, *Christliche Symbolik und jüdische Martyrologie zur Zeit der Kreuzzüge*, in: Alfred Haverkamp (Hg.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Vorträge und Forschungen 47, Sigmaringen 1999, 87-106.

In den letzten Jahren ist verstärkt über die gegenseitigen Einflüsse jüdischer und christlicher Interpretationen des Märtyrertodes geforscht worden.⁹ So stellen beispielsweise Avraham Grossman und Israel Yuval die Entwicklung des *Kiddusch ha-Schem* als Martyrium in direkte Verbindung zu christlicher Praxis und Theologie. Juden sahen das Christentum nicht nur als eine Gefahr für Leib und Leben, sondern fanden sich auch in einem theologischen Konflikt mit Christen über die Heilserwartung. So argumentiert Grossman, daß ein Beitrag zur Entwicklung des *Kiddusch ha-Schem* als Martyrium „der bittere Konflikt und die tiefe Feindschaft mit dem Christentum war“.¹⁰

Während ähnliche Kategorien verwendet wurden, scheinen der Konflikt und die Rivalität von Juden und Christen im Mittelalter jedoch dazu zu führen, daß diese in einander entgegengesetzte Richtungen interpretiert werden. Yuval konstatiert, daß die jüdische Verwendung christlicher Symbolik zwei Wege einschlägt: „Der erste Typ nimmt die Heiligkeit und beansprucht sie für sich selbst, der zweite bemüht sich, dem gegnerischen Symbol die Heiligkeit überhaupt abzuspochen.“¹¹ Theologisch gesehen „erwarteten Juden den Untergang des Christentums – eine Bedingung für das Kommen des Erlösers – und die Offenbarung des Reiches Gottes auf Erden“.¹²

Hier kommt das Konzept des Leidens der Gerechten zur Erlösung von den Sünden zum Tragen. Dies ist jüdischem Denken nicht fremd, wurde doch schon der Tod Rabbi Akibas in frühem mystischen Denken der ersten Jahrhunderte u. Z. so interpretiert. Mittelalterliche Interpretationen dieser Martyrien, die nach 1096 geschrieben wurden, betonen diese Dimension des Märtyrertodes erneut, und eine Resonanz christlicher Interpretationen des Kreuzestodes Jesu ist erkennbar.¹³ Das Thema des Martyriums als Sühneopfer für Sünden (sowohl der Vergangenheit als auch der Zukunft) wiederholt sich auch in aschkenasischen Erzählungen über die Kreuzzüge von 1096,

9) Vgl. z. B. Daniel Boyarin, *Dying for God* (Anm. 5); Avraham Grossman, *The Cultural and Social Background of Jewish Martyrdom in Germany in 1096*, in: Haverkamp, 74–86, und Yuval (Anm. 8).

10) Grossman (Anm. 9), 76.

11) Yuval (Anm. 8), 105.

12) Grossman (Anm. 9), 76.

13) Vgl. Ivan G. Marcus, *A Pious Community and Doubt: Qiddush ha-Shem in Ashkenaz and the Story of Rabbi Amnon of Mainz*, in: *Studien zur jüdischen Geschichte und Soziologie*, FS Julius Carlebach, Mitarbeiter der Hochschule für Jüdische Studien (Hg.), Heidelberg 1992, 103 f.

doch mit einer interessanten Veränderung: Im früheren *Midrasch* werden die Gerechten als Sühneopfer erwählt. In den Erzählungen über 1096 wird eine ganze Generation (oder ganze Gemeinden) so erwählt.¹⁴ *Kiddusch ha-Schem* als Martyrium wird somit zu einem Test der Gemeinde, die mit ihrem kollektiven Selbstmord von Männern, Frauen und Kindern ihre Treue zu Gott beweist.¹⁵ Die Bereitschaft, für *Kiddusch ha-Schem* zu sterben, wurde Teil der Liturgie des alljährlichen Versöhnungstages *Jom Kippur*. So fand nicht nur ein Gedicht über Rabbi Akiba Eingang, sondern auch andere *Pijjutim* (liturgische Gedichte) über die Leiden während der Kreuzzüge wurden mit einbezogen.¹⁶ Spätere Erfahrungen von Verfolgung, wie die Chmielnicki-Pogrome (1648), Ritualmordanklagen und Brunnenvergiftungslegenden, wurden mit Hilfe von *Kiddusch ha-Schem* gedeutet. Seit der Emanzipation und der Entstehung der modernen jüdischen Bewegungen (Orthodoxie, Reform usw.) wurde *Kiddusch ha-Schem* vorwiegend in orthodoxen Gemeinden zur Interpretation von Verfolgungserfahrungen herangezogen.

2) Jüdisches Leben und Sterben während des Holocaust

Während des Holocaust wurde die Interpretation jüdischen Sterbens bzw. Ermordetwerdens als *Kiddusch ha-Schem* erneut aktuell. Auch heute wird über die Sinnggebung des Lebens und Sterbens der Ermordeten des Holocaust diskutiert.¹⁷ Um diese historischen und aktuellen Diskussionen verstehen zu können, ist es nicht nur notwendig, sich der Geschichte des *Kiddusch ha-Schem* bewußt zu sein, sondern es ist auch unerlässlich, sich mit der Geschichte des Holocaust auseinanderzusetzen. Nur so ist es möglich, die unterschiedlichen Positionen zu verstehen und zu diesen Stellung zu beziehen, in jüdischen Kreisen sowie von nichtjüdischer Seite.

14) Vgl. Ivan G. Marcus, *A Pious Community and Doubt* (Anm. 13), 104 f.

15) Vgl. die Quellensammlungen von Moritz Stern (Hg.), *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, Berlin 1892, und Abraham Meir Haberman, *Sefer Gezeirot Ashkenaz ve-Zarfat*, 1945 (Wiederauflage Jerusalem 1971).

16) Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, Scripta Judaica, Schocken Books, New York 1975, 85.

17) Vgl. Christoph Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben: Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh 1996, 211-232.

Was wir heute als den „Holocaust“ bezeichnen, stellte sich für die Beteiligten selbstverständlich nicht so einheitlich dar, wie der Begriff „Holocaust“ es vorgeben mag. Wie die Ereignisse zur Zeit des Geschehens verstanden wurden, hing von einer ganzen Reihe von Faktoren ab. Der Anthropologe Jonathan Webber weist z. B. zu Recht darauf hin, daß die Interpretation des Holocaust als *Kiddusch ha-Schem* davon abhängt, welcher religiösen Gruppierung man angehörte und wo man sich während des Holocaust befand.¹⁸ Das von Nazideutschland besetzte Europa läßt sich grob in West- und Osteuropa einteilen. Die orthodoxen Rabbiner in Westeuropa sahen die Verfolgungen nicht als religiös motiviert, da die Diskriminierungen und Gewalttaten sich nicht spezifisch gegen religiöse Einrichtungen oder Praktiken richteten.¹⁹ Im besetzten Osteuropa hingegen waren sich die orthodoxen Rabbiner weitgehend einig, daß die nationalsozialistischen Besatzer gezielt die Einschränkung und Unterbindung jüdischer religiöser Praxis verfolgten.²⁰ Somit lag es näher, *Kiddusch ha-Schem* im Sinne des Märtyrertodes als eine mögliche Antwort auf die Verfolgungen anzusehen.²¹ Hier sind jedoch wieder einige Qualifizierungen nötig.

18) Vgl. Jonathan Webber, *Jewish Identities in the Holocaust: Martyrdom as a Representative Category*, Polin 13, 2000, 134 f.

19) Vgl. Jonathan Webber, *Jewish Martyrdom in the Holocaust: A Representative Category, in Representations of Auschwitz: 50 Years of Photographs, Paintings and Graphics*, Yasmin Doosry (Hg.), Auschwitz-Birkenau State Museum, Oswiecim 1995, 76.

20) Vgl. Webber, *Jewish Martyrdom* (Anm. 19), 76 ff.

21) Die Mehrheit der polnischen Juden (mehr als 1,5 Millionen Menschen) wurde in eigens zu diesem Zweck errichteten Todeslagern der „Aktion Reinhard“ (Belzec, Sobibor und Treblinka) ermordet (vgl. Wolfgang Benz, *The Holocaust: A German Historian Examines the Genocide*, Columbia University Press, New York 1999, 151; ders. [Hg.], *Dimension des Völkermords: Die Zahl der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus*, C. H. Beck, München 1991).

Diese Todeslager existierten in der kurzen Zeit von Februar 1942 bis November 1943 und nur eine Handvoll Menschen überlebte. Daher gibt es nur wenige Zeugnisse aus diesen Lagern (vgl. z. B. Benz, *The Holocaust*, 143-152, und Leni Yahil, *The Holocaust: The Fate of European Jewry, 1932-1945*, Oxford University Press, New York 1990, 356-375).

Der Lagerkomplex Auschwitz hingegen wurde nicht nur als Todeslager genutzt und hatte eine vergleichsweise große Zahl Überlebender – Juden wie Nichtjuden vieler Nationen –, da Transporte aus vielen von Nazideutschland besetzten Ländern dorthin geleitet wurden (vgl. Yisrael Gutman/Michael Berenbaum [Hg.], *Anatomy of the Auschwitz Death Camp*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis 1994).

Kiddusch ha-Schem im Kontext des Holocaust ist zunächst eine Kategorie, die von osteuropäischen orthodoxen Juden herangezogen wurde, um ihre eigene Situation und ihren (bevorstehenden) Tod zu interpretieren (jedoch auch hier besteht keine Einigkeit, s. u.). Erst nach dem Holocaust wurde *Kiddusch ha-Schem* verstärkt auch von Juden aus anderen Gemeinschaften verwendet (vgl. z. B. das Werk des liberalen Rabbiners Ignaz Maybaum).²² Seine Bedeutung wurde z. T. so ausgedehnt, daß alle während des Holocaust ermordeten Juden als *Kiddusch ha-Schem* bezeichnet werden.²³



„Le charnier“ (Leichenfeld), Bergen-Belsen, 20-4-45. Zeichnung des französischen Häftlings René Baumer.

Wie also interpretierten orthodoxe Juden, die Mehrheit der im Holocaust ermordeten Juden, im besetzten Osteuropa ihre Situation?²⁴ Die wenigen

22) Für eine repräsentative Zusammenschau der Werke Maybaums vgl. Nicholas de Lange (Hg.), *Ignaz Maybaum: A Reader*, Berghahn Books, Oxford 2001.

23) Vgl. dazu das Leser-Echo von Benjamin Dick in FrRu 12(2005)79.

24) Vgl. z. B. Hirsch Jakob Zimmels, *The Echo of the Nazi Holocaust in Rabbinic Literature*, New York 1977; Irving J. Rosenbaum, *The Holocaust and Halakhah*, Hoboken, NJ 1976; Pesach Schindler, *Hasidic Responses to the Holocaust in Light of Hasidic Thought*, KTAV, Hoboken, NJ 1990; Münz (Anm. 17), 211-232.

Zeugnisse, die wir über das religiöse Leben während des Holocaust haben, setzen sich oft mit Fragen der konkreten religiösen Praxis auseinander. Webber erläutert, daß die Interpretationen des Holocaust in den überlieferten Zeugnissen sich stark von säkularer Geschichtsschreibung unterscheiden: „Der Holocaust wird als eine Serie menschlicher Probleme gesehen, die innerhalb des jüdischen Religionsgesetzes als moralische Lehrstücke interpretiert werden sollen.“²⁵ So treten die Motivationen der Nazis in den Hintergrund und der Holocaust wird nicht als einzigartig herausgehoben, sondern in die lange Reihe der religiösen Verfolgungen jüdischer Gemeinden gestellt.²⁶ Wenn die Besatzer die Freiheit der Religionsausübung einschränken oder gar unter Todesstrafe untersagen, wie soll man sich dazu verhalten? Neben Zeugnisberichten ist hier die Responsenliteratur (*Sche-elot u Teschuvot*, „Fragen und Antworten“) aus dieser Zeit wichtig.²⁷ Webber führt folgendes Beispiel an, das als repräsentativ für die Art der Fragestellung und Antwort gelten kann:

Nach einem Erlaß der Deutschen vom August 1942 für das Getto von Kaugnas stand auf Gebet und Talmudstudium die Todesstrafe. Rabbiner Oshry, dessen Gemeinde wegen ihrer Frömmigkeit und Talmudgelehrsamkeit bekannt war, wurde gefragt, ob ein Jude sein Leben durch Gebet und Talmudstudium in Gefahr bringen darf. Er wies darauf hin, daß die Deutschen gezielt den Unterricht der Kinder unterbinden, Torarollen und Heilige Bücher gewaltsam wegnehmen, Lern- und Gebetshäuser schließen, Sonderarbeitseinsätze auf den Sabbat und auf jüdische Feiertage verlegen, um die Heiligkeit dieser Tage zu entweihen. Daraus schloß Rabbiner Oshry, daß nicht nur die Juden, sondern auch ihr Glaube und ihre Religion ausgelöscht werden sollten. Nach dem Talmud bedeute dies die absolute Verleugnung des Einen Gottes, eine Situation, in welcher der Tod für *Kiddusch ha-Schem* zweifellos angebracht war.

25) Webber, *Jewish Identities* (Anm. 18), 134.

26) Vgl. Webber, *Jewish Identities* (Anm. 18), 134 f.

27) *Sche-elot u Teschuvot* (Responsen) sind eine Gattung rabbinischer Schriften, die die *Halacha* (jüdisches Recht) in Antwort auf konkrete Fragen verbindlich auslegen. Wichtige Responsensammlungen aus der Zeit von 1940-1944 sind: *Esh Kodesh* (Heiliges Feuer) von Rabbiner Kalonymus Kalmish Shapiro im Warschauer Getto, *Em Habanim Semecha* (Eine glückliche Mutter und ihre Kinder) von R. Issachar Shlomo Teichtal aus Budapest, *Ani Ma'amakim* (Aus der Tiefe) von Rabbiner Ephraim Oshry im Getto von Kovno und *Mekadeshei Ha-Schem* (Die ihr Leben hingaben zur Heiligung des Namens) von Rabbiner Zvi Hirsch Meisels in Veitzen/Ungarn (vgl. Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben* [Anm. 17], 221 f.).

Oshry wollte die Juden nicht dazu zwingen, ihr Leben durch Gebet und Talmudstudium zu gefährden, aber er empfahl, es für *Kiddusch ha-Schem* zu tun, – und er selbst lehrte täglich Talmud.²⁸

3) *Kiddusch ha-Chajim* – die Heiligung des Lebens

Kiddusch ha-Schem im Sinne des Martyriums ist eine Möglichkeit, die ernstgenommen werden muß, die aber nicht von der ganzen Gemeinde eingefordert werden kann. Es bleibt jedoch die Entscheidung des Einzelnen, den Märtyrertod zu riskieren oder gar aktiv zu suchen. Pesach Schindlers Studie chassidischer Interpretationen des Holocaust während des Krieges bietet einen weiteren Einblick in die Bedeutungsvarianten des *Kiddusch ha-Schem*. Rabbi Yitzchak Nissenbaum führte im Warschauer Getto eine neue Terminologie ein: *Kiddusch ha-Chajim*, die Heiligung des Lebens.²⁹ Da der Feind so viele Juden wie möglich zu ermorden sucht, ist es nicht geboten, in *Kiddusch ha-Schem* zu sterben, sondern so viele Juden wie möglich am Leben zu erhalten: „Dies ist die Stunde des *Kiddusch ha-Chajim* und nicht des *Kiddusch ha-Schem* durch Tod. Der Feind hat es auf den Körper des Juden abgesehen, und es ist die Pflicht eines jeden Juden, ihn zu verteidigen: es ist Pflicht, das eigene Leben zu bewahren.“³⁰ Somit kann sowohl der Widerstand gegen Befehle, die jüdisches religiöses Leben verbieten – und das Ermordetwerden als mögliche Konsequenz solchen Widerstandes –, als auch das Übertreten von Geboten zur Lebenserhaltung als *Kiddusch ha-Schem* interpretiert werden. Hier findet eine der bemerkenswertesten Bedeutungsverschiebungen des *Kiddusch ha-Schem* statt.

Traditionelle Interpretationen deuten Situationen, in denen ein Jude die Wahl hat zwischen Tod oder Leben in Leugnung jüdischer Identität. Die Verfolgungen während des Holocaust bieten keine solche Wahlmöglichkeit. Der Feind fordert den Tod unabhängig von jüdischen Bekenntnissen oder Leugnungen. Dies wurde von Rabbinern wie Nissenbaum klar erkannt und rief eine Änderung in der Interpretation des *Kiddusch ha-Schem* hervor. So-

28) Vgl. Webber, *Jewish Martyrdom* (Anm. 19), 76 f.; Rosenbaum (Anm. 24), 50 ff.

29) Vgl. Schindler, *Hasidic Responses to the Holocaust* (Anm. 24), 61.

30) Zitiert nach Schindler, *Hasidic Responses to the Holocaust* (Anm. 24), 164.

lange nicht das gesamte jüdische Volk mit Mord bedroht war, war der Tod als Ausdruck des *Kiddusch ha-Schem* eine ehrbare Handlung. Sind jedoch alle Juden gleichermaßen bedroht, muß jüdisches Leben erhalten werden (*Kiddusch ha-Chajim*), können doch nur lebendige Juden Gott dienen.

Diese Auslegung wurde nicht von allen Rabbinern geteilt. Andere Zeugnisse berichten die ekstatische Umarmung des Todes als *Kiddusch ha-Schem* auf dem Weg in die Gaskammern.³¹ *Kiddusch ha-Schem* wurde hier oft mit der Erwartung des Messias und des Reiches Gottes verbunden. Das Leiden der Gerechten zur Versöhnung der Welt mit Gott, die wir bereits in mittelalterlichen Diskussionen über *Kiddusch ha-Schem* gefunden haben, finden in kabbalistischer und chassidischer Literatur Ausdruck. Während des Holocaust wurden diese Texte zur Interpretation des eigenen bevorstehenden Todes herangezogen.³² Jedoch auch innerhalb dieser Diskussionen finden sich einige Bedeutungsunterschiede. So spalten sich, grob eingeteilt, die Geister an der Messiaserwartung in zionistische und antizionistische Interpretationen. Während zionistische Gruppierungen die eigenen Leiden als Vorbereitung auf das Kommen des Messias und die Errichtung eines jüdischen Staates im Land Israel interpretierten, sahen antizionistische Gruppen die eigenen Leiden als Gottes Strafe für die Sünden der Assimilation und des Zionismus an. Die Leiden der Gerechten (nämlich der orthodoxen Antizionisten) sühnen somit die Sünden der Assimilierten und Zionisten, die mit politischem Druck die Hand Gottes zu einer Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land Israel zwingen wollten. Diese Sühnetode bereiten dann den Weg für das Kommen des Messias.³³

Wir erfahren von der Würde der Opfer im Angesicht ihrer Verfolger und Mörder und über die Traditionen, die ihnen diese Würde verliehen. Die Würde, den eigenen Tod zu sterben und nicht zu dem Opfer zu werden, das die Nazis sahen, bringt Rabbiner Nehemya Alter im Lodzer Getto zum Ausdruck. Er sagt, der Kern des *Kiddusch ha-Schem* ist, „sich nicht vor den Gojim zu erniedrigen“.³⁴

31) Vgl. Rosenbaum, *The Holocaust and Halakhah* (Anm. 24), 62.

32) Vgl. Schindler, *Hasidic Responses to the Holocaust* (Anm. 24), 69.

33) Vgl. Dan Michman, *The Impact of the Holocaust on Religious Jewry*, in: *Major Changes Within the Jewish People in the Wake of the Holocaust*, Gutman Yisrael (Hg.), Yad Vashem, Jerusalem 1996, 659-707.

34) Zitiert nach Schindler, *Hasidic Responses* (Anm. 24), 64.

Eliezer Berkovits weist in diesem Zusammenhang auf eine Interpretation des Martyriums Rabbi Akibas hin. Akiba stirbt mit dem *Sch'ma Israel* auf den Lippen. Berkovits interpretiert dies im Zusammenhang des Lebens eines frommen Juden, der jeden Augenblick im Dienst Gottes verbringt. Selbst der Moment seiner Hinrichtung – er stirbt zu der Tageszeit, an der ein Jude das *Sch'ma Israel* betet – unterbricht diese Hingabe nicht. Analog findet Berkovits Zeugnisse aus dem Holocaust, die von der unbeirrten Fortsetzung jüdischen religiösen Lebens unter den widrigsten Umständen der Verfolgung und Ermordung durch die Nazis erzählen.³⁵

Kiddusch ha-Schem als Märtyrertod hat also eine ganze Reihe von Bedeutungen innerhalb jüdischer Geschichte, nicht zuletzt während des Holocaust. Außerhalb dieser Gemeinden und mit historischer Distanz ist es schwierig, diese Berichte zu interpretieren. Die Interpretationsschwierigkeiten liegen nicht nur auf historischer Ebene, sondern betreffen auch die gegenwärtige Situation. Ob der Märtyrertod mit einer Erlösungstheologie in Verbindung gebracht wird oder als die, zugegeben zugespitzte, logische Konsequenz eines jeden jüdischen Lebens in Bundestreue gesehen wird, sind zwei Interpretationen, die einander zwar nicht notwendig ausschließen, aber doch oft in sehr unterschiedlichen Kontexten angesiedelt sind. Wenn ein Erlösungsanspruch erhoben wird, wessen Sünden werden von wem getragen und wie stehen diese Auslegungen zu den Messiaserwartungen, den „*Chevre Moschiach*“ (den Geburtswehen des Messias)? Dazu kommt die schwierige Quellenlage. Selbst wenn die vergleichsweise spärlichen Zeugnisse Interpretationen des Holocaust als *Kiddusch ha-Schem* unterstützen, wer kann und darf sich heute auf diese Auslegungen berufen? Diejenigen, die in den Gemeinden leben, die in der Nachfolge der im Holocaust ermordeten chassidischen Gruppen stehen? Alle (religiösen) Juden? Juden und Nichtjuden?

4) Probleme der Deutung des Holocaust als *Kiddusch ha-Schem*

Webber weist zu Recht auf die problematische Terminologie hin, wenn jüdisches Sterben im Holocaust als Martyrium bezeichnet wird. Auf der einen Seite ist dieser Begriff für die Mehrheit im Christentum beheimatet, und

35) Eliezer Berkovits, *Faith after the Holocaust*, KTAV, Hoboken, NJ 1973, 84 f.

Vorstellungen, wer ein Märtyrer ist, werden dann aus christlichen Kontexten entlehnt. Christliche Konzepte – ebenfalls in Auseinandersetzung mit jüdischem Denken – fanden Eingang in jüdische Theologie, doch wurden diese uminterpretiert.³⁶ Eine vermeintlich gemeinsame Symbolik wird somit zu einer schwierigen Erbschaft. Weiterhin stellt Webber fest, daß der Sammelbegriff „Märtyrer“, ebenso wie der Sammelbegriff „Holocaust“, eine gleichmachende Funktion hat, die die Motivationen der Einzelnen und die vielfältigen Interpretationen des Ermordetwerdens nicht widerspiegeln kann – und dies auch nicht zum Anliegen hat.³⁷

Nach dem Holocaust halten die Kontroversen um *Kiddusch ha-Schem* an. Zunächst eine religiöse Kategorie, finden sich in säkularen Bereichen Hinweise auf die Interpretation der Ermordeten als Märtyrer.³⁸ Doch auch in religiösen Kontexten wird die Kategorie des Martyriums weiterhin verwendet und auf alle Opfer des Holocaust ausgedehnt. Bereits während des Holocaust erklärten die Rabbiner Shimon Huberband, Menachem Zemba und Hillel Zeitlin: „Nach Maimonides ist ein Jude, der ermordet wird [...], weil er ein Jude ist, *kadosch* (heilig).“³⁹ Damit wendeten sie die Definition des *Kiddusch ha-Schem* auf alle jüdischen Opfer des Holocaust an.⁴⁰ Und in der eingangs zitierten Rede des Lubawitscher Rebbe drückt sich eine Bereitschaft zur Verallgemeinerung aus, die nicht unbedingt mit den Opfern selber zu tun hat, sondern eine Verbindung der Überlebenden und Nachgeborenen zu den Ermordeten herstellt.⁴¹

36) Webber, *Jewish Martyrdom in the Holocaust* (Anm. 19), 73. Vgl. Gershon Greenberg, *War-time Orthodox Jewish Thought About the Holocaust: Christian Implications*, 1999.

37) Webber, *Jewish Martyrdom in the Holocaust* (Anm. 19), 80 ff.

38) Vgl. *The Black Book of Polish Jewry: An Account of the Martyrdom of Polish Jewry under the Nazi Occupation*, 1943, und die Benennung der Gedenkstätte Yad Vashem als „The Holocaust Martyrs and Heroes Remembrance Authority“, vgl. Webber (Anm. 19), 131.

39) Zitiert nach Schindler, *Hasidic Responses to the Holocaust* (Anm. 24), 60.

40) Hier stellt sich die Frage, wer denn mit „Jude“ gemeint ist: halachische Juden, religiöse und säkulare Juden, Menschen, die von den Nazis als Juden definiert wurden, sich selber aber nicht als Juden identifiziert hätten, z. B. Menschen deren Vorfahren oder sie selbst zum Christentum übergetreten waren? Außerdem, mit welcher Autorität darf der Tod anderer sowohl damals als auch heute interpretiert werden?

41) Vgl. auch christliche Deutungen der Schoa als Martyrium, z. B. Thoma, *Frühjüdische Märtyrer* (Anm. 4), 93; Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?* 1994, Bd. 2, 46: „Nicht nur die Zahl der jüdischen Opfer, sondern Ziel und System ihrer Opferung sind unvergleichlich.“

Der Begriff *Kiddusch ha-Schem* als Martyrium hat auch in nichtorthodoxen Kreisen Eingang gefunden. Der liberale Rabbiner Ignaz Maybaum, der 1939 nach Großbritannien floh und bis zu seinem Tod in London tätig war, setzte sich in Predigten und Aufsätzen mit dem Holocaust und seiner Bedeutung für Juden auseinander.⁴² Er greift orthodoxe Interpretationen auf und stellt sie in den Kontext liberaler jüdischer Theologie.⁴³ Hier ergeben sich wiederum ganz bewußt Bedeutungsverschiebungen. Maybaum nimmt den Gedanken der Opferung der Juden (besonders mit Bezug auf die *Akedah*, Gen 22) und die Einreihung des Holocaust in frühere Judenverfolgungen auf und postuliert, daß Hitler die Juden wegen ihrer besonderen Beziehung zu Gott verfolgte. Für Hitler, so Maybaum, standen Juden – als Repräsentanten Gottes – in völligem Gegensatz zu seiner Ideologie. Die Mahnfunktion der Juden als Vertreter des Monotheismus zieht sich für Maybaum durch die jüdische Geschichte. So zeigen die großen Katastrophen des jüdischen Volkes, wie z. B. die Zerstörung des Tempels im Jahre 70, nicht nur die Bundestreue Gottes und seines Volkes, sondern bringen die monotheistische und ethische Botschaft dieses Bundes unter die Völker (und sind damit Teil eines göttlichen Plans). Jede Katastrophe hat als Gegenseite einen Fortschritt zu vermerken. Hier zeigen sich Maybaums Wurzeln im Fortschrittsdenken des liberalen Judentums. Brachte die Zerstörung des Tempels Juden aus dem Land in die Zerstreuung unter die Völker – und damit die Botschaft des Monotheismus –, brachte der Holocaust Juden aus der „alten Welt“ in die „neue“ – wiederum als Repräsentanten des Monotheismus in einer nun vorwiegend säkularen Gesellschaft. Der Fortschritt, den Maybaum konstatiert, liegt im Ende des osteuropäischen orthodoxen Judentums und der Beheimatung der Mehrheit der Juden in der westlichen Welt. Das Martyrium (*Kiddusch ha-Schem*) im *Churban* (Zerstörung) des Holocaust erlöst von der Zurückgebliebenheit der „Ostjuden“ und führt in das „Heil“ der westlichen Welt. Diese Interpretation des *Kiddusch ha-Schem* ist weit entfernt von seinen orthodoxen Deutungen.⁴⁴ Maybaum ist sich der Provokation seiner Ausführungen wohl bewußt und stellt sie vorsichtig meditierend vor allem in den Predigten vor. Als persönlich

42) Vgl. Ignaz Maybaum, *The Face of God After Auschwitz*, Amsterdam 1965.

43) Ein Überblick über Maybaums Position und ihre Kritiker findet sich in: Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben* (Anm. 17), 233–244.

44) Maybaums Interpretation ist in jüdischen Diskussionen um die Deutung des Holocaust und über *Kiddusch ha-Schem* während des Holocaust kaum relevant.

vom Holocaust Betroffener, predigte er zu einer Gemeinde, die ebenfalls zu einem großen Teil aus Flüchtlingen und Überlebenden des Holocaust bestand. Hier wird nochmals deutlich, wie komplex das Bedeutungsfeld des *Kiddusch ha-Schem* ist, nicht nur historisch gesehen, sondern besonders im Bezug auf den Holocaust.

Der Bezug auf *Kiddusch ha-Schem* während des Holocaust und danach hat immer einen spezifischen Adressatenkreis und seine Bedürfnisse im Blick. War *Kiddusch ha-Schem* als Martyrium eine unmittelbare Möglichkeit während des Holocaust, ist diese Kategorie nach dem Holocaust besonders mit der Notwendigkeit des Erinnerns verbunden. Webber stellt dar, wie sehr heute nach einer einheitlichen Bezeichnung, einer kollektiven Identität der Ermordeten – die religiöse Juden mit säkularen verbindet und auch zum Christentum übergetretene Opfer wie Edith Stein einschließt – in der Erinnerung an die Katastrophe gesucht wird: „In der heutigen jüdischen Welt ist Martyrium eine Art ökumenischer Kompromiß, besonders im englischen Sprachgebrauch: zusätzlich zum impliziten Bezug auf klassisches rabbinisches Gedankengut betont es die Unschuld der Opfer (besonders deutlich in der ca. 1 Million ermordeter Kinder) und verbindet die jüdischen Opfer des Holocaust mit allgemeineren patriotischen Opfertraditionen, die Teil des kulturellen Erbes europäischer Nationen sind.“⁴⁵

Wie kann mit dieser Bedeutungsvielfalt des *Kiddusch ha-Schem* im christlich-jüdischen Gespräch umgegangen werden? Zunächst ist Vorsicht geboten. Wenn der Holocaust von Juden als jüdisches Martyrium dargestellt und sich dabei auf *Kiddusch ha-Schem* berufen wird, ist zu fragen, wodurch diese Deutung motiviert wird. Und da ist es möglich, daß mehrere Motivationen und Deutungen nebeneinander stehen. Von christlicher Seite wäre ebenfalls nach der Motivation solcher Interpretationen zu fragen. Weiterhin ist es wichtig, von christlicher Seite, die Variationen und Bedeutungsverschiebungen des *Kiddusch ha-Schem* vor, während und nach dem Holocaust wahrzunehmen. Während kollektive Erinnerung immer mit Verallgemeinerungen arbeitet, tut es gut, sich im Kontext eines Religionsgesprächs der Schattierungen und Nuancen bewußt zu werden und so nicht nur zu einem besseren Verständnis des Anderen zu kommen, sondern auch die Bedeutungsvielfalt des Martyriums in der eigenen Tradition zu verstehen.

45) Webber, *Jewish Identities in the Holocaust* (Anm. 18), 144.

Juden und Christen tragen gemeinsam Verantwortung füreinander

Abraham Lehrer*

Im Namen der Synagogen-Gemeinde Köln ist es mir eine große Ehre, Sie, hochverehrter Papst Benedikt XVI., herzlichst willkommen zu heißen, oder wie es im Hebräischen heißt: *Baruch ha-ba*. Ihr Besuch in unserer Synagoge stellt ein außergewöhnliches Ereignis dar, welches von enormer religiöser als auch politischer Bedeutung ist.

Die Juden sind in römischer Zeit ins Rheinland gekommen. Die erste verbürgte Datierung der Juden in Köln beläuft sich auf das Jahr 321 nach der gregorianischen Zeitrechnung, dokumentiert in einer kaiserlichen Urkunde, die sich heute im Vatikanarchiv befindet. Anfangs wurden die Juden in Köln lediglich geduldet, sie durchlebten sowohl positive als auch negative epochale Abschnitte, wie beispielsweise das Leiden während der Kreuzzüge oder die Gleichstellung durch die preußische Judenemanzipation.

Bis zum Jahre 1933 war die jüdische Bevölkerung in Köln auf ca. 20 000 Menschen angewachsen. In der sich nebenan befindlichen Gedenkhalle, die wir alle gerade passiert haben, wird der 11 000 deportierten und in den Konzentrationslagern des Naziregimes ermordeten Kölner Juden sowie der weltweit 6 000 000 Opfer der Schoa gedacht.

Nach dem Zweiten Weltkrieg fanden sich wider aller Erwartungen einige Heimatlose und alte Kölner in dieser Stadt zusammen, um eine jüdische Gemeinde zu gründen. Die Gemeinde wuchs auf etwa 1300 Mitglieder an. Viele kritische Geister befürchteten ein Aussterben der Gemeinde in den nächsten Jahrzehnten. Ab dem Jahr 1989 begann der Zuzug von Juden aus den GUS-Staaten, der bis heute zu einem Mitgliederstand von etwa 5000 geführt hat.

* Abraham Lehrer, Vorstandsmitglied der Synagogen-Gemeinde Köln, hielt die offizielle Begrüßungsansprache anlässlich des Besuches von Papst Benedikt XVI. in der Synagoge Roonstraße der Synagogen-Gemeinde Köln am 19. August 2005.

Ich habe Sie, hochverehrter Papst Benedikt, mit Pontifex Maximus, zu deutsch: der größte Brückenbauer, angesprochen. In den Biographien über Ihre Person werden Sie immer wieder als ein Brückenbauer zwischen den Religionen beschrieben. Mit diesem Titel möchte ich die Tatsache unterstreichen, daß Sie auf Ihrer ersten Auslandsreise eine Synagoge besuchen. Sie setzen den Bau einer Brücke zwischen dem Katholizismus und dem Judentum, die Ihr Vorgänger Papst Johannes Paul II. mit seinem Besuch der römischen Synagoge und des Staates Israel begonnen hat, fort. Es ist ein Zeichen für die hohe Wertigkeit, ja Wertschätzung, die das Verhältnis zum Judentum für Sie besitzt. Die Akzeptanz und Toleranz gegenüber unserer Religion ist Ihnen sehr wichtig.

In der Kirche gab es einen Prozeß des Auseinandersetzens mit der christlich-jüdischen Geschichte, wie z. B. den Kreuzzügen oder dem Verhalten der Kirche im Zweiten Weltkrieg, in dessen Verlauf es zu einem Eingestehen von Fehlern kam. Diese Entwicklung mündete 1965 am Ende des II. Vatikanischen Konzils in die Erklärung „Nostra aetate“, die erstmals schriftlich festlegte, daß Juden nicht generell für den Tod von Jesus Christus verantwortlich sind. Sie waren bereits in jenen Tagen als Theologieprofessor und Berater vom damaligen Kölner Kardinal Frings, der häufig in unserer Synagoge zu Gast war, an der Entwicklung dieser Erklärung beteiligt.

Dies war ein erster Meilenstein auf dem Weg einer grundlegenden Veränderung und Verbesserung des Verhältnisses zwischen Juden und Katholiken und stellt eine Abkehr von der jahrhundertealten Kirchenlehre bzw. dem Bild des Gottesmordes dar.

Zunächst blieb es bei diesem wichtigen Dokument, und es dauerte weitere 20 Jahre, bis es zu einem ersten aktiven Signal von Papst Johannes Paul II. kam, nämlich dem Besuch der römischen Synagoge. Weitere Zeichen waren im Jahr 1993 der Grundlagenvertrag und die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Vatikanstaat und dem Staat Israel, im Jahr 2000 das Schuldbekenntnis von Papst Johannes Paul II. und schließlich sein Israelbesuch (März 2000). Wenn die Abstände zwischen solch bedeutungsvollen Ereignissen kleiner werden und somit die Aura des Besonderen verlieren, können wir in Zukunft eine Normalisierung des Verhältnisses erhoffen.

Sie, als Oberhaupt der katholischen Kirche, tragen eine spezielle Verantwortung auch gegenüber uns Juden! Papst Benedikt, Ihr Verhalten und Ihre Taten sind ein Vorbild für die Kirche. Ich hoffe, daß Ihr Besuch heute in dieser Synagoge dazu beiträgt, den gesamten Kirchenkörper zu erfassen und

Ihre Einstellung die Kirche von der Spitze bis zur Basis durchdringt. Leider immer noch vorhandener kirchlicher Antisemitismus kann somit wirksam bekämpft werden.

Sie sind zu einer schlimmen Zeit in Deutschland aufgewachsen. Wir sehen in Ihnen heute nicht nur das Oberhaupt aller Katholiken, sondern auch den gebürtigen Deutschen, der sich seiner geschichtlichen Verantwortung stellt. Sie haben 1998 die Unterlagen der Glaubenskongregation der Allgemeinheit zugänglich gemacht. Für uns wäre ein vollständiges Öffnen des vaticanstaatlichen Archivs über den Zeitraum des Zweiten Weltkrieges, 60 Jahre nach der Schoa, ein weiterer Hinweis für geschichtsbewußtes Agieren, auch um Kritiker auf allen Seiten zufriedenzustellen.

Es bedarf einer Fortsetzung der bereits erwähnten Prozesse; sowohl außerhalb als auch innerhalb der Kirche, um allen Katholiken zu verdeutlichen, daß das Judentum einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung der Menschheit und des Christentums geleistet hat und immer noch leistet. Die Kirche hat lange Zeit nicht akzeptiert, daß beide Religionen ihre eigene Wahrheit vertreten und somit an der Entwicklung der Menschheit teilhaben.

Die noachitischen Gebote sind die sieben Grundgesetze, die Noach nach Ende der Sintflut und nach Verlassen der Arche von G-tt erhielt und welche im Talmud, Traktat Sanhedrin, erläutert werden. Diese Gesetze sind ein Beispiel für gutes menschliches Zusammenleben. Das Judentum respektiert besonders Nichtjuden, die nach diesen Gesetzen leben und handeln. Diese Gebote haben auch im Christentum Gültigkeit und bilden eine Basis für das gedeihliche Fortbestehen der Menschheit.

Beide Religionen haben, bei allen nicht zu vergessenden Unterschieden, große Gemeinsamkeiten, und nicht umsonst sprechen Sie, Papst Benedikt, von „Fratres Maiores“, den älteren Brüdern. Wir Juden gehen davon aus, daß das Christentum uns als gute Menschen akzeptiert und toleriert.

Als Abschluß zitiere ich den Ehrenvorsitzenden unseres Gemeinderates, Herrn Ernst Simons, der auf die Frage, was Juden von Christen erwarten würden, zu antworten pflegt: „Seien Sie gute Christen und lassen Sie uns gute Juden sein!“

Hochverehrter Papst Benedikt, Ihren Beitrag zur Verbesserung des Verhältnisses erkennen wir an und wissen ihn zu würdigen. Der christlich-jüdischen Zukunft sehen wir positiv entgegen. Wir freuen uns, daß Sie unsere Synagoge besuchen. Sie erweisen unserer Gemeinde eine große Ehre.

Noch einmal herzlich Willkommen! *Baruch ha-ba!*

Der Glaube ist die Kraft des jüdischen Volkes

Rabbiner Netanel Teitelbaum*

Soeben haben wir hier in der Synagoge den Psalm 23 gelesen und gehört. Er hat eine große Bedeutung im Glauben eines jeden Menschen. Dieser Psalm gibt dem Menschen in allen schweren Zeiten Kraft. Er hat uns, dem jüdischen Volk, seit dem Auszug aus Ägypten bis zur Schoa und auch in der Zeit danach die Kraft zum Überleben gegeben.



Papst Benedikt XVI. und Gemeinderabbiner Netanel Teitelbaum in Köln am 19. Aug. 2005.

Foto: KNA.

Und diese Kraft, das ist der Glaube des jüdischen Volkes, der Glaube eines jeden Einzelnen, der Glaube an den Ewigen, *Ha-Kadosch baruch Hu*, so wie es in Psalm 23 heißt: „[...] fürcht' ich kein Leid, denn Du bist mit mir“. Das Volk Israel als Volk, als Gruppe, und auch jeder Einzelne hatte immer wieder schwere Zeiten zu bestehen. Gerade fünf Tage ist es her, daß wir den Trauertag Tischa be'Aw begangen haben, einen Tag, der uns an viel Unglück

* Rabbiner Netanel Teitelbaum ist Gemeinderabbiner der Synagogen-Gemeinde Köln.

in der jüdischen Geschichte erinnert. Es ist der Tag der Zerstörung des ersten und auch des zweiten Tempels in Jerusalem und zudem der Tag der Niederschlagung des Aufstandes im Warschauer Getto.

Das jüdische Volk hat niemals aufgehört zu glauben, auch dann nicht, wenn es alleingelassen worden ist. Und aus diesem Glauben schöpfen wir zu jeder Zeit Kraft, auch in den Zeiten, in denen das jüdische Volk verfolgt worden ist.

Ihr Besuch heute, hochverehrter Papst Benedikt, ist ein Zeichen hin zur Öffnung des Friedens in der ganzen Welt und ein Schritt auf dem Weg zum geistigen Aufbau des dritten Tempels in Jerusalem, der nur gebaut werden kann, wenn es Frieden unter allen Völkern gibt. Ihr Besuch heute ist ein Schritt zum Frieden zwischen den Völkern der Welt. Ihr Besuch ist auch ein aktives Zeichen gegen den früheren christlichen Antisemitismus. Ihr Besuch hat darin größte Symbolkraft. Er zeigt allen, daß und wo Sie die katholische Kirche im Verhältnis zu den Juden in aller Welt sehen.

Lassen Sie mich aus dem Allgemeinen zur Einzelperson kommen. Ihr Besuch hat größte Bedeutung für Frau Lehrer. Fela Lehrer ist die Mutter von Abraham Lehrer, der eben die Begrüßung vorgenommen hat. Sie sitzt hier heute in der Synagoge. Auf ihrem Unterarm kann man die Nummer lesen, die ihr im KZ eintätowiert wurde. 1944, in Auschwitz, hatte sie weder die Kraft noch die Vorstellung, daß eines Tages, in 2005, ihr Sohn den Papst offiziell in der Synagoge zu Köln begrüßen würde. Außer ihr sitzen hier noch manche andere, die diese Zeit überlebt haben.

Von wo haben wir diese Kraft erhalten: die Kraft zu glauben, die Kraft zum Überleben? Diese Kraft können wir in den Texten finden, die wir heute hier gemeinsam gelesen haben. Denn es heißt in Kapitel 1 im 1. Buch Mose: „Und Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn [...]“.

Der Mensch ist ein Teil Gottes. Und der Mensch trägt einen Teil von Gott in sich. Und dieser Teil, den der Mensch von Gott in sich trägt, das ist die Seele. Die Seele unterscheidet den Menschen von den anderen Lebewesen, die sich auf dieser Welt befinden. Die Seele gibt dem Menschen die Möglichkeit nachzudenken, bevor er eine bestimmte Tat vollbringt.

Es liegt in den Händen des Menschen, Gutes zu tun und nicht zu zerstören, zu beleidigen oder zu vernichten. Der Ewige, *Ha-Kadosch baruch Hu*, hat dem Menschen eine – seine – Seele gegeben. Der Mensch ist damit dafür geschaffen, Gutes zu tun. Und aus dieser Seele hat der Mensch die Kraft und die Aufgabe, Menschen zusammenzubringen und nicht auseinanderzutrei-

ben. Das bedeutet praktisch, daß der Mensch Frieden haben und schaffen muß.

Im Judentum steht die Grundlage für den Frieden auf fünf Säulen: Die erste der fünf Säulen ist der Glaube an den Einzigen und Allmächtigen, *Ha Kadosch baruch Hu*. Die Erinnerung an die Vergangenheit und der Aufbau der Zukunft, das ist die zweite der fünf Säulen. Als Napoleon in die Stadt Akko kam, es war der Abend des 9. Aw (Tischa be'Aw), und als er sah, daß das Volk Israel weinte, fragte Napoleon: „Aus welchem Grunde weinen die Juden?“ Die Antwort, die man ihm gab, lautete: „Wir weinen über die Zerstörung des Tempels von Jerusalem.“ Da fragte Napoleon: „Wann ist das passiert?“ Die Anwesenden antworteten ihm: „Es geschah vor etwa 2000 Jahren.“ Da sagte Napoleon: „Vor 2000 Jahren ist es geschehen, und noch heute weint ihr. Wenn dieses so der Fall ist und wenn ein Volk sich noch heute so an seine Vergangenheit erinnert, dann ist das ein Volk, das auch Zukunft hat.“

Die Dritte Säule ist die Säule der Guten Taten. Das Gebet ist die vierte Säule. Und heute am Ende der Feierstunde werden wir gemeinsam das Gebet hören, das „Sim Schalom“ („Mach Frieden“) heißt.

Die Stimme des Schofar ist die fünfte der fünf Säulen. Der Klang des Schofar steht für Frieden. Dieser Klang symbolisiert auch die Freiheit, die Freiheit des Einzelnen, zu entscheiden. Der wirkliche Frieden auf der Welt ist der Frieden, der keinen Terror kennt. Es ist der Frieden, der von allen Seiten gleichberechtigt angenommen wird. Und das ist der Grund, aus dem wir heute das Schofar haben erklingen lassen; denn Ihr Besuch heute ist ein Zeichen, ein Symbol für den Frieden, der auf der Welt herrschen muß. Ein Frieden ohne Terror.

Wenn wir diese fünf Säulen jetzt zusammenfassen, so bildet sich hieraus eine Hand. Und obwohl sie fünf Finger hat, ist sie doch eins. Sie ist eine Hand, die Hand des jüdischen Volkes. Und diese Hand gebe ich Ihnen als ein Symbol des Friedens des jüdischen Volkes für alle Völker auf dieser Welt.

Erlauben Sie mir abzuschließen mit dem letzten Satz aus dem Kaddisch-Gebet in hebräisch und deutsch:

„Osseh schalom bimromaw hu ja'asseh schalom aleinu we al kol israel.

We'imru Amen!“

*„Der Frieden stiftet in Seinen Höhen, Er stifte Frieden für uns
und für ganz Israel. Sprecht Amen!“*

Ansprache von Papst Benedikt XVI. in der Synagoge Roonstraße der Synagogen-Gemeinde Köln am 19. August 2005.

Schalom alechem! Es war mir ein tiefes Anliegen, anlässlich meines ersten Besuches in Deutschland nach der Wahl zum Nachfolger Petri der Jüdischen Gemeinde von Köln und den Vertretern des deutschen Judentums zu begegnen. Mit diesem Besuch möchte ich an das Ereignis des 17. Novembers 1980 anknüpfen, als mein verehrter Vorgänger, Papst Johannes Paul II., auf seiner ersten Deutschlandreise in Mainz dem Zentralrat der Juden in Deutschland und der Rabbinerkonferenz begegnete. Auch bei dieser Gelegenheit möchte ich versichern, daß ich beabsichtige, den Weg zur Verbesserung der Beziehungen und der Freundschaft mit dem jüdischen Volk, auf dem Papst Johannes Paul II. entscheidende Schritte getan hat, weiterzuführen.¹

Die jüdische Gemeinde von Köln darf sich in dieser Stadt wirklich „zu Hause“ fühlen. Tatsächlich ist dies der älteste Sitz einer jüdischen Gemeinde auf deutschem Boden: Sie reicht zurück bis in das Köln der Römerzeit. Die Geschichte der Beziehungen zwischen jüdischer und christlicher Gemeinde ist komplex und oft schmerzlich. Es gab Perioden guter Nachbarschaft, doch es gab auch die Vertreibung der Juden aus Köln im Jahr 1424. Im 20. Jahrhundert hat dann in der dunkelsten Zeit deutscher und europäischer Geschichte eine wahnwitzige neuheidnische Rassenideologie zu dem staatlich geplanten und systematisch ins Werk gesetzten Versuch der Auslöschung des europäischen Judentums geführt, zu dem, was als die Schoa in die Geschichte eingegangen ist. Diesem unerhörten und bis dahin auch unvorstellbaren Verbrechen sind allein in Köln 7000 namentlich bekannte – in Wirklichkeit sicher erheblich mehr – Juden zum Opfer gefallen. Weil man die Heiligkeit Gottes nicht mehr anerkannte, wurde auch die Heiligkeit menschlichen Lebens mit Füßen getreten.

1) Vgl. die Ansprache von Papst Benedikt XVI. an die Delegation des „International Jewish Committee on Interreligious Consultations“ am 9. Juni 2005, FrRu 12(2005)313.

In diesem Jahr gedenken wir des 60. Jahrestags der Befreiung aus den nationalsozialistischen Konzentrationslagern, in deren Gaskammern Millionen von Juden – Männer, Frauen und Kinder – umgebracht und in den Krematorien verbrannt worden sind. Ich mache mir zu eigen, was mein verehrter Vorgänger zum 60. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz geschrieben hat, und sage ebenfalls: „Ich neige mein Haupt vor all denen, die diese Manifestation des ‚mysterium iniquitatis‘ erfahren haben.“² Die fürchterlichen Geschehnisse von damals müssen „unablässig die Gewissen wecken, Konflikte beenden und zum Frieden ermahnen“. Gemeinsam müssen wir uns auf Gott und seinen weisen Plan für die von ihm erschaffene Welt besinnen: Er ist – wie das Buch der Weisheit mahnt – „ein Freund des Lebens“ (11, 26).



Papst Benedikt XVI. und Paul Spiegel (links), Vorsitzender des Zentralrats der Juden in Deutschland, in der Synagoge in Köln am 19. August 2005.

Foto: Walter Homolka.

Ebenfalls in diesem Jahr sind es vierzig Jahre her, daß das Zweite Vatikanische Konzil die Erklärung „Nostra aetate“ promulgiert und damit neue Perspektiven in den jüdisch-christlichen Beziehungen eröffnet hat, die durch

Dialog und Partnerschaft gekennzeichnet sind. Im vierten Kapitel erinnert diese Erklärung an unsere gemeinsamen Wurzeln und an das äußerst reiche geistliche Erbe, das Juden und Christen miteinander teilen.

Sowohl die Juden als auch die Christen erkennen in Abraham ihren Vater im Glauben (vgl. Gal 3,7; Röm 4,11 f.) und berufen sich auf die Lehren Moses und der Propheten. Die Spiritualität der Juden wird wie die der Christen aus

2) Botschaft von Papst Johannes Paul II. zur Befreiung von Auschwitz, verlesen am 27. Januar 2005, vgl. FrRu 12(2005)165 ff.

den Psalmen gespeist. Mit dem Apostel Paulus sind die Christen überzeugt, daß „Gnade und Berufung, die Gott gewährt, unwiderruflich sind“ (Röm 11,29; vgl. 9,6.11; 11,1 f.). In Anbetracht der jüdischen Wurzeln des Christentums (vgl. Röm 11,16-24) hat mein verehrter Vorgänger in Bestätigung eines Urteils der deutschen Bischöfe gesagt: „Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum.“³ Deshalb beklagt die Konzilerklärung „Nostra aetate“ „alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemand gegen das Judentum gerichtet haben“ (Nr. 4). Gott hat uns alle „als sein Abbild“ (Gen 1, 27) geschaffen und uns dadurch mit einer transzendenten Würde ausgezeichnet. Vor Gott besitzen alle Menschen die gleiche Würde, unabhängig davon, welchem Volk, welcher Kultur oder Religion sie angehören. Aus diesem Grund spricht die Erklärung „Nostra aetate“ auch mit großer Hochachtung von den Muslimen (Nr. 3) und den Angehörigen anderer Religionen (Nr. 2). Aufgrund der allen gemeinsamen Menschenwürde „verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen“ als einen Akt, der im Widerspruch zu dem Willen Christi steht (Nr. 5). Die Kirche weiß sich verpflichtet, diese Lehre in der Katechese und in jedem Aspekt ihres Lebens an die nachwachsenden Generationen, die selbst nicht mehr Zeugen der schrecklichen Ereignisse vor und während des Zweiten Weltkriegs waren, weiterzugeben. Das ist insofern eine Aufgabe von besonderer Bedeutung, als heute leider erneut Zeichen des Antisemitismus und Formen allgemeiner Fremdenfeindlichkeit auftauchen. Sie sind Grund zur Sorge und zur Wachsamkeit. Die katholische Kirche – das möchte ich auch bei dieser Gelegenheit wieder betonen – tritt ein für Toleranz, Respekt, Freundschaft und Frieden unter allen Völkern, Kulturen und Religionen.

In den vierzig Jahren seit der Erklärung „Nostra aetate“ ist in Deutschland und auf internationaler Ebene vieles zur Verbesserung und Vertiefung des Verhältnisses zwischen Juden und Christen getan worden. Neben den offiziellen Beziehungen sind besonders dank der Zusammenarbeit unter den Bibelwissenschaftlern viele Freundschaften entstanden. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an die verschiedenen Erklärungen der Deutschen Bischofskonferenz und an die segensreiche Tätigkeit der „Kölnischen Gesell-

3) Insegnamenti, Bd. III/2(1980)1272; Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Dokumente von 1945-1985, Paderborn/München 1989, 74.

schaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit“, die dazu beigetragen hat, daß sich die jüdische Gemeinde seit 1945 hier in Köln wieder „zu Hause“ fühlen kann und zu einem guten nachbarschaftlichen Zusammenleben mit den christlichen Gemeinden gefunden hat.

Vieles bleibt freilich noch zu tun. Wir müssen uns noch viel mehr und viel besser gegenseitig kennenlernen. Deshalb ermutige ich zu einem aufrichtigen und vertrauensvollen Dialog zwischen Juden und Christen. Nur so wird es möglich sein, zu einer beiderseits akzeptierten Interpretation noch strittiger historischer Fragen zu gelangen und vor allem Fortschritte in der theologischen Einschätzung der Beziehung zwischen Judentum und Christentum zu machen. In diesem Dialog kann es ehrlicherweise nicht darum gehen, die bestehenden Unterschiede zu übergehen oder zu verharmlosen: Auch und gerade in dem, was uns aufgrund unserer tiefsten Glaubensüberzeugung voneinander unterscheidet, müssen wir uns gegenseitig respektieren.

Schließlich sollte unser Blick nicht nur zurück in die Geschichte gehen, er sollte ebenso vorwärts auf die heutigen und morgigen Aufgaben gerichtet sein. Unser reiches gemeinsames Erbe und unsere an wachsendem Vertrauen orientierten geschwisterlichen Beziehungen verpflichten uns, gemeinsam ein noch einhelligeres Zeugnis zu geben und praktisch zusammenzuarbeiten in der Verteidigung und Förderung der Menschenrechte und der Heiligkeit des menschlichen Lebens, für die Werte der Familie, für soziale Gerechtigkeit und für den Frieden in der Welt. Der Dekalog (vgl. Ex 20 und Dtn 5) ist für uns gemeinsames Erbe und gemeinsame Verpflichtung. Die „Zehn Gebote“ sind nicht Last, sondern Wegweiser zu einem geglückten Leben. Sie sind es besonders für die Jugendlichen, die ich in diesen Tagen treffe und die mir so sehr am Herzen liegen. Ich wünsche mir, daß sie den Dekalog als die Leuchte für ihre Schritte und als Licht für ihre Pfade (vgl. Ps 119,105) erkennen. Die Erwachsenen tragen die Verantwortung, den jungen Menschen die Fackel der Hoffnung weiterzureichen, die Juden wie Christen von Gott geschenkt worden ist, damit die Mächte des Bösen „nie wieder“ die Herrschaft erlangen und die künftigen Generationen mit Gottes Hilfe eine gerechtere und friedvollere Welt errichten können, in der alle Menschen das gleiche Bürgerrecht besitzen.

Ich schließe mit den Worten aus Psalm 29, die ein Glückwunsch und zugleich ein Gebet sind:

*„Der Herr gebe Kraft seinem Volk. Der Herr segne sein Volk mit Frieden.“
Möge Er uns erhören!*

Schalom alechem!

Kommentar zur Rede Benedikts XVI. in der Synagoge zu Köln

Rainer Kampling*

Der Besuch des Papstes in der Synagoge zu Köln war bereits im Vorfeld von vielen Erwartungen bestimmt, um nicht zu sagen: vorbelastet. Der zweite Besuch eines Papstes in einer Synagoge¹ (es wird ständig versäumt hinzuzufügen *in der Neuzeit*; denn daß Petrus die Synagoge besuchte, steht wohl außer Zweifel), noch dazu in Deutschland, erschien im vorhinein gewiß historisch. Der Umstand, daß Johannes Paul II. aus einem Land kam, das Opfer der Naziverbrecher war, Benedikt XVI. aber aus dem Land der Täter kam, erhöhte noch die Besonderheit, woran auch *Abraham Lehrer* in seiner Begrüßung erinnerte: „Wir sehen in Ihnen heute nicht nur das Oberhaupt aller Katholiken, sondern auch den gebürtigen Deutschen, der sich seiner geschichtlichen Verantwortung stellt.“ Daher gingen einige Beobachter erwartungsvoll davon aus, der Papst würde eine Art Schulderklärung abgeben bzw. seine eigene Biographie in die Rede einbringen.

Eine fast politische Dimension hatte der Besuch durch die vorgängigen diplomatischen Friktionen zwischen dem Hl. Stuhl und dem Staat Israel erhalten. Allerdings konnte wohl niemand wirklich annehmen, daß der Papst ein Problem mit einem anderen Staat auf dem Boden eines dritten Landes verhandeln würde. Und daß dieser Papst – anders als sein Vorgänger² – die autobiographische Verortung seiner Theologie nicht öffentlich macht, war trotz seiner kurzen Amtszeit wahrnehmbar. Dieser Befund gilt auch für die Theologie Israels, die für Johannes Paul II., wie er immer wieder selbst be-

* Dr. Rainer Kampling ist Professor für Biblische Theologie/NT an der FU Berlin.

1) Der Papst besuchte die Synagoge Roonstraße der Synagogen-Gemeinde Köln.

2) Vgl. R. Kampling, „... eine Erfahrung, die ich heute noch in mir trage ...“ Die Israel-Theologie des Papstes Johannes Paul II. Ein Versuch, in: Ders., *Im Angesicht Israels*. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Israel und Kirche, Matthias Blum (Hg.), Stuttgart 2002, 261-272; Hubert Frankemölle, *Juden und Christen nach Johannes Paul II.* Der Papst als Leser der heiligen Schriften. <http://www.jcrelations.net/de/?id=2497>.

zeugte, aus der Mitte seines Lebens, seiner Erfahrung und Erinnerung in der Reflexion von Schrift und Tradition erwuchs. Ähnliches wurde bisher von Benedikt XVI. noch nicht bekannt. Damit sei keineswegs unterstellt, der jetzige Papst habe keine freundschaftlichen Beziehungen zu Menschen jüdischen Glaubens; nur – anders als bei seinem Vorgänger – weiß man nicht davon, und so werden sie nicht zu einem Motiv seiner Theologie.³

Kontinuität der kirchlichen Israeltheologie

Daß der neue Papst in der Israeltheologie seinem Vorgänger folgen würde, war bereits anlässlich der Inthronisation deutlich geworden. Benedikt XVI. begrüßte mit Worten, die der Sprache seines Vorgängers sehr nahe waren: „[...] fratelli del popolo ebraico, cui siamo legati da un grande patrimonio spirituale comune, che affonda le sue radici nelle irrevocabili promesse di Dio.“⁴ Auch die Gratulation zum 90. Geburtstag des emeritierten Oberrabbiners von Rom, Elio Toaff, ist in dieser Diktion gehalten. Schon vor seinem Synagogenbesuch hatte Benedikt XVI. Gelegenheit, seine Position gegenüber dem jüdischen Volk darzustellen. Am 9. Juni 2005 empfing er eine Delegation des International Jewish Committee for Interreligious Consultations. Er erinnerte nachdrücklich an „Nostra aetate“ und sagte: „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. In den Jahren nach dem Konzil haben meine Vorgänger, Papst Paul VI. und insbesondere Papst Johannes Paul II., bedeutende Schritte unternommen, um das Verhältnis zum jüdischen Volk zu verbessern. Meine Absicht ist es, auf diesem Weg weiterzugehen.“⁵

3) In: Joseph Kardinal Ratzinger, *Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund*, Bad Tölz 2005, 15, findet sich die Bemerkung: „Mich selber hatte das Thema der Verhältnisse der beiden Testamente [...] erstmals in der Vorlesung getroffen, die Gottlieb Söhngen an der Münchener Theologischen Fakultät im Wintersemester 1947/48 über Offenbarung gehalten hatte.“

4) Die wenig schöne offizielle dt. Übersetzung lautet: „[...] Brüder aus dem jüdischen Volk, mit dem wir durch ein großes gemeinsames geistliches Erbe verbunden sind, das in den unwiderruflichen Verheißungen Gottes seine Wurzeln schlägt.“

5) www.vatican.va/.../speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050609_jewish-committee_en.html; vgl. FrRu 12(2005)313.

Man kann demnach von einer Kontinuität des Lehramts auf der Grundlage von *Nostra aetate* sprechen. Damit bestätigt der Papst in seinem Tun und seiner Lehre wiederum seinen Vorgänger, der in seiner Ansprache vor der Jüdischen Gemeinde in Venezuela am 15. Januar 1985 festhielt und damit festschrieb: „Aus tiefster Überzeugung möchte ich bekräftigen, daß die Lehre der Kirche, die während des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Erklärung ‚*Nostra aetate*‘ verkündet wurde, für uns, für die katholische Kirche, für den Episkopat und den Papst immer eine Lehre bleibt, an die man sich halten muß, eine Lehre, die man nicht nur als der Sache dienlich auffassen sollte, sondern vielmehr als Ausdruck des Glaubens, als Eingebung des Heiligen Geistes, als Wort der göttlichen Wahrheit.“⁶

Vor dem Besuch in Köln hatte sich noch etwas zugetragen, dessen Bedeutung nicht überschätzt werden kann: Benedikt XVI. hatte das Seligsprechungsverfahren für den Gründer der Gemeinschaft der Herz-Jesu-Priester Leon Dehon (1843-1925) ausgesetzt, nachdem Antisemitismusvorwürfe gegen diesen laut geworden waren.⁷ Das Besondere des Vorgangs liegt darin, daß das Verfahren bereits vollkommen abgeschlossen und der Tag der Seligsprechung festgelegt war. Das Eingreifen des Papstes macht überdeutlich, daß es ihm um die Bekämpfung des Antisemitismus, auch dem in der Kirche und ihrer Geschichte, sehr ernst ist. Vielleicht wird man sich an solche Handlungen, die aus dem Charisma des Amtes erwachsen, in diesem Pontifikat gewöhnen müssen.

Der Besuch von Benedikt XVI. in der Synagoge zu Köln war der eines *Papstes*, des Oberhauptes der katholischen Kirche. Das bis zum Überdruß gebrauchte Adjektiv „deutsch“ spielte keine Rolle. Das, was dieser Papst gesagt hat, hätte inhaltlich auch ein Papst sagen können, der nicht aus Deutschland stammte und nicht im Alter von sechzehn Jahren Flakhelfer wurde. Die Ansprache war eine päpstliche Erklärung und als solche sollte sie auch gelesen werden, auch wenn sie gehegte Erwartungen möglicherweise nicht erfüllte.⁸

6) Die Zitate von Äußerungen von kirchlicher Seite erfolgen, so nicht anders angegeben, nach Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. II. Dokumente von 1986 bis 2000, Gütersloh 2001.

7) Vgl. *La Croix* 09.06.2005.

8) Ich gestehe, daß auch ich ein gewisses Eingeständnis der Mitschuld der Kirche am Leid der Juden erwartet hätte. Aber es zeigte sich, daß die Rede dafür keinen Raum bot.

Die Bedeutung der Schoa

Wenn Benedikt XVI. gleich zu Beginn der Rede auf seinen verehrten Vorgänger hinweist, ist der Gedanke der Kontinuität sogleich angezeigt. Es würde hier den Rahmen sprengen, den Text traditionsgeschichtlich zu untersuchen, aber man wird nicht fehlgehen, daß mehr als 80 % des Textes identisch mit Äußerungen des Vorgängers sind. Anders als viele Beobachter zieht Benedikt XVI. keine Parallele zum Besuch der Großen Synagoge von Rom am 13. April 1986. Dieses Ereignis bleibt in seiner symbolischen Strahlkraft uneinholbar. Dort sprach Johannes Paul II. die Worte, die bis heute die katholische Israeltheologie bestimmen: „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder.“ Symbole und Gesten sind nicht einfach reproduzierbar. Der Versuch, das Wirken seines Vorgängers fortzuführen, erfordert nicht, daß es auf identische Weise geschieht. Auffallend war, daß es bei diesem Besuch die Vertreter des Judentums waren, die auf symbolhafte Handlungen wie das Blasen des Schofars zurückgriffen, um die Bedeutung der Worte zu unterstreichen, während der Papst auf das Wort allein setzte.

Die Deutung der Naziideologie und ihrer Verbrechen folgt weitgehend dem Dokument *Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa*. Gewiß hat es schon damals Kritik an der Zuschreibung (neu-) heidnisch gegeben, aber man wird sich doch nicht der Einsicht verschließen können, daß es diese Elemente tatsächlich gab. Und theologisch wird man sehr wohl das Verhalten vieler Deutscher, auch getaufter, als *avodah zarah* (Götzendienst), als Verehrung des Nichtigen, charakterisieren können. Es war eine Herrschaft der Mächte des Bösen. Diese Einschätzung korrespondiert mit dem Satz des Papstes: „Weil man die Heiligkeit Gottes nicht mehr anerkannte, wurde auch die Heiligkeit menschlichen Lebens mit Füßen getreten.“ Es mag sein, daß diese Aussage einer strengen historischen Begutachtung nicht standhält, aber sie ist durch und durch biblisch und theologisch wahr.

Die Schoa ist für Benedikt XVI. ein singuläres, „unvorstellbares“ Verbrechen. Auch hier muß man an den Duktus theologischer Rede erinnern: Selbst die genaueste historische Rekonstruktion entäußert nicht die Frage nach dem Warum des Terrors, der Europa zerfetzte. Mit dem Tod darf man sich nicht abfinden; mit den Abermillionen Unschuldiger kann man sich nicht abfinden. Wer meint, darauf eine Antwort zu haben, hat die Frage

nicht verstanden und die Schreie unschuldigen Blutes nicht gehört. Wiederum im Anschluß an Johannes Paul II. sieht der Papst als eine Reaktion auf die Schoa das Handeln nach dem Willen Gottes, um Frieden in die Welt zu bringen.

Nostra aetate und die Verurteilung des kirchlichen Antijudaismus

Die Berufung auf *Nostra aetate* entfaltet den eigentlichen theologischen Kern der Rede. Als bemerkenswert kann erachtet werden, daß die Aspekte zur Abwehr von Rassismus und Antijudaismus um einiges klarer sind als die zum Verhältnis von Kirche und Israel. Die Betonung der Gemeinsamkeit ist von *Nostra aetate* vorgegeben und nicht strittig. Theologisch brisant ist und bleibt die Frage, wie die Kirche Israel wahrnimmt, ob Israel als *populus dei* geglaubt wird. Die eigentliche Last der Klärung dieser Frage trägt in der Rede des Papstes der Satz: „Mit dem Apostel Paulus sind die Christen überzeugt, daß Gnade und Berufung, die Gott gewährt, unwiderruflich sind.“

Zweifelsohne muß man diesen Satz in dem Sinne verstehen, daß die Gnade und Berufung Gottes sich auf die bleibende Erwählung Israels als Gottesvolk beziehen,⁹ aber ein Satz, in dem Israel Subjekt wäre, hätte mehr Klarheit bedeutet. Denn es geht um die zentrale Frage, ob dieser unwiderrufliche Bund heilssuffizient ist. Bekanntlich hatte eine Äußerung Josef Ratzingers zur Vorläufigkeit des Sinaibundes¹⁰ für Irritationen gesorgt. Klärungsbedarf besteht hier auch weiterhin. Das Wort der deutschen Bischöfe: „Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum“, weist in diese richtige Richtung.

Deutlicher fällt die Verurteilung von Antisemitismus und Rassismus aus. Benedikt XVI. qualifiziert sie als Sünde, da diese „im Widerspruch zu dem Willen Christi“ stehen. Sie widersprechen der „transzendenten Würde“, die allen Menschen als Geschöpfe Gottes eignet.¹¹ Daß es sich um mehr handelt

9) Diese Beurteilung wird durch die Zitation von Ps 29 am Ende der Rede unterstrichen.

10) Vgl. Ratzinger, *Die Vielfalt* (Anm. 3), 72.

11) Auch hier begegnet man dem Vorgänger: „Allgemeiner gesagt, fühle ich mich angesichts der jüngsten Auswüchse von Fremdenfeindlichkeit, rassistischen Spannungen und übersteigertem und fanatischem Nationalismus verpflichtet zu betonen, daß jede Form von Rassismus eine Sünde gegen Gott und gegen den Menschen ist, weil jeder menschlichen Person im Innern das Bild Gottes eingeprägt ist.“ Generalaudienz am 28. Oktober 1992.

als um eine Aneignung humanistischer Gedanken, wird durch die Qualifizierung als „diese Lehre“ genauso offensichtlich wie durch die Selbstverpflichtung, sie im gesamten Lebensvollzug der Kirche zu vermitteln. Der Papst folgt dementsprechend seinem eigenen Anliegen, wenn er vor neuerlichen „Zeichen des Antisemitismus und Formen allgemeiner Fremdenfeindlichkeit“ warnt. Daß dies auch eine politische Äußerung in einem Land ist, in dem dumpfe Rassisten in Landesparlamente gewählt werden, steht außer Frage.

Auch wenn es bisweilen Verzagtheit um die Zukunft des jüdisch-christlichen Gesprächs gibt¹², sollte man nicht das Gute vergessen, das es bisher bewirkte, wobei im Kontext der katholischen Kirche der Hinweis auf *Nostra aetate* nicht fehlen kann. Wenn der Papst neben offiziellen Äußerungen auch zwei bestimmte Gruppen erwähnt, die Bibelwissenschaftler und die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, so darf man das wohl als Auszeichnung betrachten. Beide Gruppen mühen sich auf je ihre Weise um das Gespräch und das bessere Verstehen. Zu dem Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (24. Mai 2001) hatte Josef Kardinal Ratzinger das Vorwort verfaßt. An der von Erich Zenger herausgegebenen Reihe „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament“ arbeiten Juden und Christen mit. Die vielfachen Bemühungen der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit sind schon längst selbst Literatur.¹³

Die Zukunft jüdisch-christlicher Beziehungen

Der dritte Abschnitt der Rede des Papstes war der Zukunft gewidmet. Die Voraussetzung für ein gemeinsames Gelingen sieht er in einem „aufrichtigen und vertrauensvollen Dialog zwischen Juden und Christen“. In diesem Kontext erwähnt er auch das Problem „noch strittiger historischer Fragen“. ¹⁴ Wenn er für diese eine „beiderseits akzeptierte Interpretation“ er-

12) Vgl. Rainer Kampling, *Die Zukunft von christlich-jüdischem Gespräch und Zusammenarbeit aus römisch-katholischer Sicht*, in epd-Dokumentation 12(2004)41-46.

13) Vgl. Rudolf W. Sirsch/Christoph Münz (Hg.) „Wenn nicht ich, wer? Wenn nicht jetzt, wann?“ DKR, Münster 2004; vgl. FrRu 12(2005)302.

14) Daß die Forderung nach der Öffnung der Archive doch wohl mehr ein emotionaler symbolischer Akt ist, gilt so lange, wie nicht mit gleicher Vehemenz Einsicht etwa in die Akten der britischen und US-amerikanischen Geheimdienste gefordert wird, um die mangelnde Hilfsbereitschaft gegenüber den verfolgten Juden zu klären.

hofft, zeigt er sich sehr sachlich und nüchtern. Mehr wird man kaum erwarten können, da diese Fragen allesamt emotional aufgeladen sind.¹⁵

Wichtiger sind dem Papst die theologischen Fortschritte, die die Bedeutung der neuen Israeltheologie reflektieren. Ohne Johannes Paul II. wären wir nicht da, wo wir heute stehen. Ebenso gewiß ist auch, daß dessen charismatisch-emphatische Israeltheologie sich als Prozeß des Innewerdens der Tradition vollzog und des Aufdeckens des *mysterium Israel* für die Kirche ereignete. Hier sind nicht nur zentrale Themen wie Bund und Messianologie zu nennen, sondern auch die Problematik der Bedeutung der Israeltheologie für die Wahrnehmung der eigenen Vergangenheit. So war und ist die Seligsprechung von Pius IX. innerkirchlich keine Frage der historischen, sondern der theologischen Bewertung: ob jemand antijüdisch handeln kann, also „im Widerspruch zum Willen Christi“ stehen kann und gleichzeitig selig genannt werden darf. Diese Reflexion ist freilich zunächst in der Kirche selbst zu leisten, um das Erbe von Johannes Paul II. in seinem Reichtum voll zu erfassen.

Daß der Papst die Wichtigkeit der Sorge für eine friedvolle Welt betont und das mit dem Begriff „Bürgerrecht“ verbindet, entspricht der bisherigen Position Josef Ratzingers. Sie ist als gemeinsames Zeugnis in und für die Welt zu verstehen. Es geht dem Papst ganz offensichtlich um die Werte der jüdisch-christlichen Tradition *und* Kultur. Daß er diese bedroht sieht, hat er nicht zuletzt in seiner Rede vor dem Beginn des Konklaves deutlich gemacht. Im Judentum sieht er offensichtlich eine bewahrende Kraft dieser Werte. Schön und tief sinnig ist das Wort des Papstes über den Dekalog. Es fügt sich gut zum Bild der Hoffnung, die Juden und Christen gemeinsam ist.

War es ein historischer Besuch, eine historische Rede? Das Urteil ist der Historiographie überlassen. Aber man kann mit Gewißheit sagen: Papst Benedikt XVI. hat mit aller Klarheit deutlich gemacht, daß die Israeltheologie der Kirche, die in *Nostra aetate* grundlegend reflektiert und durch seine Vorgänger entfaltet und gelehrt wurde, unumkehrbar ist. Dieser Papst steht für die Kontinuität dieser Theologie. Was man von ihm erwarten kann, sind nicht so sehr große Gesten, sondern eher die theologische Nachfrage, und das ist wahrhaftig eine wichtige Aufgabe.

15 Vgl. R. Kampling, *Eine offene Frage – theologische und historische Implikationen der Antijudaismuskforschung*, in: TheolRev 98(2002)179-196.

Der Vatikan und die Juden

Geschichte einer unheiligen Beziehung

Alois Steiner**

Ist es nicht seltsam, daß Rom die einzige große Stadt Europas ist, aus der die Juden niemals vertrieben worden sind?¹ Schon seit 2000 Jahren gibt es dort eine jüdische Bevölkerung. Auch nach dem Zusammenbruch des Römischen Reiches blieb sie in Italien. Als sich der Kirchenstaat allmählich bildete, wurden die Juden – wie die christliche Mehrheit – Untertanen des Papstes. Je nach Pontifikat war die Behandlung unterschiedlich, mal freundlicher, mal feindlicher. Päpstliche Schutzgarantien für Juden sind zuerst aus dem Pontifikat Gregors des Großen (590-604) überliefert. Gregor IX. wandte sich im April 1233 an die Bischöfe Frankreichs, gegen die Verfolgung der Juden durch Christen einzuschreiten. Er stützte sich dabei auf die korrekte Interpretation der paulinischen Theologie: „Das Volk Israel ist und bleibt ein Teil der göttlichen Schöpfung, ist und bleibt Teil des Volkes Gottes.“ Die ambivalente Haltung der Päpste den Juden gegenüber erklärt der Historiker Brechenmacher mit der von ihm erfundenen Formel der *doppelten Schutzherrschaft*: Der Papst hatte einerseits die Christen vor dem jüdischen Einfluß zu schützen, anderseits die Juden vor christlichen Übergriffen zu bewahren. Diese *doppelte Schutzherrschaft* dauerte bis zum Ende des Kirchenstaates 1870.

Judenschutz und Eigenschutz

Infolge der Reformation im 16. Jh. zerfiel Europa in einen katholischen und einen protestantischen Teil. Die katholische Kirche geriet dadurch in die Defensive, aus der die Päpste nicht mehr herausfanden. Das hatte zur Folge,

* Dr. Alois Steiner ist Professor em. für Geschichtswissenschaft der Hochschule Luzern.

1) Der Beitrag kommentiert das Buch von Thomas Brechenmacher, *Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Verlag C. H. Beck, München 2005.

daß das Konzept der doppelten Schutzherrschaft zunehmend in die Schiefelage geriet. Das hieß konkret: Der Judenschutz (vor den Christen) wurde zugunsten des Christenschutzes (vor den Juden) zurückgedrängt. Das hatte einen verschärften Konversionsdruck, den Gettozwang 1555 durch Paul IV. und den Versuch, die Juden auf die Städte Rom und Ancona zu konzentrieren, zur Folge. Da es im Kirchenstaat unzählige konkurrierende Jurisdiktionsgewalten gab, die sich häufig gegeneinander richteten, konnten sich die Juden in diesem undurchsichtigen Netz souverän bewegen.



Konstanz 1417: „Juden erhalten den päpstlichen Segen“ (Inscript rechts oben). Eine jüdische Delegation auf dem Weg zu Papst Martin V., der ihnen Schutzbriefe gewährt.

Um die Mitte des 18. Jh. ließ das Heilige Offizium den gelehrten Franziskanerpater Lorenzo Ganganelli zu einer Bittschrift Stellung nehmen, die der polnische Jude Jakob Selek im Namen der jüdischen Gemeinden Polens dem inzwischen verstorbenen Papst Benedikt XIV. überreicht hatte. Die polnischen Juden sahen sich Vorwürfen ausgesetzt, Christen zu rituellen Zwecken zu ermorden, und baten den Papst um Schutz. Ganganellis Bericht ist ein brillantes Plädoyer gegen Vorurteil und Denkfaulheit. Er lehnte eine kollektive Haftung „der Juden“ für einzelne, ihnen zur Last gelegte Vergehen ab. Ganganelli bestieg 1763 den päpstlichen Thron als Clemens XVI.

1775 gab Pius VI. ein „Edikt über die Juden“ heraus, das eine Zusammenfassung all jener kirchenstaatlichen Judengesetze war, die seit der Bulle „Cum nimis absurdum“ von Paul IV. 1555 erlassen worden waren. Das Edikt erregte einen Sturm des Protestes, um anschließend aus dem allgemeinen Bewußtsein zu verschwinden. Im Jahre 1814 überreichte Kardinal Joseph Anton Sala Papst Pius VII. in Bologna einen eigenhändig ausgearbeiteten Plan für eine durchgreifende Reform des Kirchenstaates. Grundvoraussetzung für Salas Reformvorschlag war die strikte Trennung von weltlicher und geistlicher Sphäre. Die Initiative blieb leider erfolglos. Unter Leo XII. (1823-29) kam es zu einem kurzzeitigen Resakralisierungsprogramm des Dominikaners Francesco Ferdinando Jabalot unter dem Einfluß französischer Romantiker, das die strikte Anwendung der inzwischen vernachlässigten Judengesetze verlangte. Das unausgelegene Projekt verschwand nach einigen Jahren. Die Revolution von 1848/49 überraschte das Papsttum. Die Haltung von Pius IX. widerspiegelt die Ratlosigkeit der päpstlichen Judenpolitik. De jure herrschte eine Restriktion, de facto war Toleranz! Die Affäre Mortara² war ein letztes Aufbäumen des alten Konzeptes der doppelten Schutzherrschaft. 1870 fiel mit dem Ende des Kirchenstaates das Prinzip der doppelten Schutzherrschaft in sich zusammen.

Langsamer Wechsel nach 1870

Anzeichen einer neuen Politik gegenüber den Juden gab es bereits auf dem Ersten Vatikanum 1870. 510 Konzilsväter unterstützten ein Projekt zweier jüdischer Konvertiten aus Frankreich, der in Lyon wirkenden Abbés Joseph und Augustin Lemann, die es als Lebensaufgabe betrachteten, ihren ehemaligen Glaubensgenossen einen Weg in den Schoß der Mutterkirche zu bereiten. 1869 faßten sie ihre Gedanken in dem Buch *La Question du Messie et le Concile du Vatican* zusammen. Aber die Zeit war zu früh, oder das Konzil wurde zu rasch vertagt. Es kam nicht zu einer Judenerklärung.

Der Erste Weltkrieg veränderte die Lage des Papsttums. Benedikt XV. entwickelte jenes Friedensprogramm, das strengste Unparteilichkeit des Papsttums postulierte und bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges zur Leitlinie der päpstlichen Politik werden sollte. In den zwanziger Jahren versuchte eine zahlenmäßig starke Gruppe von Priestern und Ordensangehörigen un-

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

ter der Bezeichnung „Amici Israel“ eine Revision des Verhältnisses der katholischen Kirche zum Judentum zu erreichen. Bereits damals wurde eine Revision der Karfreitagsbitten für die Juden gefordert. Erst Johannes XXIII. wird dann 1959 auf diesen Wunsch eingehen.

Als die Nationalsozialisten in Deutschland 1933 die Macht ergriffen und eine Welle antisemitischer Gewalt über Deutschland hereinbrach, wandten sich viele an den Vatikan, seine Stimme gegen dieses Unrecht zu erheben. Staatssekretär Eugenio Pacelli versuchte, das Beste aus der heiklen Situation zu machen, als die Reichsregierung vorschlug, ein Reichskonkordat abzuschließen. Für die Vorstellung von Bischof Alois Hudal, Rektor der deutschen Nationalstiftung Santa Maria dell' Anima, Nazi-Deutschland als das kleinere Übel gegen die Sowjetunion als das „größere“ Übel zu verwenden, hatte der Vatikan kein Verständnis. Der Entwurf für eine entsprechende Enzyklika im Auftrag von Pius XI., verfaßt von den Jesuitenpatres John LaFarge, Gustave Desbuquis und Gustav Gundlach, war nicht genügend ausgereift, um Entscheidendes zugunsten der Juden zu bewirken. 1975 bemerkt der Jesuit Johannes Nota: „Leider und Gott sei dank ist dieser Entwurf ein Entwurf geblieben.“³

Gegenüber der Brutalität des Naziregimes war die Diplomatie von Pius XII. weitgehend machtlos. Die Kirche wandte sich notgedrungen karitativen Aktivitäten zu, wo eher geholfen werden konnte. Dieser Papst schwankte zu Recht einerseits zwischen Schweigen und aktiver Hilfeleistung und lautstarkem, aber wohl nutzlosem Protest andererseits. Ein qualvolles Dilemma für Pius XII. Johannes XXIII. und Paul VI. versuchten, im Zweiten Vatikanum das Verhältnis der Kirche zu den Juden zu klären. Nicht zuletzt dank Kardinal Bea gelang es 1965, eine Flurbereinigung vorzunehmen. Mit der Erklärung „Nostra aetate“ kam eine der bedeutendsten Veränderungen in der Geschichte der katholischen Theologie zustande. 1986 besuchte schließlich Johannes Paul II. zum ersten Mal die römische Synagoge, und im Jahre 2000 kam es zum Höhepunkt mit dem Besuch der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem.

Brechenmacher führt über die weitgehend unfruchtbaren und nutzlosen Diskussionen der Historiker über das „Schweigen“ Pius' XII. hinaus und vermittelt neue und konstruktive Einsichten, die zum fruchtbaren Dialog zwischen Juden und Christen führen können. Ein echtes Hoffnungszeichen!

3) Dr. J. H. Nota SJ, *Edith Stein und der Entwurf für eine Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus*, in: FrRu XXVI(1974), 35-41, hier 38.

Ein „Mensch“ in deutscher Uniform Wilm Hosenfeld und „der Pianist“

Wolfram Wette*

Der bislang vergessene Hauptmann Wilm Hosenfeld gehört zu der winzigen Minderheit von Angehörigen der deutschen Wehrmacht, die gegen den Strom schwammen, die Verfolgten halfen und sie dadurch vor dem Zugriff der staatlich legitimierten Mörder retteten. Bekanntlich gehörten der Wehrmacht in dem Jahrzehnt zwischen 1935 und 1945 etwa 18,5 Millionen Männer und eine halbe Million Frauen an. Bislang konnten nicht einmal 100 *Helfer und Retter in Uniform* ausfindig gemacht werden.¹ Das muß nicht heißen, daß es nicht mehr von diesen anständigen und mutigen Menschen gegeben hat. Aber sie haben keine – für den Historiker greifbaren – Spuren hinterlassen.²

Wladyslaw Szpilman – „der Pianist“

Einer breiteren Öffentlichkeit wurde Wilm Hosenfeld bekannt, als im Jahre 2002 der Film „Der Pianist“ des aus Polen stammenden Regisseurs Roman Polanski in die Kinos kam. Er stieß, wie zuvor schon Steven Spielbergs Retter-Film „Schindlers Liste“, auf großes Interesse. Das kann als ein Indiz

* Dr. Wolfram Wette ist Professor für Neueste Geschichte an der Universität Freiburg, Spezialgebiete: Historische Friedensforschung und Militärgeschichte.

1) Vgl. Wolfram Wette (Hg.), *Zivilcourage. Empörte, Helfer und Retter aus Wehrmacht, Polizei und SS*. Mit einem Geleitwort von Johannes Rau. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. 2004.

2) Am 8. Mai 2000 wurde in Flensburg eine Kaserne nach dem aus Wien stammenden Feldwebel *Anton Schmid* benannt. Schmid, der 1941/42 im litauischen Wilna vielen Juden das Leben gerettet hat, wurde deswegen 1942 hingerichtet. Möglicherweise wird demnächst eine weitere Kaserne der Bundeswehr nach Wilm Hosenfeld benannt. Er wäre dann nach Anton Schmid der zweite „Retter in Uniform“, der auf diese Weise offiziell gewürdigt wird.

dafür gelten, daß auch der „Rettungswiderstand“, der während des Zweiten Weltkrieges gegen das nationalsozialistische Unrechts- und Terrorsystem geleistet wurde, jetzt endlich, mehr als ein halbes Jahrhundert nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, in Deutschland wahrgenommen und angemessen gewürdigt wird. In auffallender zeitlicher Parallelität hierzu wurden übrigens im Jahre 2004 auch in der Schweiz die Flüchtlingshelfer aus der Nazizeit durch Gesetz rehabilitiert.

Wehrmacht-Hauptmann Wilm Hosenfeld war es, der am Ende des Zweiten Weltkrieges bei der Rettung des jüdischen Pianisten Wladyslaw Szpilman in Polen eine entscheidende Rolle spielte.³ In Polanskis Film wird der Name des Retters nur einmal genannt, gleichsam in den Wind gesprochen. Damit orientiert sich das Drehbuch des Films ganz an den Warschauer Erinnerungen des Pianisten, die dieser bereits kurz nach Kriegsende niedergeschrieben hatte.⁴ Szpilman kannte den Namen seines Retters nicht. Der deutsche Offizier hatte sich – aus einer verständlichen Vorsicht heraus – ihm nicht namentlich zu erkennen gegeben.

Die Erinnerungen Szpilmans an seine Jahre des Leidens im Warschauer Getto erschienen in deutscher Sprache erst im Jahre 1998. Die Publikation wurde von dem Liedermacher und Schriftsteller Wolf Biermann betreut. Ihm war es, wie er in einem angehängten Essay berichtet, gelungen, den Namen des unbekannten Wehrmachtoffiziers vierzig Jahre nach dessen Tod zu ermitteln und damit die Brücke zum Überleben von Szpilman zu schlagen. Biermann nahm in das Erinnerungsbuch auch Passagen aus den Tagebüchern von Wilm Hosenfeld auf, die einen ungewöhnlichen Offizier aufscheinen ließen, der nicht wegsah, sondern mit wachen Sinnen wahrnahm, welche Verbrechen um ihm herum begangen wurden, und der daraus Konsequenzen zog. „Warum schweigt man und protestiert nicht? Wir sind alle zu feige und bequem, zu falsch und verrottet, darum müssen wir auch alle den Sturz ins Verhängnis mitmachen.“⁵

3) Dirk Heinrichs, *Hauptmann d. R. Wilm Hosenfeld – Retter in Warschau*. In: Wolfram Wette (Hg.), *Retter in Uniform*. Handlungsspielräume im Vernichtungskrieg der Wehrmacht. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. 2002.

4) Wladyslaw Szpilman, *Das wunderbare Überleben. Warschauer Erinnerungen 1939–1945*. Aus dem Polnischen von Karin Wolff. Vorwort von Andrzej Szpilman. Econ Verlag, Düsseldorf/München 1998.

5) Tagebucheintragung, Warschau, 26. September 1942, in: Wilm Hosenfeld, „*Ich versuche jeden zu retten*“, Thomas Vogel (Hg.), München 2004, 658.

Wilm Hosenfeld – ein „Herzenspazifist“

Durch die Erinnerungen von Szpilman angestoßen, hat Dirk Heinrichs (Bremen), ein Unternehmer und Förderer der Historischen Friedensforschung, schon vor einigen Jahren Persönlichkeit und Leben des Hauptmanns Wilm Hosenfeld näher erforscht. Nach Heinrichs' Erkenntnissen war Hosenfeld nicht im eigentlichen Sinne ein Antimilitarist oder Pazifist, wohl aber – bei aller patriotischen Gesinnung – ein „Herzenspazifist“, der niemals das Gebot der Achtung des Nächsten aus den Augen verlor. Der Historiker und Offizier Thomas Vogel vom Militärgeschichtlichen Forschungsamt in Potsdam hat nun diesem „Retter in Uniform“ ein Denkmal gesetzt.⁶



Feldwebel Hosenfeld mit dem jüdischen „Kompanie-Johann“ (Węgrów 1939/40).

„Das ist ein Jude, ein sehr fleißiger Kerl ...“, schreibt Hosenfeld an seinen Sohn Detlef aus Węgrów am 21. Februar 1940.

Vogel beschreibt das Leben Hosenfelds in einer einführenden biographischen Darstellung von mehr als 150 Druckseiten. Sie überzeugt durch eine klare, nüchterne Sprache, läßt aber keine thematischen Schwerpunkte erkennen. Vielmehr folgt der Autor der Devise, den verschiedenen Facetten der Vita gleichmäßiges Interesse entgegenzubringen. Probleme hat offensichtlich eher die Fülle des überlieferten Materials bereitet als der Mangel. Nachdenklich macht der Titel des Einleitungsbeitrages: „Wilm Hosenfeld – ein deutsches Leben“. Wenn damit ein typisch deutsches Leben gemeint ist,

6) Hosenfeld, „*Ich versuche jeden zu retten*“ (Anm. 5).

so mag dies für die ersten Jahrzehnte der Vita dieses Mannes zutreffen. Wilm Hosenfeld wurde im Jahre 1895 in dem hessischen Dorf Mackenzell als siebtes von neun Kindern geboren. Er stammte aus einem katholischen Elternhaus und war ein tief religiöser Mensch. Sein Vater war Lehrer. Im Ersten Weltkrieg meldete sich Wilm Hosenfeld als Kriegsfreiwilliger, wurde Vizefeldwebel und Offiziersanwärter. Nach dem Kriege ging er, den Spuren des Vaters folgend, in den Schuldienst. Im Jahre 1933 trat er der NSDAP bei. Weil er für den Frontdienst schon zu alt war, wurde er im Zweiten Weltkrieg mit einer Etappenaufgabe betraut. Nach der Eroberung und Besetzung der polnischen Hauptstadt Warschau durch die Wehrmacht kam Hosenfeld zur Oberfeldkommandantur Warschau, wo er die Aufgabe hatte, die Aufsicht über sämtliche Sportstätten zu führen, welche die Wehrmacht beschlagnahmt hatte, um ihren Soldaten körperliche Ertüchtigung zu ermöglichen. Weniger typisch für ein deutsches Leben in jener Zeit war allerdings der Tatbestand, daß Hosenfeld bereits seit Ende der dreißiger Jahre in ambivalente Situationen geriet, die schließlich zu seiner Abwendung vom Hitlerstaat und zu selbstverantwortetem Handeln führten. Dieser allmähliche innere Wandel begann mit seiner Kritik an den Methoden der Jugendführung in der Hitlerjugend. Er setzte sich fort mit seiner Distanzierung vom staatlich verordneten Antisemitismus, der nach seiner Überzeugung gegen die Menschenwürde verstieß. Irreversibel wurde er schließlich durch die schockartigen Erlebnisse, welche die Mordtaten von SS und Wehrmacht in Polen 1939/40 und dann in der Sowjetunion bei ihm auslösten. Er war über diese Taten vollständig verzweifelt und entschloß sich, fortan jeden zu retten, den er retten konnte.

Der Offizier

In den Tagebuchaufzeichnungen Wilm Hosenfelds entdecken wir einen deutschen Offizier, der sein Wissen über die Judenmorde in allen Details notierte. „Gegenwärtig läuft eine Vernichtungsaktion der Juden [sic!], die zwar seit der Besetzung der Ostgebiete Ziel der deutschen zivilen Verwaltung unter Zuhilfenahme der Polizei und der G.Stapo. [Geheimen Staatspolizei] war, aber jetzt scheinbar großzügig und radikal gelöst [sic!] werden soll. Es wird glaubhaft von den verschiedensten Leuten berichtet, daß man das Getto in Lublin ausgefegt hat, die Juden daraus vertrieben und sie massenweise ermordet, in die Wälder getrieben hat und zu einem kleinen Teil in

einem Lager eingesperrt hat. Von Litzmannstadt, von Kutno wird erzählt, daß man die Juden, Männer, Frauen, Kinder, in fahrbaren Gaswagen vergiftet, den Toten die Kleider auszieht, sie in Massengräber wirft und die Kleider zur weiteren Verwendung den Textilfabriken zuführt. Entsetzliche Szenen sollen sich abspielen. Jetzt ist man dabei, das Warschauer Getto, das etwa 400 000 Menschen zählt, auf ähnliche Weise zu leeren. Statt der deutschen Polizei hat man ukrainische und litauische Polizeibataillone dazu herangeholt.“⁷

Solche Notizen waren verboten, weshalb nur wenige Tagebücher solchen Inhalts überliefert sind. Hosenfeld bewertete die Judenmorde als „ein maßloses, unmenschliches, kulturwidriges Massenschlachten, das niemals vor dem deutschen Volke zu rechtfertigen ist“. Er zog daraus den Schluß: „Mit diesem entsetzlichen Judenmassenmord haben wir den Krieg verloren. Wir haben eine unaustilgbare Schande, einen unauslöschlichen Fluch auf uns geladen. Wir verdienen keine Gnade, wir sind alle mitschuldig.“ Weitere Briefe und Tagebuchnotizen Wilm Hosenfelds lassen erkennen, in welchem Umfang und aus welchen Motiven heraus dieser human denkende Wehrmachtsoffizier sich Zug um Zug dazu durchgerungen hat, auch zu handeln und im deutsch besetzten Warschau verfolgten Juden und Polen zu helfen. Diese Entwicklung unterschied diesen Reserveoffizier gründlich von der großen Mehrheit der Soldaten im Osten, die eben nicht in gleicher Weise aufwachte. Die meisten Wehrmachtssoldaten entschieden den moralischen Konflikt zwischen Pflichterfüllung und Gewissen, so er denn auch bei ihnen vorhanden war, nicht im Sinne der Humanität. Sie versuchten nicht, „jeden zu retten, der zu retten ist“, wie es Hosenfeld tat. Vielmehr führten sie in Polen und Rußland einen Vernichtungskrieg, der sowohl an den Fronten als auch in den besetzten Gebieten und in den Vernichtungslagern viele Millionen von Menschenleben kostete.

So betrachtet, ist der Untertitel des Buches „Das Leben eines deutschen Offiziers“ zumindest mißverständlich. Hosenfeld war kein typischer deutscher Berufsoffizier, sondern ein zwangsverpflichteter Reservist, von Beruf ein ambitionierter Volksschullehrer. Wie die folgende, im August 1940 unter dem Eindruck einer Offiziersbesprechung in Warschau niedergeschriebene Notiz zeigt, war er sich über seinen Status sehr wohl im klaren: „Wie selbstbewußt und sicher diese Soldaten sind, so ohne Hemmungen und Beschränkung. Sie sind nichts anderes als Soldaten. Das bin ich nicht. Meine

7) Tagebucheintragung: Warschau, 23. Juli 1942, in: Hosenfeld (Anm. 5), 627.

Leistung liegt auf anderem Gebiet, aber das gilt nicht; deswegen ist unsereiner belastet und unsicher. Es gäbe nichts Schöneres, als in die alte Lebensaufgabe zurückkehren zu dürfen.“

Der Lebensretter

Die Überlebenshilfe Hosenfelds für Wladyslaw Szpilman, mit dem er im November 1944 in der verwüsteten polnischen Hauptstadt Warschau zusammentraf, war nur eine Rettungstat von vielen. Sie allein hätte übrigens nicht ausgereicht, um dem verfolgten Pianisten ein Überleben zu ermöglichen. Längst vor dem Auftauchen des deutschen Offiziers hatten ihm viele anständige Polen über die Jahre hinweg mit Verstecken und Lebensmitteln geholfen. Zur Zeit des Zusammentreffens mit dem in einer Ruine nach Lebensmitteln suchenden Szpilman gehörte Hauptmann Hosenfeld zum Stab der „Festungskommandantur Warschau“. Er handelte allein, weihte nicht einmal seinen Fahrer in die Situation ein. Die vielgepriesene Kameradschaft war in aller Regel ein Hindernis für humanes Rettungshandeln dieser Art, Denunziationen dafür um so häufiger. Als Szpilman erkannte, daß der deutsche Offizier ihn nicht erschießen, sondern ihm helfen würde, wagte er es, eine Frage an ihn zu richten: „Sind Sie Deutscher?“ Dieser errötete und schrie fast heraus: „Ja! Ich bin Deutscher! Und nach all dem, was geschehen ist, schäme ich mich dafür.“ Dann drückte er dem Mann die Hand und verschwand. Der jüdische Pianist nannte dem Offizier noch seinen Namen: „Szpilman. Polnischer Rundfunk.“ Und er fügte hinzu, vielleicht könne er umgekehrt auch ihm einmal behilflich sein. Hosenfeld nannte seinen Namen nicht. So gingen die beiden Männer auseinander – und sahen sich niemals wieder.

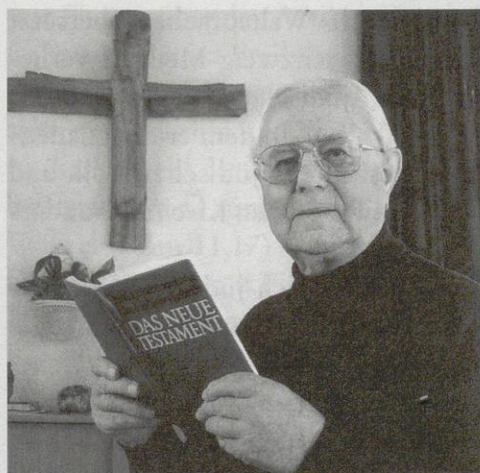
Später, als die Wehrmacht aus Polen vertrieben war, erfuhr Szpilman von dem Geiger Zygmunt Lednicki, daß ein kriegsgefangener deutscher Offizier nach ihm gefragt hatte. Aber besagtes Lager wurde alsbald verlegt und Szpilmans Versuche, seinen Retter wiederzufinden, hatten keinen Erfolg. Was ihm blieb, war nur der im Manuskript seiner „Warschauer Erinnerungen 1939 bis 1945“ geäußerte Wunsch, daß „jener Deutsche – der einzige Mensch in deutscher Uniform, dem ich begegnet bin – glücklich in seine Heimat zurückgekehrt“ ist. Tatsächlich aber starb Wilm Hosenfeld 1952 in russischer Kriegsgefangenschaft.

Nicht du trägst die Wurzel – die Wurzel trägt dich

*Prof. DDr. Franz Mußner, dem Bahnbrecher jüdisch-christlicher Verbundenheit,
zum 90. Geburtstag.*

Clemens Thoma

Franz Mußner wurde am 31. Januar 1916 im oberbayerischen Dorf Edelham geboren und in der Pfarrkirche Feichten getauft. Bereits als Gymnasiast war er theologisch interessiert und las häufig aus den Werken von Thomas von Aquin. Dadurch wurde er zum Entschluß inspiriert, Priester und Wissenschaftler zu werden. 1945 wurde er zum Priester geweiht. Nach zwei Jahren Seelsorgearbeit begann er 1947 in München bei Prof. Friedrich Wilhelm Maier mit dem Studium der Exegese des Neuen Testaments. Als Dissertationsthema deutete er den Begriff „*Leben (zoä) im Johannesevangelium*“.



Prof. DDr. Franz Mußner

Foto: Bischöfliche Pressestelle
Passau.

1952 habilitierte sich Mußner in München mit dem Thema „*Christus, das All und die Kirche, Studien zur Theologie des Epheserbriefes*“. Im gleichen Jahr wurde er als Neutestamentler an die Theologische Fakultät Trier berufen. Dort dozierte er u. a. über das Verhältnis des historischen Jesus zum Christus des Glaubens, über das Gewinnen verlässlicher Wahrheit aus antiken Schriften, über die Frage des historischen Beginns der

Christologie und über die teilweise ins Neue Testament hineingreifenden Qumranschriften. Er wurde als gewissenhafter Exeget und Fundamentaltheologe hoch geschätzt. Im Jahr 1965 wurde er als Neutestamentler nach Regensburg berufen. Seit seiner Emeritierung 1981 wirkt er in Passau als Domkapitular und als wissenschaftlicher Berater.

Im Jahr 1964 veröffentlichte Mußner einen umfassenden Kommentar zum Jakobusbrief, 1973 zum Brief des Paulus an die Galater. Er selber urteilte nachträglich: „Die Auslegung der beiden Briefe ließ mir deutlicher als zuvor das Phänomen ‚Israel‘ (Judentum) in den Blick kommen. Besonders bei der Auslegung des Jakobusbriefes wurde mir das große geistliche Erbe Israels ins Bewußtsein gerückt, das ich dann auch in der Predigt Jesu entdeckte. Und so bereitete mir der Jakobusbrief den Weg zurück zum Judentum. Die Entdeckung des Judentums besitzt geradezu den Rang einer Zäsur auf meinem theologischen Weg.“

Franz Mußner war über die sechs Millionen in der Schoa zu Tode gequälten Juden erschüttert. Auch deshalb unterstützte er die Bemühungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965), den Antisemitismus zu verwerfen und die Verbundenheit zwischen Judentum und Christentum als Erwählungsgemeinschaft zum Ausdruck zu bringen. Wiederholt zitierte er in seinen Publikationen die Aussage von Papst Pius XII.: „Wir Christen sind auch Juden!“ Im Jahr 1979 veröffentlichte er seinen *„Traktat über die Juden“*, sein größtes Werk, das inzwischen in sechs Weltsprachen übersetzt worden ist. Dafür wurde ihm 1985 die Buber-Rosenzweig-Medaille verliehen. 1987 folgte dann das ebenfalls christlich-jüdisch tiefgründige Werk *„Die Kraft der Wurzel; Judentum – Jesus – Kirche“*, in dem er die gnadenhaften Verbindungen zwischen dem Juden Jesus, dem jüdischen Volk und der aus Jesus und dem jüdischen Volk herausgewachsenen Kirche besonders deutlich analysierte.

Im Römerbrief 11,16-18 lesen wir jene für das christlich-jüdische Verständnis bedeutungsvollen Sätze, die Mußners Arbeit fortan inspirierten: „Ist die Wurzel heilig, so sind es auch die Zweige. Wenn aber einige Zweige herausgebrochen wurden und wenn du als Zweig vom wilden Ölbaum in den edlen Ölbaum eingepfropft wurdest und damit Anteil erhieltest an der Kraft seiner Wurzel, so erhebe dich nicht über die anderen Zweige. [...] Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.“ In den Kapiteln 9-11 des Römerbriefes kommt die Verbundenheit des jüdischen Volkes mit den Christen im Bild vom Ölbaum und dem Einpfropfen von Schößlingen wirkungsvoll zur Geltung. Zweige aus wilden ‚heidnischen‘ Ölbäumen werden

von Gott auf den israelitischen Ölbaum gepfropft und bilden nun – zusammen mit dem ebenfalls erneuerten israelitischen Schößling – das eine Volk Gottes: „Die Schößlinge aus dem heidnischen Wildbaum werden in den Edelölbaum eingepfropft, bis zu dem Augenblick, in dem die von Gott bestimmte Fülle (Vollzahl) der Heiden in das messianische Reich eingegangen ist. Die ‚verstockten‘ Juden (= die ausgehauenen Zweige) werden in den ihnen angestammten Ölbaum wieder eingepfropft werden, nämlich bei der Rettung ganz Israels durch den Parusie-Christus.“¹ Im Sinne mehrerer neutestamentlicher Aussagen betont Mußner, daß die aus dem Heidentum gekommenen Christusgläubigen „Miterben und Mitteilhaber an der Verheißung in Christus Jesus“² sind.

Franz Mußner hat sich bei seinen Forschungsarbeiten stets auch intensiv mit Deutungen anderer Wissenschaftler auseinandergesetzt und deren Schlußfolgerungen in Zusammenhang gebracht. So bieten seine Werke vorzügliche Übersichten über neue theologisch-wissenschaftliche Deutungen besonders der Person Jesu, des Paulus und deren Botschaften. Er durchforschte auch die Tora, die Propheten und die zwischentestamentlichen Schriften. Im „Freiburger Rundbrief“, dessen geschätzter Konsultor er seit vielen Jahren ist, hat er zahlreiche Artikel und Rezensionen veröffentlicht. David Flusser (1917-2000), Mußners israelischer Forschungspartner, war an seinen Forschungsergebnissen stets höchst interessiert. Geradezu entzückt war Flusser über den Artikel „*Beten, Sprechen und Denken in jüdischen Kategorien*“, der im Freiburger Rundbrief erschien. Besonders folgende Sätze erfreuten ihn: „Jesus und die Urkirche beteten, dachten, sprachen und schrieben weithin in jüdischen Kategorien. Die Kirche ist ‚eine‘, ist ‚heilig‘, ist ‚katholisch‘, ist ‚apostolisch‘. Sie müßte eigentlich, belehrt vom Römerbrief, noch eine fünfte ‚nota‘ nennen: Die Kirche ist Mitteilhaberin an der Wurzel (Röm 11,17) – mit der Wurzel ist Israel gemeint.“³ David Flusser fühlte sich ganz mit Franz Mußner einig, als er einmal ausrief: „Jesus, der ist kristallklares Judentum.“ Auch Mußner charakterisierte Jesus als vorbildhaften Juden und jüdischen Martyrer, der alle Völker in die jüdische Erwählung hineinholt. Der Freiburger Rundbrief dankt dem großen christlichen „Zaddik“ Franz Mußner für seine Deutung der verbindenden Gemeinschaft des Christentums mit dem jüdischen Volk.

1) Franz Mußner, *Die Kraft der Wurzel*, ²1989, 154 f.

2) Mußner, *Die Kraft der Wurzel* (Anm. 1), 157.

3) Vgl. FrRu XXXV/XXXVI(1983/84)69-72, hier 71.

Pauline Bebe, **isha. Frau und Judentum**. Enzyklopädie. Verlag Roman Kovar, Egling 2004. 444 Seiten.

Pauline Bebe bietet in ihrem verständlich geschriebenen Nachschlagewerk Informationen zu Lebensthemen der jüdischen Frau im 21. Jh. und sie gibt Hintergrundinformationen zur Situation von Frauen anderer Epochen wie der biblischen, talmudischen oder neuesten Zeit. Die Verfasserin, Rabbinerin an einer liberalen Gemeinde in Paris und erste Rabbinerin Frankreichs, läßt ihre zehnjährige Berufserfahrung – sowohl theologischer als auch rechtlicher Natur – in die Artikel einfließen.

Gegliedert ist das Nachschlagewerk in 103 alphabetisch geordnete Artikel von *Abigail bis Zippora*, wovon knapp die Hälfte auf biblische Frauengestalten entfällt, rund ein Viertel auf Fragestellungen der Moderne wie *lesbische Beziehungen* oder *Sexismus und Sprache*, ein weiteres Viertel auf Stichworte zum Ritus oder zur Halacha (jüdisches Religionsgesetz), wie *Gebet* oder *Nidda* (die menstruierende Frau). Fünf Einträge sind Frauen aus der talmudischen Zeit gewidmet. Die deutsche Bezeichnung „Enzyklopädie“ spielt auf die Tradition der französischen Enzyklopädisten an, die der Toleranz und der kritischen Auseinandersetzung mit religiösen Traditionen verpflichtet waren (Vorwort, 11 f.). Man wollte dadurch Bebes kritischen Ansatz unterstreichen. Trotzdem weckt dieser irreführende Titel eine falsche Vorstellung, da die Autorin bewußt eine begrenzte Auswahl getroffen hat (Einleitung, 14).

Ziel der Autorin war, „die Betrachtung der Persönlichkeiten aus Bibel und Talmud und die Auseinandersetzung mit frauenrelevanten Themen aus einem anderen Blickwinkel vorzunehmen“ (Einleitung, 14), einerseits aus der Sicht der Frau, andererseits aus dem Blickwinkel des liberalen Judentums. So erfährt man beispielsweise von der wenig bekannten Prophetin *Noadja* (239), die sich mit einer Gruppe weiterer Propheten gegen Nehemia wandte. Bebe weist darauf hin, daß solche Erwähnungen die Existenz von weiblichen Prophetinnen zur biblischen Zeit belegen. Aus der Tatsache, daß nur *Noadja* („von Gott ernannt“) namentlich erwähnt ist – noch vor den namenlosen „übrigen Propheten“ (Neh 6,14) –, könne auf ihre leitende Posi-

tion geschlossen werden. Mit der *Esther*-Geschichte zeigt die Autorin, wie ‚frau‘ auch wohlbekannte Geschichten kritisch lesen muß, will sie der Darstellung von männlichen und weiblichen Vorbildern auf den Grund gehen. Bebe legt dar, daß sowohl die Bibel als auch spätere Traditionen *Esther*, die jährlich als Retterin des jüdischen Volkes gefeiert wird, wenig Eigeninitiative einräumen und ihren Erfolg vor allem in den typischen weiblichen Attributen der Schönheit und Unterwürfigkeit sehen, denn Esther stellt die patriarchalischen Gesetze keineswegs in Frage, sondern gewinnt, indem sie sich ihnen unterwirft (91).

Am Beispiel von *Serach bat Ascher* (Gen 46,17, Num 26,46, 1 Chr 7,30) legt Bebe dar, wie – ausnahmsweise – auch eine Frau in der rabbinischen Tradition zu Ruhm gelangen konnte. Sie, die Enkelin Jakobs und Leas, war es, so wird im Targum erklärt, die ihren Großvater Jakob mit Harfengesang über den vermeintlichen Tod Josephs tröstete und ihn über Josephs wirkliche Stellung in Ägypten informierte (337). Im Midrasch berät *Serach bat Ascher* Feldherren, berichtigt Chronisten und wird als eine von 22 gerechten Frauen aufgeführt. Schließlich wird sie in volkstümlichen jiddischen Liedern verehrt (339).

Solche Ausnahmen dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß Frauen in der rabbinischen Literatur nur selten rühmlich erwähnt werden, sondern oft in der Gegenüberstellung zum Mann als das geistig weniger leistungsfähige Menschengeschlecht erscheinen. So werden sie, geht es um die geistige Potenz oder um eine aussagekräftige Zeugenaussage, vom großen Gelehrten und Arzt Maimonides mit Sklaven oder Kindern, ja sogar mit Blinden und Tauben verglichen (425). Im Artikel „*Sexismus und Sprache*“ entlarvt Bebe solche Gegenüberstellungen von Mann und Frau als „Quelle sexistischer Auffassungen“ (340). Am Beispiel der *Töchter Zelophchads* (Zelofhad, Num 26,33) zeigt die streitbare Autorin, daß deutlich hervorgehobenes Lob der Rabbinen auch ein Hinweis auf „umgekehrt sexistische Einstellungen“ sein kann (420), indem das vordergründige Lob für das Verhalten der Frauen in Tat und Wahrheit ein Tadel an den Männern ist, von denen ‚mann‘ (!) gottesfürchtiges Verhalten eher erwartet als von Frauen.

Wohlthuend nach solchen Erkenntnissen ist die Tatsache, daß gelegentlich selbst der Midrasch an solcher Parteilichkeit Anstoß nahm. Die Autorin führt triumphierend an, wo sich Traditionskritik findet, die der feministischen Lektüre und der liberalen Praxis recht gibt (421). Eine solche Stelle findet sich im Midrasch Tanchuma, der von Bebe im Zusammenhang mit der Zulassung der Frau zum Richteramt zitiert wird. Sie zeigt, wie im Fall

der Richterin *Debora* der Bibeltext buchstäblich ins Gegenteil verkehrt wurde, nur um den späteren Ausschluß der Frau von allen öffentlichen Ämtern zu belegen (280). Im besagten Midrasch hingegen wird die Gleichheit aller Menschen vor Gott betont (281). Auch am Beispiel der Zulassung zur *Zeugenaussage* zeigt Bebe, wie Bibelstellen von den Rabbinen aufgrund ihrer historischen Situation umgemünzt wurden (423) und wie in der jüngsten und gegenwärtigen Zeit in den verschiedenen jüdischen Gemeinden mit dem Erbe der Tradition umgegangen wird. So erfährt man, daß im Staat Israel Frauen seit 1951 aufgrund ihrer Gleichberechtigung als Zeugen zugelassen sind. In der orthodoxen Welt dagegen sind Zeuginnen größtenteils nicht akzeptiert (426). Die Verfasserin unterläßt es aber auch nicht, darauf hinzuweisen, daß Bestimmungen, die heute als frauenfeindlich erscheinen, im historischen Kontext durchaus auch zum Schutz der Frau gedacht waren (424).

Am Beispiel der im Talmud erwähnten *Imma Schalom*, der Frau des legendären Eliezer ben Hyrkanos, macht Bebe auf die Ambivalenz der Rabbinen gegenüber Sexualität und Frauen aufmerksam. Imma Schalom verfügt über Kenntnisse in Halacha und Biblexegese, so daß sich ihr Gesprächspartner in seinen eigenen Argumenten verstrickt. Dagegen äußert sich ihr Mann wenig schmeichelhaft über ihren ehelichen Verkehr (130-133). Dieses Zurückstellen weiblicher Gelehrsamkeit und Kultfähigkeit hinter die Sexualität sieht Bebe auch im Werdegang der *Mechiza*, der Scheidewand in Synagogen (204-209). Diese impliziere, daß die Sexualität der einzige mögliche Kontakt zwischen den Geschlechtern sei. Ob die Trennung zwischen Körperlichem und Geistigem (in diesem Fall übertragen auf Frau und Mann, 208) wirklich erst durch das griechische Denken Eingang ins Judentum fand, bleibe dahingestellt. Die weitere Entwicklung jedoch, die die Frau als „Inkarnation des Körperlichen“ sah, bezeichnet Bebe als Fehlentwicklung, der sich das liberale Judentum entgegenstellt (209).

Am historischen Werdegang der *Mechiza* zeigt die Autorin, wie ein bestimmtes Gebot durch die Jahrhunderte verändert und der historischen Situation angepaßt wurde. Indem sie wiederholt ausführt, wie die Praxis in liberalen, konservativen und orthodoxen Gemeinden gehandhabt wird, gibt sie auch Einblick in die Unterschiede heutiger jüdischer Gemeinden. Die wichtige Anmerkung in Fußnote 13 (207), daß es in der orthodoxen Theologie keine Entwicklung der Tradition gibt, sondern auch die mündliche (und später verschriftlichte) Tora bereits Mose am Sinai gegeben wurde, dürfte durchaus im Haupttext stehen, ist dies doch der Schlüssel zum Verständnis des Ringens zwischen Orthodoxie und liberalem Judentum.

Zur Verifizierung ihrer Argumentation führt Bebe viele – wenn auch nicht alle – Quellen an. Allerdings setzt die Zitationsweise Kenntnis der rabbinischen Literatur voraus. So werden Zitate aus dem Babylonischen Talmud nicht als solche gekennzeichnet, sondern nur mit dem Traktat angegeben; dies sollte aber vorher angemerkt werden. In den Abkürzungen rabbinischer Texte werden einzelne Traktate aus Mischna bzw. Talmud nicht separat angeführt (8 f.). Insgesamt ließen Verfasserin, Übersetzerin und Verlag den Literaturangaben wenig Sorgfalt angedeihen; sie sind uneinheitlich und oft unvollständig. Diese formalen Mängel sollten in einer 2. Auflage dieses trotz allem sehr empfehlenswerten Nachschlagewerkes behoben werden.

Olivia Franz-Klauser, Zürich

Bücherschau

Aharon Appelfeld, **Geschichte eines Lebens**. Rowohlt, Berlin 2005. 202 Seiten.

Aharon Appelfeld wurde 1932 in Czernowitz, der Hauptstadt der Bukowina, geboren. Er lebt heute in Israel, zählt aber zu den großen jüdischen Erzählern Osteuropas. Seine „Geschichte eines Lebens“ enthält neben autobiographischen Erinnerungen Überlegungen darüber, was in Erinnerungsvorgängen geschieht. „Unsere Erinnerung ist flüchtig und selektiv; sie behält, was sie behalten will. Das heißt nicht, daß sie nur das Gute und Angenehme behält. Die Erinnerung nimmt, ähnlich dem Traum, aus dem zähen Strom der Ereignisse bestimmte Details – manchmal belanglose Kleinigkeiten – heraus und bewahrt sie auf, um sie zu einem anderen Zeitpunkt wieder hervorzuholen. Wie der Traum versucht auch die Erinnerung, den Ereignissen Bedeutung zu verleihen“ (7). „Seit Ende des Zweiten Weltkrieges sind bereits über fünfzig Jahre vergangen. Vieles habe ich vergessen, vor allem Orte, Daten und die Namen von Menschen, und dennoch spüre ich diese Zeit mit meinem ganzen Körper. Immer wenn es regnet, wenn es kalt wird oder stürmt, kehre ich ins Getto zurück, ins Lager oder in die Wälder,

in denen ich so lange Zeit verbracht habe. Die Erinnerung hat im Körper anscheinend lange Wurzeln. Manchmal genügt der Geruch von gammeligem Stroh oder ein Vogelschrei, um mich weit weg und tief in mich hineinzuschleudern“ (57). Selten habe ich von solch einem Kampf zwischen Erinnern und Vergessen oder Verdrängen, solch einem Widerstreit zwischen der Suche nach den rechten Worten und der Erfahrung, nichts adäquat darstellen zu können, in einem autobiographischen Werk gelesen. Dreißig kleine Kapitel – in sich abgeschlossene Miniaturen, dem Lebenslauf folgend. Wir erfahren, wie ein behütetes Kind assimilierter Juden bei seinem Großvater dem Geheimnis des Gottes Israels begegnet. „Ich denke nach, und meine Betrachtungen tun mir weh. Niemals werde ich Gott um etwas bitten können, denn ich spreche seine Sprache nicht. Genausowenig wie Vater und Mutter. Vater sagte mir schon einmal: ‚Für uns gibt es nichts anderes als das, was unsere Augen sehen.‘ Damals habe ich diesen Satz nicht verstanden, jetzt ahne ich seine Bedeutung wohl“ (23).

Seine behütete Kindheit endet abrupt, als der Zweite Weltkrieg beginnt. Für ihn unbegreiflich: Jüdische Menschen wie seine Eltern und er werden von einem zum anderen Tag verfolgt. Deutsche und Rumänen ermorden seine Mutter. Nach Monaten im Getto und einem Todesmarsch durch die Ukraine wird er von seinem Vater getrennt. Dem kleinen Burschen gelingt die Flucht in die Wälder. Ein Baum mit roten Äpfeln prägt sich dem Hungernden unauslöschlich ein. Bei Bauern gibt er sich als christliches Waisenkind aus. Als die Rote Armee 1944 die Ukraine zurückerobert, zieht der Zwölfjährige als Küchenjunge einer sowjetischen Einheit mit. Nach einem Aufenthalt in italienischen Durchgangslagern, wo Gaukler, Schmuggler und Diebe ihn und andere Kinder für sich arbeiten lassen, gelangt er nach Palästina, allein, ohne Sprachkenntnis, ohne Orientierung. Sein Leben dort gestaltet sich schwierig – und er schönt seine Erinnerungen daran keineswegs. Er arbeitet in einem Kibbuz, leistet seinen Militärdienst ab; die ihn überall umgebende Wörterfülle verstört ihn. Er studiert Jiddisch, die Sprache seiner Großeltern, bei Dov Sadan, einem Lehrer, der versteht, was in seiner Seele vor sich geht. „In dieser Sprache erinnerte ich mich noch dunkel an das Haus meiner Großeltern, an mein Zuhause, an den Krieg und an etwas von mir. Wenn man so will, war es die Reaktion eines Schwachen, der nicht die Kraft hat, sich der Außenwelt zu stellen [...]. Im Jahre 1952 stand das Jiddische in Israel für Exilleben und Ohnmacht [...]. Gerade deshalb wandte ich mich ihr wohl zu. Mein Waisendasein versteckte ich in ihrem“ (153).

Aharon Appelfeld beginnt zu schreiben, Gedichte, Erzählungen – und er macht seine Erfahrungen mit verletzenden und aufbauenden Kritikern. „Ich brauchte Jahre, mich von dem arroganten Lächeln der Alleswisser zu befreien und mich wieder an meine treuen Freunde zu halten, die wußten, daß der Mensch bloß ein Bündel von Schwächen und Ängsten ist, denen man nicht noch weitere hinzufügen muß. Wenn sie ein richtiges Wort hatten, gaben sie es dir wie ein Stück Brot im Krieg, und wenn nicht, saßen sie bei dir und schwiegen“ (164). Manchen hilfreichen Freund fand er im Club „Das Neue Leben“, einem Zusammenschluß Überlebender aus Galizien und der Bukowina. Von den Glanzzeiten und dem Niedergang des „Neuen Leben“ erzählt er im letzten Kapitel, von Ängsten während des Sechstageskriegs und Diskussionen nach dem Jom-Kippur-Krieg, von menschlich-allzumenschlicher Vereinsmeierei und von Generationskonflikten, aber auch von großherzigen, gütigen, verständnisvollen Menschen, die er dort als Weggenossen fand.

„Geschichte eines Lebens“ ist ein sehr poetisches Buch, ein anrührendes literarisches Zeugnis eines Überlebenden der Schoa, ein existentieller Bericht über den Kampf zwischen Erinnerung und Vergessen, Reden und Schweigen – ein großes, nachdenklich machendes Werk jüdischer Literatur.

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

Ernst Pinchas Blumenthal, **Die gläserne Wand**. Ein Burgdorfer Roman. Verlag Erev-Rav, Uelzen 2004. 274 Seiten.

Eine „doppelte Volkszugehörigkeit in der Seele“ empfindet der fünfjährige Ernst Pinchas Blumenthal beim Spiel mit seinen Altersgenossen auf dem Kirchplatz. „Nie wäre ihm der Gedanke gekommen, sich mit dem jüdischen Volke nicht bedingungslos und bekenntnisfroh zu identifizieren. Aber gleichzeitig hielt er auch die Cherusker für sein Volk, war stolz auf Widukind und haßte Karl den Großen als grausamen Sachsenschlächter“ (23). Im Alter von drei Jahren ist er, nach dem Tod seiner Eltern, aus Berlin zu Onkel und Tante nach Burgdorf gekommen. Der Onkel, Lehrer der Synagogengemeinde, wurde respektvoll „Rabbi“ genannt. Von 1915 bis 1930 hat Ernst in Burgdorf gelebt und das Gymnasium Ernestinum in Celle besucht. Dreißig Jahre später schreibt er in Jerusalem seine Erlebnisse in Burgdorf und Celle nieder. Weitere 20 Jahre später erscheinen seine Erinnerungen: *Die gläserne Wand – Ein Burgdorfer Roman*. Eindrucksvoll und nachvoll-

ziehbar wird die Atmosphäre lebendig, die in der Weimarer Zeit in Deutschland typisch war mit dem mal verdeckten, mal offenen und aggressiven Antisemitismus, der zum Nährboden für den Rassenwahn und die Ideologie des Nationalsozialismus geworden ist. Das gesellschaftliche und politische Klima zwischen 1918 und 1933 wird am Leben eines jungen Juden in einer niedersächsischen Kleinstadt anschaulich dargestellt. Gerade die subtilen persönlichen Empfindungen sind für das Verständnis jener Zeit aufschlußreich. Die Erzählung pendelt zwischen zwei Ebenen: einerseits dem biographischen und zeitgeschichtlichen Hintergrund, und andererseits den Angst- und Hoffnungsträumen, die die Erlebnisse in der realen Welt mit ihren traumatischen Folgen widerspiegeln. Der besondere Reiz des Romans liegt darin, daß der innere Entwicklungsprozeß faszinierend und unter vielen bedrückenden und erhellenden Aspekten erzählt wird. Die Hauptfigur, für die Zeit der Kindheit immer nur „der Knabe“, für die Jugendzeit „Rolf“ genannt, lebt lange in der Ambivalenz, einerseits ganz dazugehören und heimisch zu sein, und andererseits, wie durch eine „gläserne Wand“ ausgegrenzt und abgelehnt zu werden. Nach und nach entdeckt er unter dem Einfluß seines Pflegevaters, der für ihn aber immer der „Vater“ ist, ein tiefverwurzeltes jüdisches Selbstverständnis und Selbstbewußtsein, wobei die Erfahrungen von Ausgrenzung und Ablehnung am Wohnort und im Gymnasium diesen Entwicklungsprozeß wesentlich beeinflussen. In diesem Prozeß spielt auch die „gläserne Wand“ zwischen jüdischer und christlicher Religion eine wichtige Rolle. Der Roman beginnt mit dem Blick auf den Kirchturm der St.-Pankratius-Kirche. „Rolf erlebt und erörtert die Unterschiede der Glaubensweisen, und selbst, als er seine christliche Cousine Ilse küßt, empfindet er jene unsichtbare Trennung.“ Dieser autobiographische Roman leistet einen wichtigen Beitrag zum Verstehen jüdischen Lebens und Erlebens. Er kann beitragen zum kritischen Begreifen der Einstellungen und des Verhaltens in den Jahren der Weimarer Republik und zur sensiblen und verantwortlichen Gestaltung der gesellschaftlichen und politischen Gegenwart. Die Regionalbischöfin in Ostfriesland, Oda-Gebbine Holze-Stäblein, die in Burgdorf als Superintendentin gewirkt hat, schreibt in einem einfühlsamen Geleitwort: „Ernst Pinchas Blumenthal hat Deutschland 1933 verlassen. Er ist auf diese Weise dem wahrscheinlich sicheren Tod entkommen. [...] Er schreibt die Geschichte einer gebrochenen Liebe, einer verweigerten Verwurzelung, enttäuschter Freundschaften, die Geschichte einer schließlich doch auch als notwendig begriffenen und bejahten Fremdheit. ‚Die gläserne Wand‘ wird [...] greifbar

und spürbar in den Geschichten und Begebenheiten, die er erzählt. Darum kann man dieses Buch nicht wieder aus der Hand legen [...]. Eine atemberaubende Lektüre!“

Rudolf Bembeneck, Burgdorf

Adalbert Böning, Georg Witzel (1501-1573) als Hebraist und seine Lobrede auf die Hebräische Sprache. Katholische Akademie Schwerte, Schwerte 2004. 175 Seiten.

Wenngleich die historisch-exegetischen Bibelkenntnisse Witzels die seiner Zeit sind und nur Historiker der Bibelauslegung interessieren dürften, bleiben die theologischen Begründungen, warum die hebräischen Wurzeln die Quelle des christlichen Glaubens sind, aktuell. Paulus schätzte sich als Hebräer ein, Jesus und die Apostel sprachen hebräisch/chaldäisch. Ob man Witzel darin folgen will, daß in der hebräischen Sprache „die verehrungswürdigsten Geheimnisse des Himmels offenbart wurden“ (77), muß in der Unterscheidung von Sprache und Sache geklärt werden. Die Sache kann in der Übersetzung in die griechische oder lateinische Sprache gesichert werden, aber nicht ohne Rücksicht auf die Ursprache. Deswegen ist ihr Studium unerlässlich, auch wenn Witzel beklagt, daß „die Schule der Theologie unbeachtet (bleibt)“ (81) und die weltliche Wissenschaft bevorzugt wird. Doch nichts ist für das theologische Studium nützlicher als die Kenntnis der hebräischen Sprache. Man könnte diese Argumentation Witzels ein völlig überzogenes Professorenurteil nennen, wenn nicht ausgerechnet Martin Luther und seine Mitübersetzer Witzels Korrekturen (Annotationes) in ihre Bibelübersetzung übernommen hätten (19 f.). Bis heute gilt das Argument, ein der biblischen Sprachen Unkundiger sei den Übersetzern ausgeliefert (89). Noch mehr leiden Predigten über Bibeltexte, wenn sie von der Bibelsprache Unkundigen gehalten werden (91). Man muß ja nicht gleich mit Witzel annehmen, daß ein Mensch, „obwohl er doch sterblich ist, [mit Hebräischkenntnissen] die Spraché Gottes versteht“ (93). Der Monographie sind neben der Übersetzung der Rede Witzels aus dem Lateinischen reichhaltige Einleitungen und Anmerkungen zu Personen und zu dogmatischen Sachverhalten beigelegt. Neben sachdienlichen Literaturangaben findet sich ein vollständiges Verzeichnis von Bönings zahlreichen Unterrichtshilfen zur Lektüre von Büchern und Festen der Bibel.

Alwin Renker, Freiburg

Peter Fiedler, **Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses**. Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 35. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2005. 291 Seiten.

Neben Franz Mußner hat sich kaum ein katholischer Neutestamentler so häufig mit der christlich-jüdischen Thematik befaßt wie der Freiburger Exeget Peter Fiedler. Der Schüler des Altmeisters Anton Vögtle wurde bekannt durch seine nicht unumstrittene Arbeit „Jesus und die Sünder“ (Frankfurt/Bern 1976) und die dort vertretene These, daß bei Jesus nicht ein stellvertretender Sühnetod im Zentrum steht, sondern die Verkündigung des bedingungslos vergebenden Vaters. Das Wirken Jesu ist nicht soteriologisch zu verengen auf damit verbundene Anklagen und „Wiedergutmachungen“, sondern bezeugt Gottes Versöhnungsangebot im Hereinbrechen seiner Herrschaft. So heißt es auch im Bezug zum Judentum in einem Text dieser Aufsatzsammlung aus zwei Jahrzehnten konzentrierter exegetischer Forschung: „Jedenfalls kann es nicht Sache christlicher Theologen sein, die aus bestimmten Sitzen im Leben der Evangelisten und ihrer Traditionen herkommenden definitiv klingenden Gerichtsworte gegen zeitgenössische jüdische Widersacher als jesuanisch zu behaupten, zu verallgemeinern und zu verabsolutieren. Israel ist nicht an Jesus gescheitert; dem jüdischen Volk bewahrt Gott vielmehr ‚den Bund und die Gnade‘. Das ist für die Vergebungsbotschaft Jesu ebenso wie für die Rechtfertigungsbotschaft des Paulus die unverbrüchliche Grundlage“ (87). Damit ist das jüdische Volk – und mit ihm die Menschheit – immer von Gottes Erbarmen und Vergebung umfassen.

Die Aufsatzsammlung beginnt daher auch mit einer Untersuchung „Zum theologischen Gebrauch von ‚Bund‘ (berit) in der Hebräischen Bibel“ (1-21), die zuerst in den vom Freiburger Religionspädagogen und Newman-Forscher Günter Biemer initiierten „Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden“ (1981) erschienen ist. Damals wurde ein Tabu gebrochen, mit dem sich die theologische Wissenschaft manchmal schwerer tat als das kirchliche Lehramt. Aufsätze über „Israels Hoffnung“ (88-102), „Die Tora bei Jesus und in der Jesusüberlieferung“ (103-119) und „Das Israel Gottes – Kirche oder jüdisches Volk?“ (120-144) vertiefen die Argumentation. Auch paulinische Kampfesäußerungen (etwa im Galaterbrief) werden so im richtigen Kontext gedeutet, ohne daß es einer „political correctness“ wie der von Goldhagen geforderten Eliminierung von Bibeltexten bedurft hätte (145-176). Behandelt wird auch die Rolle der „Pharisäer“ im Matthäusevan-

gelium (209-231) und die Frage nach der Verantwortung für den Tod Jesu (232-255). Den Schluß bildet der jüngste Aufsatz über „Kultkritik im Neuen Testament?“ (256-291), der 2002 in der Festschrift für den Liturgiker Angelus Häußling OSB erschienen ist und die Folgerung festhält: „Bei aller Respektierung der jüdischen Eigenständigkeit und des christologischen ‚Neuansatzes‘ muß sich [...] der Gottesdienst der Kirche aus den (nichtjüdischen) Völkern gemäß den Aussagen in den Kapiteln 9, 11 und 15 des Römerbriefs unaufhebbar auf den jüdischen Gottesdienst hingeeordnet sehen, wenn er Gottesdienst des Gottes Israels sein und bleiben will“ (291). Schwerpunkt der Themen ist die Erforschung der Jesusüberlieferung sowie der Verkündigung des Matthäus und des Paulus. Die dichten und soliden Texte Fiedlers sind eine christliche Mahnung entsprechend dem unwiderstehlichen johanneischen Satz: „Wir beten an, was wir kennen; denn das Heil kommt von den Juden“ (Joh 4,22). Mögen vor allem Religionspädagogen und Prediger sich Fiedlers Anregungen gegenüber empfänglich zeigen.

Stefan Hartmann, Oberhaid

Tina Frühauf, Orgel und Orgelmusik in deutsch-jüdischer Kultur. Georg Olms Verlag, Hildesheim 2005. 336 Seiten.

Musikinstrumente sind sowohl zur Tonerzeugung dienliche Geräte als auch Symbole, die im Wechsel der Zeiten privilegiert, tabuisiert oder verworfen wurden. An der aus der Spätantike überkommenen Orgel sind diese Möglichkeiten reichlich ausgetragen worden. Nicht in allen christlichen Kirchen war und ist dieses Instrument zugelassen. Während diesbezüglich zwischen den West- und Ostkirchen unüberwindliche Differenzen bestehen, wurden zwischen denen des Westens und den jüdischen Gemeinden bereits seit dem Mittelalter Beziehungen gesucht und gefunden, denn sowohl in Kirchen als auch in Synagogen erklangen – nicht immer widerspruchsfrei – diese pneumatisch betriebenen Pfeifeninstrumente (vgl. FrRu 4[1998]265 ff.). Tina Frühauf legt ein umfassend orientierendes Buch vor, worin besonders für die Jahre zwischen 1810 und 1938 die Geschichte dieses Instruments, der Orgelmusik und der in Synagogen des deutschsprachigen Mitteleuropas tätigen Organisten (ausgenommen die Schweiz) anhand vieler neuer Dokumente dargestellt wird. Der Autorin ist es gelungen, Sammlungen in Israel und in den USA, Interviews mit noch aktiven Organisten sowie Quellen aus den Archiven von Orgelbauunternehmen zu erschließen, die volle Tragweite der

Bedeutung der Orgel und der Orgelmusik für den Wandel der Begegnungen von Juden und Christen deutlich zu machen, Gemeinsames wie auch Trennendes in deren liturgischen sowie paraliturgischen Verwendung herauszustellen. Ergaben sich doch aus der Frage der Adaption von Orgeln im jüdischen Gemeindeleben nicht nur für Rabbiner fundamentale Aspekte der Bewahrung herkömmlicher Identität, der Assimilation oder der Emanzipation. Breiter als bislang bekannt belegt diese Studie den hohen Anteil *christlicher Organisten* am Kultus in der Synagoge, aber auch – beispielsweise anhand der Anstellungen des 1937 nach New York emigrierten Ludwig Altmann – die Indienstnahme *jüdischer Organisten* in christlichen Kirchen (196). Bemerkenswert ist auch die These eines nicht konfessionsgebundenen Orgelbaus seit dem 19. Jh. oder daß, z. B. nach den Pogromen im November 1938 in München, Orgeln aus Synagogen in Kirchen überführt wurden. Daß in Königsberg die Meute der Zerstörer vor der Inbrandsetzung der Synagoge auf der Orgel das „Horst Wessel Lied“ diffamierend spielten, erhellt weitere Aspekte dieser Vernichtungsaktion. Wieviel dabei zerstört worden ist, belegt eindrücklich das Verzeichnis (243-282) der seit 1810 installierten „Orgeln in Synagogen“. Erstmals erfährt man auch Details über unwiederbringlich verlorene Orgelsynagogen, z. B. in Heidelberg, Breslau, Bielefeld und Münster.

Walter Salmen, Freiburg

Michael Haarmann, **„Dies tut zu meinem Gedenken“**. Ein Beitrag zur Theologie des Abendmahls im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2004. 386 Seiten.

Mit großem Engagement deutet der Verfasser die Worte Jesu, „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Dies tut zu meinem Gedenken“ (Lk 22,19, vgl. 1 Kor 11,24), im Rahmen des Glaubensverständnisses des jüdischen Volkes und der reformierten Christenheit. Haarmann geht davon aus, daß das Abendmahl Jesu und seiner Jünger während des Passamahles stattgefunden hat. Diese hochfestliche jüdische Mahlfeier war (und ist) hauptsächlich eine Erinnerungsfeier an den von Gott begleitend bewirkten Auszug der Israeliten aus der Sklaverei in Ägypten. Jesus verband die göttliche Befreiung der Israeliten aus der Sklaverei mit seinem bevorstehenden Leiden und Sterben, das er zur Rettung aller Menschen auf sich zu nehmen bereit war. „Das Gedenken beim Abendmahl bezieht sich darüber hinaus

primär auf das Handeln desselben Gottes in seinem Messias Jesus“ (20). Das Gedenken an vergangene Rettungstaten Gottes (*memoria*, *anamnese*, *sikkaron*) ist eine zentrale Grundlage des jüdischen wie auch des christlichen Glaubens. „In der Hebräischen Bibel wird ein Gedenken sowohl vom Gott Israels als auch von den israelitischen Menschen ausgesagt. Gott gedenkt der Menschen, mit denen er seinen Bund geschlossen hat. Er gedenkt der Verheißungen und seines Bundes. Ebenso gedenken die Israeliten Gottes und seiner Taten. Das Gedenken erschöpft sich nicht in einem Bezug auf die Vergangenheit, sondern umfaßt zudem auch die Gegenwart und die Zukunft. Es bezieht sich auf die konkreten Begegnungen Gottes mit seinem Volk Israel“ (61 f.). Beim Gedenken handelt es sich um keinen rein kognitiven Vorgang. Die Israeliten erfahren sich bei der Passa-Erinnerungsfeier selbst als hineingenommen in das stets befreiende und erlösende Handeln Gottes. In der Passanacht wurden sie erlöst, und in derselben Nacht werden sie auch in Zukunft, wenn der Messias kommt, erlöst werden“ (271).

Haarmann betont, daß die Einsetzungsworte Jesu nicht auf ein „erinnert euch an mich“ reduziert werden dürfen. Der Wille Jesu, man solle das Abendmahl erinnernd feiern, besagt also, daß es einen grundlegenden Zusammenhang zwischen dem neutestamentlichen Abendmahl und der Befreiung des jüdischen Volkes aus der Sklaverei gibt. Der von Gott bewirkte Exodus aus Ägypten und das während des Abendmahls in das Heilsgeschehen hineingestellte Leiden und Sterben Jesu sind beginnende Realisierungen der Endherrschaft Gottes. Leiden, Tod und Auferstehung Jesu sind auch eine die endzeitliche Öffnung des Bundes für alle Völker öffnende Heilstat des Messias Jesus: „Die für die kommende Endzeit erwartete Tischgemeinschaft mit dem Messias hat mit den Mahlgemeinschaften Jesu und im besonderen mit seinem Abendmahl bereits ihren Anfang genommen. Die Völker sind durch ihn mit-eingeladen. Sie haben Anteil bekommen an dem Bund des Gottes Israels und sind aufgerufen, in sein Lob mit einzustimmen“ (273).

Haarmann hat die Verbindungen zwischen dem jüdischen Passa und der jesuanischen Abendmahlsfeier theologisch gut dargestellt, sich aber zu wenig mit dem Talmud-Traktat „Pesachim“ befaßt. In bPes 118a werden z. B. neben dem Auszug aus Ägypten auch folgende Inhalte des Passafestes genannt: Spaltung des Schilfmeeres, Verleihung der Tora, Auferstehung der Toten und die Leiden der messianischen Zeit. Diese Inhalte werden mit dem Bekenntnis zur ewig währenden Treue des Herrn verbunden. Im Pesachim-

Traktat gibt es auch viele Hinweise, daß die Israeliten an die besondere Gegenwart Gottes während ihrer Passafeier glauben und dabei auf das Kommen des Messias hoffen. In dieser Untersuchung wird auch kaum auf die häufigen alttestamentlichen Glaubensaussagen hingewiesen, wonach Gott fortwährend in Israels Mitte anwesend ist. Leider läßt sich der Autor auch zu mehreren antikatholischen Aussagen hinreißen, wie z. B. : „Jesus Christus läßt sich in keiner Weise durch kultisches Handeln der Gemeinde vergegenwärtigen“ (278). An anderer Stelle bestätigt er aber, daß durch die Zusammengehörigkeit von Passafeier und Abendmahl der Gott Israels in seinem Messias „selbst bei seinem Volk gegenwärtig ist“ (290).

Diese Untersuchung über das Gedenken beim Passa- und Abendmahl gibt viele Hinweise auf das erinnernde Bedenken und auf die sich damit verbindende Gegenwärtigkeit Gottes und des ganz mit Gott verbundenen Christus. Beide – das Passamahl und die christliche Abendmahls- und Eucharistiefeier – verkünden die Gegenwart des erlösenden Gottes.

Clemens Thoma, Luzern

Rainer Kampling (Hg.), **„Dies ist das Buch ...“**. Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. FS Hubert Frankemölle. F. Schöningh Verlag, Paderborn 2004. 374 Seiten.

Alle Beiträge dieser Festschrift zum 65. Geburtstag von Hubert Frankemölle befassen sich mit dem Matthäusevangelium – einem Arbeitsschwerpunkt des Jubilars. Die breite Palette der Themen (Exegese und Umwelt des Neuen Testaments, sozialwissenschaftliche Ansätze, Patristik, Pastoraltheologie, Literaturwissenschaft, Musik/Komposition nach Matthäustexten, Homiletik) verweist auf die starke Resonanz der Arbeiten des Exegeten Frankemölle bei Schülern und Kollegen. Die Basis der Arbeit Frankemölles ist dem jüdisch-christlichen Verhältnis gewidmet. Auch die Mehrzahl der hier versammelten Beiträge bekennt sich ausdrücklich zu der von ihm herausgearbeiteten Israelorientierung des Evangeliums. Um so mehr erstaunt, daß *Detlev Dormeyer* in seinem Beitrag die Jesus nachfolgenden jüdischen Volksscharen (griechisch „ochloi“, Mt 4,25; 7,28 f.; 8,1) als die „vielen Völker“ bezeichnet und damit die Hinwendung Jesu zu Israel aufbricht und den überraschenden nachösterlichen Schluß (Mt 28,19 f.) mit der Hinwendung zu den „Völkern“ gleichsam ins Leben Jesu vordatiert.

Da hier nicht alle Beiträge besprochen werden können, sollen im folgenden nur jene beispielhaft genannt werden, die sich direkt oder indirekt mit dem jüdisch-christlichen Verhältnis befassen. *Peter Fiedler* setzt sich in seinem Aufsatz „*Israel bleibt Israel*“ mit gewohnter Sorgfalt und Beharrlichkeit mit Auslegungen auseinander, die bei Matthäus das Ende des Gesetzes und der Erwählung Israels ausgesprochen finden. Gegen Behauptungen vom Ende der Heilsgeschichte Israels zeigt Fiedler, daß Matthäus zur Deutung der Situation Israels gerade „solche biblischen Konzepte“ heranzieht, „bei denen die Treue Gottes die Grundvoraussetzung ist, [die] auf die Umkehr der Adressaten zielen, aber gerade nicht auf die endgültige Verstoßung des Volkes durch Gott“ (55). Zum gleichen Ergebnis kommen *Frank-Lothar Hossfeld* und *Erich Zenger*, wenn sie die matthäischen Psalmzitate untersuchen und dabei fragen, welche Motive und – besonders aufschlußreich! – Motivzusammenhänge Matthäus für seine Leserlenkung einsetzt. Mit den Psalmziten lesen sie gegen die immer noch verbreitete These von der Verwerfung Israels bei Matthäus (z. B. in den Gerichtsworten) an und setzen eine aus den Psalmen abgeleitete Perspektive dagegen, in der Israel wie die Gerechten aus den Völkern eine gute Zukunft haben. *Rainer Kampling* verweist in seinem Beitrag „... *Buch der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids* ...“ mit dem die Neugier weckenden Untertitel „*Reflexionen zu einer nicht stattgefundenen Rezeption*“ zunächst auf die Probleme jener Exegeten, die mit der „israelbezogenen Erstrezeption neutestamentlicher Texte“ ernstmachen. Dabei geht es ihm dann aber nicht um eine neue Lesart der problematischen Texte, sondern um matthäische Aussagen, „die allem Anschein nach im Text enthalten sind, aber nicht in die Rezeption aufgenommen wurden und [...] den Glauben [...] nicht prägten“ (162). Was hätte sein können, wenn bestimmte Texte nicht „überlesen“ worden wären?

Zu den überlesenen und daher folgenlosen Aussagen gehört etwa das mit dem Titel „Sohn Davids“ angesprochene Judesein Jesu oder der Hinweis auf seine Beschneidung oder die Nachricht von Jesu jüdischer Familie. Die altkirchliche Theologie konnte diese Leserlenkung des Matthäus nicht rezipieren, weil die Implikationen des Evangelisten nicht in das antijüdische Konzept von Kirche und Theologie integrierbar waren. Das Ergebnis der Nicht-Rezeption ist aus der Geschichte bekannt: Wo „selbst offensichtliche Textaussagen nicht als solche wahrgenommen werden konnten“, wurden die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens schließlich „mit der Hülle der Polemik zugedeckt“ (174 f.). Vom Verständnis des Textes aus den eigenen Voraussetzungen und gerade nicht aus der Intention des Matthäus han-

delt auch der Beitrag von Martin Ebner („Zwei verschiedene Lesarten der ‚Jungfrauengeburt‘ in Mt 1,18-25“). Obwohl Matthäus gegen den hellenistischen Motivkomplex von Jungfrauengeburt, göttlicher Zeugung und Gottessohn anschreibt (z. B. durch die Verbindung mit dem menschlich-jüdischen Stammbaum oder den Verzicht auf den Titel Gottessohn in Mt 1), hat sich seine Lesart nicht durchgesetzt. Ebners Fazit, „Es kommt auf die Lesebrille an“, das er am Beispiel der matthäischen Geburtsgeschichte durchgespielt hat, läßt sich insgesamt auf die israellorientierte und die antijüdische Auslegung matthäischer Texte anwenden. Und es ist sicher kein Zufall, daß der Herausgeber dem Sammelband mit dem Einleitungsbeitrag von Ernst Ludwig Ehrlich („Von Gott reden nach der Schoa“) eine solche richtungsweisende Lesebrille verordnet hat.

Ingrid Maisch, Merzhausen

Manfred Lahnstein, **Massel und Chuzpe**. Wie Blanka und Rudolf den Holocaust überlebten. Verlag Hoffmann und Campe, Hamburg, 2004. 382 Seiten.

„Das Schicksal hatte uns zusammengepreßt, wie Wasser in einem gewaltigen Trichter zusammengepreßt wird. Wir haben eine unglaubliche Zeit erlebt und glücklicherweise ohne wirklichen Schaden durchgestanden. Diejenigen aus unserer Familie, die es bis Italien geschafft haben, haben überlebt. Das ist nichts anderes als ein Wunder. [...] Rund um uns herum jedoch sind Hunderttausende, ja vielleicht Millionen unserer Brüder und Schwestern grausam umgekommen“ (312). Dieses „Resümee“, bei einem Familienfest kurz nach Kriegsende ausgesprochen, faßt die ganze Geschichte des Überlebens der Schwiegereltern Lahnsteins, Blanka und Rudolf Kandel und deren Familien – die Kandels und die Selingers –, zusammen.

Dieses Buch unterscheidet sich von anderen Schilderungen jüdischer Schoa-Überlebender in mehrfacher Hinsicht. Zum einen handelt es sich hier nicht um eine Autobiographie. Manfred Lahnstein, geboren 1937 in Erkrath (1982 war er in Deutschland für einige Monate Finanz- und Wirtschaftsminister), schrieb das Buch anhand der Erzählungen seiner Schwiegereltern. „Alle Ereignisse und Fakten sind in dem Sinne ‚historisch‘, daß Rudolf und Blanka, ihre Familien und Freunde sie erlebt haben. Was ihre Gedanken und ihre Gespräche angeht, so mußte ich mich in den Charakter der handelnden Personen einfühlen, um herauszufinden, was sie unter den

jeweiligen Umständen erwogen oder gesagt haben könnten“ (13). Die Kandels und Selingers hatten tatsächlich „Massel“, ungeheures Glück. Als kroatische Staatsbürger waren sie nicht der geballten Kraft der antisemitischen Vernichtungspolitik Nazi-Deutschlands ausgesetzt. Ihre Flucht von Zagreb über Ljubljana nach Mailand und von dort bis nach Rom liest sich streckenweise wie ein spannender Abenteuerroman, dem es auch an romantischen Details – der Liebesgeschichte zwischen Blanka und Rudolf – nicht fehlt. Es stellt sich jedoch die Frage, ob solche Berichte, so gut geschrieben sie auch sein mögen, wirklich der Aufarbeitung der Schoa dienen. So mancher Leser könnte tatsächlich zu dem Schluß kommen: Gut, die Juden wurden unterdrückt, sie mußten fliehen, hatten Angst, Familien wurden immer wieder getrennt, aber wenn man sich auf der Flucht ein bißchen vernünftig angestellt hat, zusammen mit einem Schuß Mut und Verwegenheit (Chuzpe), dann konnte man diese Jahre auch ganz gut überstehen. Was für die Kandels und Selingers zugetroffen haben mag, auch weil sie die notwendigen finanziellen Mittel und die richtigen Beziehungen hatten, und weil sie als assimilierte Juden mit guten Sprachkenntnissen viel leichter ihre Identität verbergen und sich die nötigen gefälschten Papiere verschaffen konnten, all das galt nicht für die Millionen anderen, die währenddessen in den Konzentrationslagern vergast oder zu Tode geprügelt wurden. Man muß Lahnstein zugute halten, daß er dies auch immer wieder zu bedenken gibt. Bezeichnend dafür ist jene Episode, in der sich Blanka darüber beschwert, daß sie ständig von einem Quartier in ein anderes umziehen müssen. Ihre Mutter weist sie daraufhin zurecht: „Worüber beklagst du dich denn eigentlich? Wir haben in einer Zeit überlebt, in der Hunderttausende von Juden, Serben, Polen und Russen ums Leben gekommen sind – viele von ihnen brutal ermordet! [...] Hör also bitte mit der Jammerei auf!“ (297).

Gut dargestellt wird die Situation der Juden in Jugoslawien und in Italien während der dreißiger und vierziger Jahre des 20. Jh. sowie die Rolle der italienischen Faschisten und der kroatischen Ustascha in der Vernichtungspolitik während des Zweiten Weltkrieges. Beim Lesen des Buches ist es wichtig, sich den Satz einzuprägen: „Wir haben einiges durchstehen müssen, aber insgesamt ist uns das Schicksal sehr gnädig gewesen.“ Und man sollte unbedingt auch Bücher von Überlebenden lesen, die diese Jahre selbst erlebten und nicht auf Erzählungen anderer zurückgreifen müssen.

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Joachim Schlör, **Endlich im Gelobten Land?** Deutsche Juden unterwegs in eine neue Heimat. Aufbau-Verlag, Berlin 2003. 223 Seiten.

Zwischen 1933-1939 machten sich rund 60 000 Juden auf den Weg in das damals noch britische Mandatsgebiet Palästina. Rechnet man die deutschsprachigen Einwanderer aus Österreich und der damaligen Tschechoslowakei hinzu, so kommt man auf schätzungsweise 85 000 Menschen mitteleuropäischer Herkunft. Nach Ablauf von rund 70 Jahren leben davon noch etwa 4000 in Israel. Wenn in absehbarer Zeit die letzten „Jeckes“ (wie sie mit einer Mischung von Spott und Hochachtung im Volksmund bezeichnet werden) ihre endgültige Reise antreten werden, so wird mit ihnen eine ganz eigene Kultur aus ihrer neuen Heimat verschwinden. Das dürfte wohl der Grund dafür sein, daß dieser Gruppe derzeit sowohl in Deutschland wie auch in Israel eine Reihe von Kongressen, Ausstellungen, Filmen und Publikationen gewidmet sind, z. B. die dreitägige internationale Konferenz „Zweimal Heimat – Die Jeckes zwischen Mitteleuropa und Nahost“, die 2004 im Jerusalemer Konrad-Adenauer-Zentrum stattgefunden hat.

Dem Kulturhistoriker Dr. Joachim Schlör vom Moses Mendelssohn Zentrum in Potsdam ist es gelungen, der deutschen Leserschaft im vorliegenden, reichbebilderten Band auf faszinierende Art und Weise einen tief-schürfenden und anschaulichen Einblick in die Auswanderungs- und Einordnungsschwierigkeiten der ehemaligen deutschen Juden zu ermöglichen. Feinfühlig beschreibt er die Vertreibung aus der Heimat, das Unterwegssein und die Zerrissenheit, mit der sich viele von ihnen im „Altneuland“ – oft unter erheblichen materiellen und seelischen Schwierigkeiten – einordneten. Die wenigsten (abgesehen von jugendlichen Pionieren) waren zionistisch motiviert. Die meisten kamen aus der Not der Umstände. Oft zitiert wird die damals an die Neueinwanderer gestellte Frage: „Kommen Sie aus Deutschland oder aus Überzeugung?“

In den Kapiteln „Abschied“, „Passage“, „Ankunft“ und „Nachwirkungen“ werden höchst persönliche Lebensgeschichten geschildert: wie aus Besitzern von bürgerlichen Fünfstückwohnungen Bewohner von Holzbaracken (den sogenannten „Lifts“) wurden, und Ärzte, Rechtsanwälte und Akademiker nolens volens zu Würstchenverkäufern und Landwirten. Doch ihre europäischen Umgangsformen gaben sie nicht auf. Die Älteren unter ihnen taten sich mit dem Erlernen des Hebräischen recht schwer. Die meisten liebten es, Heine und Goethe zu zitieren, ohne dabei weder zu vergessen noch zu vergeben, was ihren Angehörigen und Glaubensgenossen in

Europa angetan worden war. Was dieses Buch jedoch von trockenen Anthologien unterscheidet, ist die kaleidoskopische Vielfalt von seltenen Fotografien, Tagebuchaufzeichnungen, Dokumenten und Briefen. Ist man im allgemeinen mit den Memoiren von Martin Buber, Gershom Scholem, Arnold Zweig und anderen „Prominenten“ vertraut, so kommen in diesem ausnehmend lesbaren Band zahlreiche Durchschnittsmenschen zu Wort. Manfred Scheuer aus Heilbronn, Elly Freund aus Breslau, Zwi Schnabel in Beth-Yitzchak und ungezählte andere Jeckes liefern diesem Band durch ihre „Human Interest Stories“ (man verzeihe den Anglizismus) seine einzigartige Note. Daß der Verfasser, mit Israel und seinen Menschen durch zahlreiche Aufenthalte wohlvertraut, historische Rückblicke auf die damaligen politischen Verhältnisse in Nazideutschland mit – manchem Leser heute kaum bekannten – Lebensverhältnissen im Vorderen Orient der dreißiger Jahre verbindet, sei nur beiläufig erwähnt.

Die positiven Endergebnisse, die bedeutsamen kulturellen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Beiträge der mitteleuropäischen Einwanderer und ihrer Nachkommen zum Aufbau des Staates Israel in allen Sparten des öffentlichen Lebens, werden nur angedeutet, nicht einzeln aufgezählt. Schlör hat keinen zionistischen Propagandaband verfaßt. Verweilt man jedoch bei den Erinnerungen der ersten Siedler von Naharia, Schavei Zion und Ramot Hashavim und vergleicht die unsagbar schwierigen Anfänge mit dem heutigen Anblick dieser Orte – um nur einige Beispiele zu erwähnen –, so kann man stolz darauf sein, was die Jeckes in ihrer bescheidenen, fleißigen und verantwortungsvollen Art und Weise in den vergangenen siebenzig Jahren in Israel geleistet haben. Joachim Schlör hat mit diesem wunderschönen und facettenreichen Buch den deutschsprachigen Juden in Israel ein bleibendes Denkmal gesetzt.

Abraham Frank, Jerusalem

Paul Stauffer, **Polen – Juden – Schweizer**. Mit einem Nachwort von Heiko Haumann. Verlag Neue Zürcher Zeitung, Zürich 2004. 231 Seiten.

Wieder beschenkt uns Paul Stauffer mit einem aus den Quellen gearbeiteten Buch über drei weit ausholende Themen. Er beginnt mit einer Darstellung des schweizerischen Hochkommissars Felix Calonder, der 1921 vom Völkerbund eingesetzt wurde, die Spannungen der polnischen und jüdischen Minderheiten in Oberschlesien möglichst abzubauen. Dabei ist besonders

wichtig, daß durch die Initiative eines jüdischen Bürgers in den Jahren 1933-1937 die Juden nicht von den Nationalsozialisten diskriminiert werden konnten, obwohl sie dieses wiederholt versuchten. In einem solchen Fall schritt Calonder ein. Die zweite Abhandlung betrifft die polnische Gesandtschaft in Bern, der es dank Schweizer Druck und trotz gegenteiligem Ansinnen der Nazis gelang, bestehen zu bleiben. Sie war ein Zentrum des Widerstands gegen die deutschen Okkupanten Polens und auch Alarmzentrale, durch die die Welt von der Ermordung der Juden erfuhr. In einigen Fällen gelang es auch, Juden zu retten. Im übrigen war auch die polnische Exilregierung in London wesentlich daran beteiligt, daß die Welt – unter anderem auch der Vatikan – von der Schoa erfuhr. Diese Aktivitäten waren um so wichtiger, als die bis 1941 neutralen USA sehr wenig taten, um das Schicksal der Juden in den von Deutschen besetzten Gebieten zu lindern. Paul Stauffer befaßt sich auch mit der Katyn-Krise, d. h. der Ermordung von etwa 4100 polnischen Offizieren durch die Russen (1939). Lange hatte man angenommen, daß es die Deutschen gewesen seien, die diese Untat begangen hätten, da den Sowjets natürlich daran gelegen war, den Nazis die Ermordung so vieler Menschen in die Schuhe zu schieben. Mit der polnischen Exilregierung waren auch Rabbiner Isaac und seine Frau Recha Sternbuch in Verbindung, die nicht nur Tausende Juden retteten, sondern auch dafür sorgten, daß der Holocaust in der Welt bekannt wurde.

Paul Stauffer behandelt auch eine Fülle von Einzelheiten über die Aktivitäten der Exilpolen und trägt damit zu einem besseren Wissen über die Geschichte des Zweiten Weltkriegs bei. In erfreulicher Weise wird auch die segenreiche Tätigkeit von Gerhart Riegner gewürdigt, der einerseits mit den Alliierten in Verbindung stand, andererseits auch mit den Exilpolen in der Schweiz. In letzter Zeit ist gegen die Schweiz der Angriff vorgebracht worden, ihre Neutralität im Zweiten Weltkrieg sei anstößig gewesen und vergleichbar mit den Untaten, die Deutsche und Österreicher an den Juden begangen haben. Wäre die Schweiz nicht neutral geblieben, hätten die mannigfachen Aktivitäten, von denen Paul Stauffer berichtet, nicht durchgeführt werden können. Dagegen wird heute niemand bestreiten, daß die Schweizer Behörden den Begriff der Neutralität besonders im Jahr 1942 zu eng ausgelegt und zahlreiche Verfolgte an den Grenzen abgewiesen haben. Enge hat mit Angst zu tun und der Schweizer Bundesrat fürchtete den Einmarsch der Deutschen, was für alle, Juden und Nichtjuden, eine Katastrophe gewesen wäre. Bei aller Kritik an Auswüchsen der Neutralität, die gele-

gentlich der Menschlichkeit im Wege stand, darf nicht unterschätzt werden, was dennoch oft im Stillen und unter vielerlei Gefahren – insbesondere auch der Exilpolen – an Hilfe für verfolgte Menschen geleistet worden ist. Das Buch von Paul Stauffer gibt darüber einen guten Aufschluß. Es reiht sich würdig an die beiden andern Bände, in denen er sich mit Carl Jacob Burckhardt beschäftigt hat.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Peter Wick, **Die urchristlichen Gottesdienste**. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Heft 150. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2003. 423 Seiten.

Der Bochumer Neutestamentler P. Wick untersucht im Rahmen seiner Habilitationsschrift die Entstehung und Entwicklung urchristlicher Gottesdienste. Ausgangspunkt ist die These: Die frühen Gemeinden entwickeln ihre gottesdienstlichen Formen nicht im Gegensatz zur, sondern im Rahmen der frühjüdischen Frömmigkeit und ihrer Institutionen. Um diese These zu belegen, werden – nach einer Begriffsklärung zur gottesdienstlichen Terminologie und einem forschungsgeschichtlichen Überblick – Opfer, Gebet und Schriftfrömmigkeit als Grundformen des israelitischen bzw. jüdischen Gottesdienstes vorgestellt. Ein Schwerpunkt liegt auf der Zeit des Zweiten Tempels als unmittelbarem Hintergrund für das Wirken Jesu und der ersten Gemeinden. Dabei zeigt sich, daß die jüdischen Institutionen Tempel, Synagoge und Haus in ihren Funktionen deutlich voneinander abgegrenzt sind: Der Tempel ist bis zu seiner Zerstörung im Jahr 70 n. Chr. (auch für Jesus und seine Anhänger) der einzige Kultort und Symbol der Einheit des jüdischen Volkes. Sein Opferkult bildet den Rahmen, in dem das ganze Jahr „durch einen geheiligten Zeitablauf gegliedert“ wurde (67), während die Synagoge der Schriftlesung und Unterweisung, das Haus dem (privaten) Gebet dient. Trotz unterschiedlicher Funktionen sind diese drei Bereiche jedoch aufeinander bezogen. Ihre engste Verknüpfung erfahren sie im Pessachmahl.

Eine sorgfältige Auswertung zahlloser Hinweise auf die jüdischen und christlichen Gemeinden im ersten Jahrhundert belegt, daß sich Jesus und seine Anhänger nahtlos in den vorgegebenen Rahmen jüdischer Frömmigkeit einfügen. Daß sie dabei eigene Akzente setzen, bedeutet auf dem Hin-

tergrund anderer „devianter“ Gruppen ihrer Zeit (Essener, Pharisäer, charismatische Bewegungen, Wüstenpropheten, Philo) keinen Bruch mit dem Judentum. Ein Vergleich mit der Praxis des Diasporajudentums zeigt, daß die räumliche Entfernung vom Tempel eine geistige Distanz, etwa in Form einer Moralisierung des Opferkults im Sinne der „prophetischen Kultkritik“, bewirken und zu einer Verlagerung auf das Gebet führen kann, ohne daß damit der Tempelkult als solcher in Frage gestellt wird. In den paulinischen Briefen, besonders aber im lukanischen Doppelwerk wird deutlich, daß die frühen Gemeinden ihre „identitätsstiftenden Versammlungen“ (277) in den Häusern, also im privaten Bereich abhalten und dennoch am Besuch von Tempel und Synagoge festhalten. Gerade Lukas hebt nachdrücklich hervor, daß die Verselbständigung christlicher Gemeinden nicht von den Anhängern Jesu intendiert, sondern durch die Ausgrenzung aus den jüdischen Institutionen erzwungen wurde, bis es als Folge des gescheiterten Bar-Kochba-Aufstands (132-135 n. Chr.) schließlich zum definitiven Bruch kommt.

Dieses Werk ist keine leichte Kost. Kurze Zusammenfassungen am Ende der einzelnen Kapitel könnten die Lektüre insbesondere des ersten Teils erleichtern. Beim Literaturverzeichnis mag man sich fragen, warum der renommierte jüdische Liturgiewissenschaftler Jakob Petuchowski nicht berücksichtigt wurde oder der Beitrag des deutschen Neutestamentlers Anton Vögtle über das Vaterunser als Gebet für Juden und Christen nur in der (späteren) englischen Übersetzung genannt wird. Dennoch ist diese Untersuchung ein wertvoller Beitrag zur theologischen Vergewisserung der jüdischen Wurzeln des Christentums. Einmal mehr erweist sich die Jesus-Bewegung in ihren Anfängen als eine neue, durch eine eigene Identität definierte, gleichwohl „innerjüdische charismatische Bewegung“ (361).

Hildegard Gollinger, Merzhausen

Sioma Zubicky, **Spiel, Zirkuskind, spiel**. Erinnerungen eines europäischen Wunderkindes. Aus dem Schwedischen von Erik Gloßmann. Altberliner Verlag, Frankfurt/Leipzig/München 2004. 136 Seiten.

Auf den Autor Sioma Zubicky wurde man aufmerksam, als seine Biographie zum 27. Januar 2004, dem Gedenktag des Holocaust, erschien. Zubicky wurde 1926 im Zirkus Busch in Berlin geboren. Mit seiner Familie russisch-jüdischer Herkunft trat er vor und während des Krieges in bedeu-

tenden Variété-Theatern auf. Als Xylophon-Virtuose wurde er zum musikalisch-artistischen Wunderkind. In Paris stand er mit Weltstars wie Edith Piaf, Maurice Chevalier, Josephine Baker und Jacques Tati auf der Bühne. Ohne Schulbildung konnte er sich in sieben Sprachen verständigen. 1933 war die „staatenlose“ Familie großen Gefahren ausgesetzt. In der damaligen Tschechoslowakei gab es für alle bis 1939 etwas Sicherheit. 1939 zogen sie in die Schweiz, bald darauf nach Paris. Der Vater ließ Sioma für das deutsche Fronttheater in Frankreich, Belgien und Holland auftreten. Er selbst spionierte für die Résistance, zeitweise auch Sioma, der im September 1943 als kommunistischer Partisanenkämpfer verhaftet wurde. Die Gestapo deportierte ihn, seine Mutter und den jüngeren Bruder Boris nach Auschwitz. Dem Vater gelang die Flucht. Mutter und Bruder wurden sofort ermordet, Sioma (17 Jahre alt) stand hilflos da, der einzige Überlebende der Familie. In Auschwitz war er 2 Jahre. Mit fast 19 Jahren wurde auch er „befreit“.

„Auschwitz – mein Schatten“: Über diese Zeit berichtet er auf 34 Seiten des Buches, eine Zeit des Schreckens, der Grausamkeit, des Hungers und der Verzweiflung, die ihn nicht losließ. Und doch sieht er sich als Überlebender, der nicht anklagen will. Er wird nicht müde, aufzuzeigen, wie er weiter- und letzten Endes auch überlebt hat. „Ein Teenager mit alten Augen“, so sah ihn damals eine Krankenschwester. „Jeder von uns Auschwitz-Überlebenden hat das KZ auf seine Weise erlebt. Ich war da, so habe ich es erlebt, so habe ich es empfunden. Jeder von uns, der es schafft, von dem Grauenhaften zu berichten, fügt dem Gesamtbild der Vernichtung einen wichtigen Mosaikstein hinzu. Vollständig kann das Bild nicht werden. Die Ermordeten nahmen ihren Teil mit ins Grab. Für sie hatte das Verbrechen nicht mal einen Namen.“

Heute spricht Sioma Zubicky als Zeitzeuge in vielen Ländern vor jungen Menschen. „Sagt euren Kindern davon und laßt es eure Kinder ihren Kindern sagen und diese wiederum ihren Nachkommen“ (Joel 1,3). Sioma Zubicky haßt nicht. Er fühlt Ohnmacht und Schmerz, wenn er Menschen begegnet, die hassen und in die Ideologie des Bösen verfallen. „Es gibt nur eine Rasse – den Menschen. Es gibt nur eine Religion – die Liebe. Es gibt nur eine Welt, oder überhaupt keine Welt.“ Ein spannendes Buch, das anrührt. Es ist vor allem als Lektüre für junge Menschen sehr zu empfehlen.

Jutta Willig, Freiburg

Gedenkfeier für drei Glaubenszeuginnen

Im Rahmen einer Gedenkfeier am 1. Mai 2005 im Kloster St. Lioba in Günterstal bei Freiburg/Br. wurde dreier herausragender Frauen gedacht, die als christliche Glaubenszeuginnen unter dem nationalsozialistischen Regime gelitten hatten: *Edith (Sr. Teresia Benedicta a Cruce) Stein, Katharina (Sr. Theodolinde) Katzenmaier und Eva (Sr. Placida) Laubhardt*. Edith Stein wurde zusammen mit ihrer Schwester Rosa Stein kurz nach ihrer Einlieferung am 8./9. August 1942 in Auschwitz ermordet. Katharina Katzenmaier und Eva Laubhardt wurden am 1. Mai 1945 aus dem Frauenkonzentrationslager Ravensbrück befreit. Eine Gedenktafel für Edith Stein am Haus St. Placidus in Günterstal (gegenüber dem Klostereingang) und zwei „Stolpersteine“ am Eingang des Klosters mit den Namen von Schwester Theodolinde Katzenmaier und Schwester Placida Laubhardt halten die Erinnerung wach.

Gertrud Rapp vom Freiburger „Edith-Stein-Netzwerk“ und Konsultorin des Freiburger Rundbriefs wies bei der Enthüllung der Gedenktafel für Edith Stein auf das bleibende Vermächtnis dieser gelehrten jüdischen Frau hin, die in der katholischen Kirche als Heilige verehrt wird. Anschließend führte die Priorin Sr. Scholastika Deck im Oratorium des Klosters in die Lebensbilder der drei herausragenden christlichen Bekennerinnen ein.¹ Weniger bekannt als Edith Stein², doch von erstaunlicher Eindrücklichkeit, sind die Lebensbilder von Sr. Placida Laubhardt und Sr. Theodolinde Katzenmaier. Ihr besonderes Zeugnis für ihren Glauben legten sie ab, als Sr. Placida 1943 wegen ihrer jüdischen Abstammung und Sr. Theodolinde wegen Volksverhetzung ins Arbeitslager Ravensbrück transportiert wurden.

1) Für die Überlassung der Vortragsmanuskripte danke ich der Priorin von St. Lioba Sr. Scholastika Deck.

2) Zu Edith Stein vgl. FrRu 6 (1999)1-23 und FrRu 10(2003)162-175.

Eva Laubhardt wurde 1904 in Berlin geboren. Ihr Vater war Jude. 1920 konvertierte sie zum katholischen Glauben und arbeitete ab 1922 im Breslauer Caritas-Sekretariat in der Hinterbliebenenfürsorge. Über ihre Bekanntschaft mit Edith Stein schreibt sie: „Edith kam direkt aus dem Judentum, bei mir war nur der Vater Jude [...]. An Einzelheiten unserer Gespräche kann ich mich nicht mehr erinnern. Aber der Gesamteindruck schon aus dieser ersten Zeit (1922/23) hat sich mir tief eingeprägt und hat mich selbst geformt.“ 1929 legt Sr. Placida ihre Ersten Gelübde im Kloster St. Lioba ab und 1935 ihre Ewige Profeß. Ihre Arbeit beim Caritasverband Freiburg bringt sie mit Gertrud Luckner zusammen. Beide erleiden das gleiche Schicksal: Beobachtung durch die Gestapo, Verhaftung und Deportation nach Ravensbrück.



Eva (Sr. Placida) Laubhardt,
Kloster St. Lioba,
Freiburg/Günterstal.

Foto: privat.

Über ihre Zeit im Konzentrationslager (Häftling Nr. 21 747) schreibt Eva Laubhardt: „Selbstverständlich halfen wir einander, wo und wie wir konnten, und wir hielten miteinander Gottesdienst. Es waren kleine Grüpplein [...], auf der Lagerstraße

Arm in Arm auf- und abspazierend, beteten wir abends die Komplet, sonntagsmorgens oder mittags die Heilige Messe [...]. Eine katholische Mitgefangene des KZ, eine Seelsorgehelferin, die im Unterricht gewagt hatte, den Endsieg Adolf Hitlers in Frage zu stellen, ist heute meine liebe Mitschwester geworden: Sr. Theodolinde Katzenmaier.“

Nach einer Zwischenzeit bei Benediktinerinnen, wo sie ihre Erlebnisse verarbeitete und Gemeindegähelferin in Luckenwalde (Brandenburg) war, kehrte Sr. Placida 1947 nach St. Lioba in Günterstal zurück. Bis 1963 war sie im Mädchenwohnheim Singen und auch als Religionslehrerin eingesetzt. Bis zu ihrer Pensionierung 1974 unterrichtete sie am St. Ursula Gymnasium Freiburg. Sie starb am 4. Januar 1998 (vgl. FrRu 5[1998]238).

Katharina Katzenmaier, geb. 1918, wuchs in einer gläubigen katholischen Familie in Heppenheim an der Bergstraße auf. Nach dem Abitur 1937 bei den Englischen Fräulein wurde sie Assistentin im Städtischen Krankenhaus in Bensheim. Ihre erste Stelle als Seelsorgehelferin und Religionslehrerin trat sie nach ihrer Ausbildung am Freiburger Seminar für Seelsorge 1942 in Püttlingen an. Sie wußte, daß in den Gottesdiensten Gestapospitzel saßen und daß die in der kirchlichen Gemeindearbeit Tätigen beobachtet wurden. „Da ich immer wieder vor Spitzeln gewarnt wurde, habe ich in jener Zeit nie eine Religionsstunde gehalten, die nicht schriftlich vorbereitet war.“ Damals kamen die Kinder im Religionsunterricht auch mit kritischen Fragen, z. B. ob die „Tötung lebensunwerten Lebens“ erlaubt sei. „Als Religionslehrerin fühlte ich mich verpflichtet, vor den Kindern klar Stellung zur Euthanasie zu beziehen, und dies als Tötung menschlichen Lebens zu brandmarken.“

Die Worte des Hl. Paulus, „zu verkünden, sei es gelegen oder ungelegen“, machte sich Katharina Katzenmaier zur Richtschnur: „Ohne Scheu und Angst die Sache der Kirche zu vertreten: an Mütterabenden, bei Jugendlichen, in den Familien, bei Gesprächen.“

Katharina (Sr. Theodolinde) Katzenmaier,
Kloster St. Lioba, Freiburg/Günterstal.

Foto: privat.



Im Juli 1943 wurde Katharina Katzenmaier verhaftet und in der Nacht vom 21./22. Oktober 1943 zusammen mit etwa 800 Frauen in das Frauen-Konzentrationslager Ravensbrück eingeliefert. Sie trug die Häftlingsnummer 24 295 mit dem roten Winkel der Politischen. „Inneren und äußeren Gefahren war man täglich, ja stündlich ausgesetzt. Es war verboten, laut zu beten oder religiöse Gespräche zu führen, vor allem war es strikt untersagt,

religiöse Gegenstände zu haben. Dennoch besaß ich ein französisches Meßbuch, einen Rosenkranz und meine Medaille von der ‚Marianischen Kongregation‘. Jedoch war das sehr gefährlich, denn wer mit religiösen Gegenständen erwischt wurde, mußte mit Erschießung oder schwerer Bestrafung rechnen. Aber der Besitz und der Gebrauch dieser religiösen Gegenstände trug dazu bei, uns im Glauben und in der inneren Widerstandskraft zu stärken. Der Rosenkranz und die Medaille haben mich sogar auf dem Todesmarsch (nach Auflösung des Lagers und der Flucht vor den Russen) und auf dem langen, gefährlichen Fußweg zurück in die Heimat begleitet.“

In der Quarantäne traf Katharina Katzenmaier auf eine gekrümmte, abgemagerte unbekannte Frau, die sie aber dann an ihrer Stimme als *Gertrud Luckner* aus Freiburg erkannte. Durch Gertrud Luckner wurde Frau Katzenmaier auch mit der Lagerinsassin Sr. Placida bekannt. „Besonders mein Leben verdanke ich meiner Mitgefangenen Eva Laubhardt – Sr. Placida. Denn als ich mit hohem Fieber [...] im Revier danieder lag, brachte sie mir heimlich etwas zu essen oder zu trinken – woher sie das organisiert hatte, weiß ich nicht.“ Katharina Katzenmaier verschweigt in ihren Erinnerungen nicht, daß sie angesichts der Leichen, die wie Unkraut verbrannt wurden, an Gott und der Erlösung durch Gottes Sohn, an einem Jenseits und einer himmlischen Heimat zweifelte. „So wechselten die Gedanken und Zweifel mit Bitten und Flehrufen an Gott! – Es kam die Erfahrung von selber, daß nur durch seine Liebe die Menschen die Kraft haben, sich untereinander lieben zu können – aber seine Feinde zu lieben, wie es das christliche Gebot vorsah, war fast zu schwer in dieser Hölle.“

Im Herbst 1947 beginnt Katharina Katzenmaier mit dem Studium der Philosophie, Theologie und Psychologie in Mainz. Alle Angebote, sich im politischen Leben zu engagieren, schlägt sie aus. Sie bespricht sich mit Sr. Placida, ihrer Freundin aus der KZ-Zeit, und entschließt sich, in das Kloster St. Lioba in Freiburg einzutreten. Von 1950 bis zu ihren 72. Lebensjahr war Sr. Theodolinde Katzenmaier als Seelsorgehelferin tätig und unterrichtete an verschiedenen Schulen. Sie starb am 5. August 2000 (vgl. FrRu 8[2001] 53,78).

Die eindrucksvolle Gedenkfeier, bei der auch Weihbischof Paul Wehrle (Freiburg) Erinnerungen an seine Religionslehrerin Sr. Placida Laubhardt vortrug, war gerahmt von jüdischen und christlichen Liedern und Gebeten.

Alwin Renker, Freiburg

Verhältnis von Staat und Religion

Vom 26. bis 28. Juni 2005 fand in Jerusalem das fünfte Treffen der bilateralen Kommission des Heiligen Stuhls für die religiösen Beziehungen zum Judentum und des Großen Rabbinats von Israel für die Beziehungen zur katholischen Kirche statt. Wir bringen einen Auszug aus der Schlußerklärung mit den entsprechenden Resolutionen.

In ihren Grußworten bekundeten die jeweiligen Delegationsleiter, Oberrabbiner *Shear Yashuv Cohen* und Kardinal *Jorge Mejia*, ihre tiefe Zufriedenheit über das gegenseitige Verständnis und die Freundschaft, die sich im Laufe der Treffen entwickelt haben.

Am Anfang der Überlegungen – es handelte sich um das erste Treffen seit dem Tod von Papst Johannes Paul II. – erwähnten die Delegationsleiter in besonderer Weise dessen historischen Beitrag für die katholisch-jüdische Versöhnung und die Tatsache, daß diese bilaterale Kommission auf seine Initiative zurückgehe. Kardinal Mejia wies darüber hinaus auf die bemerkenswerte Erwähnung des früheren Oberrabbiners von Rom im Testament von Johannes Paul II. hin. Es wurde die Wertschätzung darüber zum Ausdruck gebracht, daß seitens seines Nachfolgers Benedikt XVI. das Engagement fortgesetzt wird, um diese bilateralen Beziehungen zu fördern.

Das Thema dieses fünften Treffens war „Die Beziehung zwischen religiöser und ziviler Autorität in der jüdischen und christlichen Tradition“. Auf der Basis der biblischen Sichtweise der unterschiedlichen Rollen des Priesters, Propheten und Königs sowie deren jeweiliger Beziehung zum Volk Gottes, wurden die folgenden Hauptpunkte behandelt:

- 1) Religiöse Werte sind entscheidend für das Wohlergehen des Individuums und der Gesellschaft.
- 2) Der Zweck der zivilen Autorität besteht darin, dem Gemeinwohl zu dienen und es zu fördern durch die Achtung vor dem Leben und der Würde jedes Menschen.
- 3) Stellt man in dieser Hinsicht die Wichtigkeit der Demokratie heraus, ist es gleichermaßen von Bedeutung, die Gesellschaft durch Gesetze vor extremem Individualismus zu schützen, vor der Instrumentalisierung durch Gruppen mit partikulären Eigeninteressen und vor einer fehlenden Sensibilität für kulturelle und moralische Werte der religiösen Tradition.

- 4) Die religiösen und zivilen Autoritäten müssen sowohl den Einzelpersonen als auch den Gemeinschaften Religionsfreiheit garantieren.
- 5) Die Beziehung zwischen Religion und Staat muß auf Gegenseitigkeit, wechselseitigem Respekt und Zusammenarbeit basieren.
- 6) Gesetze zur Unterstützung besonderer religiöser Werte sind dann legitim, wenn sie in Übereinstimmung mit den Prinzipien der Menschenrechte stehen.
- 7) Wir haben die moralische Verpflichtung, in diesen Bereichen religiöses Verantwortungsbewußtsein zu zeigen und die zukünftigen Generationen zu erziehen, sei es durch Meinungsbildung in den Medien, sei es durch die herkömmliche Art und Weise der Erziehung.

Die Diskussion konzentrierte sich auf die Verantwortung des Staates, die Rechte von allen religiösen Gemeinschaften zu garantieren. Besondere Aufmerksamkeit richtete sich auf die Situation und die Bedürfnisse der christlichen Gemeinschaften im Heiligen Land, wie auch auf die Bedürfnisse der jüdischen Gemeinschaften in der ganzen Welt, indem volle soziale und politische Gleichheit gefördert wird, ohne die jeweilige besondere Identität zu schwächen. (dt. in L'Osservatore Romano, 22. Juli 2005, S. 4)

In memoriam

Simon Wiesenthal (1908-2005)

Der große Mahner und Aufklärer Simon Wiesenthal ist am 20. September 2005 im Alter von 96 Jahren in Wien verstorben. Wiesenthal wurde 1908 in Buczacz in Galizien geboren. Nach dem Besuch der Volksschule in Wien und Lemberg studierte er in Prag und arbeitete dann als Architekt und Bauingenieur in Lemberg. Sein Leidensweg während der Schoa führte ihn durch die Konzentrationslager Plaszow, Groß-Rosen und Buchenwald. Nach seiner Befreiung 1945 aus dem KZ Mauthausen arbeitete er für das amerikanische *War Crimes Office*. 1947 gründete Wiesenthal in Linz zusammen mit 30 Helfern ein Dokumentationszentrum zur Aufklärung von NS-Kriegsverbrechen. Als Folge des Kalten Krieges schloß er 1954 das Zentrum. Die Akten übergab er Yad Vashem in Jerusalem.

In Linz war Wiesenthal auch Vizepräsident und Geschäftsführer der israelitischen Gemeinde, Vizepräsident des Bundesverbands der Israelitischen Kultusgemeinden und Präsident des Jüdischen Zentralkomitees der US-Zone in Österreich. 1961 übersiedelte er nach Wien. Als Angestellter des Bundesverbandes der Israelitischen Kultusgemeinden (IKG) leitete er ein von diesem gegründetes Dokumentationszentrum zur Aufklärung von NS-Kriegsverbrechen. 1963 wurde ihm vom Bundesverband gekündigt. Danach beschloß er, das Dokumentationszentrum selbständig weiterzuführen; als Dachverband fungierte der 1962 gegründete *Bund jüdischer Verfolgter des Naziregimes*. Grund für den Konflikt waren die kritischen Artikel, die Wiesenthal in österreichischen jüdischen Zeitschriften über die Situation des österreichischen Judentums zu publizieren begann. Er kritisierte in äußerst scharfen Worten die mangelnde Wiedergutmachung und das „Austerbeprogramm“ der IKG. Zahlreiche kritische Artikel erschienen auch in Wiesenthals eigener Zeitschrift *Der Ausweg* (1963 bis 2001).

Bei der juristischen Verfolgung von NS-Kriegsverbrechen gelangen Wiesenthal einige wichtige Erfolge. Seine Recherchen führten zur Verhaftung von *Franz Murer*, *Franz Stangl*, *Hermine Braunsteiner* und *Karl Silberbauer*. Daß er *Josef Mengele* nicht fassen konnte, war sein größter Mißerfolg. Seine Rolle bei der Ergreifung von *Adolf Eichmann* beschrieb er als Resultat einer „Suchtätigkeit von vielen Leuten in vielen Jahren und in vielen Teilen der Welt“.

1968 scheiterte Wiesenthals Versuch, in Wien ein internationales Institut zur Erforschung des Antisemitismus zu gründen. In den siebziger Jahren begann sein Engagement in der IKG nachzulassen, obwohl er bis 1983 Vorstandsmitglied blieb. Statt dessen geriet er ins Kreuzfeuer der österreichischen Innenpolitik. 1970 enthüllte er, daß der Regierung des sozialistischen Bundeskanzlers Bruno Kreisky fünf ehemalige Nationalsozialisten angehörten. Kreisky stellte sich hinter die Minister, und der damalige Zentralsekretär der sozialistischen Partei Leopold Gratz bezeichnete das von Wiesenthal gegründete Dokumentationszentrum als eine Femeorganisation, die sich gesetzwidriger Methoden bediente. 1975 enthüllte Wiesenthal, daß Kreiskys Koalitionspartner, der freiheitliche Politiker Friedrich Peter, in einer SS Infanteriebrigade, die für Erschießungen von Zivilisten bekannt war, gedient hatte. Peter erklärte, daß er persönlich an keinen Morden beteiligt war. Kreisky begnügte sich damit, warf aber Wiesenthal vor, daß sein Dokumentationszentrum eine Mafia sei, daß er mit der Gestapo kollaboriert habe und daß er ihn am liebsten des Landes verweisen wolle. Wiesenthal klagte

gegen Kreisky, zog aber die Klage zurück, womit auch die Drohung der sozialistischen Partei, gegen Wiesenthal einen parlamentarischen Untersuchungsausschuß einzuberufen, hinfällig wurde. Der von jüdischen Vermittlern ausgehandelte Kompromiß sah lediglich vor, daß Kreisky den Vorwurf der Kollaboration zurückzog. Zu mehr war der Kanzler damals nicht bereit. Nachdem Kreisky 1986 erneut angedeutet hatte, Wiesenthal habe mit den Nazis kollaboriert, klagte Wiesenthal. 1989 wurde Kreisky, der nicht mehr parlamentarisch immun war, zu einer Geldstrafe von ATS 270 000 verurteilt.

Differenzierter reagierte Wiesenthal auf den Fall Waldheim. Er sah in Kurt Waldheim keinen Kriegsverbrecher. Er forderte ihn zwar zum Rücktritt auf, kritisierte aber auch das Vorgehen des *World Jewish Congress*, zu dem Wiesenthal schon immer gespannte Beziehungen hatte. 1993 veröffentlichte Eli M. Rosenbaum das Buch *Betrayal*, das auch scharfe Angriffe auf Wiesenthal enthielt. 1996 wiederholte Rosenbaum diese Angriffe im deutschen Fernsehen. Die IKG und die österreichische Öffentlichkeit solidarisierten sich in zahlreichen Artikeln und Briefen mit Wiesenthal. 1996 traf der Generalsekretär des *World Jewish Congress*, Israel Singer, Wiesenthal zufällig in Wien, und sie schüttelten sich die Hände.

In späteren Jahren verbesserte sich Wiesenthals Ansehen in Österreich. 1990 wurde er Ehrendoktor der Universität Wien, 1993 erhielt er das österreichische *Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst I. Klasse*. 1995 wurde er Ehrenbürger der Stadt Wien. Wenige Monate vor seinem Tod überbrachte ihm der österreichische Bundespräsident Heinz Fischer das *Große Goldene Ehrenzeichen der Republik*, den höchsten österreichischen Orden. Im Jahr 2000 wurde das von Wiesenthal initiierte und von Rachel Whiteread gestaltete Mahnmal für die österreichischen Opfer der Schoa enthüllt.

Wiesenthal publizierte nicht nur in zahlreichen jüdischen und nichtjüdischen Zeitungen und Zeitschriften. Er veröffentlichte auch drei Romane, eine Erzählung, ein Buch über Christoph Columbus, drei Autobiographien und eine umfangreiche Chronik des jüdischen Leidens in der Geschichte. Für seine Erzählung „*Die Sonnenblume. Eine Erzählung von Schuld und Vergebung*“ (Gerlingen 1981, New York 1998) holte er zahlreiche Stellungnahmen von prominenten Intellektuellen ein, darunter auch von Theologen und dem Wiener Kardinal Franz König. Mit ihm und mit dem katholischen Historiker Friedrich Heer verband Wiesenthal eine langjährige Freundschaft, trotz seiner 1982 in einem Interview formulierten Skepsis gegenüber der institutionalisierten Religion: „Ich bin zwar ein gläubiger, aber kein

praktizierender Jude. [...] Ich habe nie viel weder von Rabbinern noch von christlichen Priestern gehalten. Ich habe nichts gegen sie, aber ich glaube, daß ein gläubiger Mensch keine Vermittler zu Gott braucht.“

Ab den siebziger Jahren wurde Wiesenthal mit zahlreichen internationalen Ehrungen und Anerkennungen überhäuft. 1977 wurde in Los Angeles das Simon Wiesenthal Center gegründet, das seither das Wiener Dokumentationszentrum finanziell unterstützt. Alan Levy und Hella Pick verfaßten zwei seriöse Bücher über Wiesenthals Tätigkeit; daneben erschien aber auch viel Fragwürdiges. Der IKG Wien ist es zu verdanken, daß Wiesenthals umfangreiches Archiv in Wien bleibt. Zusammen mit ihrem eigenen Archiv wird es die Basis für ein neues Forschungs- und Dokumentationszentrum namens „Wiener Wiesenthal Institut“ bilden.

Simon Wiesenthal war ein äußerst charmanter und liebenswerter Mensch. Er liebte seine Familie, seine Frau Cyla, die 2003 verstarb, seine einzige Tochter Pauline, seine 3 Enkel und seine 7 Urenkel, die alle in Israel leben. Deswegen wurde Simon Wiesenthal am 23. September in Israel zur ewigen Ruhe gebettet. Sein Andenken sei gesegnet.

Evelyn Adunka, Wien

Notizen

Mit dem Ehrentitel „**Gerechte unter den Völkern**“, den die Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem verleiht, sind am 15. September 2005 dreizehn Helfer und Retter posthum ausgezeichnet worden. Im Rahmen einer Gedenkstunde in der Botschaft des Staates Israel in Berlin überreichte der Gesandte des Staates Israel Ilan Mor den Angehörigen der Geehrten die Yad Vashem-Medaillen und -Urkunden.

Die deutschstämmige **Helene Holzmann** lebte zur Zeit der Okkupation Litauens mit ihrem jüdischen Mann Max und den beiden Töchtern Maria und Margarete in Kaunas. Gleich zu Beginn der Kriegshandlungen wurden Max Holzmann als Jude und bald darauf die Tochter Maria wegen Zugehörigkeit zur kommunisti-

schen Jugend verhaftet und kurze Zeit später ermordet. Trotzdem fand Helene Holzmann die Kraft und den Mut, sowohl Juden als auch anderen Verfolgten zu Hilfe zu kommen. Sie und ihre Freundinnen, die Schwestern **Lidija Goluboviene** und **Natalija Fugaleviciute**, unterhielten eine Art Rettungsgemeinschaft, der noch weitere Helferinnen angehörten, die bereits als „Gerechte unter den Völkern“ anerkannt wurden. Zahlreiche jüdische Menschen verdanken diesen mutigen Frauen ihr Überleben.

Die „Bund“-Mitglieder **Fritz und Maria Briel**, **Emilie Busch**, **Hanni Ganzer**, **Hedwig Gehrke**, **Meta Kamp-Steinmann**, **Karin Morgenstern**, **Äne Schmitz** und **Grete Ströter** haben der verfolgten Jüdin Marianne Strauss-Ellen-

bogen das Leben gerettet. **Der rumänische Diplomat Constantin Karadja** war von 1931 bis 1941 Generalkonsul mit Amtssitz in Berlin und von 1941 bis 1944 Leiter der Konsularabteilung im rumänischen Außenministerium. Seinem fast anderthalb Jahrzehnte langen Einsatz auf diplomatischer Ebene ist es zu verdanken, daß Tausende von Juden mit rumänischer Staatsbürgerschaft dem Zugriff ihrer NS-Verfolger entzogen wurden. Insgesamt konnten durch den Einsatz von Constantin Karadja mehr als 51 000 Juden vor der Deportation nach Auschwitz gerettet werden. Seine Enkelin, Frau Irina Manescu, lebt mit ihrer Familie in Deutschland.

Der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (www.zdk.de) hat am 16. März 2005 die **Erklärung „Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft“** verabschiedet. Die Grundlage der Arbeit des Gesprächskreises ist die 1979 veröffentlichte Erklärung „Theologische Schwerpunkte des christlich-jüdischen Gesprächs“. Bezeichnend für die fruchtbare Arbeit des Gesprächskreises ist der Titel des ersten Kapitels der neuen Erklärung: „Christen und Juden sind nicht mehr dieselben.“ Nach einer offenen Stellungnahme zu kritischen Themen schließt die Erklärung mit der Feststellung, Juden und Christen sind „gemeinsam berufen, Segen für die Welt zu sein“.

Mit der unabhängigen Studie **„Fußball unterm Hakenkreuz“** hat der Deutsche Fußball-Bund (DFB) erstmals seine Rolle während der Zeit des Nationalsozialismus (1933-1945) in Deutschland aufgearbeitet. Die Studie wurde am 13. Sept. 2005 vorgestellt. „Sie verdeutlicht die enge Verflechtung zwischen Sport, Politik und Kommerz in der Zeit des Nationalsozia-

lismus“, so Nils Havemann, der zusammen mit Klaus Hildebrand vom DFB beauftragt worden war, die Geschichte des Verbandes im Dritten Reich zu erforschen. Die Recherchen in mehr als 40 in- und ausländischen Archiven haben ergeben, „daß der DFB – wie andere Großorganisationen auch – im Ansehnlichen wie im Unansehnlichen, im Guten wie im Bösen untrennbar in die nationalsozialistische Diktatur verwoben war“.

Die Juden des österreichischen Bundeslandes Niederösterreich haben wieder ein religiöses, kulturelles und soziales Zentrum. Im Rahmen der feierlichen Neu-Einweihung der Synagoge in Baden bei Wien am 15. Sept. 2005 übertrug Oberrabbiner Paul Chaim Eisenberg die Torarollen aus dem provisorischen Bethaus in die Synagoge. Vor 1938 war Baden mit 2400 Mitgliedern die drittgrößte jüdische Kultusgemeinde Österreichs. Der ursprüngliche Sakralbau war in den Jahren 1872/73 errichtet worden. Während der Reichspogromnacht wurde die gesamte Einrichtung zerstört. Der Bau wurde dann enteignet und der „Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt“ (NSV) zur Verfügung gestellt. Nach 1945 diente der Gebäudekomplex der russischen Besatzung als Materiallager. 1952 wurde der Besitz an die Israelitische Kultusgemeinde Wien als Rechtsnachfolgerin der Badener Jüdischen Gemeinde und der Stadtgemeinde Baden zurückgegeben. 1963 adaptierten die wenigen zurückgekehrten Badener Juden ein Nebengebäude als provisorisches Bethaus. Thomas Schärf, Präsident der jüdischen Gemeinde Baden, sieht in der neu eingeweihten Synagoge „ein Mahnmal für die während der NS-Zeit enteigneten, vertriebenen und ermordeten Mitglieder der einst drittgrößten jüdischen Gemeinde Österreichs“.

Vom 30. Oktober bis 1. November 2005

fand am „Center for the Study of Christianity“ der Hebräischen Universität Jerusalem in Zusammenarbeit mit der katholischen „John XXIII Foundation for Religious Studies“ in Bologna eine **Internationale Konferenz anlässlich des 40. Jahrestages der Konzilerklärung Nostra aetate** (1965) statt. Die Konferenz widmete sich den Ursprüngen und Auswirkungen von Nostra aetate, dem derzeitigen Stand der Forschung und einer kritischen Würdigung der katholisch-jüdischen Beziehungen der letzten 40 Jahre. Neben Teilnehmern aus Israel, Deutschland, Frankreich, Belgien, Rußland und aus den Vereinigten Staaten nahmen auch Kardinal Walter Kasper, Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, und Rabbiner David Rosen, Präsident des Internationalen Jüdischen Komitees für Interreligiöse Konsultationen (IJCIC), an der Konferenz teil.

Der Jerusalemer Schriftsteller Aharon Appelfeld ist am 6. Oktober 2005 in Israel mit dem „Ordre des Arts et des Lettres“ und am 2. Dezember 2005 mit dem Nelly-Sachs-Preis der Stadt Dortmund ausgezeichnet worden. In Frankreich war Appelfelds „Geschichte eines [seines] Lebens“ (vgl. S. 49 ff. i. d. Heft) bereits im November 2004 als bestes ausländisches Werk mit dem „Prix Médicis“ ausgezeichnet worden.

„Bis zu 98 Prozent der Synagogen und jüdischen Gebetshäuser Polens sind wegen ihres schlechten baulichen Zustands nicht nutzbar“, so Joachim Russek, Direktor des Zentrums Jüdischer Kultur in Krakau. Vor dem Zweiten Weltkrieg hatte Polen die größte jüdische Gemeinde Europas. Die Hälfte der sechs Millionen Opfer der Schoa waren polnische Juden. Im alten jüdischen Stadtteil Kazimierz in Krakau befanden sich vor dem Zweiten

Weltkrieg sieben Synagogen und 300 Gebetshäuser, Talmudschulen und andere religiöse Einrichtungen. Heute gibt es in Krakau nur noch in zwei Synagogen religiöses Leben.

König Abdullah von Jordanien traf sich mit einer Gruppe von Rabbinern. Das Treffen am 21. September 2005 in New York wurde als ein weiterer Schritt in Richtung Versöhnung und Dialog gewertet. Als Geschenk wurde dem König eine Tora überreicht. Das Treffen war vom „Zentrum für Religionen, Diplomatie und Konfliktlösungen“ initiiert worden, einer akademischen Organisation, deren Ziel es ist, durch den Einsatz religiöser Werte und durch Kontakte zwischen religiösen Führern Gewalt und Terror in der Welt zu verringern.

Die israelische Nachrichten-Website „Walla“ veröffentlichte am 20. September 2005 eine amerikanische **Meinungsumfrage über die Einstellung zu Juden**. Befragt wurden 17 000 Personen in 17 Staaten weltweit. Die Studie ergab, daß 85 % der Niederländer Sympathie gegenüber Juden empfinden, 11 % gaben eine negative Einstellung gegenüber Juden zu. Unter den Franzosen bekannten sich 82 % zu einer positiven und 16 % zu einer negativen Einstellung. Nach Kanada und Großbritannien kamen die USA mit 77 % nur auf den fünften Platz in der Sympathieskala; 7 % der Amerikaner sagten, daß sie Juden nicht mögen. In Polen empfinden nur 54 % Sympathie für Juden, 27 % Antipathie. In der Türkei hegen nur 18 % Sympathie für Juden, 60 % hassen sie. In Indonesien, dem bevölkerungsreichsten muslimischen Staat, gaben 13 % eine positive Einstellung an, 76 % stehen Juden feindlich gegenüber. In Jordanien erklärten sich 100 % als Feinde der Juden, im Libanon 99 %.

Gerd Schäfer, Wiesbaden, moniert den undifferenzierten Gebrauch des Begriffs „Antisemitismus“ in FrRu 12(2005)315 und 319:

Das Wort Antisemitismus ist ein schillernder Begriff. Im allgemeinen versteht man darunter eine Abneigung, ja Haß, gegen das Judentum. Die Europäische Union hat daher erstmals den Versuch unternommen, eine Begriffsdefinition zu erstellen. Stimmt aber diese Definition, wenn man den Begriff etymologisch untersucht? Den Terror islamistischer Fundamentalisten gegen Juden und Israelis als „Antisemitismus“ zu bezeichnen, ist semantisch falsch, weil sie als „Söhne Abrahams“ selbst Semiten sind. Wenn man in der Definition statt des Wortes „Antisemitismus“ das Wort „Antijudaismus“ einsetzt, kommt man der Sache näher. Antijudaismus ist eine Contrahaltung gegenüber Juden in aller Welt, einschließlich der in Israel lebenden Israelis.

Der Begriff „Antizionismus“ ist enger. Er richtet sich vornehmlich gegen den Staat Israel als institutionalisierte Idee des Zionismus, der eine geistliche Bewegung im Judentum ist. Die in den westlichen Ländern sich aufbauende Abneigung und Antihaltung gegen Muslime, hervorgerufen durch die Terroranschläge und die Integrationsunwilligkeit, sich in die Rechtsnormen der Gaststaaten einzufügen, könnte man auch „Antisemitismus“ nennen, aber dieser Begriff ist gedanklich völlig anders besetzt. Da diese Abneigung mit Ängsten verbunden ist, wäre es vielleicht besser, den Begriff der „Islamophobie“ zu gebrauchen (vgl. FrRu 12[2005]315). Im übrigen sollte man mit Wörtern und Begriffen, die nicht exakt definiert sind, sehr vorsichtig umgehen.

Dr. Klaus Schäfer, Bonn, kommentiert die Artikel im Freiburger Rundbrief:

Ich lese den „Rundbrief“ ja erst seit kurzem ständig und gründlich, möchte aber doch schon sagen: Noch nie sind mir so viele außerordentlich wichtige und hilfreiche Artikel begegnet wie im „Freiburger Rundbrief“. Im neuen Heft nenne ich als Beispiel nur den Artikel zur Inkarnationstheologie und Frau Koelles Hinweis auf Charlotte Salomon.

In eigener Sache:

Die Einladung zum Kirchentag in Köln 2007 wurde nicht – wie in FrRu 12(2005)291 berichtet – von der in Hannover gastgebenden Bischöfin Margot Käßmann ausgesprochen, sondern vom rheinischen Präses Nikolaus Schneider.

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: 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

Zu diesem Heft

Am 8. Dezember 1965 endete das Zweite Vatikanische Konzil. Am 28. Oktober 1965 war vom Konzil die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* feierlich verkündet worden. Artikel 4 von *Nostra aetate* hat seither die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum grundlegend verändert. – Im ersten Beitrag stellt *Bernd M. Kremer* eine der wichtigsten Persönlichkeiten vor, die diese Entwicklung herbeigeführt haben: *Kardinal Augustin Bea*, der erste Präsident des „Sekretariats für die Einheit der Christen“. Beas Bemühungen und seinen vielfältigen Kontakten zu Vertretern verschiedener Religionen, vor allem aber zu den Juden, ist die ökumenische Ausrichtung von *Nostra aetate* und insbesondere die Formulierung von Artikel Nr. 4 zu verdanken. – Anschließend berichtet *Norbert J. Hofmann*, Sekretär der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, über die zentrale Jubiläumsfeier in Rom vierzig Jahre nach *Nostra aetate*. – Artikel Nr. 4 der Erklärung *Nostra aetate* hat vor allem auch den katholischen Religionsunterricht beeinflusst. *Clauß Peter Sajak* untersucht die jüngsten deutschen kirchlichen Richtlinien zum Religionsunterricht, in denen festgelegt wurde, was Schülerinnen und Schülern bis zur Mittleren Reife an Wissen über das Judentum vermittelt werden sollte. – Die Literaturwissenschaftlerin *Anat Feinberg* untersucht die Rolle, die biblische Motive in der hebräischen Literatur spielen. – Am 17. März 2006 ist der 120. Todestag von *Leopold Zunz*, dem Mitbegründer der Wissenschaft des Judentums. *Dieter Vetter* beschreibt im Zusammenhang mit dem Leben von *Leopold Zunz* die Bemühungen des europäischen Judentums, sich im Zuge der Aufklärung der Gegenwart und der Zukunft anzupassen. – *Sugihara Chiune* war japanischer Konsul in Wilna (Litauen) während des Zweiten Weltkriegs. Sein Landsmann *Tarot Kubota* berichtet über den Einsatz des Diplomaten zur Rettung von jüdischen Flüchtlingen durch die eigenmächtige Ausstellung von Reisedokumenten via Rußland nach Japan. – Am 15. Dezember 2005 wurde in Freiburg/Br. am ehemaligen Hauptsitz des Deutschen Caritasverbandes in Erinnerung an *Gertrud Luckner* eine Gedenktafel enthüllt, jenem Ort, von dem aus sie vielen verfolgten Menschen zur Retterin wurde und wo sie den Entschluß zur Gründung des Christen und Juden verbindenden Freiburger Rundbriefs in die Tat umsetzte.

Augustin Kardinal Bea (1881-1968)

Vorkämpfer der Ökumene und der Aussöhnung mit den Juden

Bernd Mathias Kremer*

Augustin Kardinal Bea, dessen 125. Geburtstag sich am 28. Mai 2006 jährt, gehört zu den bedeutendsten Persönlichkeiten, die das Zweite Vatikanische Konzil geprägt haben.¹ Mit Bea verbindet sich der ökumenische Aufbruch des Konzils. Mit ihm verbindet sich auch die grundlegende Veränderung der Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den Juden. Sein Wirken und seine Persönlichkeit sind auch fast vierzig Jahre nach seinem Tod noch gut in Erinnerung bei allen, die den damaligen Aufbruch begeistert mitgetragen haben. In seiner Heimatgemeinde Riedböhringen im Schwarzwald ist ihm ein dauerndes Gedenken geblieben, wurde er doch in seiner Heimatkirche beigesetzt. Das Geburtshaus des Kardinals wurde zu einem Museum umgebaut und aus Anlaß seines 25. Todestages durch Johannes Kardinal Willebrands und Erzbischof Oskar Saier eingeweiht. Mit dem Kardinal-Bea-Museum besitzt die Erzdiözese Freiburg nicht nur eine Erinnerungsstätte an den Kardinal, sondern ein Zentrum, das den Aufbruch der ökumenischen Bewegung in eindrucksvoller Weise dokumentiert.

* Dr. Bernd Mathias Kremer, Oberrechtsdirektor, Bau- und Kunstreferent der Erzdiözese Freiburg. Veröffentlichungen: u. a. *Der westfälische Frieden in der Deutung der Aufklärung*, 1989; *Kunst und geistliche Kultur am Oberrhein*, FS für Hermann Brommer, 1996; *Barockjuwel am Bodensee. 250 Jahre Wallfahrtskirche Birnau*, 2000; sowie zahlreiche Beiträge zur Kunst- und Rechtsgeschichte und zum geltenden Recht, insbesondere zum Denkmalrecht.

1) Zur Biographie Beas: Stjepan Schmidt, *Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit*, Graz/Wien/Köln 1989 (die umfangreichste Biographie, geschrieben von seinem ehemaligen Privatsekretär). Vgl. ferner: Hans Heid u. a. (Hg.), *Augustin Bea. Über Leben, Person und Werk eines badischen Kardinals. Dokumentation der Ausstellung*, Stadtgeschichtliche Reihe Bd. 7/2, Rastatt 1999; Bernd Mathias Kremer, *Augustin Kardinal Bea. Zum Lebenswerk des Kardinals der Einheit und zum Kardinal-Bea-Museum in Riedböhringen*, Freiburger Diözesan-Archiv, 123. Bd. 2003, 125 ff.; Eva-Maria Jung-Inglessis, *Kardinal Bea, sein Leben und Werk*, St. Ottilien 1994; Gudrun Griesmayr, *Die Eine Kirche und die Eine Welt. Die ökumenische Vision Kardinal Augustin Beas*, Frankfurt/M. 1997.

Das Leben Kardinal Augustin Bea

Augustin Bea wurde am 28. Mai 1881 in Riedböhringen im Schwarzwald geboren. Er war das einzige Kind des Zimmermanns Karl Bea und dessen Frau Maria geb. Merk. Trotz der bescheidenen äußeren Umstände seiner Jugendjahre fiel die Begabung des Knaben schon früh auf. Deshalb wurde ihm nach der Volksschule in Riedböhringen der Wechsel an die Lendersche Anstalt in Sasbach und später an Gymnasien in Konstanz und Rastatt ermöglicht. Dort bestand Bea sein Abitur mit Auszeichnung. Nach dem Abitur studierte er in Freiburg Theologie (1900 bis 1902). Sein eigentlicher Wunsch war es jedoch, Jesuit zu werden.



Kardinal Augustin Bea.
Foto: Kardinal-Bea-Museum,
Riedböhringen.

Im Jahr 1902 trat er in den Jesuitenorden ein. Zu dieser Zeit war der Orden in Deutschland aufgrund der Kulturkampfgesetze verboten. Bea mußte daher seine Ordensausbildung und seine Studien in Holland absolvieren. 1912 wurde er dort zum Priester geweiht. Seine Primiz durfte er allerdings in der Heimatkirche in Riedböhringen feiern.

Der Wunsch, in den Jesuitenorden einzutreten, war für seine Eltern schwer zu akzeptieren. Stjepan Schmidt, der Sekretär des Kardinals während seiner Zeit als Präsident des Einheitssekretariates, schildert in seiner umfangreichen Biographie den schwierigen Entscheidungsprozeß, den Bea bei seinem Ordenseintritt durchstehen mußte.

Die Eltern befürchteten die Trennung von ihrem einzigen Sohn und sahen möglicherweise die Perspektive verbaut, daß sie im Alter im Pfarrhaus ihres Sohnes versorgt werden könnten. Schließlich ergaben sie sich in Gottes Willen und den Wunsch ihres Sohnes. Sein Vater schrieb ihm: „Auf Dein sehnlichstes Verlangen will ich Dir nun einige trostvolle Worte, Worte nach dem Willen Gottes schreiben.

Ich will nach Gottes weisem Ratschlusse Deinem Vorhaben nicht im Wege stehen, obwohl es eine schwere Aufgabe ist, wenn wir in diesem Leben voneinander scheiden müssen, der einzige Sohn, die einzige Freude, die einzige Hoffnung wird uns aus diesem Leben scheiden, allein es ist der Wille Gottes, dem kann ich nicht widerstehen. Somit will ich auch diesmal meine Pflicht als Vater erfüllen, fällt es noch so schwer [...]. Ich will mich auf Gottes Vatergüte stützen und auf ihn vertrauen. Nur in Gott allein finden wir unser Heil und an Gottes Segen ist alles gelegen.“² Beas fromme Eltern hatten mit ihrer Zustimmung zum Ordenseintritt des Sohnes, der zunächst den Wegzug nach Holland bedeutete, ein großes Opfer gebracht. Aus Dankbarkeit machte er seine Zustimmung zur Beisetzung in der Pfarrkirche in Riedböhringen davon abhängig, daß seine Eltern mit ihm in einer gemeinsamen Gruft beigesetzt würden.

Im Jesuitenorden wurde man schnell auf die außergewöhnliche Begabung Beas aufmerksam. Dies führte dazu, daß Bea bereits 1921 Provinzial der Oberdeutschen Ordensprovinz wurde. Drei Jahre später (1924) wurde er aus diesem Amt nach Rom als Professor der biblischen Theologie an die Päpstliche Universität Gregoriana und an das Päpstliche Bibelinstitut berufen. Sechs Jahre später wurde er dessen Rektor.

In dieser Epoche, die vom zeitlichen Umfang her den Schwerpunkt seines Lebens darstellt, hat sich Bea wesentliche Verdienste um die Bibelwissenschaft erworben. Auch sein Einfluß an der römischen Kurie wuchs. Er wurde zum Konsultor verschiedener römischer Kongregationen berufen und von Papst Pius XII. zu seinem Beichtvater ernannt, ein einflußreiches Amt, das höchste Diskretion verlangte. Neben seiner Lehrtätigkeit und seinen Ämtern in der römischen Kurie entfaltete Bea eine umfangreiche publizistische Tätigkeit.³ Die zahlreichen Aufgaben, die Bea wahrnehmen mußte, gingen fast über seine Kräfte, zumal er sie bis ins hohe Alter wahrnahm.

Der Berufung zum Kardinal am 12. November 1959 folgte am 4. Juni 1960 seine Ernennung zum ersten Präsidenten des Sekretariates für die Einheit der Christen. Auf Bea kam damit die wichtigste Phase seines Lebens zu, in der er zu einer kirchengeschichtlich bedeutenden Persönlichkeit wurde. Die Errichtung des Einheitssekretariates ging auf eine gemeinsame Initiative Beas und des Paderborner Erzbischofs Lorenz Kardinal Jäger zurück. Bea sollte eine einflußreiche Stellung auf dem Konzil einnehmen. Er hat in be-

2) Schmidt (Anm. 1), 49.

3) Schmidt (Anm. 1), Bibliographie 993 ff.

sonderer Weise die Ökumene und die Aussöhnung mit den Juden gefördert. Bei seinem Wirken konnte sich Bea der Wertschätzung und des Vertrauens Papst Johannes' XXIII. erfreuen, der kurz vor seinem Tod einem Besucher anvertraute: „Denken Sie, welch große Gnade mir der Herr erwiesen hat, daß ich Kardinal Bea entdeckt habe.“⁴

Das Zweite Vatikanische Konzil

Am 11. Oktober 1962 eröffnete Papst Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil. In seiner Eröffnungsansprache skizzierte er die Aufgaben des Konzils. Er warnte vor einem Zeitpessimismus und vor den Unglückspropheten, „die immer das Unheil voraussagen, als ob die Welt vor dem Untergang stünde“.⁵ Die Hauptaufgabe des Konzils sah Johannes XXIII. darin, das heilige Überlieferungsgut der christlichen Lehre zu bewahren und zu erklären, wobei es ihm nicht darum ging, nur das Alte zu bewahren, sondern ebenso darum, den Weg zu dem fortzusetzen, was unsere Zeit erfordert. Bereits in seiner Eröffnungsansprache setzte er sich für das ökumenische Anliegen ein: „Diese sichtbare Einheit in der Wahrheit hat aber leider die gesamte christliche Familie noch nicht in Vollendung und Vollkommenheit erreicht. Daher sieht es die katholische Kirche als ihre Pflicht an, alles Erdenkliche zu tun, damit das größte Mysterium jener Einheit erfüllt werde, die Christus Jesus am Vorabend seines Opfertodes von seinem himmlischen Vater mit glühenden Gebeten erfleht hat.“⁶

Gemäß der Einladung des Papstes war von Anfang an eine beachtliche Anzahl von Beobachtern der von Rom getrennten Kirchen vertreten, die während des Konzils ständig wuchs. An sie wandte sich der Papst in einer Ansprache am 13. Oktober 1962, in der er ein bewegendes ökumenisches Zeugnis abgab.⁷ Wenige Tage danach empfing Bea die Konzilsbeobachter. Er forderte sie auf, dem Sekretariat ihr volles Vertrauen zu schenken und al-

4) Schmidt (Anm. 1), 988.

5) Herder Korrespondenz 1962, 86.

6) Ebd., 88.

7) „Ich brenne darauf zu arbeiten und zu leiden für das Herannahen der Stunde, wo sich für alle das Gebet Jesu im Abendmahlssaal verwirklichen wird. Aber die christliche Tugend der Geduld darf nicht jener der Klugheit schaden, die ebenso grundlegend ist.“ In: Herder Korrespondenz 1962 (Anm. 5), 91.

les zu sagen, was ihnen mißfallen würde. Schon die Anwesenheit so vieler nichtkatholischer Beobachter am Konzil war für dessen ökumenischen Geist von großer Bedeutung. Die Möglichkeit der Intervention über das Einheitssekretariat hat deren Einfluß gestärkt und entscheidend den ökumenischen Geist des Konzils geprägt.

Kirche und Ökumene

Erzbischof Hermann Schäufele (Freiburg/Br.) faßte das Wirken Beas für das Konzil in folgenden Worten zusammen: „Kardinal Bea hat die gegenwärtige, durch das Konzil geprägte Gestalt der Kirche maßgebend mitbestimmt. Er repräsentiert die ökumenische Öffnung und den ökumenischen Aufbruch, die in der katholischen Kirche nach Jahren und Jahrzehnten der Distanz wie ein neues Pfingsten erwacht sind. Das Vermächtnis des Kardinals Augustin Bea an uns heißt: Treue zum Ursprung und Ökumene als Auftrag.“⁸ Bea hat mit seinem Einheitssekretariat mehrere Konzilsdokumente nachhaltig beeinflusst. Er war das „ökumenische Gewissen“ des Konzils.⁹

Bereits die *Dogmatische Konstitution über die Kirche* (Lumen gentium) enthält im 2. Kapitel einen ökumenischen Brückenschlag zu den anderen Konfessionen. In dieser Passage wird insbesondere auf die Taufe, die Hl. Schrift und die Sakramente als wesentliche Bindeglieder zu den nicht voll mit Rom verbundenen Christen hingewiesen.¹⁰

Das am 21. November 1964 verabschiedete *Dekret über den Ökumenismus* (Unitatis redintegratio)¹¹ – eines der bedeutendsten Konzilsdokumente – verdankt sein Entstehen insbesondere dem unermüdlichen Einsatz Beas. Im Vorwort wird die Hilfe zur Wiederherstellung der Einheit aller Christen als

8) Schmidt (Anm. 1), 945.

9) P. Paulus Gordan, *Das ökumenische Gewissen der Kirche. Kardinal Augustin Bea zum Gedenken*, FrRu XX(1986)3 f.

10) „Dazu kommt die Gemeinschaft im Gebet und in anderen geistlichen Gütern; ja sogar eine wahre Verbindung im Heiligen Geiste, der in Gaben und Gnaden auch in ihnen mit seiner heiligenden Kraft wirksam ist und manche von ihnen bis zur Vergießung des Blutes gestärkt hat.“ Text der Konstitution, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK), 2. Aufl., Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, 156 ff., 202 f. (Art. 15).

11) LThK (Anm. 10), Teil II, 40 ff.

eine der Hauptaufgaben des Konzils bezeichnet. Auf die getrennten Christen wollen die Konzilsväter in brüderlicher Liebe zugehen.¹² Im Gegensatz zu früheren Verdammungen erkennen die Konzilsväter ausdrücklich an, daß viele und bedeutende Güter, aus denen die Kirche erbaut wird, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können. Den getrennten Kirchen und Gemeinschaften wird von der Konzilserklärung ausdrücklich ein „Gewicht im Geheimnis des Heiles“ zugesprochen. Die Katholiken werden aufgefordert, mit Eifer an dem ökumenischen Werk mitzuwirken (Art. 4).

Von Bedeutung ist auch die Tatsache, daß das Konzil ausdrücklich dazu auffordert, die Sinnesart der getrennten Brüder kennenzulernen und deren Lehre und liturgisches Leben zu studieren (Art. 9). Auch „die Unterweisung in der heiligen Theologie“ und insbesondere in den historischen Fächern habe unter ökumenischen Gesichtspunkten stattzufinden (Art. 10). Bemerkenswert ist die Aussage in Art. 11, daß die Art und Weise der Formulierung des katholischen Glaubens keinerlei Hindernis für den Dialog mit den Brüdern bilden dürfe. Damit verabschiedet sich die Kirche von jeder kontroverstheologischen Ausrichtung der Theologie. Die Aufforderung, sich in die Lehre der getrennten Christen zu vertiefen, führte zur Aufhebung des Index.

Das 3. Kapitel des Dekrets über den Ökumenismus enthält einen ausführlichen Abschnitt zu den orientalischen Kirchen (Art. 14 ff.), deren geistliches, liturgisches, disziplinäres und theologisches Erbe ausdrücklich als „zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehörend“ bezeichnet wird (Art. 17). Der folgende Abschnitt stellt die Beziehungen zu den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Abendland dar. In diesen heben die Konzilsväter die Bedeutung der Hl. Schrift als ausgezeichnetes Werkzeug des Dialoges hervor und fordern die „Söhne der katholischen Kirche“ auf, sich mit ganzer Kraft den ökumenischen Anliegen zu widmen (Art. 24). Das fast einstimmig verabschiedete *Dekret über den Ökumenismus* hat zu einer wesentlichen Befruchtung der Beziehung zu den getrennten Christen beigetragen. Seine Verabschiedung war eine der großen Leistungen des Einheitssekretariates und seines Präsidenten Kardinal Augustin Bea.

12) „Den Menschen jedoch, die jetzt in solchen Gemeinschaften geboren sind und in ihnen den Glauben an Christus erlangen, darf die Schuld der Trennung nicht zur Last gelegt werden – die katholische Kirche betrachtet sie als Brüder, in Verehrung und Liebe“ (Art. 3).

Am nachhaltigsten war die *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Nostra aetate)*,¹³ die das Konzil in seiner Schlußphase am 28. Oktober 1965 verabschiedete. Die relativ kurze Erklärung stellt einen Markstein des Konzils dar, anerkennt sie doch ausdrücklich das, was in anderen Religionen wahr und heilig ist (Art. 3). Besonderes Gewicht legt die Erklärung auf die Neubestimmung des Verhältnisses der katholischen Kirche zu den Juden. „*Sie bekennt, daß alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und daß in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist. Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind. Denn die Kirche glaubt, daß Christus unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat*“ (Art. 4).

Mit Nachdruck beklagen die Konzilsväter alle Verfolgungen, die sich gegen die Juden gerichtet haben.¹⁴ Nur wenige Monate nach Konzilsende bezeichnet Bea das Konzildokument als Meilenstein in der Geschichte zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk.¹⁵ Dieser grundlegenden Erklärung waren kleinere – aber aufmerksam registrierte – Schritte Papst Johannes' XXIII. vorausgegangen, mit denen er die liturgischen Texte von antijüdischen Formulierungen reinigte.

Für Bea war die Aussöhnung mit den Juden bereits lange vor dem Konzil ein wichtiges Anliegen. Schon in dieser Zeit hatte er Kontakte zu führenden Juden, die sich in der Konzilszeit verstärkten. Der Oberrabbiner von Rom, Elio Toaff, berichtet in seinen 1987 erschienenen Memoiren, Bea habe ihm

13) LThK (Anm. 10), Teil II, 488 ff.

14) „Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben“ (Art. 4).

15) Augustin Kardinal Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk*, Freiburg 1966.

anvertraut, daß er als gebürtiger Deutscher die ganze Last des Bösen und des Leides fühle, das sein Volk den Juden angetan habe, und daß er wenigstens etwas im Sinne einer, wenn auch äußerst beschränkten, Wiedergutmachung tun möchte.¹⁶

Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen erwies sich als das Konzilsdokument, das dem größten politischen Widerstand von außen ausgesetzt war. Bea sprach davon, daß die erste Leistung derartige Bewegungen in den Völkern des Nahen Ostens hervorgerufen habe, daß man das Schlimmste befürchtete und überlegen mußte, wie zum Zeitpunkt der endgültigen Annahme des Dokumentes ähnlichen Vorkommnissen vorzubeugen wäre.¹⁷ Der Widerstand der arabischen Welt erklärt sich daraus, daß in einem brüderschaftlichen Dokument über das Verhältnis von Christen und Juden die islamischen Staaten einen substantiellen Beitrag der katholischen Kirche zur Anerkennung des Staates Israel sahen, was sie unter allen Umständen verhindern wollten. Auch die Tatsache, daß die Erklärung *Nostra aetate* sich keineswegs auf das Verhältnis der Kirche zu den Juden beschränkte, sondern auch die anderen Religionen einbezog, konnte an dieser Problematik nichts ändern und dies, obwohl in Art. 3 ausdrücklich den Muslimen die Hochachtung der Konzilsväter ausgesprochen wurde.

Bea ließ sich davon nicht beirren. Er stellte seine Auffassung vom Verhältnis von Kirche und Judentum in beeindruckender Weise dar und rief die Wahrheit in Erinnerung, daß das Gottesvolk des Neuen Testaments geistlich mit dem Stamme Abrahams verbunden sei, und somit dieser eine der Grundlagen des Christentums ist.¹⁸ In seiner *Relatio* vom 19. November 1963 betonte Bea diesen engen Bezug von Christentum und Judentum: „Nicht nur die ganze Vorbereitung des Werkes des Erlösers und der Kirche im Alten Testament, sondern auch die Verwirklichung dieses Werkes, die Gründung der Kirche und ihre Verbreitung in der Welt, vollzog sich entweder im erwählten Volk Israel oder durch Glieder dieses Volkes, derer sich Gott als Werkzeug bediente.“¹⁹

16) Schmidt (Anm. 1), 167; vgl. ferner Bernd Feininger, *Bea und das Judentum*, in: Heid, *Augustin Bea*, Begleitbuch (Anm. 1), 163.

17) Bea (Anm. 15), 23. Zur Vor- und Textgeschichte des Dokumentes vgl. Johannes Oesterreicher, *LThK* (Anm. 10), Teil II, 406 ff.

18) Bea (Anm. 15), 49.

19) Ebd., 142.

Die am 28. Oktober 1965 verabschiedete Erklärung *Nostra aetate* erwies sich als Markstein zu einer Aussöhnung mit den Juden. Ihr sind später viele bedeutende Schritte, vor allem unter dem Pontifikat Papst Johannes Pauls II. gefolgt. Bea sah in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen eine friedensstiftende Funktion: „Es ist dies die Sendung, von der geschrieben steht: ‚Selig sind die Friedensstifter, denn sie werden Söhne Gottes heißen‘ (Mt. 5,9). Es ist jene Sendung, auf die das ganze Werk des Friedensfürsten gerichtet war, der eben in seiner Person Juden und Heiden zu dem neuen Menschen vereinigt hat, den Frieden stiftete, und uns zum Frieden ward (vgl. Eph. 2,14-16).“²⁰

Papst Johannes Paul II. hat sich während seines langen Pontifikates um eine tiefgreifende Verbesserung der Beziehung zu den Juden bemüht. Hervorzuheben sind der erste Besuch eines Papstes in einer Synagoge (1986), sein Besuch in Jerusalem (2000) und die Erklärung der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ (24. Mai 2001). Diese Erklärung weist eindrücklich auf die Nähe des Volkes Gottes des alten und neuen Bundes hin: „In der Tat ist die Heilige Schrift des jüdischen Volkes ein wesentlicher Teil der christlichen Bibel, und sie ist auch im zweiten Teil dieser Bibel in vielfacher Weise gegenwärtig. Ohne das Alte Testament wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist.“²¹



V. l. n. r.: Kardinal Augustin Bea, Erzbischof Alois Münch (Apostolischer Nuntius in Deutschland) und Papst Johannes XXIII.

Foto: Kardinal-Bea-Museum, Riedböhringen.

20) Ebd., 166 (Relatio vom 14.10.1965).

21) Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152(2001)161.

Das Geheimnis der Persönlichkeit Beas

Augustin Bea hat das Zweite Vatikanische Konzil um fast drei Jahre überlebt. Die Epoche seiner Amtszeit als Kardinal war neben der unmittelbaren Arbeit in Vorbereitung für das Konzil von einem äußerst umfangreichen Wirken für die Ökumene begleitet. Dazu zählen herausragende Ereignisse wie der offizielle Besuch Kardinal Beas beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf (Generalsekretär Pastor Dr. Willem Visser't Hooft²²) und der von Bea vorbereitete Besuch von Papst Paul VI. beim ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. in Konstantinopel (Januar 1964), der der späteren Aufhebung der Exkommunikationsbullens aus dem Jahre 1054 vorausging. Der ökumenische Frühling der Konzilszeit hat zu manchen Hoffnungen hinsichtlich einer raschen Entwicklung des Zueinanders der Kirchen geführt, die in dieser Form enttäuscht werden mußten. Den ungestümen Erwartungen ist Beas große Geduld und Nüchternheit entgegenzusetzen. Er war überzeugt, daß der Weg zur Einheit großen Einsatz und Geduld erfordern würde: „Hier handelt es sich nicht einfach um ein großes und schönes Geschenk. Es geht vielmehr darum, die höchste Bestimmung der Menschheit zu verwirklichen.“²³

Als Bea am 16. November 1968 starb, wurde man sich bewußt, welch großen Verlust sein Heimgang für die Kirche und die Welt bedeutete. Der evangelische Altbischof von Wien, Gerhard May, äußerte: „Ich darf aussprechen, daß nächst Papst Johannes XXIII. keine andere Persönlichkeit eine so rückhaltlose Verehrung und Dankbarkeit innerhalb des Protestantismus genießt wie der heimgegangene Kardinal Bea“²⁴, und der Amerikanische Jüdische Kongreß gedachte seiner mit den Worten, daß die Erinnerung an Kardinal Bea „im jüdischen Volk auf der ganzen Welt geehrt und gesegnet bleiben“²⁵ wird.

Die Aussöhnung der katholischen Kirche mit den Juden war für Bea ein zentrales Anliegen – nicht nur in der Konzilsaula. In den Jahren 1960 bis 1964 hatte er über dreißig Kontakte mit jüdischen Einrichtungen und Persönlichkeiten, darunter sein Besuch beim Amerikanisch-Jüdischen Kom-

22) Am 25. September 1966 wurden Kardinal Bea und Willem Visser't Hooft in der Frankfurter Paulskirche mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels ausgezeichnet. Bericht, Laudatio und Danksagungen in: FrRu XVIII(1966)82-87.

23) Bea, *Der Weg zur Einheit nach dem Konzil*, Freiburg/Basel/Wien 1966, 35.

24) Schmidt (Anm. 1), 939.

25) Ebd., 939.

tee in New York im Jahre 1963. Ebenso dankbar wie die protestantischen Kirchen und die Juden erinnerte sich auch die orthodoxe Kirche²⁶ an seine Persönlichkeit. Beas Liebenswürdigkeit und Güte haben nach dem Eindruck aller, die ihn kannten, die Herzen geöffnet. Seine fundamentalen Bibelkenntnisse, sein festes Stehen im Glauben und seine aufrichtige brüderliche Liebe zu den anderen Konfessionen und Religionen waren persönliche Voraussetzungen, die den Erfolg seines Wirkens erklären. Nach dem See- lenamt empfing Papst Paul VI. die Vertreter der anderen Kirchen und gedachte des Verstorbenen mit den ergreifenden Worten: „Kardinal Bea ist als immer anwesend zu betrachten und wird mit seinen Gebeten allen beistehen, die sich um diese erhabene Sendung von Glaube und Liebe und Brüderlichkeit bemühen.“²⁷

Es ist nicht zu übersehen, daß der begeisterten Aufnahme des ökumenischen Dialoges vor einer Generation manche Ernüchterung folgte. Aber es darf nicht verkannt werden, daß nach jahrhundertelanger Trennung es ein langer und schwieriger Weg ist, zur Einheit zurückzufinden, die ja letztlich ein Geschenk Gottes ist. Zahlreiche Schritte auf dem Weg des Miteinanders der Konfessionen sind in den Jahrzehnten nach dem Konzil erfolgt. Auf diesem Weg gilt es beharrlich und geduldig fortzuschreiten. Kardinal Walter Kasper mahnt zutreffend diese Geduld an: „Nur wenn die ökumenische Gegenwart keineswegs, wie immer wieder behauptet wird, von Stagnation und Resignation gekennzeichnet ist, kann konkrete Hoffnung aufkeimen, die eine realistische Zukunftsperspektive erschließt“²⁸, und Landesbischöfin Margot Käßmann weist darauf hin, daß es zwischen Protestanten und Katholiken in Deutschland in den Grundüberzeugungen eine so große Nähe gibt, daß sich diese auch bei Sachthemen sehr nahe sind.²⁹

Mit Bea verbindet sich die Erinnerung an einen großen Mann der Ökumene und mit ihm sollen wir Hoffnung haben, daß mit Gottes Hilfe der Dialog zwischen den Religionen und Konfessionen weiterhin fortschreitet und gesegnet bleibt.

26) Brief von Patriarch Athenagoras I. vom 10. Februar 1969, in: Maria Buchmüller (Hg.), *Augustin Kardinal Bea, Wegbereiter der Einheit*, Augsburg 1972, 15.

27) Schmidt (Anm. 1), 948.

28) Kasper, *Ökumenische Perspektiven der Zukunft*, KNA Dok. Nr. 13 v. 27.11.2001, 1; ders., *Wie geht es in der Ökumene weiter?* Stimmen der Zeit, 2005, 147 ff.

29) *Die Anspannung kann sich schnell entzünden*. Ein Gespräch mit Landesbischöfin Margot Käßmann über den Stand der Ökumene, Herder Korrespondenz 2005, 178 ff., 179.

Auf dem Weg der Versöhnung Vierzig Jahre nach ‚Nostra aetate‘

Norbert J. Hofmann SDB*

Die Vierzig-Jahr-Feiern von *Nostra aetate* laden dazu ein, auf die Früchte des jüdisch-katholischen Dialogs zu schauen und gleichzeitig den Blick auf dessen Zukunft zu richten. Am 28. Oktober 1965 wurde jene Konzilserklärung promulgiert, die das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Weltreligionen neu definierte. Die ursprüngliche Intention zur Abfassung eines Dokuments stammte von Papst Johannes XXIII. Allerdings hatte dieser den Auftrag gegeben, einen *Tractatus de indeis* ins Konzil einzubringen. Daß nun *Nostra aetate* allen Religionen gewidmet ist, hat mit den Entwicklungen im Laufe des Konzilsgeschehens zu tun. Den ursprünglichen Kern aber stellt sicherlich der vierte Paragraph dar, wo es um das Verhältnis zum Judentum geht. Und in diesem Bereich ist in den letzten vierzig Jahren wahrhaft viel geschehen, so daß es allen Grund gibt zu feiern.

Jubiläumsfeier im Vatikan

Die Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum hatte am Vorabend des 28. Oktober 2005 zu einer offiziellen Feierstunde im Vatikan eingeladen – mit über 250 Gästen aus der ganzen Welt, Juden und Christen, die im Dialog der letzten Jahre eine wichtige Rolle gespielt haben. Bemerkenswert war auch die Teilnahme mehrerer Kardinäle und Bischöfe der römischen Kurie sowie von Mitgliedern des diplomatischen Korps des Heiligen Stuhls. Der Präsident der Kommission, *Kardinal Walter Kasper*, begrüßte die Gäste und verlas zunächst die Botschaft, die ihm Papst Benedikt

* P. Dr. Norbert Johannes Hofmann SDB ist seit Oktober 2002 Sekretär der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum. Bis zu seiner Ernennung war er Dozent für Bibelwissenschaft in Benediktbeuern.

XVI. zu diesem Anlaß zugesandt hatte. Aufgabe der beiden Referenten, *Rabbiner David Rosen*, Jerusalem, und *Kardinal Jean-Marie Lustiger*, Paris, war es, auf die vierzig Jahre seit der Promulgation von *Nostra aetate* zurückzublicken, den heutigen Stand der Beziehungen zwischen Juden und Christen zu charakterisieren und die Perspektiven für den weiteren Dialog und die zukünftige Zusammenarbeit zu benennen. Während Kardinal Lustigers Ansprache eher theologisch-spirituell fundiert war, hielt sich Rabbiner Rosen an die ganz konkreten Schritte in der Entwicklung des Dialogs zwischen Katholiken und Juden, der in den vergangenen vierzig Jahren enorme Fortschritte gemacht hat.

Grußbotschaft von Papst Benedikt XVI.

„Vierzig Jahre sind vergangen, seitdem mein Vorgänger Papst Paul VI. die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* feierlich verkündete, die eine neue Epoche der Beziehungen zum jüdischen Volk einleitete und die Grundlage eines ehrlichen theologischen Dialogs bildete. Aus vielerlei Gründen veranlaßt uns dieses Jubiläum, dem allmächtigen Gott für das Zeugnis all jener zu danken, die trotz einer komplexen und oft schmerzlichen Vergangenheit und vor allem nach der tragischen Erfahrung der Schoa, die von einer neuheidnischen, rassistischen Ideologie geprägt war, mutig auf eine tiefere Versöhnung und eine bessere Verständigung zwischen Christen und Juden hingearbeitet haben.

Nostra aetate schuf die Grundlage für ein neues Verhältnis zwischen dem jüdischen Volk und der Kirche und hob die Notwendigkeit hervor, Vorurteile, Mißverständnisse, Gleichgültigkeit und die verächtliche und feindseelige Sprache vergangener Zeiten zu überwinden. Die Erklärung hat ein tieferes gegenseitiges Verständnis und gegenseitige Achtung, Zusammenarbeit und nicht selten auch Freundschaft zwischen Katholiken und Juden ermöglicht. Auch forderte das Dokument beide heraus, ihre gemeinsamen spirituellen Wurzeln anzuerkennen und ihr reiches Erbe des Glaubens an den einen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, zu würdigen, der seinen Bund mit dem auserwählten Volk schloß, seine Gebote offenbarte und Hoffnung in jene messianischen Verheißungen lehrte, die Zuversicht und Trost spenden in den Wechselfällen des Lebens.

Während wir auf vier Jahrzehnte fruchtbarer Kontakte zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk zurückblicken, müssen wir zu diesem Jahrestag unseren Einsatz für die noch ausstehende Arbeit von neuem bekräftigen. Seit den ersten Tagen meines Pontifikats und insbesondere anlässlich meines Besuchs in der Synagoge von Köln habe ich in dieser Hinsicht meine feste Entschlossenheit zum Ausdruck gebracht, den Spuren meines geliebten Vorgängers Papst Johannes Paul II. zu folgen.

Der jüdisch-christliche Dialog muß die geknüpften Bande der Freundschaft weiterhin bereichern und vertiefen, während wir in der Predigt wie auch in der Katechese bemüht sein müssen, unsere gegenseitigen Beziehungen im Licht der vom Konzil festgelegten Grundsätze darzulegen. Im Hinblick auf die Zukunft hoffe ich, daß sowohl im theologischen Dialog wie auch in der täglichen Begegnung und Zusammenarbeit Christen und Juden ein immer wirksameres gemeinsames Zeugnis ablegen werden für den einen Gott und seine Gebote, die Unantastbarkeit des Lebens, die Förderung der menschlichen Würde, für die Rechte der Familie und für die Notwendigkeit, eine Welt der Gerechtigkeit, der Versöhnung und des Friedens für die kommenden Generationen aufzubauen. Anlässlich dieses Jubiläums versichere ich alle jene meines Gebets, die für die Förderung einer besseren Verständigung und Zusammenarbeit zwischen Christen und Juden im Geist von *Nostra aetate* eintreten. Von Herzen erbitte ich für alle den göttlichen Segen der Weisheit, der Freude und des Friedens.“

Nostra aetate verpflichtet zu ‚Teshuva‘

Kardinal Walter Kasper wies darauf hin, daß der Weg zur Versöhnung zwar nicht immer einfach gewesen sei, man insgesamt aber die vierzig Jahre als eine gesegnete Zeit betrachten könne. *Nostra aetate* stelle den Anfang des Versöhnungs- und Friedensprozesses zwischen Juden und Christen dar. Man sei gemeinsam auf dem Weg, hätte aber noch lange nicht das „gelobte Land“ erreicht, denn es gehe immer noch darum, Hindernisse und Mißverständnisse zu überwinden, das Gedächtnis durch einen Prozeß der *Teshuva* (Umkehr) zu reinigen. Er nahm auch Bezug auf die wichtigsten Protagonisten im jüdisch-christlichen Gespräch (u. a. Kardinal Augustin Bea, Jules Isaac), erwähnte aber vor allem die Verdienste von Johannes Paul II. Der Rezeptionsprozeß von *Nostra aetate* erfordert ständige Bemühun-

gen im Bereich von Bildung und Erziehung, damit die junge Generation die Bedeutung des radikalen Umbruchs nach dem Konzil ermessen könne. Inhaltlich hob Kardinal Kasper zwei markante Punkte hervor: *Nostra aetate* ist ein klares *Nein* zu allen Formen von Antisemitismus und Antijudaismus, von Diskriminierung und Ungerechtigkeit sowie ein eindeutiges *Ja* zur Wiederentdeckung der jüdischen Wurzeln des Christentums. Das Christentum hat schließlich eine einzigartige Beziehung zum Judentum, unvergleichbar mit der Beziehung zu anderen Religionen. Für die Zukunft des jüdisch-christlichen Gesprächs ermunterte der Kardinal zur Entwicklung einer christlichen Theologie des Judentums, die bislang nur in Fragmenten vorhanden sei.

Weiterhin gehe es darum, die Zusammenarbeit im Bereich der sozialen Gerechtigkeit zu intensivieren. Zum Schluß seiner Ausführungen betonte Kasper, daß Juden und Christen eine gemeinsame Mission haben: die Fackel der Hoffnung an eine neue Generation weiterzugeben, der oft die Orientierung und Hoffnung fehlt, damit sie eine neue Welt errichte, in der sich Gerechtigkeit und Frieden küssen (vgl. Ps 85,11).

Das gemeinsame geistliche Erbe

Kardinal Jean-Marie Lustigers Rede war davon geprägt, das gemeinsame geistliche Erbe von Juden und Christen in mehrfacher Brechung zu benennen. Beide tragen Verantwortung für die menschliche Zivilisation und für die ganze Menschheit, beide beziehen sich in ihren heiligen Schriften auf die Offenbarung Gottes, beiden geht es um eine ethisch-moralische Ordnung auf der Basis des Willens Gottes. Recht und Gesetz entspringen nicht rein menschlicher Konvention, sondern gründen sich auf eine höhere Instanz, auf den *einen* Gott, der von Juden und Christen angebetet wird. Die Würde der menschlichen Person stellt demnach kein rein menschliches Konstrukt dar, sondern ergibt sich daraus, daß der Mensch Abbild Gottes ist (vgl. Gen 1,26-27) und ihm die „Weisungen zu einem gelungenen Leben im rechten Verhältnis zu Gott“ offenbart wurden. Das Geschenk des Gesetzes am Berg Sinai haben sowohl Juden als auch Christen auf jeweils verschiedene Art und Weise erhalten. Die Zehn Gebote sind für das ethische Verhalten im Christentum und im Judentum gleichermaßen zentral. Wenn das Christentum die Gottes- und Nächstenliebe als das höchste der Gebote betrachtet,

so gilt das gleichermaßen auch für das Judentum. Schließlich kam Kardinal Lustiger auf das Konzept des Universalismus im Judentum und Christentum zu sprechen, denn die Offenbarung Gottes ist an alle gerichtet, wenngleich unter verschiedenen Blickwinkeln. Die Beziehung Gottes zur gesamten Menschheit ist schon von Anfang an dem Judentum inhärent, denn in Abraham sind alle Geschlechter der Erde gesegnet (vgl. Gen 12,3). Die Christen haben daher genauso Anteil an diesem Segen, der durch Christus die heidnische Welt umfaßt. Juden und Christen haben entsprechend der je eigenen Berufung eine gemeinsame Verantwortung, der Menschheit ihre Einheit und einzigartige Erwählung bewußt zu machen. Diese Perspektiven bedrohen aber weder die jüdische noch die christliche Identität, zumal es darum geht, das Gemeinsame in unterschiedlicher Interpretation und Sichtweise herauszustellen.

Nostra aetate – eine Erfolgsgeschichte

Rabbiner David Rosen bezeichnete *Nostra aetate* als ein Dokument, das eine „Revolution“ im positiven Sinn in den Beziehungen der Kirche zum jüdischen Volk bewirkt habe. Als Spezialist im interreligiösen Dialog, als profund Kenner der entsprechenden katholischen Dokumente und der vorherrschenden theologischen Meinungen konnte er seine Ausführungen durch einschlägige Zitate untermauern. Die Aussage Johannes Pauls II., daß der Bund mit dem Volk des Alten Bundes ungebrochen und gültig ist, hat für die katholische Kirche theologische Konsequenzen, die noch nicht ausdiskutiert sind. Auch die tiefen theologischen Implikationen von *Nostra aetate* sind noch nicht zu Ende gedacht, denn dieses Dokument stellt eine absolute Neuheit in der kirchlichen Tradition dar. Ihm sind innovative Elemente inhärent, die einen radikalen Wandel zur Folge haben.

Rosen erwähnte auch die theologisch umstrittene Frage, inwiefern die missionarische Struktur der katholischen Kirche mit der Achtung und dem Respekt vor dem Judentum als Heilsweg für Juden vereinbar sei, ein Aspekt, zu dem es noch keine definitive Äußerung des kirchlichen Lehramts gibt. *Nostra aetate* stellt also auch heute noch eine theologische Herausforderung für die Kirche dar. Dennoch hat dieses Konzilsdokument in seiner Rezeption eine große Erfolgsgeschichte bewirkt, vor allem dort, wo Juden und Katholiken Tür an Tür wohnen. Als Beispiel nannte Rosen die Situation des jüdisch-katholischen Dialogs in den USA, wo es unter anderem viele ge-

meinsame Anstrengungen im Bereich von Erziehung und Ausbildung gibt. Die gegenseitige Kenntnis und Achtung sowie das wechselseitige Vertrauen sind wichtige Voraussetzungen für einen gelingenden Dialog.

Auch der Staat Israel ist für den Dialog von Bedeutung, denn Israel ist ein unverzichtbarer Identifikationspunkt für Juden in aller Welt. In diesem Zusammenhang erwähnte der Rabbiner die Bedeutsamkeit der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Israel und dem Heiligen Stuhl im Jahr 1993/94. Höhepunkt der Verbesserung der Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem Staat Israel war sicherlich der Besuch von Papst Johannes Paul II. in Israel im März 2000, der in der öffentlichen Wahrnehmung und Meinung vieles zum Positiven hin gewendet hat. Eine besonders herausragende Frucht des Papstbesuchs war der im Jahr 2002 begonnene Dialog der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum mit dem Oberrabbinat in Israel. Als Folge dieses Dialogs sei nicht nur in Israel, sondern auch in der jüdischen Diaspora eine neue Offenheit des orthodoxen Judentums für den Dialog festzustellen. In Israel selbst sind in den letzten Jahren im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs viele Aktivitäten angestoßen worden.

Wie schon Kardinal Kasper wies auch Rabbiner Rosen auf die Intensivierung der Zusammenarbeit zwischen Juden und Christen im Bereich der sozialen Gerechtigkeit hin. Wünschenswert wäre auch innerhalb des Judentums eine theologische Vertiefung der Beziehung zum Christentum. Abschließend zitierte Rosen das berühmte Wort von Johannes Paul II., daß Juden und Christen gemeinsam ein Segen für die Welt seien, sofern sie zuerst füreinander zum Segen werden.

Weltweites gemeinsames Gedenken

Das katholische Dokument *Nostra aetate* wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil 1965 in Rom verabschiedet. Insofern darf man die Feier vom 27. Oktober 2005 im Vatikan mit Recht als den Höhepunkt des Jubiläumsjahres bezeichnen. Darüber hinaus schickten sich aber auch Juden und Katholiken weltweit an, Gedenkfeiern zu organisieren, selbst dort, wo nur unscheinbare jüdische Minderheiten leben (z. B. in Korea, El Salvador, Rumänien, etc.). Beachtenswert ist vor allem die Tatsache, daß der Impuls zu diesen gemeinsamen Feiern vor allem von den Juden ausging. Welche andere Gemeinschaft, sei sie nun einer nicht-katholischen christlichen Kon-

fession oder einer anderen Weltreligion zugehörig, wäre wohl auf die Idee gekommen, ein katholisches Dokument zu feiern? Allein diese Tatsache beweist, daß zwischen Juden und Katholiken in den letzten Jahren sehr viel gewachsen ist und derzeit ein gutes Einvernehmen herrscht. Da der Großteil der Juden in Israel und in den Vereinigten Staaten lebt, war es für die vaticanische Kommission auch selbstverständlich, dort an den jeweiligen Feiern teilzunehmen.²

Vom 13. bis 15. März 2005 lud die Bischofskonferenz der USA zu einer Gedenkfeier ein, die mit einem akademischen Symposium verbunden war. Kardinal Kasper hielt an der *Catholic University of America* einen wegweisenden Vortrag zum Thema „Vierzig Jahre der Erklärung zum Judentum *Nostra aetate*“. Die Bischofskonferenz startete zu diesem Zeitpunkt zwei theologische Dialogreihen zu den Themen *Gott und die Offenbarung* und *„Bund“ im 21. Jahrhundert*.

In Israel hatte das *Center for the Study of Christianity* an der Hebräischen Universität vom 30. Oktober bis zum 1. November 2005 zu einer akademischen Konferenz eingeladen. Zusammen mit Prof. Zwi Werblowsky, Rabbiner David Rosen und anderen äußerte sich Kardinal Walter Kasper in einer Podiumsdiskussion zum Thema *Nostra aetate: An Unfinished Agenda*. Am Tag darauf nahm Kasper an einer vom *Interreligious Coordinating Council in Israel* (ICCI) organisierten Tagung teil zum Thema *Vierzig Jahre seit „Nostra aetate“ – Beziehungen zwischen Juden und Christen – Was sind die nächsten Schritte?*

In São Paulo (Brasilien) fand – anlässlich des Jubiläums von *Nostra aetate* – am 25. September 2005 ein Konzert statt. In kurzen Grußworten wiesen Kardinal Walter Kasper, Kardinal Claudio Hummes von São Paulo und Rabbiner Henry Sobel auf die Bedeutung dieses Konzilsdokumentes hin. Schließlich nahm die Kommission auch an Feierlichkeiten in London (29. September bis 1. Oktober 2005) und Brüssel (23. November 2005) teil, sowie an einem akademischen Symposium der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom (25. bis 28. September 2005).

2) Hier soll nur noch kurz auf die bedeutendsten Feiern eingegangen werden, an denen die Kommission des Heiligen Stuhls für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum teilgenommen hat.

Schabbat, Pesach und Bar Mizwa

Was Kinder und Jugendliche über das Judentum wissen sollten

Clauß Peter Sajak*

Im April 2005 hat der Gesprächskreis „Juden und Christen“ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) eine Erklärung herausgegeben über den Stand des christlich-jüdischen Dialogs in der Bundesrepublik Deutschland. Mit Blick auf die Aufgaben von Schule und speziell auf den Religionsunterricht heißt es dort: *„Hierfür kommt dem Religionsunterricht die Aufgabe zu, die Ergebnisse des jüdisch-christlichen Gesprächs an die junge Generation heranzutragen. Zwar haben sich die Impulse des Gesprächskreises in den letzten Jahren unübersehbar positiv ausgewirkt [...]. Dennoch sind bei Schülerinnen und Schülern, gelegentlich auch bei Lehrerinnen und Lehrern, immer noch Defizite in der Kenntnis und im Verstehen christlich-jüdischer Themen festzustellen.“*¹

Um den Defiziten in der Kenntnis und im Verstehen der eigenen *christlichen* Religion entgegenzuwirken, haben die deutschen Bischöfe *Kirchliche Richtlinien für Bildungsstandards im Fach Katholische Religion* herausgegeben (wirksam ab 1. August 2005).² Da in diesen Richtlinien die Begegnung und Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen einen bedeutenden Raum einnimmt, ist darauf zu achten, ob sich das Anliegen des ZdK-Gesprächskreises mit den Bemühungen der deutschen Bischöfe im Rahmen der Bildungsstandardarbeit verbinden läßt und inwieweit die Erkenntnisse des „Lernprozesses Christen und Juden“ in die Themenbereiche eingeflossen sind.

* Dr. theol. habil. Clauß Peter Sajak ist Referent für Hochschulen und pädagogische Grundsatzzfragen im Dezernat Schulen/Hochschulen des Bischöflichen Ordinariats Mainz und Privatdozent für Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

- 1) *Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft.* Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZdK (13. 04. 05).
- 2) *Kirchliche Richtlinien zu Bildungsstandards für den katholischen Religionsunterricht*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Die deutschen Bischöfe 78).

Juden und Judentum in den Kirchlichen Richtlinien

Das Judentum wird in den Kirchlichen Richtlinien unter „Religionen und andere Weltanschauungen“ abgehandelt. Hier stellt sich allerdings bereits die Frage, welche Differenzkriterien den vorliegenden Kategorien zu Grunde liegen, wenn Judentum und Islam mit Sekten und anderen Weltanschauungen zu einem Gegenstandsbereich zusammengezogen werden. Daß Judentum und Islam auf einer Stufe behandelt werden, läßt sich mit Blick auf das spezifische Verhältnis von Judentum und Christentum zwar hinterfragen, doch entspricht diese Gliederung der Kategorisierung der nicht-christlichen Religionen durch das katholische Lehramt, wie sie seit der Konzilerklärung *Nostra aetate* üblich geworden ist: Die religionsphänomenologische Trennlinie verläuft in dieser Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen zwischen den Natur- und Kulturreligionen des afrikanischen und asiatischen Raumes auf der einen (Nr. 2) und dem Islam (Nr. 3) und dem Judentum (Nr. 4) auf der anderen Seite – eine Gliederung, die z. B. auch in der interreligiösen Didaktik bis heute Gültigkeit behalten hat.³

Konkret wird im Bereich der inhaltsbezogenen Kompetenzen gefordert, daß Schülerinnen und Schüler „das Judentum in Grundzügen darstellen“ können. Dazu gehören folgende Einzelkompetenzen:

- Beispiele jüdischen Lebens (möglichst) aus ihrer näheren Umgebung zu kennen;
- die Bedeutung von Festen wie Schabbat, Pesach (Seder), Bar (Bat) Mitzwa;
- die Ausstattung und die Bedeutung der Synagoge für das jüdische Gemeindeleben;
- Beispiele der Bedeutung der Tora für das jüdische Leben;
- antijüdische Vorurteile zu erkennen und sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen.⁴

Wichtig scheint hier, daß neben dem religionskundlichen Basiswissen über heilige Bücher, Räume, Feste und Riten auch die kritische Auseinandersetzung mit antijüdischen Vorurteilen gefordert wird – ein unverzichtbares

3) Vgl. Stephan Leimgruber, *Interreligiöses Lernen*, München 1995, und Clauß Peter Sajak, *Das Fremde als Gabe begreifen. Auf dem Weg zu einer Didaktik der Religionen aus katholischer Perspektive*, Münster 2005.

4) Kirchliche Richtlinien zu Bildungsstandards (Anm. 2), 28.

Element in jeder Form einer „Erziehung nach Auschwitz“⁵. Das besondere Verhältnis zwischen Juden und Christen kommt zudem in einem weiteren Bildungsstandard zum Ausdruck. Unter der Überschrift „Die Schülerinnen und Schüler können das Verhältnis der Kirche zum Judentum und zum Islam in Grundzügen erläutern“ heißt es: Sie „zeigen an Beispielen (z. B. Bibel, Erwählung, Abraham, Volk Gottes) die Verbundenheit der Kirche mit Israel“.⁶ Diese Dimension der Verbundenheit von Christen und Juden in der Geschichte des auserwählten Volkes und in der jüdischen Existenz des Jesus von Nazaret kommt auch in den Bildungsstandards zu den Gegenstandsbereichen „Bibel und Tradition“ und „Jesus Christus“ zum Ausdruck. Im Rahmen von „Bibel und Tradition“ heißt es, Schülerinnen und Schüler

- wissen, daß die zentrale Glaubensurkunde der Juden (die Hebräische Bibel) im wesentlichen das umfaßt, was die Christen das ‚Alte Testament‘ nennen;
- zeigen an Beispielen, daß die Bibel für Juden und Christen die Grundlage ihres Glaubens und Lebens ist;
- können die Bedeutung Abrahams als ‚Stammvater des Glaubens‘ für Juden, Christen und Muslime erläutern.⁷

Und im Gegenstandsbereich *Jesus Christus* heißt es wörtlich: „Die Schülerinnen und Schüler legen dar, daß Jesus von Nazaret als Jude geboren wurde und gelebt hat.“⁸

Werte und Haltungen

Auch wenn man sich im Bereich der religionskundlichen Inhalte noch einige weitere Artikel wünschen würde, z. B. die Einordnung von Tenach und Talmud, die Fähigkeit, Jom Kippur, Sukkot, Chanukka und Rosch Haschana erklären zu können, oder das Wissen um die Rolle des Rabbiners, so zeigt doch der Standardkatalog zum Judentum eine befriedigende und hilfreiche Sammlung von inhaltsbezogenen Kompetenzen. Denn was man bei der kritischen Lektüre nie vergessen darf: Dieser Katalog führt auf, was

5) Vgl. z. B. Ibo Abraham, *Erziehung und humane Orientierung*, in: Ibo Abraham/Matthias Heyl, *Thema Holocaust. Ein Buch für die Schule*, Reinbek 1996, 11–60, hier 35.

6) Kirchliche Richtlinien zu Bildungsstandards (Anm. 2), 29.

7) Ebd., 22.

8) Ebd., 24.

jede Schülerin und jeder Schüler in *Deutschland* mit Mittlerer Reife (Hauptschulen mit Aufbauzweig, Berufsbildende Schulen, Real- wie Gesamtschulen und Mittelstufe der Gymnasien) im Katholischen Religionsunterricht über Juden und Judentum gelernt haben soll! Wer heute unterrichtet, weiß um die Schwierigkeit, Kinder und Jugendliche überhaupt für diese Themen zu interessieren und sie zu einem nachhaltigen Lernprozeß anzuhalten.

Mit Blick auf diese gesellschaftspolitischen Problemstellungen stellt der vorliegende Kompetenzkatalog deshalb sicher das Maximum dessen dar, was im Religionsunterricht gefordert werden kann – zumal von prominenter Seite bereits die Kirchlichen Richtlinien insgesamt als „zu religionskundlich und theologielastrig“ kritisiert worden sind.⁹

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, in Erinnerung zu rufen, daß das Fachwissen nur *eine* Dimension des Lernprozesses Christen-Juden ausmacht. Eine ebenso wichtige Dimension ist eine „Erziehung nach Auschwitz“¹⁰, d. h. die aktive Auseinandersetzung mit Antisemitismus, Judenverfolgung und Schoa. Dabei muß es immer auch darum gehen, das Leiden der Verfolgten und Ermordeten in Erinnerung zu halten, die Mechanismen von Antisemitismus und Fremdenfeindlichkeit aufzudecken und durch Einübung von Empathie und Solidarität einem „Rückfall in die Barbarei“¹¹ vorzubeugen. Es geht also um Haltungen und Werte, die grundgelegt und gefördert werden müssen, damit der Lernprozeß Christen-Juden über den Unterricht hinaus nachhaltig werden kann.

Christliche Einstellungen und Haltungen sind aber nur begrenzt lehrbar, gehören aber zu den wesentlichen Zielen und zu den Qualitätsmerkmalen des katholischen Religionsunterrichts. Werden bei dieser erzieherischen Arbeit auch Toleranz, Empathie, Solidarität und Ehrfurcht vor anderen Formen religiöser Praxis gefördert, sind auch die Voraussetzungen für einen wirklich nachhaltigen Lernprozeß von Christen und Juden im Rahmen der Schule gegeben. Dies ist dann der schulische Lernprozeß, den der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim ZdK in seiner Erklärung vor Augen hat.

9) Vgl. die Stellungnahme des Deutschen Katecheten-Vereins, in: *unterwegs* 2(2005)8.

10) Einschlägig ist hier Theodor W. Adorno, *Erziehung nach Auschwitz*, in: Ders., *Stichworte: Kritische Modelle* 2, Frankfurt/M. 1969, 85-101.

11) Theodor W. Adorno (Anm. 10), 98. Zur Zielsetzung einer „Erziehung nach Auschwitz“ vgl. Ibo Abraham (Anm. 5), 35-38.

Anat Feinberg*

Zwölf Jahre lang Bibelunterricht: Das war in Israel gang und gäbe in den – wohlgemerkt nichtreligiösen – staatlichen Grundschulen und anschließend im Gymnasium. Unter den Prüfungsfächern zum Abitur gab es das Fach *Bibel* mit einer mehrstündigen Prüfung. Wie oft hatten wir, die im souveränen, modernen Staat Israel aufgewachsenen *Sabras*, die Nase voll von den Geschichten über längst verstorbene Richter und Könige, über wahre Propheten (*Neviim emetim*) oder falsche (*Neviim scheckerim*) Propheten aus vergangenen Tagen. Als wir beim Klassenausflug durch das in der Bibel erwähnte Jezreeltal fuhren oder die Ruinen von Meggido besichtigten, sahen wir darin historische, von der Religion abgekoppelte Orte. Weder als Grundlage des religiösen Glaubens noch als philosophischen Traktat betrachtet, galt die Bibel bei uns „neuen Juden“ als das Buch vom Land Israel, von *Erez Israel*. Das Alte Testament wurde allerdings durch eine national-säkulare Brille gelesen, denn die neue Religion hieß Zionismus.

Die subversive Stimme

Im Geist dieser andersartigen Lesart, fernab der langen exegetischen Tradition, dichteten israelische Schriftstellerinnen und Schriftsteller über biblische Gestalten und Episoden. Wer die Geschichte der modernen hebräischen Literatur kennt, steht vor einem geradezu paradoxen, fast schon ironisch zu nennenden Phänomen: Während das Fach Bibel im schulischen Lehrplan zunehmend seine Stellung einbüßt und die säkulare Mehrheit im

* Anat Feinberg wurde 1951 in Tel Aviv geboren. Im Anschluß an eine Gesangsausbildung u. a. Tätigkeit als Redakteurin für klassische Musik am israelischen Rundfunk. Studierte Anglistik und Philosophie in Tel Aviv und promovierte in London über Theater im Zeitalter von Shakespeare. Seit 1990 lebt sie in der Bundesrepublik und lehrt hebräische und jüdische Literatur an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg. Zahlreiche Veröffentlichungen über israelische und jüdische Literatur.

Land immer weniger Interesse an der Bibel zeigt, fühlen sich hebräische Autoren zu der alten Quelle hingezogen, auch wenn ihr Zugang zum „heiligen Text“ manchmal ketzerisch, ja subversiv ist: So *Hanoch Levin* (1943–1999) in seinem Bühnenstück *Jissurej Ijow* (Hiobs Leiden) oder *Meir Shalev* (*1948), der die Bibel ‚anders‘ liest (*Der Sündenfall – ein Glücksfall*, dt. 1997), und in seiner barocken Familiensaga *Essaw* (*Esau*, dt. 1994).

Deutlich wird dieses Phänomen bei der Lektüre des neuen, großartigen zweibändigen Werks von *Malka Shaked*¹, *Lanezach anagnech* (Ewig werde ich Dich besingen), der Ehefrau des bekannten Literaturhistorikers Gershon Shaked.² Der erste Band umfaßt knapp 500 Gedichte von etwa 180 hebräischen Dichterinnen und Dichtern zu biblischen Themen. Im zweiten Band interpretiert die Jerusalemer Literaturwissenschaftlerin detailliert die von ihr gesammelten Gedichte.

Dennoch, im Gegensatz zur „wachsenden Gleichgültigkeit gegenüber der Bibel in der israelischen Gesellschaft“ (Malka Shaked) ist die Zahl der wissenschaftlichen Veröffentlichungen zur biblischen Motivik in der hebräischen Literatur verblüffend hoch. Zu den Hunderten innerhalb und außerhalb Israels verfaßten Beiträgen zählen u. a. *David C. Jacobsons* Studie *Does David Still Play Before You? Israeli Poetry and the Bible*³; die Erkundung biblischer Bilder in Texten israelischer Dichterinnen von *Gabriella Moscati Steindler*⁴ oder – in hebräischer Sprache – der Aufsatz von *Nurit Govrin* über das Verhältnis zum Alten Testament⁵ und *Reuven Kritz*⁶ Untersuchung biblischer Sprachelemente in der neuen hebräischen Literatur. Bei weitem das größte Interesse in der hebräischen Literatur der Moderne gilt jedoch der Bindung Isaaks (*Akeda*) – auch die „Opferung Isaaks“ genannt.

1) Malka Shaked, *Lanezach anagnech: Ha-Mikra ba-Schira ha-Iwrit ha-chadascha*, 2 Bände, Jedit Acharonot/Sifrej Chemed, Tel Aviv 2005.

2) Siehe in deutscher Sprache z. B. Gershon Shaked, *Geschichte der modernen hebräischen Literatur*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1996, sowie seinen Roman *Immigranten*, Jüdischer Verlag, Frankfurt/M. 2005.

3) David C. Jacobson, *Does David Still Play Before You? Israeli Poetry and the Bible*, Wayne University Press, Detroit 1977.

4) Gabriella Moscati Steindler, *From Collective Memory to Self-Definition: Biblical Images in Israeli Women's Poetry*, in: *Henoch*, Universität Turin, 22(2000)88–99.

5) Nurit Govrin, *Ha-Sikka la-Tanach ba-Sifrut ha-Iwrit ha-chadascha*, in: *Kiwunim chadaschim*, 4(April 2001)96–109.

6) Reuven Kritz, *Leschon ha-Mikra u-Motiwim ba-Sifrut ha-Iwrit ha-chadascha*, in: *Mosnajim*, 39(Juli 1974)103–106.

Erwähnenswert sind hier u. a.: *Profane Scriptures*, eine Studie von Ruth Kartun-Blum⁷, Hillel Weiss' Anmerkungen zum *Akeda*-Motiv in der modernen hebräischen Literatur⁸ sowie der deutschsprachige Aufsatz von Gabrielle Oberhänsli-Widmer⁹ zu dieser Thematik.

Bereits in der frühen hebräischen Literatur, die erst im Zeichen der *Haskala* (Aufklärung), später im Zeichen der *Ha-Techija* (Renaissance) stand, setzten sich die Autoren unkonventionell mit biblischen Themen auseinander. *Ba-Midbar* (In der Wüste) von David Frischmann (1860-1922) ist vom Mythischen sowie von romantischer Ekstase beflügelt, während der Nationaldichter Chajim Nachman Bialik (1873-1934) in seinem zionistisch geprägten Gedicht *Metej Midbar* (Die Toten der Wüste), das Volk nicht – wie in der Bibel – als ein Geschlecht unbelehrbarer Sünder bezeichnet, sondern als einen Stamm heroischer Aufständischer.

Identifizierung mit biblischen Figuren

Bialiks Zeitgenosse, der Dichter Saul Tschernichowski (1875-1943), von dessen Werk bis heute kaum etwas ins Deutsche übersetzt wurde, hob in mehreren Gedichten das tragische Moment in der Person Sauls, des ersten Königs in Israel, hervor. Bereits 1893 schilderte er in seiner Ballade *Ejn Dor* den nächtlichen Besuch Sauls bei der Totenbeschwörerin von En-Dor und endet mit der „schrecklichen Verzweiflung“ des blassen Königs, der jedoch angesichts des bevorstehenden Todes im Krieg gegen die Philister keine Angst verspürt. Tschernichowski macht aus seiner Zuneigung zu seinem Namensvetter Saul keinen Hehl.

Auch andere hebräische Schriftsteller identifizieren sich mit der biblischen Figur, deren Namen sie tragen, z. B. *Jizchak Lamdan* (1899-1954) oder die

7) Ruth Kartun-Blum, *Profane Scriptures: Reflections on the Dialogue with the Bible in Modern Hebrew Poetry*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1999. Siehe auch ihren deutschsprachigen Aufsatz *Isaaks Schrecken: Der Mythos der Opferung in der hebräischen Dichtung*, in: Anat Feinberg (Hg.), *Moderne Hebräische Literatur*, edition text + kritik, München 2005, 53-72.

8) Hillel Weiss, *He'arot li-Tefissat Akedat Jizchak ba-Sipporet ha-Iwrit ba-Mea ha-Essrim*, in: *Dejukan ha-Lochem*, Bar Ilan University, Ramat Gan 1975, 222-230.

9) Gabrielle Oberhänsli-Widmer, *Die Bindung Isaaks neu inszeniert, oder wie sich Frauen in der hebräischen Literatur einer biblischen ‚Männergeschichte‘ bemächtigen*, in: *Kirche und Israel* 15(2000)31-40.

Dichterin *Jocheved Bat-Miriam* (1901-1980), die ihre Urmutter in der Figur Miriams, der Schwester von Mose und Aaron, fand. Ihr Name wurde Teil des eigenen Familiennamens. In der biblischen Miriam sah die Dichterin die vorbildliche poetische Mutter.

So auch *Rachel Bluwstein* (1890-1931), bis heute die beliebteste hebräische Lyrikerin, die sich mit der Geliebten Jakobs identifizierte:

„Ja, ihr Blut strömt in meinem Blut, /
Ja, ihre Stimme raunt in mir. /
Rachel, die Labans Hirtin war, /
Rachel, Urmutter mir.“

Die aus Rußland stammende Lyrikerin *Bluwstein* verstarb – kinderlos – mit 41 Jahren einsam und elend an Tuberkulose.



Fühlte sich Rachel Bluwstein der leidenden Urmutter nah, so geht die Dichterin *Dahlia Ravikovitch* (1936-2005) einen Schritt weiter. In dem Gedicht *Kemo Rachel* (Wie Rachel) ist die Intertextualität doppelbödig:

Zum einen führt sie zur biblischen Urmutter zurück, zum anderen spielt sie auf das tragische Schicksal der Dichterin Rachel Bluwstein an:

„Sterben wie Rachel /
wenn die Seele
flatternd wie ein Vogel /
entfliehen will. /
Jenseits des Zeltes standen erschrocken Jakob und Josef, /
sprachen bebend von ihr. /
Alle ihre Tage wälzten sich in ihr. /
Wie ein Kind, /
das geboren werden will
[...].“

© Sieger Köder, Mirjam

Dichtung als Neuinterpretation

In der Tat scheinen hebräische Dichterinnen und Dichter einen mitreißenden Dialog mit dem biblischen Text zu führen, stellen Fragen, versuchen die Leerstellen im Urtext mit poetischer Phantasie zu füllen, verklären, umschreiben und hinterfragen ihn, schreiben sogar eine Gegengeschichte. Zur Schöpfung meint *Jonathan Ratosch* (1909-1981): „Im Anfang war die Frau!“ Die Ehemänner (Hebräisch: *Be'alim*, ein doppeldeutiges Wort, das auch auf die kanaanitischen Götzen anspielt) sind aus dem Meer emporgestiegen. Nicht die Welt wurde als erstes geschaffen, sondern der Mensch und die Sexualität, so Ratosch in seinem Gedicht *Or* (Licht). Sprach im 1. Buch Mose (2,18) der Herr: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei“, so meint *Nathan Zach* (*1930):

„Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei /
doch allein ist er sowieso. /
Er wartet und ist alleine /
er verspätet sich und er ist allein [...]“ (*Lewado* = er alleine).

Die Einsamkeit ist ein existentieller Zustand, meint Zach, doch wer ist derjenige, der sich verspätet? Ist es der Mensch, der ständig allein ist? Das wäre eine Lesevariante. Eine andere wäre: Gott verspätet sich, zaudert, läßt auf sich warten, – wie in Samuel Becketts *Warten auf Godot* –, und der Mensch fühlt sich alleingelassen. Doch am Ende des Gedichtes heißt es dann:

„Auch wenn er sich verspätet, / wird er kommen.“

Die Andeutung des Messias öffnet den Text für eine weitere Interpretationsmöglichkeit. Neben den intertextuellen Anspielungen sticht die Ironie, gar die Parodisierung des biblischen Textes hervor, die mitunter so typisch für die Lyrik des führenden zeitgenössischen hebräischen Dichters Zach ist. Aber nicht nur für Zach. In 1 Mose 2,3 steht, daß Gott am siebten Tag „ruhte von allen seinen Werken“. *Chajim Guri* (*1923) stellt in seiner Variante des Schöpfungsberichtes *Ber'eschit* (Im Anfang) den Schöpfungsvorgang auf den Kopf:

„Und er ruhte von allen seinen Werken /
und schuf den Menschen nicht – /
Und Gott sah, daß es gut war.“

Ascher Reich (*1937) schildert Kain als einen tragischen Helden, „kinderlos und mondsüchtig“, und *Jechiel Mar* (1921-1969) wirft Gott die Schuld an dem ersten Mord vor (*Ve-Kajin omer* / Und Kain sagt):

„Wo warst Du, Allmächtiger /
 Du, der alles sieht, /
 Du, der Herr der beiden /
 mitten im Feld?“

Auch der aus Bessarabien stammende *Kalman A. Bertini* (1903-1995) hält dem Herrn Mitschuld vor. Sein Kain klagt:

„Wer brachte mir das Töten bei? /
 Und wer zeigte mir den Weg zum Tod? /
 Er, / Der Unsichtbare.“

Dan Pagis (1930-1986) diente der erste Mord als Metapher für die Schoa, und dennoch zeichnet er – ein Überlebender des Holocaust – kein Schwarz-Weiß-Bild. Sein Gedicht *Achim* (Brüder) endet mit dem Bild Abels, der den schlafenden Kain behütet.

Oft werden biblische Episoden aktualisiert und die Helden der Vergangenheit neu kontextualisiert. 1946 schreibt *Nathan Alterman* (1910-1970) *Al ha-Jeled Avram* (Über den Jungen Avram): Als einziger überlebte das Kind den Massenmord.

„Mutter, Mutter, /
 ich werde nicht in meinem Bett schlafen wie jeder Junge, /
 denn Dich habe ich im Bett gesehen, /
 Mutter, Mutter, /
 Du schläfst und das Opfermesser in Deinem Herzen.“

Die Schoa und die Kriege Israels bilden häufig den Hintergrund für eine originelle poetische Lesart der alten Quellen. So beispielsweise in *Ha-Tarmil ha-acharon shel Jizhak* (Isaaks letzter Rucksack) von *Jehuda Amichai* (1924-2000), in dem der Vater, untröstlich in seinem Schmerz, über seinen in der Negev-Wüste gefallenen Sohn trauert, oder in dem Gedicht „*Ani lo akriw*“ (Ich werde nicht opfern), das *Raya Harnik* schrieb nach dem Tod ihres Sohnes auf dem Schlachtfeld: Die Mutter – das lyrische Ich – weigert sich, ihren Erstgeborenen zu opfern, hadert jede Nacht mit Gott.

Doch nicht nur männliche Helden, auch biblische Frauengestalten inspirieren die Dichter. Gelegentlich wird auch Abrahams Ehefrau Sara kritisch gesehen. So schreibt *Jehudit Kafri* in *Ber'eshijot* (In den Anfängen, sic!):

„Warum stellte sie sich nicht / in den Weg“,
 (um ihn zu hindern, daß er opfert)
 „dieses Kind, / auf das wir hundert Jahre gewartet haben.“

Benjamin Galai (1921-1995) dagegen zieht eine Parallele zwischen dem Tod Saras (1 Mose 23) und der Bindung ihres Sohnes (1 Mose 22):

„Und der Sarg, in dem sie lag,
war in all den Jahren /
eine Erinnerung an Hölzer,
gefällt auf einem anderen Berg, /
auf einem anderen Berg, im Land Morija“

(Chajej Sara / Des Lebens Saras).

Debora, Ja'el, Delila, Michal, Abischag, Esther, Ruth – dies sind nur einige der Frauen, über die gedichtet wurde, nicht zu vergessen die Mutter Siseras, des geschlagenen Feindes, die die Richterin Debora mit Schadenfreude besingt (Richter 4).

Chajim Guri liest die knappe Episode aus Deboras Siegeslied anders. Seine Sympathie gilt der alten, ergrauten Mutter des Feldhauptmanns Sisera. Er übernimmt den biblischen Vers, „Und das Land hatte Ruhe vierzig Jahre“, und fügt diesem hinzu:

„Doch sie (Imo = seine Mutter) starb,
eine kurze Zeit nach dem Tod ihres Sohnes.“

Neigten hebräische Dichter im 19. Jahrhundert dazu, im Zuge des nationalen Erwachens biblische Mythen zu übernehmen und biblischen Figuren zu huldigen, so zeigt sich, daß in der hebräischen Dichtung der Gegenwart der kritische, subversive Blick vorherrschend ist. Dennoch besteht für Malka Shaked kein Zweifel, daß das Volk und seine Dichter an der literarischen – sprich – biblischen Tradition festhalten. Zwar erschienen im Laufe der Jahre auf hebräisch einige Anthologien zu biblischen Motiven¹⁰, doch ist Shaked's zweibändige Ausgabe ein einzigartiges Werk, dessen Wert weit über das rein Literarische hinausreicht.

10) Vgl. Gedalia Elkoshi (Hg.), *Antologija mikra'it: Ha-Tanach bi-Re'i ha-Sifrut ha-Iwrit ha-chadascha*, Dvir, Tel Aviv 1954; Benjamim Yitzhak Michali (Hg.), *Antologija tanachit – Mivchar ha-Jezira ha-Iwrit be-Schir, be-Sippur uve-Aggada*, Masada, Ramat Gan 1954 und 1963; Israel Zmora (Hg.), *Naschim ba-Tanach ve-Hischtakfutan ba-Aggada, be-Schir, be-Sippur, be-Massa uve-Mechkar*, Machbarot le-Sifrut, Tel Aviv 1964; David Curzon (Hg.), *Modern Poems on the Bible*, Jewish Publications Society, Philadelphia 1994.

Leopold Zunz (1794–1886) (Mit-)Begründer der Wissenschaft des Judentums

Dieter Vetter*

Lessing verteidigte sein frühes Aufklärungsdrama *Die Juden* gegen den Vorwurf der schönfärbenden Darstellung mit einem Brief von Moses Mendelssohn. In ihm stellt der Leidgeprüfte dem jüdischen Arzt und Schriftsteller Aron Salomon Gumpertz die rhetorische Frage: „*Ist es nicht genug, daß wir den bittersten Haß der Christen auf so manche grausame Weise empfinden müssen, sollen auch diese Ungerechtigkeiten wider uns durch Verleumdungen gerechtfertigt werden?*“¹ Lessing läßt seine Lustspielfigur, den Reisenden, die religiöse und ethnische Toleranz verfechten: „*Sollen Treu und Redlichkeit unter zwei Völkerschaften herrschen, so müssen beide gleich viel dazu beitragen. Wie aber, wenn es bei der einen ein Religionspunkt und bei nahe ein verdienstliches Werk wäre, die andere zu verfolgen?*“²

Sieben Jahrzehnte später verschaffte sich die christliche Bevölkerung – nach schweren Mißernten, steigenden Brotpreisen und den Folgen der Aufhebung der Kontinentalsperre – ein Ventil in antisemitischen Ausschreitungen, die an mittelalterliche Verfolgungen der Juden erinnerten und unter jungen Juden das Verlangen weckten, selbst für das Postulat der Aufklärung einzutreten, das Lessings Reisender in Worte kleidet. 1819 gründeten sie eine *Gesellschaft zur Erforschung des Judentums*, um den universalen Wert der jüdischen Kultur in das öffentliche Bewußtsein zu rufen und das Stereotyp des minderwertigen Juden zu widerlegen. Nach dem Willen seines Präsidenten Eduard Gans sammelte der „Verein für Cultur und Wissenschaft

* Prof. Dr. Dieter Vetter, 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. Anlaß für diesen Beitrag ist der 120. Todestag von Leopold Zunz (1794–1886) am 17. März 2006.

1) Richard Gosche, *Gotthold Ephraim Lessing. Lebensskizze und Charakteristik*, in: *Lessing's sämtliche Werke*, Erster Band, Berlin 1882, CXLIX.
2) *Die Juden*, in: *Lessing's sämtliche Werke* (Anm. 1), Dritter Auftritt, 468.

der Juden“ Intellektuelle, die der jüdischen Gemeinschaft geistig und religiös entfremdet waren, deren Herkunft, Erziehung und Kindheitserinnerungen sie jedoch dem Judentum verhafteten. Der „Verein“ sollte ihnen mit seinem wissenschaftlichen Anspruch die jüdische Überlieferung wieder anziehend werden lassen und sie ermutigen, auch ihren zurückgebliebenen Brüdern zur kulturellen Identität zu verhelfen, die sie selbst bereits wieder gewonnen hatten.

Der junge Historiker Leopold Zunz wollte das Judentum mit den zeitgemäßen Wissenschaftsmethoden erfassen, um das geistige Wesen des Judentums aufzudecken. Von der Aufklärung geleitet, betrieb er Philologie unter historischen Gesichtspunkten und nicht mehr aus religiösem Anliegen: „Von Allem, was wir denken und wollen, was wir empfinden und thun, liegt die bewegende Kraft in der Menschennatur: nur aus Gedanken und Thaten der Menschen sind ebensowohl Religion und Poesie als Wissenschaft und Philosophie hervorgegangen.“³ Er studierte die Werke des mittelalterlichen Judentums, damit er sie in ihren geschichtlichen Zusammenhang einordnen und dabei Kontinuitäten und Einflüsse erkennen könne.

Traditionelle jüdische Erziehung und jüdische Aufklärung

Leopold Zunz, wie er sich später nannte, wurde am 10. August 1794 in Detmold als *Yom Tov Lippmann* geboren. Sein Vater unterwies ihn in der hebräischen Sprache und Grammatik, im Pentateuch und im Schreiben des Judendeutschen. Mit fünf Jahren wußte er bereits einen hebräischen Wochenabschnitt aus der Tora auswendig und begann mit dem Talmudstudium. Als der Vater starb, sah sich die Mutter gezwungen, ihren kaum achtjährigen Sohn auf eine Schule zu schicken, die kein Geld verlangte und darüber hinaus für seinen Unterhalt sorgte: Es war die Samsonsche Freischule in Wolfenbüttel.⁴ In dem düsteren Lehrhaus lernten die Schüler Tora und Mischna (die „schriftliche“ und „mündliche Tora“) und nur vier bis fünf Wochenstunden profane Fächer wie Deutsch und Rechnen. In dem

3) *Israels gottesdienstliche Poesie*, 1870, in: *Gesammelte Schriften*, Erster Band, Berlin 1875 (Hildesheim/New York 1976), 123-133, 123.

4) *Die Samsonsche Freischule zu Wolfenbüttel*, in: *Literaturblatt des Orients* V, 1844, 65 ff. Über ihren Zustand schrieben: Isaak Markus Jost, *Vor einem halben Jahrhundert*, in: *Sippurim III*, 1854, 141-166; Leopold Zunz, *Mein erster Unterricht*, in: *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur*, XXX(1937)131-138.

jungen Zunz wuchs die Abneigung gegen die traditionelle jüdische Schule und er urteilte später: „*Der Mensch ging in dem Juden unter.*“⁵ Mit scharfem Verstand habe sich der Schüler Leopold Zunz in den Freistunden in mathematische Probleme vertieft, berichtet Isaak Markus Jost. Die Freunde lernten zusammen hebräische Grammatik und lasen die auf hebräisch geschriebene volkstümliche Geschichte des Zweiten Tempels und des Frühjudentums *Josippon*.⁶ Sie rief in ihnen das Interesse an Geschichte wach.



Leopold Zunz.
Foto:
Leopold-Zunz-Zentrum,
Halle/Saale.

Die geistigen Umwälzungen innerhalb des Judentums erreichten schließlich die Wolfenbütteler Juden: Die europäische Bewegung einer vernunftmäßigen, wissenschaftlichen und kritischen Sicht von Welt, Gesellschaft und Religion stieß Juden zum Aufbruch aus einem Dasein an, das die Regeln für den jüdischen Lebenswandel (Halacha) umzäunte. Seit der zweiten Hälfte des 18. Jh. hatten die Vertreter der jüdischen Aufklärung (Haskala) um die Gleichberechtigung der Juden als Staatsbürger und um ihre geschichtliche, kulturelle und religiöse Eigenständigkeit gerungen. Neben den wirtschaftlichen, sozialen und rechtlichen Motiven nötigten die jüdischen Aufklärer die Einsicht, die jüdische Bildung als unerlässliche Voraussetzung für Veränderungen zu verbessern. Nun bemühten sich Wolfenbütteler Juden sowohl um kulturelle Assimilation an die Umwelt als auch um Anpassung der Umweltbildung an die jüdische Tradition. Die Samsonsche Schule verließ das

5) Nahum Norbert Glatzer (Hg.), *Leopold und Adelheid Zunz. An Account in Letters, 1815-1885*, London 1958, 24.

6) Der „*Josippon*“ (10. Jh.) benutzte als Hauptquelle den „Jüdischen Krieg“ des Flavius Josephus.

Mittelalter und öffnete sich der Haskala unter ihrem neuen Leiter *Samuel Meir Ehrenberg*. Unter dem Einfluß von Israel Jacobsons Reformen gestaltete Ehrenberg das traditionelle Talmud-Tora-Lehrhaus in eine moderne jüdische Realschule um, die sich mit anderen jüdischen Schulen, die von den Nachfolgern Mendelssohns bereits in Berlin, Breslau, Dessau und Seesen geschaffen worden waren, messen konnte. Wie andere Anhänger der jüdischen Aufklärung wollte Ehrenberg die Juden an die europäische Gesellschaft heranzuführen und dadurch das Bild vom jüdischen Hausierer und Geldverleiher bei denen auslöschen, die den Juden den Makel ständiger Profitgier anhefteten. Dennoch sollte zugleich das Judentum als Religion bewahrt werden. Ehrenberg ersetzte das traditionelle Tora-Talmud-Studium durch eine jüdische Katechismus-Lehre nach christlichem Muster. Unter seiner Leitung fand am 22. August 1807 eine der ersten jüdischen ‚Konfirmationen‘ statt. Während der Feier wurde das Katechismuswissen des dreizehnjährigen ‚Konfirmanden‘ Leopold Zunz öffentlich abgefragt. Es gipfelte im Aufsagen der dreizehn Glaubensartikel des Maimonides. Ehrenberg erkannte früh die großen Begabungen von Leopold Zunz und begeisterte ihn für die Vision der Haskala, die Juden ganz in die europäische Gesellschaft zu integrieren, ohne einen Nachteil in ihrer Herkunft sehen und zum Christentum konvertieren zu müssen.

Im April 1809 wechselte Zunz von der Samsonschen Freischule in die Prima des Wolfenbütteler Gymnasiums, an dem er 1811 auch die Abschlußprüfung ablegte. Seinen Lebensunterhalt verdiente er sich während seiner Schulzeit als Hilfslehrer an der Samsonschen Freischule. Durch Selbststudium bildete er sich in hebräischer Literatur, in Englisch, Kunst und Musik weiter. Den Grund für seine herausragende Gelehrsamkeit in den nachbiblischen jüdischen Quellen hatte bei ihm die traditionelle jüdische Erziehung in der Freischule von Wolfenbüttel gelegt. Seine philologische Methode im Sinne der Literaturgeschichte erwarb er sich an der Universität Berlin, an der er sich im Herbst 1815 einschrieb. Er begann seine Forschungen 1817 mit einer Arbeit über das Werk eines hebräischen Dichters im Spanien des 13. Jh.⁷ Mit ihr promovierte er 1821 zum „Doctor phil.“ an der Universität Halle. Wegweisend für die Anwendung des Wissenschaftsideals aber wurde Leopold Zunz vor allem durch seine Abhandlung „*Etwas über die rabbinische Literatur*“ von 1818.⁸

7) Schem Tov ben Joseph ibn Falaquera, *Sefer ha-Ma'alot*.

8) *Gesammelte Schriften* (Anm. 3), 1-31.

Auflösung des „Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden“

Moses Mendelssohn hatte sich in seinen philosophischen Schriften auf die Erörterung solcher „Wahrheiten [...], die allen Religionen gleich wichtig seyn müssen“⁹, beschränkt und die Grundsätze der natürlichen Religion mit der Vorstellung von einer einmaligen Offenbarung verknüpft, die nur die Juden verpflichtete. Im Gegensatz zu Mendelssohn suchten die meisten Mitglieder des „Vereins“ unter der Wirkung der Philosophie Hegels¹⁰ das Judentum als eine fortwirkende Kraft in der Geschichte – als ein Stück „Weltgeist“ – zu deuten. Dieses Unterfangen stürzte sie in eine schwierige Spannung: Erstrebten sie doch den ihr angemessenen Platz der geistigen Wirklichkeit des Judentums im kollektiven Geist Europas und die Einbeziehung der Juden in die europäische Gesellschaft. Für Hegel aber hatte die welthistorische Bedeutung des Judentums aufgehört, weil es im Ganzen aufgegangen war.

Der „Kulturverein“ rückte das Judentum mit der Vorstellung, es sei „*die Idee der unbedingten Einheit im All*“, in unmittelbare Nähe der umfassenden Wahrheit, beanspruchte aber zugleich, daß die Idee des Judentums selbst dessen Aufgehen in dem größeren Ganzen fordere. Heinrich Heine, der sich 1822 dem „Kulturverein“ angeschlossen hatte, urteilte rückblickend, „daß der esoterische Zweck jenes Vereins nichts anderes war, als eine Vermittlung des historischen Judentums mit der modernen Wissenschaft“.¹¹ Da der „Verein“ es versäumte, über den kleinen Mitgliederkreis hinaus Juden und Nichtjuden für seine Ziele zu gewinnen, wurde er bereits im Mai 1824 wieder aufgelöst. Hervorragende Mitglieder, unter ihnen Eduard Gans und Heinrich Heine, wählten die Taufe, um in die christliche Gesellschaft aufgenommen zu werden.

Voraussetzungen für die Erforschung des Judentums

Jüdische Intellektuelle verlangten Antworten auf die ihnen brüchig gewordenen Vorstellungen. Geringschätzung des Ansehens des Judentums in der

9) Ismar Elbogen u. a. (Hg.), *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe, 1929 ff., VII, 10.

10) Hegel lehrte seit 1818 an der Universität Berlin.

11) Vgl. Heines Charakterisierung in „*Vermischte Schriften*“ (VIII, Ludwig Marcus), in: Otto F. Lachmann (Hg.), *Heinrich Heines sämtliche Werke* IV, Leipzig o. J., 658-667, 661-664.

europäischen Mehrheitsgesellschaft verstärkten ihre Entfremdung vom Erbe der Generationen. In der zweiten Generation nach der jüdischen Aufklärung aber provozierten judenfeindliche Äußerungen in der deutschen Literatur und antisemitische Ausschreitungen ihr jüdisches Erwachen. Sie hielten am kulturellen Erbe des Judentums fest. Sie spürten die Gefahr, daß der jüdische Anteil in der deutschen Kultur durch die freiwillige Integration der Juden in die deutsche Kultur und Sprache spurlos verschwinden könnte. Diese Maskilim (Maskil, hebr. Verständiger, Unterweiser) wünschten sich ausgedehnte Reformen der jüdischen Glaubensüberzeugungen und Bräuche, Lebensweisen und Gesellschaftsstruktur. Sie nahmen in der Reform des Judentums und in der bürgerlichen Gleichstellung der Juden nur eine geringe Bedeutung wahr, solange sie nicht mit der Anerkennung des kulturellen Wertes des Judentums verknüpft war. Sie forderten deshalb von den Juden eine geistige Selbstbestimmung, die ihrer Überlieferung als einem unverzichtbaren Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung entsprach und Juden von dem Eindruck der Minderwertigkeit in der christlichen Zivilisation befreite. Zunz sah in der „Wissenschaft des Judentums“ den legitimen Zugang zu einem erneuerten und geistigen Judentum, der das Überleben der jüdischen Gemeinschaft und die Bejahung jüdischen Lebens in Staat und Gesellschaft ermöglichte, indem er Juden die Teilnahme an der europäischen Gesellschaft eröffnete.

Die Entstehung der „Wissenschaft des Judentums“

Die *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*, die Zunz im Auftrag des Vereins herausgab, hatte zwar nur einen Jahrgang hervorgebracht, aber sie gab ihren Namen an die 1822 ins Leben gerufene *Wissenschaft des Judentums* weiter. Sein Kapital verwendete der Verein zur Erforschung des jüdischen Erbes und des rabbinischen Schrifttums. Zunz verstand unter „*rabbinischer Literatur*“ die neuhebräische oder jüdische Literatur, deren Überleben gefährdet sei: „Aber gerade, weil wir zu unserer Zeit [...] mit größerem Ernst zu der deutschen Sprache und der deutschen Bildung greifen und so [...] die neuhebräische Literatur zu Grabe tragen sehen, tritt die Wissenschaft und verlangt Rechenschaft von der geschlossenen.“¹²

12) Zunz, *Etwas über die rabbinische Literatur*, in: *Gesammelte Schriften* (Anm. 3), 4.

Nach dem Konzept von Zunz und anderen sollte die *Wissenschaft des Judentums* die an der Tradition und rabbinischen Lehrweise orientierte Weitergabe durch systematische, historisch-kritische Forschung ersetzen. Der Annahme, die jüdische Geschichte sei an ihr Ende gekommen, setzte der Philosophiehistoriker Julius Guttman (1880-1950) die Erwartung entgegen, mit der aufgeklärte Juden der geschichtlichen Betrachtungsweise begegneten: *„Indem sie das überlieferte Judentum in seiner geschichtlichen Gewordenheit erkannte, sollte sie seine absolute Autorität beseitigen und die Gegenwart von dem Druck des immer enger und einseitig werdenden Rabbinismus befreien. Indem sie auf der anderen Seite aber die Fülle und den Reichtum der in der jüdischen Geschichte vorhandenen Kräfte aufwies, indem sie von der unmittelbaren Vergangenheit den Blick auf die reichere, größere, ursprünglichere Vorzeit zurücklenkte, sollte sie ein positives Verhältnis zu der jüdischen Vergangenheit ermöglichen und zu einer Erneuerung des Judentums aus seinen eigenen geschichtlichen Kräften heraus den Weg weisen.“*¹³

Die *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* hatte 1822 das Ziel gesteckt: Die Forschung solle in kritischer Betrachtung mittels moderner Untersuchungsmethoden umfassend das kulturelle Erbe des Judentums und die Gesamtheit der Bedingungen, unter denen es sich entfaltete, der Öffentlichkeit nahe bringen: *„[...] die Kenntnis des Judentums in seiner literarischen und historischen Dokumentation und [...] eine statistische Kenntnis des Judentums in bezug auf die Juden unserer Zeit in allen Ländern der Welt.“*¹⁴

Leopold Zunz stellte der *Wissenschaft des Judentums* die Aufgabe, für die Juden eine allgemein anerkannte und gleichberechtigte Stellung in der kulturellen Welt zu gewinnen und das verstreut lebende jüdische Volk geistig zusammenzuschließen. Mit seiner Schrift *Etwas über die rabbinische Literatur* und seinen ersten Artikeln in der *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* (über Ortsnamen in Spanien, die in der hebräischen Literatur erwähnt werden, über Raschi und über den Entwurf einer wissenschaftlichen Methode zur Erforschung des Judentums) suchte die *Wissenschaft des Judentums* das öffentliche Forum.

13) *Das geistige Erbe des deutschen Judentums*, 1939/1981, 3-10.

14) *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums I.*, 1822, 18.

Konkrete Ziele

Nach Leopold Zunz schließt die *Wissenschaft des Judentums* die Erforschung des Judentums in all seinen Verwirklichungen ein: Theologie, Gottesdienst, jüdisches Recht und rabbinische Satzungen, jüdische Ethik und Erziehung, aber auch die jüdische Literatur der Geistes- wie Naturwissenschaften. Eine Kenntnis des hebräischen Schrifttums werde die jüdische Geschichte als einen Teil der Geschichte der allgemeinen menschlichen Kultur begreifen lassen und die Verdrängung der hebräischen Literatur wieder aufheben. Die *Wissenschaft des Judentums* solle nicht das religiöse Leben des modernen Juden beeinflussen, sondern sich vielmehr den gemeinsamen Untersuchungen von jüdischen und nichtjüdischen Forschern öffnen.

Zunz führte die Methoden des Quellenstudiums vor, wertete unveröffentlichte Texte aus, z. B. Gemeinderegister und Grabinschriften, und erhob aus rabbinischen Antworten auf Anfragen (*Responsa*) die Geschichte des Wirtschaftslebens der Juden. In dem Aufsatz *Grundlinien zu einer künftigen Statistik der Juden*¹⁵ begründete er den Zweck soziologischer Untersuchungen, ein vollständiges Bild des zeitgenössischen Judentums zu gewinnen. Das systematische Studium des jüdischen Daseins erstreckte sich nicht allein auf „*Abkunft und Religion*“, sondern auch auf Sprache und Geschichte der Juden und bringe genaue Kenntnisse von Kultur, Moral und Gesetzgebung sowie von herrschenden Ideen, Fähigkeiten und Beschäftigungen hervor.¹⁶ Er belegte, daß sich die Bestrebungen der jüdischen Gemeinschaft und ihrer Literatur im Kontext des allgemeinen Geisteslebens vollzogen, und daß Juden zur Teilnahme an der Geschichte der Völkerwelt berechtigt seien. Zunz lehnte Vorstellungen im talmudischen und kabbalistischen Schrifttum entschieden ab, die der realen jüdischen Geschichte widersprächen, die Gegenstand der *Wissenschaft des Judentums* seien. Um so bemerkenswerter ist seine Wahl, die eigentümlich ‚jüdischen‘ Aspekte in der jüdischen Literatur – die Midraschim¹⁷ und die liturgische Dichtung¹⁸ – wissenschaftlich zu ergründen.

15) 1823, in: *Gesammelte Schriften* (Anm. 3), 134-141.

16) *Gesammelte Schriften* (Anm. 3), 137 f.

17) Vgl. *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*, Berlin 1832; 2. Aufl. Frankfurt/M. 1892 (Hildesheim 1966), 37-61.87-102.262-274.

18) *Die synagogale Poesie des Mittelalters I*, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1920; II, Berlin 1859 (I/II, Hildesheim 1967).

Die bleibende Bedeutung von Leopold Zunz

Bereits vor den Initiativen von Zunz fand das wissenschaftliche Interesse am jüdischen kulturellen Erbe und an seiner Geschichte in Vorträgen und Veröffentlichungen seinen Niederschlag. Jedoch verkörperte erst Leopold Zunz die *Wissenschaft des Judentums*. Er entwarf den ersten Forschungsplan und ging als erster nach den historischen Methoden vor.

Deutschland bildete das Zentrum der *Wissenschaft des Judentums*. Zu ihren Hauptvertretern im 19. Jh. zählten Zacharias Frankel (1801-1875), Abraham Geiger (1810-1874), Moritz Steinschneider (1816-1907) und Heinrich Graetz (1817-1891). In Galizien wirkten Salomo Jehuda Löw Rapoport (Rappaport, 1790-1867) und Nachman Krochmal (1785-1840), in Italien arbeitete Samuel David Luzzatto (1808-1865).

Die jüdischen Gelehrten bemühten sich um die Partnerschaft der christlichen Theologen. Sie bedienten sich der gleichen wissenschaftlichen Methoden wie sie und suchten als gleichrangige Wissenschaftler die Anerkennung des gleichrangigen Judentums neben dem Christentum in Theologie und christlicher Gesellschaft. Zunz hatte gehofft, daß eine Universität jüdische Studien als akademisches Fach aufnehmen und ihn in eine entsprechende Dozentur berufen würde. Im Jahr der Frankfurter Nationalversammlung in der Paulskirche (1848/49) unterbreitete Zunz dem preußischen Kultusminister sein Anliegen. Aber er stieß damit auf Ablehnung. Der Einrichtung eines besonderen Seminars stimmte er aus Besorgnis nicht zu, die *Wissenschaft des Judentums* könne dadurch vom allgemeinen Geistesleben gelöst und abgesondert werden.

Nach dem Ersten Weltkrieg und dem Versailler Friedensvertrag entlud sich in Deutschland eine neue Welle von Antisemitismus, der Revolution und Republik mit den Juden verband. Die Gegenkräfte der Weimarer Republik, die sich mit der liberalen und demokratischen Verfassung nicht abfinden wollten, behielten die Oberhand. Die Erforschung und Darstellung jüdischer Identität verlagerte sich darum in die Vereinigten Staaten von Amerika und seit ihrer Gründung 1925 an die Hebräische Universität Jerusalem. Die Forschung verzweigte sich in Bibelkritik, Talmud, jüdische Literatur aller Perioden, Geschichte, Archäologie, Religionsphilosophie. Das jüdische Volk, umfassend das Judentum, wurde Gegenstand des Studiums.

Zunz stand den Zielen der religiösen Reform des Judentums nahe. Aber von den Synagogen der deutschen progressiven Rabbiner, die sich seit 1844 versammelten, hielt er Abstand. Er beurteilte ihre Reformen nicht als Unterstützung für die Juden, in der Mehrheitskultur Achtung und Beachtung zu erlangen. Nach nur einem Jahr der Anstellung im Berliner Tempel legte er 1822 sein Amt als Prediger nieder, publizierte aber seine Predigten. Von 1834 bis 1836 übte Zunz das Amt eines Predigers für eine private religiöse Gesellschaft in Prag aus, mit vierunddreißig öffentlichen Vorträgen über die Psalmen in kaum zwei Jahren. Die Berliner Synagogengemeinde beauftragte ihn, eine wissenschaftliche Abhandlung über jüdische Namen zu erarbeiten. Sie sollte eine Erwiderung auf den königlich-preußischen Erlaß sein, der den Juden die Benutzung christlicher Namen untersagte.¹⁹ Von 1840 bis 1850 leitete Zunz das 1840 gegründete jüdische Lehrerseminar in Berlin.²⁰

Als Journalist und Herausgeber der Berliner Tageszeitung *Haude und Spensersche Zeitung* war Zunz von 1826 bis 1829 tätig. Sein vornehmliches Interesse jedoch widmete er der Erforschung der hebräischen Literatur. Er machte sich das gewaltige Material, das er angehäuft hatte, und die Aufzeichnungen zunutze, die er aus Handschriften und Druckerzeugnissen bei seinen Studien in Bibliotheken in Hamburg gewonnen hatte, um sein Werk über die synagogalen Huldigungen²¹ anzufertigen.

„Recht und Freiheit statt der Rechte und Freiheiten“

Der liberal gesinnte Demokrat Zunz schätzte die Gedanken der Französischen Revolution hoch ein, denn sie waren die Voraussetzung für die Revolutionen von 1830 und 1848 und die politische Entwicklung zu einem auf Recht und Gerechtigkeit basierenden Staat in Europa. Von der Revolution

19) *Namen der Juden*, 1836, in: *Gesammelte Schriften*, Zweiter Band, Berlin 1876 (Hildesheim/New York 1976), 1-82.

20) Leopold Zunz, Rede zur Eröffnung des jüdischen Seminars aus: „*Das jüdische Schullehrer-Seminarium in Berlin*“ (1840), in: *Gesammelte Schriften* (Anm. 3), 126-134.

21) *Die gottesdienstlichen Vorträge* (Anm. 17), I-XVIII u. 1-516.

von 1848 erwartete er einschneidende Veränderungen.²² Er beteiligte sich an der politischen Werbung für einen Rechtsstaat, hielt in demokratischen Bürgervereinen Reden über die notwendigen politischen Reformen und wurde in das Wahlmännergremium in Berlin entsandt, das die preußische Verfassung verabschiedete und die deutsche Nationalversammlung vorbereitete.²³ Am Anfang der Ära Bismarcks erkannte Zunz, daß seine Erwartungen auf Verwirklichung demokratischer und liberaler Grundsätze gescheitert waren, und zog sich von jeder politischen Betätigung zurück.

Vom Staat forderte Zunz die Verwurzelung in Gerechtigkeit, Recht und Ethik und die Gewährleistung von Freiheit und gleichen Rechten für alle Bürger. Er forderte eine völlige Trennung von Staat und Kirche und warf der organisierten Religion vor, sich dem von religiöser Bevormundung freien Staat zu widersetzen. Im Aufbau eines Rechtsstaates sah er die Lösung der staatsbürgerlichen Probleme des europäischen Judentums und klagte für die Juden „*Recht und Freiheit statt der Rechte und Freiheiten*“²⁴ ein.

Am 17. März 1886 starb Leopold Zunz. Sein Nachlaß – Zunz hat selbst dafür gesorgt, daß seine Beiträge als *Gesammelte Schriften* in drei Bänden 1875/76 vom „Curatorium der ‚Zunzstiftung‘“ herausgegeben wurden – wurde der ‚Zunzstiftung‘²⁵ anvertraut und in der 1872 gegründeten *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* in Berlin untergebracht. 1939 ist diese Urkundensammlung der Jerusalemer National- und Universitätsbibliothek übergeben worden. Eine Auswahl des Materials auf Mikrofilm besitzt das Archiv des Leo Baeck Instituts in New York.

Die *Wissenschaft des Judentums* – bis zur erzwungenen Schließung der Berliner Hochschule (1942) Teil der deutschen Geistesgeschichte – muß weiter gepflegt werden. Was Leopold Zunz forderte, verpflichtet uns: „*Das historische Urteil der christlichen Welt, die mit dem Juden auch sein Schrifttum – mit geringen Ausnahmen – verworfen hat, darf im Namen der echten Wissenschaft nicht anerkannt werden.*“²⁶

22) Vgl. sein „Wort des Trostes“ in: *Gesammelte Schriften* (Anm. 3), 301 f.

23) Vgl. seine Wahlreden und politischen Beiträge in: *Gesammelte Schriften* (Anm. 3), 302–354.

24) *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt* (Anm. 17), Vorrede, VII.

25) Die ‚Zunzstiftung‘ war 1864 zu seinem 70. Geburtstages errichtet worden.

26) Nahum Norbert Glatzer, *Leopold Zunz*, Tübingen 1964, 45.

Sugihara Chiune – der Retter aus Japan

Tarot Kubota*



Sugihara Chiune^{1, 2} (1900-1986) ist der einzige Japaner, der von Yad Vashem als „Gerechter der Völker“ geehrt worden ist.³ Hier soll vor allem das Schicksal der von ihm geretteten Juden dargestellt werden, obwohl auch seine restliche Biographie äußerst interessant ist, z. B. daß er – was für einen Japaner sehr ungewöhnlich ist – ein russisch-orthodoxer Christ war.

I. Die Flucht

Kurz nach dem deutschen Überfall auf Polen im September 1939 wurde den dort lebenden Juden allzu deutlich, was die deutsche Besatzung bedeuten würde. Noch vor dem Ende der militärischen Auseinandersetzungen begannen Einsatzgruppen der Sicherheitspolizei hinter den deutschen Fronten die von Himmler befohlenen Aktionen auszuführen: die Ausschaltung aller „reichs- und deutschfeindlichen Elemente“, d. h. der polnischen geistigen und kulturellen Führungsschicht und der Juden. Manche Juden in Westpolen⁴ wagten es, unter großer Lebensgefahr nach Nordosten

* Tarot Kubota ist Student der Geschichtswissenschaft und der Sinologie an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg. Schwerpunkte: Militärgeschichte, Buddhismus. Der Beitrag basiert auf einer Seminararbeit bei Prof. Dr. Wolfram Wette im Sommersemester 2003.

1) Japanische Personennamen werden im folgenden Text wie im Japanischen genannt: zuerst der Familienname, gefolgt vom Eigennamen. Die Umschreibung erfolgt nach hepburnscher (englischer) Umschrift. Die Ausnahmen: Tokio (statt Tōkyō) und der Name des Autors.

2) Oft wird sein Eigenname auch „Sempo“ genannt.

3) Es geschah erst im Januar 1985, ein Jahr vor seinem Tod.

4) Nach Sugiharas Bericht kamen die meisten Flüchtlinge aus Lodz (Łódź). Vgl. Watanabe Katsumasa, *Shinsō Sugihara Biza (Wahrheit: Sugiharasche Visa)*, Tokio 2000, 270.

zu fliehen, in der Hoffnung, in das neutrale Baltikum einreisen zu können. In Wilna (Vilnius), das damals polnisch war, sollen sich etwa 15 000 Juden angesammelt haben, die nach Litauen flüchten wollten, aber nicht konnten, weil sie kein Visum besaßen. Dann verschwand die Grenze plötzlich, denn die Sowjetunion ließ das Wilna-Gebiet an Litauen abtreten. So konnten polnische Juden Kaunas, die damalige Hauptstadt Litauens, erreichen.

Am 10. Mai 1940 startete Deutschland den Westfeldzug und zwang bereits am 22. Juni Frankreich zur Kapitulation. Im Osten marschierte Stalins Armee am 15. Juni in Litauen ein, ebenso in Lettland und Estland. Am 15. Juli entstand die Pro-Sowjet-Regierung in Litauen, deren einzige Aufgabe darin bestand, Litauen an Rußland anzugliedern. Vor allem die jüdischen Flüchtlinge aus Polen hatten mit Recht Angst, daß Litauen bald zum Schauplatz des Krieges und der Verfolgung wird, und versuchten das Land zu verlassen. Zudem waren die Russen nicht gerade judenfreundlich. Die sowjetische Regierung ließ in Litauen unzählige „unerwünschte Menschen“, darunter auch viele Juden, ohne Vorwarnung nachts festnehmen und nach Sibirien deportieren, wo die meisten ihren Tod fanden. Die Flucht aus Litauen war aber zu diesem Zeitpunkt für die Juden aus dem ehemaligen Polen recht kompliziert geworden, denn sie galten weder als Polen noch als Litauer, sondern als Staatenlose. Sie besaßen weder einen Reisepaß noch eine Einreiseerlaubnis irgendeines Staates. Doch beide waren erforderlich, um die Flucht durch die Sowjetunion in Richtung Osten zu ermöglichen.

Am frühen Morgen des 18. Juli 1940 drängten sich jüdische Flüchtlinge, die Transitvisa für Japan verlangten, vor dem japanischen Konsulat in Kaunas (Litauen), in dem Vizekonsul Sugihara Chiune mit seiner Familie wohnte. Es war ein junger Rechtsanwalt, *Zerah Warhaftig*⁵, der Vertreter des jüdischen Flüchtlingskomitees in Litauen, der dem Vizekonsul die wahrscheinlich einzige Möglichkeit erklärte, wie diese Flüchtlinge Litauen verlassen und fliehen konnten. Der niederländische Konsul in Litauen hatte den Juden massenweise sogenannte „Curaçao-Visa“ erteilt⁶, die besagten, daß man zum Einreisen in die niederländischen Inseln Curaçao und Surinam in der Karibik kein Visum brauchte. Wenn Japan diese als gültige Einreisevisa anerkennen und die Transitvisa dazu ausstellen würde, müsse auch die Sowjet-

5) Zerah Warhaftig war von 1962 bis 1974 in Israel Minister für religiöse Angelegenheiten.

6) Es wurden 1200 bis 1400 „Curaçao-Visa“ ausgegeben, Kopien und Fälschungen nicht mitgerechnet. Vgl. Eric Silver, *Sie waren stille Helden*, dt. von Verena Koch, München 1994, 62.

union akzeptieren, daß die Inhaber der Transitvisa nach Japan ausreisen dürften. Sowohl Warhaftig als auch Sugihara waren sich jedoch im klaren, daß die Flucht auf die karibischen Inseln unrealistisch⁷ und nur ein Trick war, um Transitvisa für Japan erhalten zu können.

Sugihara fragte bei dem japanischen Außenministerium zweimal per Telegramm an, ob er diesen Flüchtlingen ausnahmsweise Transitvisa geben dürfe. Beide Anfragen wurden abgelehnt. Am 25. Juli beschloß Sugihara, entgegen den Weisungen aus Tokio, den Flüchtlingen die dringend benötigten Transitvisa auszustellen. Das war ein Verstoß gegen das Gesetz, der zu einer Sanktion, im schlimmsten Fall zu seiner Entlassung hätte führen können. Seine Frau Yukiko soll seinem Beschluß zugestimmt haben.

Am Montag, dem 29. Juli 1940, begann die Massenausgabe der Transitvisa. An diesem Tag waren es 121, am nächsten 260, und am folgenden 146 Visa, usw.⁸ Das hat Sugiharas Leben völlig verändert. Das Mittagessen, das er bisher zusammen mit seiner Familie eingenommen hatte, wurde durch Sandwiches und Tee im Arbeitszimmer ersetzt. Wegen Schlafmangels waren seine Augen bald rot unterlaufen und seine Wangen eingefallen. Seine Hand, die einen Monat lang von früh bis spät einen Füller gehalten hatte, war geschwollen.

Die Zeit drängte, denn die Sowjetunion, die am 3. August Litauen annektiert hatte, forderte die Konsule in Litauen auf, bis zum 25. August 1940 das Land zu verlassen. Das japanische Konsulat war das einzige, das noch in Litauen verblieb. Sugihara bat bei der sowjetischen Behörde um eine Verlängerung der Frist. Genehmigt wurde eine Zusatzfrist von 11 Tagen, in denen noch viele Juden von Sugihara ein Visum erhielten und sich damit retten konnten. Nach einer vorhandenen Liste hat er mindestens 2139 Transitvisa ausgestellt.⁹

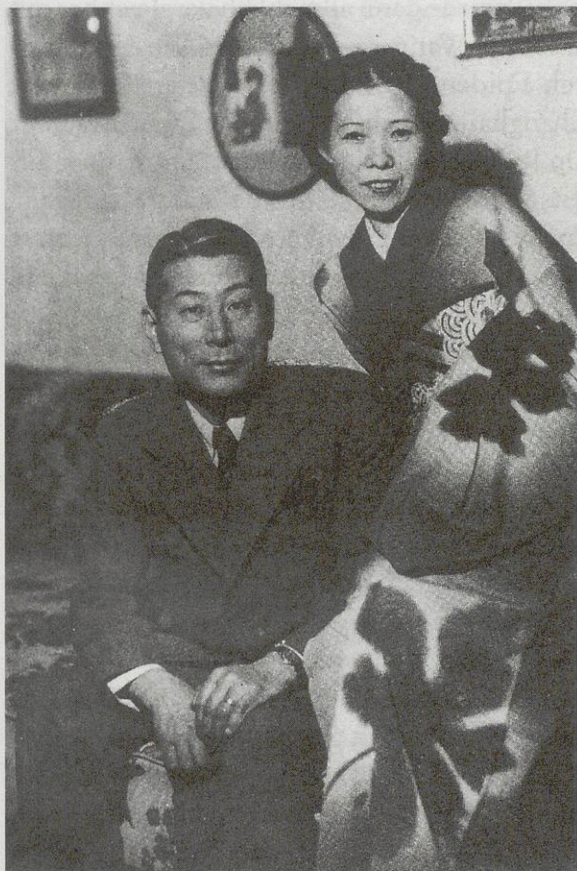
Doch trotz der Transitvisa von Sugihara war es für die Juden weiterhin alles andere als sicher und einfach, die Ausreisegenehmigung aus der Sowjetunion und die Fahrkarten der Transsibirischen Eisenbahn zu bekommen. So erreichten die meisten Flüchtlinge erst im Februar 1941 Japan. Dort wurden sie von Mitarbeitern des *jüdischen Vereins Kōbe*, die ihre Bürgen waren,

7) Später antwortete der damalige Gouverneur von Curaçao auf die Frage, was er getan hätte, wenn auf einmal Hunderte jüdischer Flüchtlinge vor Curaçao aufgetaucht wären: „Ich hätte sie zurück aufs Meer geschickt.“ Vgl. Silver (Anm. 6), 62.

8) Watanabe (Anm. 4), 304.

9) Watanabe (Anm. 4), 309.

empfangen und mit der Eisenbahn nach Kōbe gebracht. Wegen fehlender Papiere konnten nicht alle problemlos nach Japan einreisen, aber letzten Endes wurde ausnahmslos allen Flüchtlingen, auch ohne gültigem Visum, die Einreise genehmigt.¹⁰ Die Sugiharaschen Transitvisa erlaubten allerdings nur 10 Tage Aufenthalt, eine viel zu kurze Frist, um ein Einreiseland zu finden. Es war *Kotsuji Setsuzō* (1899- 1973), der in dieser Situation den Flüchtlingen geholfen hat und deshalb heute in Israel neben Sugihara geehrt wird.



Sugihara Chiune und seine Frau Yukiko.

Kotsuji Setsuzō ist bis heute der einzige Japaner, der sich zum Judentum bekannte und als Jude in Jerusalem ruht.¹¹

Ihm ist es gelungen, unter Mitwirkung des damaligen Außenministers *Matsuoka Yōsuke*, die Aufenthaltsfrist der Flüchtlinge auf einen Monat verlängern zu lassen. Später gab es kein Problem mehr mit den weiteren Verlängerungen. Zerah Warhaftig z. B. blieb acht Monate in Japan. Angaben verschiedener Quellen lassen vermuten, daß 1940/41 mindestens 6000 Juden mit einem von Sugihara ausgestellten Visum Japan erreichten.¹²

Der Kampf ums Überleben war für viele der von Sugihara geretteten Juden

10) Watanabe (Anm. 4), 335 f.

11) Kotsuji ließ sich 1959 mit 60 Jahren in Israel beschneiden und wurde Abraham Kotsuji. Nach seinem Tod (November 1973) wurde sein Leichnam gemäß seinem Testament von Zerah Warhaftig, der damals noch Minister war, mit einem Militärflugzeug von Japan nach Israel transportiert und in Jerusalem beerdigt, obwohl sich Israel gerade im Jom-Kippur-Krieg befand. Watanabe (Anm. 4), 80- 83.

12) Watanabe (Anm. 4), 339.

jedoch damit noch nicht zu Ende. Diejenigen, die kein Einreisevisum für Kanada, Australien oder die USA erhalten hatten, mußten nach Shanghai weiterreisen. Seit der Eroberung im November 1937 kontrollierte das japanische Militär den Großteil von Shanghai. Um 1940 lebten mehr als 20 000 Juden in der internationalen Konzession.¹³ Im Februar 1943 erklärte die japanische Besatzung einen kleinen Teil des Armenstadtteils zum „Getto“ und zwang die Juden, innerhalb von drei Monaten dorthin umzuziehen.¹⁴ Die Situation der Juden in Shanghai wurde dann allmählich vergleichbar mit der in den europäischen Gettos vor der Wannsee-Konferenz. Viele Juden im Shanghaier Getto starben durch Epidemien. Ferner kursierten Gerüchte, daß die Japaner die Juden in Shanghai vernichten würden. Die Angst war nicht unbegründet, denn drei im Judenmord erfahrene Gestapomänner aus Deutschland besichtigten bereits im September 1942 die Stadt Shanghai.¹⁵ Die Vernichtung blieb jedoch aus. Die Japaner hatten wohl wenig Interesse an der Judenfrage. Insgesamt konnten etwa 18 000 Juden in Shanghai den Krieg überleben.¹⁶

Nach seinem Einsatz in Litauen wirkte Sugihara als Diplomat in Prag, Königsberg und Bukarest, wo er 1945 von der Sowjetarmee gefangengenommen wurde. 1947 kehrte er nach Japan zurück und wurde vom Außenministerium entlassen.¹⁷ Danach arbeitete er in der Wirtschaft an verschiedenen Stellen. In der Öffentlichkeit trat er nicht mehr in Erscheinung.

II. Der „Fugu-Plan“

In Manshū-koku, dem 1932 errichteten Marionettenstaat Japans, in dessen Außenministerium Sugihara zunächst tätig war, gab es Militärs und Politiker, welche die Juden zur Entwicklung Manshū-kokus benutzen und ihnen deshalb Zuflucht gewähren wollten. Sie entwickelten mit dem Industriellen

13) *Jiyū eno Tōsō (Flucht in die Freiheit)*, hg. von der Abteilung der allgemeinen Nachrichten der Chūnichi-Zeitung, Tokio 1995, 93.

14) Anm. 13, 95.

15) Hata Ikuhiko, *Shōwa-shi no Nazo wo ou. Jō* (Verfolgen der Mysterien in der Shōwa-Ära, Bd. 1.), Tokio 1999, 273 f.

16) Birgit Pansa, *Juden unter japanischer Herrschaft*, München 1999, 62.

17) Über die Gründe seiner Entlassung gibt es heftige Auseinandersetzungen, auf die hier nicht eingegangen werden kann.

Ayukawa Gisuke zusammen den sogenannten „Fugu-Plan“ (Fugu = Kugelfisch).¹⁸ Der Plan beinhaltete, die Juden im Norden Manshū-kokus einwandern zu lassen, ihre finanziellen Mittel und technischen Fähigkeiten zur Entwicklung des Landes zu nutzen und das Siedlungsgebiet zu einer Pufferzone gegen die Sowjetunion zu machen. Der Gedanke schlug sich im „Programm der Maßnahmen betreffend das jüdische Volk“ vom Januar 1938 nieder, in dem ein prinzipieller Schutz der Juden festgelegt wurde. Auch in Japan wurde ein ähnliches Programm für die Juden im Dezember 1938 in der Fünf-Minister-Konferenz unter Premier *Konoe Fumimaro* geheim beschlossen: Japan solle keine Judenverfolgung betreiben und die Juden, die über finanzielle Mittel oder technische Kenntnisse verfügen, nach Japan holen.

In dieser „judenfreundlichen“ Stimmung ereignete sich eine kleine Judenrettung durch ein Mitglied der Streitkräfte Manshū-kokus. Im März 1938 versuchten achtzehn Juden aus der Sowjetunion, die Grenze nach Manshū-koku bei Manzhouli zu Fuß und ohne Visa zu überqueren. Generalmajor *Higuchi Kiichirō* wirkte auf das Außenministerium Manshū-kokus ein und ließ sie nach Harbin bringen. Ein darauffolgender Einwand aus Deutschland wurde trotz guter Beziehungen der beiden Länder ignoriert.¹⁹

Von 1938 bis zum Februar 1940 reisten etwa 4000 Juden mit der transsibirischen Eisenbahn in Manshū-koku ein. Wer kein Visum hatte, dem wurde am Bahnhof ein Transitvisum für Manshū-koku ausgestellt. Wer mittellos war, dem wurden kostenlos Fahrkarten überlassen. Die Kosten übernahmen dann die *Jüdischen Vereine Harbin* und *Dalian*.²⁰ Allerdings mußten die meisten Flüchtlinge trotzdem weiter nach Shanghai fahren. Das geplante jüdische Siedlungsgebiet in Manshū-koku kam nicht zustande.

Im März 1940 hatte Sugihara in Kaunas einen japanischen Gast: Ayukawa Gisuke. Sugihara informierte sich wohl bei seinem Gast eingehend über die Massenausstellung der Transitvisa Manshū-kokus und wahrscheinlich auch über den Fugu-Plan. Fünf Monate später, als er selbst massenweise Transitvisa ausstellte, rechnete er damit, daß Japan auch seine Flüchtlinge aufnehmen würde.

18) Der Plan war so delikat und vorsichtig anzufassen wie ein Kugelfisch, der zwar gut schmeckt, dessen Gift aber für Menschen tödlich ist. Watanabe (Anm. 4), 204.

19) Watanabe (Anm. 4), 199-203.

20) *Flucht* (Anm. 13), 124-126. Die Zahl der Einreisenden ohne gültiges Visum betrug ungefähr 100. Watanabe (Anm. 4), 218.

III. Sugiharas Judenrettung in der Konstellation der Großmächte

Sugiharas Judenrettung fand damals in einer komplexen Mächtekonstellation statt. Die Nazis hätten Sugiharas Visaausgabe an Juden in Litauen leicht mit Gewalt verhindern können. Einer von Sugiharas Sekretären war nämlich ein Agent der Gestapo.²¹ Sugihara war sich seinerseits der Gefahr bewußt und verbot seiner Familie, sein Büro zu betreten, um sie bei einem möglichen Terrorakt nicht zu gefährden.

Deutschland befand sich im August 1940 mit Japan in Verhandlung über den Dreimächtepakt, der schließlich am 27. September 1940 unterzeichnet wurde. Die Deutschen konnten nicht wissen, daß Vizekonsul Sugihara eigenständig und gegen die Weisungen aus Tokio handelte, und so glaubten sie, daß hinter seinem Verhalten der Wille der japanischen Regierung gestanden hätte. Die Deutschen setzten Priorität auf das Zustandekommen des Paktes mit Japan und verschlossen die Augen vor dieser „Judenrettung Japans“.

In den ersten Monaten des Jahres 1941 war für die Sowjetunion Japan der wichtigste Verhandlungspartner. Stalin versuchte, sich im Osten den Rücken freizuhalten. Die Transitvisa für Japan mußten darum mit besonderer Rücksicht behandelt werden. Den Juden mit sugiharaschem Visum wurde ausnahmsweise das Verlassen der Sowjetunion gestattet. Das Neutralitätsabkommen zwischen der Sowjetunion und Japan wurde am 13. April 1941 unterzeichnet.

Als im Februar 1941 massenweise jüdische Flüchtlinge in Japan eintrafen, bemühte sich die japanische Regierung, trotz des Dreimächtepaktes, mit den USA einen Ausgleich zu schaffen. Nicht die Interessen Deutschlands, sondern die der USA sollten nun beachtet werden. Die Tatsache, daß Japan keinem einzigen Juden die Einreise verweigerte, sondern sogar jüdische Flüchtlinge ohne gültige Papiere nach Japan einreisen konnten, kann man nur auf diese Weise verstehen: Es war ein Signal an die USA, daß Japan sich ideologisch von Nazi-Deutschland distanzierte. Die Verhandlungen mit den USA scheiterten jedoch, und Japan geriet schließlich in den verhängnisvollen Krieg gegen die Vereinigten Staaten.

Zwei Museen erinnern heute an Sugihara Chiune: ein Gedenkstmuseum (*Sugihara Chiune Kinen-Kann*) in Kamo-Gun Gifu, Japan, und das *Sugihara-Haus* in Kaunas, Litauen.

21) Watanabe (Anm. 4), 311-314.

Gedenken an Gertrud Luckner

Am 15. Dezember 2005 wurde in Freiburg am ehemaligen Sitz des Deutschen Caritasverbandes (Werthmannhaus, Werderring 4) in Erinnerung an Gertrud Luckner eine Gedenktafel enthüllt. Hermann Hein, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Freiburger Stadtbild e. V., hatte sich seit Jahren für diese Form der Würdigung eingesetzt. Wir bringen Auszüge aus den Ansprachen, in denen jeweils unterschiedliche Charakteristika des Lebens und Wirkens von Gertrud Luckner herausgehoben werden. (Red.)

Gertrud Luckner und die Universität Freiburg

Wolfgang Jäger, Rektor der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, stellte vor allem die Verbindung Gertrud Luckners zur Universität Freiburg heraus. 1900 in England geboren und 1907 mit ihren Pflegeeltern nach Deutschland übersiedelt, blieb Gertrud Luckner mit England in beständigem Kontakt, auch während des volkswirtschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Studiums. Nach ihrem Abschluß als Diplom-Volkswirtin (Frankfurt/M. 1930) kehrte sie wieder nach England zurück. Aus zwei Gründen sei sie 1931 von Birmingham, wo sie zuletzt als „mothers' help“ gearbeitet hatte, nach Freiburg gezogen: wegen der Existenz eines Institutes für Caritaswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (1925 auf Initiative des Deutschen Caritasverbandes eingerichtet) und wegen dem Wirtschaftswissenschaftler Gerhart v. Schulze-Gävernitz, dessen Arbeiten über die englische Volkswirtschaft sie kannte und schätzte. Zum Sommersemester 1931 an der Universität Freiburg immatrikuliert, wurde sie Mitarbeiterin von Franz-Xaver Keller, Ordinarius für Moraltheologie und Direktor des Instituts für Caritaswissenschaft. Keller war überzeugter Pazifist und fand in Gertrud Luckner eine engagierte Anhängerin. 1934 wurde er aus dem Staatsdienst entlassen. Gertrud Luckner geriet damals schon in die Überwachungsmaschinerie der Gestapo, weil sie Kellers „Verbindungen mit den pazifistischen Kreisen des In- und Auslandes aufrecht hielt und vermutlich noch weiter ausbaute“.

Kellers Nachfolger im Fach Caritaswissenschaft, Joseph Beeking, mit dem Gertrud Luckner eng verbunden war, mußte 1935 aufgrund einer Denunziation Deutschland fluchtartig verlassen. Ihrem eigentlichen Anliegen, wissenschaftlich zu arbeiten und zu promovieren, hat Gertrud Luckner nur eingeschränkt nachgehen können.

Nach Keller nahm Gerhart v. Schulze-Gävernitz sie als Hilfsassistentin an. Er war seit 1923 emeritiert, hatte jedoch den Status eines ordentlichen Honorarprofessors. Daher konnte er zunächst G. Luckners Promotionsverfahren betreuen, wenn auch eher von ungefähr, denn seine Schülerin war mehr und mehr in die Arbeit des Deutschen Caritasverbandes einbezogen und mußte sich auf das Sammeln und Ordnen des Materials beschränken. Sie war auch publizistisch aktiv, zum Beispiel für das Jahrbuch der Caritaswissenschaft (*Caritasarbeit in den Elendsvierteln von London* und *Englische Methoden im Kampf gegen die Arbeitslosigkeit*).

1935 übernahm der junge Privatdozent Bernhard Pfister die weitere Betreuung der Dissertation Luckners mit dem Thema: *Die Selbsthilfe der Arbeitslosen in England und Wales, betrachtet auf der*

Grundlage der englischen Wirtschafts- und Ideengeschichte. Pfister, ein sehr guter Kenner der englischen Wirtschaft und des englischen sozialen, politischen und geistigen Lebens, hat Gertrud Luckner nachhaltig gestützt und beständig ermutigt, so daß sie im Herbst 1938 den Doktor rer. pol. erlangen konnte.

Am 9. November 1938, als auch das neben der Universität gelegene Freiburger jüdische Gotteshaus dem Synagogensturm zum Opfer fiel, war Ger-

In diesem Haus, das von
1924 bis 1969 Sitz der
Zentrale des deutschen
Caritas - Verbandes war,
arbeitete

Dr. Gertrud Luckner
(1900 - 1995).



Ohne Rücksicht auf die
Gefährdung der eigenen
Person half sie Menschen,
die von den Nationalsozialisten
verfolgt wurden, und rettete
Leben.

Gertrud-Luckner-Gedenktafel
am Werthmannhaus in Freiburg.
Foto: Archiv des Deutschen
Caritasverbandes.

trud Luckner bis weit in die Nacht hinein mit dem Fahrrad – ihrem üblichen Fortbewegungsmittel – zu den jüdischen Familien unterwegs, um ihnen ihre Solidarität zu zeigen und ihre Hilfe anzubieten. Am 18. November 1938 legte sie die staatswissenschaftliche Doktorprüfung ab. Ihre große Aufgabe erhielt sie im Dezember 1941 durch Erzbischof Dr. Conrad Gröber unter dem Code-Wort *Durchführung notwendiger Aufgaben der außerordentlichen Seelsorge*, was die Hilfe für jüdische Menschen im gesamten Reichsgebiet bedeutete. Sie arbeitete hier im Werthmann-Haus in der Nachbarschaft zur Universität – eine großartige Frau, deren Vermächtnis unserer Alma Mater zur Ehre gereicht.

Gertrud Luckner und der Freiburger Rundbrief

Oberbürgermeister Dieter Salomon betonte, daß Gertrud Luckner in mehrfacher Hinsicht eine außergewöhnliche und außergewöhnlich mutige Frau gewesen ist. Ohne Rücksicht auf die eigene Sicherheit, oft auf sich allein gestellt, hat sie sich selbst in größte Gefahr gebracht. Sie ist verhaftet und ins KZ Ravensbrück gebracht worden, in dem über 90 000 Frauen ermordet worden sind. Sie hat überlebt, ist nach Freiburg und zum Deutschen Caritasverband zurückgekehrt, um in der Verfolgtenfürsorge wiederum denen zu helfen, die Opfer von Rassismus und Verfolgung geworden waren.

Ebenso bedeutsam aber war das Wirken von Gertrud Luckner nach der NS-Zeit und nach der Schoa. Sie hat bereits 1948 mit dem *Freiburger Rundbrief* ein Forum zum christlich-jüdischen Dialog geschaffen, das bis heute weit über Freiburg hinaus wirkt. Der *Freiburger Rundbrief* ist eine der wichtigsten zeitgenössischen Publikationen zum Verhältnis zwischen Christen und Juden und zum deutsch-israelischen Verhältnis. Gertrud Luckner hat diesen Dialog in unzähligen Artikeln, Reden und Diskussionsveranstaltungen auch auf andere Religionen und Glaubensrichtungen ausgedehnt und damit versucht, gegenseitige Vorbehalte abzubauen und ein Miteinander in Toleranz und gegenseitigem Respekt zu schaffen. Als *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung* trägt der *Freiburger Rundbrief* noch immer ihre Handschrift. Ihr Wirken im christlich-jüdischen Dialog hat Verständigung geschaffen, aus der Versöhnung erwachsen ist. Gertrud Luckner wurde 1951 als eine der ersten Deutschen nach Israel eingeladen.

Eine Frau der Caritas

Georg Cremer, Generalsekretär des Deutschen Caritasverbandes, schilderte Gertrud Luckner als eine Frau, die Caritasgeschichte geschrieben hat. Ihre ersten Lebensjahre waren bereits geprägt vom Verlust der leiblichen Eltern, dem Einleben in eine neue Familie und dem Umzug in ein fremdes Land. Am 15. Dezember 1922 wurde sie von ihren Pflegeeltern adoptiert. Aus *Jane Hartmann* wurde *Gertrud Jane Luckner*, eine Frau, die sich schon früh für innovative Ansätze in der Sozialarbeit interessierte. Diese Offenheit und Kreativität haben ihr Wesen geprägt. Dabei fällt immer wieder auf, mit welcher Energie, Gewitztheit und Intelligenz sie Wege gefunden hat, um Menschen zu helfen und zu retten. Ihr Engagement für die Verfolgten war grenzenlos – über kulturelle, nationale und religiöse Grenzen hinweg bis an die Grenzen ihrer eigenen Existenz. Ihr Einsatz ist für den Deutschen Caritasverband Anlaß zur Selbstprüfung. Ganz bewußt wurde im neuen Haus der Deutschen Caritas in Berlin ein Saal nach Gertrud Luckner benannt und vom Deutschen Caritasverband ein Gertrud-Luckner-Preis gestiftet. Mit diesem Preis, dotiert mit 1000 Euro, werden Abschlußarbeiten an Universitäten und Fachhochschulen ausgezeichnet, die sich mit Fragen der freien Wohlfahrtspflege sowie der Caritaspraxis und Caritastheologie beschäftigen. Der Preis wird künftig alle zwei Jahre verliehen; zum ersten Mal im Oktober 2006.

Gertrud Luckner: ein Leben aus dem Glauben

Weibbischof Rainer Klug hob die religiöse Bindung von Gertrud Luckner als Grundlage ihres selbstlosen Handelns hervor. Diese wahrhaft tapfere Frau handelte ohne Furcht, ohne zu fragen, einzig aus der Autorität ihres Gewissens, das sie nach dem Evangelium gebildet hatte: „Was ihr einem der Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40). An ihrem 85. Geburtstag sagte sie: „*Das, was mich damals herausforderte, ist auf mich zugekommen. Eigentlich finde ich, daß ich nichts Besonderes getan habe. Für mich war diese Hilfsbereitschaft eine mir zugefallene selbstverständliche Pflicht.*“ Gertrud Luckner lebte aus der Kraft einer persönlichen Beziehung zum lebendigen, ihr zugewandten und nahen Gott. Ihre Kraft schöpfte sie aus dem Gebet und aus dem Gottesdienst. Die Adelhauserkirche war ihre geistliche Heimat. Wer die Gedenktafel zu lesen versteht, wird darin auch

die Aufforderung zur persönlichen Tapferkeit im Einsatz für den Menschen und sein Leben erkennen. Diese Tugend, gepaart mit Klugheit und Maß, mit Glaube, Hoffnung und Liebe, gehört zum unverzichtbaren Schatz der christlichen Tradition. Er ist auch in unsere Hände gelegt.

Aus der Geschichte lernen

Landesrabbiner Benjamin David Soussan beschrieb Gertrud Luckner als eine Frau, deren eigentliche Lehrmeisterin die Geschichte war. Sie erlaubte keinen „Schlußstrich“, denn für Erinnerung kann es keine Verjährungsfrist geben. Ihr lebenslanger Einsatz für andere entspricht einer Aussage im Babylonischen Talmud: *„Der Mensch wurde einzig deshalb erschaffen, um dich zu lehren, daß, wenn jemand eine Seele vernichtet, es ihm die Schrift anrechnet, als hätte er eine ganze Welt vernichtet, und wenn jemand eine Seele rettet, es ihm die Schrift anrechnet, als hätte er die ganze Welt gerettet“* (bSan 37a).

Luckner „eins“ und Luckner „zwei“

Prälat Georg Hüssler, der als *ehemaliger Generalsekretär und Präsident des Deutschen Caritasverbandes* seit 1959 eng mit Gertrud Luckner zusammenarbeitete, sieht sie in zwei deutlichen Lebensphasen: in ihrem Einsatz für die Verfolgten und in ihrem unnachgiebigen Bemühen um die Aufarbeitung der theologischen Altlast der christlichen Lehre, deren Mißachtung der Juden unübersehbar war. Ab 1947 stellte sie an verschiedene Theologen die Frage: „Was hat die Kirche gegen die Juden?“ Die Antworten waren unscharf – bis der Theologe Karl Thieme auf die Kapitel 9-11 des Römerbriefes hinwies. Dort sagt Paulus, daß der Bund zwischen Gott und Israel ungekündigt ist. Gertrud Luckner griff das Thema auf und zusammen mit ihren theologischen Beratern leistete sie intensive theologische Vorarbeit für das II. Vatikanische Konzil. Durch ihren engen persönlichen Kontakt mit Kardinal Augustin Bea und durch den von ihr begründeten *Freiburger Rundbrief* hatte sie einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Erklärung *Nostra aetate* Nr. 4. Das jüdisch-christliche Gespräch war ihr zum Lebensinhalt geworden.

Yair Zakovitch, **Das Hohelied**. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Herder, Freiburg 2004. 295 Seiten.

Was noch vor wenigen Jahrzehnten für eine deutsche Kommentarreihe undenkbar gewesen wäre, ist in dem von Erich Zenger herausgegebenen Kommentar zum Alten Testament zum Konzept geworden: Weibliche wie männliche Forschende aus unterschiedlichen Konfessionen und aus dem Judentum publizieren in dieser Reihe ihre Bibelkommentare. Der vorliegende Hoheliedkommentar wurde 1992 als nur halb so umfangreiches Buch in der jüdischen Kommentarreihe *Mikra le-Yisra'el* erstpubliziert und stellt damit, obwohl es darauf aufbaut, ein neues Werk dar. Die Monographie bereichert die deutschsprachige Kommentarlandschaft vor allem insofern, als die reiche jüdische Tradition, die oft wesentlich näher am Text ist als die traditionelle historische Forschung, ausführlich zu Wort kommt.

Der Kommentar von Yair Zakovitch (= YZ) zeichnet sich dadurch aus, daß die Einleitung gut ein Drittel des Umfangs füllt. Damit werden die für das Hohelied entscheidenden Vorfragen abgehandelt, was die Kommentierung von Exkursen entlastet und damit besser lesbar macht. In 36 Abschnitten behandelt YZ entscheidende Fragen wie jene nach literarischen Formen und der Gattung des gesamten Buches, der Abfassungszeit, der literarischen Einheitlichkeit und des Wachstums der Texte, befaßt sich intensiv mit poetischen Gestaltungsmitteln, dem Ambiente der Metaphorik sowie der Einbettung der Lieder in die altorientalische Liebeslyrik und setzt sich mit den traditionellen Deutungen der Forschungen des letzten Jahrhunderts, aber auch den jüdischen wie christlichen Traditionen, die sowohl nach Wortsinn als auch allegorisch auslegen, auseinander. Zu betonen ist zudem die Sprachkompetenz des Verfassers und auch seiner Übersetzerin Dafna Mach: Der Kommentar hat ein explizites Gespür für die poetische Sprache und das Schillernde an ihr. Entsprechend legt sich YZ nie gegen mögliche Sinnebenen fest, auch wenn er etwa bei manchen Deutungen klar Position bezieht, wie etwa gegen die kultische Deutung (36 f.).

Obwohl der Autor Publikationen, die mit Gender-Bewußtsein arbeiten, im Literaturverzeichnis anführt, merkt man etwa im Abschnitt „Frauen-Lyrik“ (43-46) nicht allzuviel davon: Die Forschung hat inzwischen ein wesentlich bunteres Bild der sozialen Verhältnisse und deren literarische Niederschläge in der Bibel gezeichnet, als YZ dies mit seiner Annahme einer derart untergeordneten Stellung von Frauen unter die Männer darstellt. Bei intensiverer Rezeption der einschlägigen Literatur wäre der von ihm betonte Kontrast, den das Hohelied (= Hld) in Bezug auf die Wertschätzung und die diskursive Macht von Frauen (52,6 % der Verse werden der weiblichen Figur, nur 28,6 % der männlichen in den Mund gelegt) darstelle (46), wohl weniger scharf ausgefallen. Immerhin rechnet YZ damit, daß „ein erheblicher Anteil der Lieder von Hld von Frauen verfaßt sein“ könnten (46). Innovativ für einen Kommentar ist die ausführliche Einbettung des Hoheliedes in die israelitische Liebesdichtung sowie in die durch einzelne biblische Texte zu erhebenden sozialen Bedingungen und moralischen Vorstellungen zur Liebe der Geschlechter (49-62). Bei YZ verkommen solche innerbiblischen Querverweise nie zu „Parallelstellen“, sondern sind als intertextueller Mehrwert präsentiert, der sich bis in die Kommentierung hinein auswirkt.

Die Kommentierung der Liebeslieder, deren schriftliche Fixierung YZ auch aufgrund von sprachlichen Eigenheiten ins 3. Jh. v. Chr. setzt (64-66), lebt von der der Midraschexegeese eigenen Auslegung der Texte durch andere Texte. So entsteht etwa bei der Kommentierung des von YZ in der Literarkritik erhobenen Fragments von 3,6, das den zusammenhängenden Abschnitt von 3,1-5 und 3,7-11 unterbricht und als hermeneutische Akzentuierung verstanden wird (69), vor den Augen der Lesenden die Figur der Königin von Saba in diesen Salomo zugeschriebenen Liedern (170-172). Eindrücklich erweist YZ an mehreren Stellen des Hld, daß es auf die Paradiesesgeschichte Bezug nimmt. Einzelelemente von Gen 2 werden aufgenommen, um sie in die Beschreibungslieder kreativ einzubauen. Elemente von Gen 3 werden aufgegriffen, um sie umzukehren.

Neben sorgfältiger Einzelexegese, die sowohl den Klang als auch die semantische Bedeutung der Worte offenlegt, versteht es der Autor, Zusammenhänge im Buch und darüber hinaus aufzuzeigen und sie theologisch auszuwerten. Daß dabei die Erotik nicht zu kurz kommt, werden die Lesenden gerade bei einer Publikation über das Hohelied zu schätzen wissen. Als Abschluß sei daher eine Kostprobe einer solchen Auslegung zitiert: „In Gen wird der Mensch aus dem Paradies vertrieben, weil er von der verbotenen

Frucht gegessen hat, hier wird er ausdrücklich aufgefordert, hineinzukommen und von den köstlichen Früchten zu essen. Dort ißt der Mensch und wird daraufhin ausgeschlossen, hier bleibt der Garten nur solange verschlossen, bis der Liebende hineingeht, um zu essen. In Gen führt das verbotene Essen zum Liebesakt, in Hld ist das Essen identisch mit dem Vollzug des Liebesaktes. Auch die Atmosphäre des Liedes hier ist ganz anders als die Erzählung dort: Während die Erzählung Gen 2-3 überschattet ist von Schuldgefühlen, klingt das Lied harmonisch und spannungsfrei. Die beiden Liebenden sind keinerlei Verboten unterworfen, keine höhere Instanz wacht kritisch über ihr Tun. Die Rückkehr ins Paradies ist optimistischer als die Vertreibung daraus, – die Trennwände fallen, verriegelte Türen springen auf und die beiden Liebenden vereinigen sich zur Freude ihrer mitfeiernden Gefährten; dadurch gewinnt das Lied etwas Heiteres und Unbeschwertes“ (209 als Auslegung zu Hld 5,1).

Es ist evident, daß dieser Kommentar nicht nur wissenschaftlich Interessierten empfohlen werden kann!

Irmtraud Fischer, Graz

Bücherschau

Christina von Braun/Eva-Maria Ziege (Hg.), **„Das ‚bewegliche‘ Vorurteil“**. Aspekte des internationalen Antisemitismus. Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2004. 244 Seiten.

In den vergangenen Jahren ist die Frage des antiken Antijudaismus bzw. ob man überhaupt von einem antiken „Antisemitismus“ sprechen sollte, kontrovers diskutiert worden. Die Aufsätze des angezeigten Bandes dokumentieren – in Auswahl – eine gleichnamige Vorlesungsreihe im Wintersemester 2002/03 und Sommersemester 2003 an der Humboldt Universität zu Berlin. Gab es „Antisemitismus“ oder war die Judenfeindschaft viel eher Teil einer allgemeinen Fremdenfeindlichkeit? Daß es – unabhängig vom Christentum – bereits einen klassischen antiken Antisemitismus gegeben hat, stellt *Hubert Cancik* unter Verweis auf den Judenexkurs in den Historien des

Tacitus heraus. Über den Antisemitismus im 19. und frühen 20. Jh. informiert *Reinhard Rürup*, nicht ohne auch auf Forschungsdesiderata zu verweisen. So sei der Antisemitismus des Kaiserreiches besser erforscht als der der Weimarer Jahre. „Geht man von der verbreiteten und durchaus plausiblen Annahme aus, daß die Republik trotz ihrer demokratischen Verfassung [...] antisemitischer war als das Kaiserreich, könnte es beispielsweise sinnvoll sein, die wichtigsten Funktionsträger [...] einmal kollektivbiographisch zu untersuchen. Dabei käme man vermutlich zu dem Ergebnis, daß es sich in den leitenden Positionen um Vertreter jener Studentengenerationen handelt, die in den 1880er Jahren antisemitisch wurden und in den neunziger Jahren ihre entscheidende politische Prägung durch die ‚Neue Rechte‘ erfuhren. Im übrigen ist selbst die Frage, welche Bedeutung der Antisemitismus für die Wahlergebnisse der NSDAP vor 1933 hatte, bisher nicht eindeutig beantwortet worden“ (97). In der Betrachtung der Bilder und Zeichenwelten des nationalsozialistischen Antisemitismus eröffnet *Philippe Burrin* eine neue Sichtweise auf den Antisemitismus der Nationalsozialisten, indem er drei Bilder- und Bedeutungskomplexe erörtert: Gesundheit, Macht und Kultur. „Das nationalsozialistische Regime beanspruchte, Gesundheit, Macht und Kultur zu spenden, und dieser Anspruch scheint im großen und ganzen akzeptiert worden zu sein – wie das Bild, das auf die Juden als die Negation all dieser Werte projiziert wurde“ (114).

Werner Bergmann wählt für die Betrachtung des Antisemitismus nach 1945 in Europa einen komparativen Ansatz und unterscheidet sechs aufeinanderfolgende Phasen. In seiner abschließenden Anmerkung zur aktuellen politischen Lage, die er durch Bedrohungsgefühle (Terrorismus, Globalisierung) gekennzeichnet sieht, verweist Bergmann auf die damit einhergehende Rezeption von Verschwörungstheorien, in denen der Antisemitismus in der Regel nicht fehlt (141). Länderbeiträge über Rußland, Polen, Rumänien und Frankreich ergänzen den Beitrag von Bergmann. Während sich *Vadim Rossman* über den Antisemitismus im postkommunistischen Rußland auf die Person des Alexander Dugin beschränkt, bieten die Beiträge von *Beate Kosmala* (Polen) und *Mariana Hausleitner* (Rumänien) einen umfassenderen thematischen Zugang. Der Band schließt mit jeweils einem Beitrag über Antisemitismus in der arabischen Welt (*Götz Nordbruch*) und über Israel und den neuen Antisemitismus (*Brian Klug*). Nordbruch zeigt die Rekonstruktion von aktuellen Verschwörungstheorien in der arabischen Welt auf. Die Bezugnahme auf die „Protokolle der Weisen von Zion“ ist dabei nicht unerheblich. Jedoch spielten religiöse Stereotypen nur eine sekundäre

Rolle. „Unabhängig vom inhaltlichen und politisch-religiösen Kontext, in welchem sich diese Verschwörungstheorien äußern, treffen sich diese Deutungsmuster von Gesellschaft in der Annahme einer eigenen authentischen und homogenen Gemeinschaft, welche durch einen überhistorischen Feind existentiell bedroht ist“ (218). *Brian Klug* setzt sich mit dem neuen Antisemitismus als einer neuen Form der Judenfeindschaft auseinander, der Feindschaft gegenüber Israel.

Der Band bietet neben der Vorstellung ausgewählter Aspekte des internationalen Antisemitismus ebenfalls einschlägige historische Zugänge. Es fällt jedoch auf, daß die Zeitspanne zwischen dem antiken Antisemitismus und dem Antisemitismus im 19. und 20. Jh. ausgespart bleibt. Auch wenn zwischen christlichem, religiös motiviertem Antijudaismus und dem Antisemitismus des 19. und 20. Jh. zu unterscheiden ist, sind doch die Übergänge zwischen beiden nicht von der Hand zu weisen. Es fehlen also einschlägige Beiträge über den christlichen Antijudaismus wie etwa von Rainer Kampling, *Theologische Antisemitismusforschung. Anmerkungen zu einer transdisziplinären Fragestellung*, und Ekkehard W. Stegemann, *Von der Schwierigkeit, sich von sich zu unterscheiden. Zum Umgang mit der Judenfeindschaft in der Theologie*, in dem von Werner Bergmann und Mona Körte herausgegebenen Sammelband *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften* (Berlin 2004). Das Desiderat wird auch durch die Einführung nicht aufgefangen.

Matthias Blum, Berlin

Jesko Graf zu Dohna, **Die „Jüdischen Konten“**. Gesellschaft für fränkische Geschichte. Kommissionsverlag Degener & Co., Neustadt/Aisch 2005. 144 Seiten.

Stuart E. Eizenstat, **Unvollkommene Gerechtigkeit**. C. Bertelsmann Verlag, München 2003. 477 Seiten.

Das vorliegende Buch handelt von der Geschichte der *Fürstlich Castell'schen Credit-Cassen und des Bankhauses Karl Meyer KG*. Das Werk ist Albrecht Fürst zu Castell-Castell zum 80. Geburtstag gewidmet. Ihm ist die Aussöhnung zwischen Juden und Christen ein Anliegen, welches er durch vielfältige Unterstützung sichtbar macht. Die Geschichte seiner Familie und seiner Unternehmen kommt in diesem Buch zum Ausdruck. Dem Fürst geht es aber durchaus auch um die Kenntnis der Vergangenheit als

Mahnung für die Zukunft. Der erste Teil handelt vor allem von der Gründung der *Castell'schen Credit-Cassen* im 18. und 19. Jh. In einer Einleitung beschreibt der Fürst die Gesinnung des deutsch-nationalen Bürgertums; dazu gehörte auch seine Familie. Er selbst war Soldat und begriff das grauenhafte Verbrechen des Naziregimes erst nach dem Ende des Krieges. Das führte dazu, daß er sich für das Judentum zu interessieren begann, zu dem er früher eine distanziert-zurückhaltende Einstellung hatte. Er beschloß, Hilfe zu leisten, wo immer sie möglich war. „Es hat Jahre gedauert, bis die Bekehrung in meinem Kopf auch mein Herz, mein Fühlen und Empfinden verändert hat.“ Albrecht Fürst zu Castell-Castell reist mit seiner Gattin oft nach Israel und hat verstanden, daß die Wurzeln seines christlichen Glaubens im Judentum liegen. Besonders Yad Vashem ist ihm wesentlich, weil dort die Erinnerung an den Holocaust wachgehalten wird. Einer der Gründe für seine Umkehr ist auch die Tatsache, daß er nach seiner Heimkehr aus dem Krieg feststellen mußte, daß die *Castell'sche Credit-Casse* von Nationalsozialisten durchsetzt war. Dazu gehörte auch sein Vater, der es immerhin zum Gruppenführer der Reiter-SA gebracht hatte. Der hohe SA-Rang war nach dem Krieg dafür verantwortlich, daß die Bank jahrelang nur unter Treuhänderschaft ihren Geschäftsbetrieb durchführen konnte. Gegen die Behandlung der Juden hat sein Vater nicht protestiert, wohl aber gegen die Amtsenthebung des evangelischen Bischofs Hans Oswald Meiser. Im einzelnen wird die Entrechtung und Enteignung der Juden nach 1933 aufgewiesen, vor allem auch die systematische Ausplünderung. Das Buch ist reich an Dokumenten, welche die Darstellungen präzise belegen. Das Aufzeigen der Verfolgung der Juden am konkreten Beispiel einer Bank ist vielleicht eindrücklicher als Zahlen über ihre Ermordung. Mit Recht bemerkt der Verfasser, daß die Banken im Gefüge der antijüdischen Maßnahmen nach 1933 eine zentrale Rolle spielten und als verlängerter Arm der NS-Administration dienten. Es hätte in der Schweiz und anderswärts nach 1945 weniger Konflikte gegeben, wenn die Bankiers damals die Einsicht gehabt hätten, die Albrecht Fürst zu Castell-Castell heute besitzt.

Das Buch *Unvollkommene Gerechtigkeit* von Stuart E. Eizenstat handelt von den Banken und Regierungen, die sich das Vermögen der ermordeten Juden bzw. ihrer Erben aneigneten. Es geht dabei um die Darstellung eines fünfzig Jahre währenden Wartens auf Gerechtigkeit. Diese wäre niemals erfolgt, wenn nicht die Amerikaner sich energisch dafür eingesetzt hätten, daß die Schweizer Banken sowie die Schweizer Nationalbank die Mittel und das

Raubgold schließlich herausgaben. Der Schweizerische Israelitische Gemeindebund hatte sich bereits vor Jahren darum bemüht. Er wurde mit einigen Millionen abgespeist und die Angelegenheit schien erledigt zu sein. Gewiß sind die Amerikaner nicht sanft mit den Banken umgegangen und ihr Auftreten hat nicht selten auch Antisemitismus hervorgerufen. Dabei wurde freilich vergessen, worum es sich bei der amerikanischen Intervention handelte. Es ist ein fast unvorstellbarer Gedanke, daß man versuchte, in einem demokratischen Land sich fremdes Eigentum anzueignen, und daß es der Aktion energischer Amerikaner bedurfte, um die Banken zur Einsicht zu bewegen. Eizenstat beschreibt die Geschichte dieses Kampfes, der letztlich ein Kampf um Gerechtigkeit war. Er endete mit dem Nachgeben der Banken, die einen größeren Betrag für die Opfer des Holocaust zahlten. Eizenstat schließt mit der Feststellung: „Die Funken, die unsere hitzigen Konflikte und bitteren Differenzen schlugen, sind zuletzt miteinander verschmolzen und haben die erstaunlichen Ergebnisse möglich gemacht, die ich hier nach bestem Wissen und Gewissen aufgezeichnet habe.“

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Sabine Falch/Moshe Zimmermann (Hg.), **Israel – Österreich**. Von den Anfängen bis zum Eichmann-Prozeß. Studien Verlag, Innsbruck 2005. 241 Seiten.

Die Beiträge dieses Sammelbandes, geschrieben von österreichischen und israelischen Autoren, analysieren aus unterschiedlichen Blickwinkeln die Beziehungen zwischen beiden Staaten von den vierziger bis zu den sechziger Jahren des 20. Jh. Der Aufsatz des Wiener Historikers *Dieter J. Hecht* geht bis in die dreißiger Jahre zurück. Er beschreibt die organisatorische Seite der österreichischen Einwanderung in Israel und kommt unter Berufung auf eine Untersuchung von Christian W. Haerpfer zu der Schlußfolgerung: „Der Großteil der Einwanderer aus Österreich sah letztendlich seine Integration in die israelische Gesellschaft als gelungen an. Nur jeder/jede zehnte Eingewanderte sah seine/ihre persönliche Integration in Israel als gescheitert an.“ Die Salzburger Historikerin *Helga Embacher*, die vor kurzem einen sehr gelungenen Film über den aus Wien gebürtigen ehemaligen Chefredakteur der „Jerusalem Post“ Ari Rath vorstellte, beschreibt die Erfahrungen jugendlicher Flüchtlinge in den Kibbuzim. Die staatlichen und diplomatischen Beziehungen beider Staaten werden von *Sabine Falch* und

Yotam Hotam untersucht. Den sportlichen und den militärischen Beziehungen widmen sich *Eyal Gertmann* und *Erwin A. Schmidl*. Letzterer geht auch kurz auf den Einsatz österreichischer UNO-Kontingente im Nahen Osten ein, weshalb der Untertitel des Bandes nicht ganz korrekt ist. Einer der interessantesten Beiträge stammt von dem Wiener Historiker *Winfried R. Garscha* und behandelt die Berichterstattung österreichischer Zeitungen über den Eichmann-Prozeß. Sein Aufsatz ist auch eine Abhandlung über den Umgang der österreichischen Gesellschaft mit der NS-Zeit, über den Umgang der österreichischen Behörden mit dem Prozeß in Israel, zu dem sie einen eigenen Beobachter schickten, der von Garscha für den Aufsatz interviewt wurde, und über die damalige Rolle Simon Wiesenthals.

Bedauerlich ist, daß die kulturellen Aspekte der Beziehungen beider Staaten, über die es sehr viel zu berichten gäbe, nicht berücksichtigt wurden, und daß wegen der langen Wartezeit auf die Drucklegung neuere Literatur nicht immer berücksichtigt ist.

Evelyn Adunka, Wien

Abraham Geiger, **Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?** Mit einem Vorwort herausgegeben von Friedrich Niewöhner. Parerga Verlag, Berlin 2005. 213 Seiten.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Islam, vor allem mit den religiösen Grundlagen des Islam, dem Koran und den Hadithen, scheint immer schwieriger zu werden. Der Unvoreingenommenheit, welche für eine solche notwendig ist, stehen zahlreiche Faktoren im Wege. Vor allem der Terrorismus, der im Namen des Islam ausgeübt wird, wirkt sich auf unsere Wahrnehmung dieser Religion aus. Seine Thematisierung in den Medien prägt unser Bild. Aber auch Konflikte über mehr oder weniger religiöse Symbole des Glaubens in der Öffentlichkeit, über das Kopftuch, den Bau von Moscheen, den Ruf des Muezzins sowie über Aspekte der Stellung der Frau im Islam und vieles andere mehr machen es schwer, sich ein „objektives“ Bild von den religiösen Grundlagen des Islam zu machen.

Angesichts dieser Situation ist es hilfreich zu sehen, wie in der Vergangenheit damit umgegangen wurde. Herausragend ist in dieser Hinsicht das Werk eines der berühmtesten liberalen Rabbiner des 19. Jh. und prominenten Vertreters der Wissenschaft des Judentums: die damals preisgekrönte Studie von Abraham Geiger über die Frage, was im Koran aus dem kontem-

porären lokalen Judentum entlehnt wurde. Herausragend ist diese Studie insofern, als mit ihr zum ersten Mal in Deutschland, wie Friedrich Niewöhner (verst. 2. Nov. 2005) in seinem informativen Vorwort erklärt, Mohammed und der Koran unvoreingenommen betrachtet wurden. Mohammed wird nicht, wie bis dahin üblich, als Pseudoprophet oder als Betrüger dargestellt. Vielmehr wird er als ein Mensch gesehen, dessen subjektive Überzeugung, von Gott gesandt zu sein, ernstgenommen und akzeptiert wird. Und der Koran wird als ein literarischer Text philologisch, d. h. gemäß den Regeln der historisch-kritischen Methode, behandelt.

Geigers Studie gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Teil geht er der Frage nach dem *Wie* der Entlehnung nach, im zweiten Teil der Frage nach dem *Was*. Der erste Teil ist besonders interessant, weil er eine Vorstellung von der Interaktion zwischen Mohammed und den Juden vermittelt, mit denen er Kontakt hatte. Geiger wirft zunächst die Frage auf, aus welchem Grund Mohammed Elemente aus dem Judentum in den Koran aufnahm. Seine Antwort lautet, Mohammed habe zunächst nicht nur seine arabischen Landsleute, sondern auch die Juden als Gefolgschaft gewinnen wollen, und dies nicht nur aus dem Grund, daß diese relativ machtvoll in der Region waren, sondern auch weil sie den anderen Glaubensgemeinschaften geistig überlegen waren. Die Juden hätten Mohammed aber nicht nur aufgrund ihrer physischen und intellektuellen Macht beeindruckt, sondern hätten ihm auch eine gewisse Angst eingeflößt. Um sie zu gewinnen, habe Mohammed die Botschaft des Korans nicht als Gegensatz zum Judentum präsentiert. Vielmehr habe er bewußt bestimmte Elemente aus dem Judentum übernommen und behauptet, seine Botschaft sei mit dem Glauben der Juden identisch. Es sei keineswegs seine Absicht gewesen, Neues zu errichten. Vielmehr habe er nur die monotheistische Botschaft von menschlichen Einflüssen reinigen und verdeutlichen wollen. Die Juden aber ließen Mohammed „abblitzen“. Geiger unterstreicht mit seinen Formulierungen die psychische Wirkung, die dies auf Mohammed gehabt hat, wenn er erklärt, die Juden hätten Mohammeds „Werben“ als „lästige Zudringlichkeiten“ (17) gesehen und hätten mit „beißenden Antworten“ (17) reagiert. Sie hätten ihn „mit einer Antwort [...], der er nichts entgegensetzen konnte“ (12), abgefertigt. Ihre Reaktionen wurden als Kränkungen aufgefaßt, und aus dem anfänglichen Werben wurde Haß. Im zweiten Teil seiner Studie geht Geiger auf verschiedene Begriffe und Ideen im Koran ein, deren jüdische Herkunft er nachweist. Die Forschungen zu diesen Entlehnungen sind inzwischen freilich weiter vorangeschritten und die Fragestellungen sind längst ausge-

weiteten worden, z. B. in die Richtung eines Vergleichs zwischen den in den Texten enthaltenen Vorstellungen über die Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Dennoch bleibt die Art der Herangehensweise Geigers auch heute noch vorbildlich und die Lektüre seiner Studie empfehlenswert.

Johannes Twardella, Frankfurt/M.

Eckhard John/Heidy Zimmermann (Hg.), **Jüdische Musik?** Fremdbilder – Eigenbilder. Böhlau-Verlag, Köln 2004. 416 Seiten.

Anat Feinberg, **Nachklänge.** Jüdische Musiker in Deutschland nach 1945. Philo-Verlag, Berlin 2005. 280 Seiten.

Was ist jüdische Musik? Ist es das Gesamtwerk von Felix J. L. Mendelssohn-Bartholdy oder Jacques F. E. Halévy, oder doch eher Maurice Ravels Vertonungen jiddischer Lieder und des Kaddisch sowie die Ouvertüre über jüdische Themen von Serge Prokofieff? In ihrem berühmten *Lexikon der Juden in der Musik* suchten Theo Stengel und Herbert Gerigk 1940 die deutsche Musik anhand rassistischer Kriterien zu „reinigen“ und sämtliche Nachkommen jüdischer Großeltern auszumerzen. Im Gegenzug versuchten auch jüdische Autoren den großen jüdischen Beitrag an die Musik hervorzuheben durch die Aufzählung möglichst vieler Komponisten, die man aufgrund ihrer Herkunft zum Judentum zählen durfte. So gesehen hatte der Diskurs seine zwei Seiten: das feindliche *Fremdbild* und das *Eigenbild*, welches eine Funktion im Rahmen der nationalen Auferstehungsbewegung des Zionismus hatte.

Eckhard John und Heidy Zimmermann sind sich der Schwierigkeiten solcher Unterscheidungen bewußt. Als einen möglichen Ansatzpunkt betrachten sie die Formulierung von Curt Sachs: „Von Juden gemacht, für Juden, als Juden.“ Sie gehen der Frage aber auch inhaltlich nach: Was charakterisiert jüdische Musik? Vor allem die Dimension des Volksliedes und der synagogalen Musik heben sie hervor. Den Rückblick zu diesem Thema schließt Heidy Zimmermann mit dem Bonmot des Komponisten Stefan Wolpe: „Die Frage, was jüdische Musik sei, verrät den Fragenden. Wer fragt und wer benötigt die Antwort?“ Unter dem Titel *Jüdische Musik? Fremdbilder – Eigenbilder* veranstaltete die Freie Akademie Bern im Oktober 2001 ein großangelegtes Projekt, das den Namen eines Festivals durchaus verdient. Das vorliegende Buch faßt die Ergebnisse dieser Veranstaltung und die Wortbeiträge des Symposiums zusammen. Es versammelt knapp

zwanzig Artikel profunder Musikwissenschaftler und Historiker, die verschiedene Aspekte der jüdischen Musik, insbesondere der zeitgenössischen, beleuchten. Einige Artikel befassen sich mit dem Phänomen des Antisemitismus in der Musik seit Richard Wagner und seiner Erfindung des „Jüdischen“ in der Musik sowie mit den verschiedenen Reaktionen jüdischer Komponisten, vor allem in Rußland. Besonders interessant ist die Untersuchung von *Matthias Henke* über Arnold Schönberg anhand seiner Briefe und Zeitungsberichte. Henke schildert Schönbergs Weg, von einer schmerzlichen Kränkung, die der Komponist in einem österreichischen Kurort 1921 erlebte, bis zur Komposition *Der Überlebende aus Warschau*, die als eine kompositorische Reflexion eines langen Prozesses zu verstehen sei.

Viele Menschen identifizieren heute jüdische Musik mit Klesmer und seinen Auswucherungen. *Philip Bohlman* ist bemüht, die „Verklesmerisierung“ der jüdischen Musik zurechtzurücken. Zwei zentrale Artikel befassen sich mit der zeitgenössischen Musik in Israel. Der Komponist *Yuval Shaked* zeigt einige Tendenzen auf, wie etwa die starke Anlehnung an Texte nationaler Dichter und die Hinwendung zum synagogalen Gesang junger Komponisten, die selbst keine religiös praktizierenden Juden sind. *Friedrich Geiger* befaßt sich mit der Musik der Komponistin *Chaya Czernowin*. Diese nimmt auch teil an einem aufschlußreichen Gespräch mit vier anderen Komponisten aus Israel und den USA. Das Buch wendet sich sowohl an den Musikwissenschaftler wie auch an Musikliebhaber und kann durchaus als ein Handbuch zur jüdischen Musik angesehen werden.

Eine schöne Ergänzung zum eher wissenschaftlich gehaltenen Buch von Eckhard John und Heidy Zimmermann bildet der Band *Nachklänge* von *Anat Feinberg*. Als Autorin von Anthologien und Einführungen israelischer Literatur (vgl. S. 104 ff. i. d. H.) und als Romanautorin bekannt, profiliert sie sich hier als begnadete Interviewerin. Mit Charme und Verve unterhält sie sich mit dreizehn jüdischen Musikern, die Deutschland zur Heimat erkoren haben. Diese Tatsache ist vor allem vielen Juden in Israel ein Dorn im Auge. Musiker wie Richard Wagner und Richard Strauß und selbst die deutsche Sprache waren in Israel lange boykottiert, und bis heute hat sich dieses Verhältnis nur wenig gelockert. Sie empfinden es daher als unakzeptabel, daß Juden so kurz nach der Ermordung der Europäischen Juden in jenes Land zurückkehren, welches diese Verbrechen zu verantworten hat. Taktvoll aber beharrlich befragt die Autorin ihre Gesprächspartner nach ihrem Selbstverständnis als Juden und als jüdische Musiker. Was ist das Jüdische,

das sie von anderen Menschen unterscheidet? – zumal beinahe alle Gesprächspartner keine praktizierenden Juden sind und ihnen ihr „Judesein“ ohne ihr Zutun in den Schoß fiel – oder wie es der Dirigent *Eliahu Inbal* ausdrückt: „Die Einzigen, die den Juden zum Juden machen, sind die Antisemiten.“ Das Buch kann sich ebenbürtig mit zwei „Klassikern“ dieser Art einreihen: „*Mein Judentum*“ von Hans Jürgen Schulz (1978) und „*Jüdische Portraits*“ von Herlinde Koelbl (1989). Wie diesen gelingt es der Verfasserin, interessante jüdische Persönlichkeiten dem Leser näherzubringen und verständlich zu machen. Eine amüsante Lektüre!

Ruben Frankenstein, Freiburg

Diana Klöpper/Kerstin Schiffner, **Gütersloher Erzählbibel**. Mit Bildern von Juliane Heidenreich. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2004. 400 Seiten.

An Kinder- und Schulbibeln besteht kein Mangel. Für den Laien dürfte es eher schwer sein, sich in den unterschiedlichen Ausgaben auszukennen und sie zu beurteilen. Ist es da noch sinnvoll, eine weitere „Erzählbibel“ wie die vorliegende zu veröffentlichen? Sie wird auch nicht jedermanns Sache sein, denn sie erzählt die Bibeltexte häufig etwas anders als sie in der Bibel stehen. So werden die biblischen Personen zu Gestalten, die von sich selbst erzählen und ihre Erfahrungen im heutigen Horizont deuten, z. B. Jiftachs Tochter, die von ihrem Vater und ihrem nahe bevorstehenden Tod spricht. Und doch, gerade wegen ihrer Besonderheiten, hat diese Erzählbibel ihr gutes Recht, zumal die Grundentscheidungen für Auswahl, Akzente und Bebilderung sorgsam überlegt und in einem höchst informativen Nachwort auch begründet werden. Auf alle Eigenarten dieser lebendigen und ansprechenden Ausgabe kann hier nicht eingegangen werden. Da wären die neuartige Textauswahl, das lebendige Erzählen, das konsequente Eingehen auf die fremde Welt der Bibel, die farbige, phantasievolle Bebilderung, die gute Seiteneinteilung, die starke Berücksichtigung biblischer Frauen, die jugendgemäße Sprache usw. zu nennen. Manche Entscheidung wäre auch zu hinterfragen. Aber Mädchen und Jungen können hier auf jeden Fall wichtige Anregungen aus der Bibel für ihre Welt und ihr Leben gewinnen.

Wichtig ist auch, daß diese *Erzählbibel* die Entwicklung des jüdisch-christlichen Gesprächs der letzten Jahre konsequent einbezieht. Das Erste Testament (AT) wird hier eindeutig zunächst als die Bibel Israels verstanden und

nicht vorschnell aus neutestamentlicher Perspektive gedeutet. Die Personen, Situationen und Lehren sind nicht Allegorisierungen neutestamentlicher Befunde, sondern Bestandteil der Geschichte des Volkes Israel. Das Neue Testament wird im Blick auf das Alte Testament vorgestellt. Die begrüßenswerte Zurückhaltung bei der Verwendung des Gottesnamens, die sich deutlich an jüdischen Traditionen orientiert, wird nur dadurch etwas gestört, daß von Gott abwechselnd männlich und weiblich gesprochen wird. Gott handelt hier als „Töpferin“ und „Gärtnerin“. Und wenn Gott spricht, heißt es: „Sie sprach [...]“ und „Er sprach [...]“. Damit wollen die beiden Autorinnen die Gefahr eines einseitig männlichen Gottesbildes vermeiden und feministischen Intentionen genügen. Bei Kindern wird diese Erzählbibel sicher mehr Aufmerksamkeit erreichen als viele andere Ausgaben.

Werner Trutwin, Bonn

Antonia Leugers (Hg.), **Berlin, Rosenstraße 2-4: Protest in der NS-Diktatur.** Neuere Forschungen zum Frauenprotest in der Rosenstraße 1943. Plögger-Verlag, Edition Mooshausen, Annweiler 2005. 263 Seiten.

Die Ereignisse sind seit dem Film *Rosenstraße* von Margarete von Trotta (2003) nicht nur dem Fachpublikum bekannt: In der ersten Märzwoche 1943 versammelten sich vor dem Haus Rosenstraße Nr. 2-4 die Frauen jener „Mischehepartner“ und „Mischlinge“, die nach der sogenannten *Fabrik-Aktion* vom 27. Februar 1943 interniert worden waren. So sollte ihre drohende Deportation verhindert werden. In der NS-Forschung führen diese Aktivitäten bis heute zu „heftigen Debatten“ mit „unversöhnlichen Positionen“, so die Herausgeberin. Deshalb sei die Klärung von Detailfragen notwendig. In mehreren Artikeln wird auf den Historiker *Wolf Gruner* verwiesen, dessen Arbeiten zur *Rosenstraße* auf Dissens stoßen. Ihm zufolge sollten die ca. 2000 internierten Männer nicht deportiert, sondern lediglich erfaßt werden. Dagegen erhebt neben *Antonia Leugers* (Dresden) der Historiker *Joachim Neander* (Krakau) Einspruch, indem er die *Fabrik-Aktion* und die Folgeereignisse in den Zusammenhang mit dem Bedarf an Arbeitskräften für das KZ Auschwitz stellt. Auch Gruners Vergleich mit der französischen Situation sei nicht haltbar. Die Absicht, deutsche Mischehepartner zu deportieren, müsse unabhängig von den Maßnahmen in Frankreich gesehen werden, so Neander, der auch einen Seitenblick auf den Protest von Kirchenführern in Frankreich und den Niederlanden richtet. Aufgezeigt

wird auch, daß die *bestens* informierten Kirchenvertreter sehr wohl einen Zusammenhang zwischen den Protesten und der Freilassung der festgehaltenen Mischehepartner gesehen haben.

Doch nicht nur in der Sammelstelle Rosenstraße, sondern auch in weiteren Lagern wurden „Mischlinge“ und „Mischlingsehepartner“, darunter auch Kinder und ältere Personen, interniert. Auf sie erweitert *Pascal Prause* (Freiburg) die Perspektive und verweist auf weitere Proteste, etwa vor dem Lager *Große Hamburger Straße*. Ob solche Proteste weniger spontan als vielmehr durch Hilfs- und Netzwerke (z. B. dem Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin) organisiert waren, steht im Blickfeld von *Jana Leichsenring* (Wandlitz). Der Informationsstand der Kirchenführung wird in dem Bericht des Juristen Gerhard Lehfeldt an die Kirchenführer beider Konfessionen über den Massenmord an den Juden Europas vom März 1943 deutlich, den *Nathan Stoltzfus* (Washington D.C.) eingehend analysiert. Lehfeldts Schilderung der Gefahrenlage ist dankenswerterweise zusammen mit weiteren, teilweise noch nicht veröffentlichten Dokumenten in den umfangreichen Anhang des Bandes (100 Seiten) aufgenommen worden. Den Abschluß bildet ein unveröffentlichter Leserbrief, in dem *Hans-Oskar Baron Löwenstein* im September 2003 als „einer der wenigen noch Überlebenden dieser großen Fabrikaktion“ sich gegen Wolf Gruner und Wolfgang Benz vom Berliner Zentrum für Antisemitismusforschung wendet, die zuvor erklärt hatten, daß die „Internierten gar nicht zur Ermordung vorgesehen“ waren. Die Schlüssigkeit dieser Feststellungen mit all ihren Konsequenzen ist durch die fundierten Beiträge und Dokumente des Bandes erheblich in Frage gestellt.

Andreas Disselnkötter, Bochum

Werner Licharz/Wieland Zademach (Hg.), **Treue zur Tradition als Aufbruch in die Moderne**. Visionäre und mahnende Stimmen aus Judentum und Christentum. Verlag Hartmut Spinner, Waltrop 2005. 488 Seiten.

Der vorliegende Band bietet Porträts und inhaltliche Zugänge zu wegweisenden Persönlichkeiten der jüdischen und christlichen Welt des 20. Jh. Im einzelnen werden vorgestellt: *Schalom Ben-Chorin* als Wegbereiter im Gespräch zwischen Juden und Christen: „Einander begegnen auf Augenhöhe“ (*Dieter Krabbe*); *Schmuel Hugo Bergman*, humanistischer Zionist und Mitbegründer der Hebräischen Universität Jerusalem, ein Vordenker des

gleichberechtigten Miteinanders von Juden und Arabern (W. Licharz); Ernst Bloch und seine Philosophie der Hoffnung, „damit der Versuch, eine Gesellschaft ohne Armut und in Gerechtigkeit zu bauen, immer eine Zukunft hat“ (Wieland Zademach); Emil L. Fackenheim (2004 verstorben), „die letzte große Verkörperung einer deutsch-jüdischen Symbiose“ (Christoph Münz); Friedrich-Wilhelm Marquardt, speziell hinsichtlich Tora und Eschatologie: „Marquardts Christologie über Jesus, den Juden, und Marquardts Eschatologie über Jesus, der als Täter der Tora Israels der reine, Hoffnung begründende Zukunftsmensch ist, stellt einen an Tora, Propheten und Schriften und insofern am Kanon der Hebräischen Bibel orientierten Neuansatz im Bereich der Christologie und Eschatologie dar“ (Bertold Klappert, 263); Dorothee Sölle (Kirsten Jörgensen): „Es ist m. E. nicht der Tod, den die moderne Gesellschaft verdrängt, sondern das ‚Jenseits‘, einst für das christliche Abendland der Fluchtpunkt allen irdischen Treibens“ (302); Albert Friedlander, auf der Suche nach neuen Wegen für Juden und Deutsche (Werner Licharz); Robert Raphael Geis als „Rabbiner für die Christen“ (Susanne Schütz); Abraham Joshua Heschel (Biographie und Werk, Ulrich Lilienthal); Jakob J. Petuchowski als Rabbiner, Wissenschaftler und Ökumeniker (Hans Hermann Henrix): „[...] ein gläubiger Christ steht mir näher als ein atheistischer Jude.“

Alle diese Persönlichkeiten zeichnet aus, daß sie Hoffnungsträger waren, bewegende Träumer (*baalej ha-chalomot*), wie A. Friedlander solche Vor-denker nennt: „Die Brüder des Josef sagen: Siehe, da kommt der Meister der Träume, der baal ha-chalomot! Und Albert (Friedlander) fragte weiter: Wer waren die Meister der Träume in unserer Zeit?“ (317). Die Herausgeber: „Sie fragen uns nach unserer Menschlichkeit und auch danach, ob wir überhaupt noch etwas von der Zukunft erwarten. Ihre Grundsätze und praktischen Modelle mögen unterschiedlich sein, aber alle haben wichtige Impulse in ein neues Denken, in ein neues Verhältnis von Christen und Juden, von Juden und Arabern, von Juden und Deutschen gesetzt, die auch für unsere Zeit eine große Herausforderung darstellen. Wir dürfen sie nicht vergessen“ (11). Den Verfassern der Porträts dieser „Visionäre“ sind dichte, teils sehr persönliche, anregende und kompetente Darstellungen gelungen, die darüber hinaus Seitenblicke auf zentrale jüdische Inhalte erlauben, z. B. die Identitätsfrage, die Bedeutung der Tora, die Theologie nach Auschwitz. Gute Belege und Literaturangaben in den Fußnoten bezeugen die sorgfältige Edition des Bandes.

Bernd Feininger, Gengenbach

Barbara Mattes, **Jüdisches Alltagsleben in einer mittelalterlichen Stadt.** Responsa des Rabbi Meir von Rothenburg. Walter de Gruyter, Berlin/New York 2003. XII und 322 Seiten.

Das biblisch-talmudische Recht regelt alle Bereiche des menschlichen Lebens. Die Entwicklung der Lebenswirklichkeit bringt ständig neue Fragen hervor, die eine klare Entscheidung erforderlich machen. Es ist die Aufgabe der Devisoren, religionsgesetzliche Probleme zu analysieren und eine Entscheidung zu treffen. Rechtsgutachten, *Responsa* genannt, werden auch heute noch geschrieben, und daher wird die talmudische Literatur immer umfangreicher. *Responsa* werden in der Praxis aus ganz verschiedenen Gründen studiert. Für fromme Juden ist die Beschäftigung mit *Responsa* ein Teil des vorgeschriebenen Tora-Studiums. Geschichtsforscher sehen in der *Responsa-Literatur* historische Quellen, die es auszuwerten gilt, um die Vergangenheit präziser beschreiben zu können.

Die von der Universität in Duisburg angenommene Dissertation der Judaistin Barbara Mattes ist ein Musterbeispiel für eine Betrachtung von *Responsa* aus Historiker-Sicht. Die Autorin hat einige *Responsa* von Rabbi Meir von Rothenburg (um 1220-1293) ins Deutsche übersetzt und die in diesen Texten behandelten Probleme expliziert. Im ersten Kapitel skizziert Mattes die Eigenart der jüdischen Gemeinden im mittelalterlichen deutschen Reich, beschreibt Leben und Werk des Rabbi Meir von Rothenburg und erklärt die Fragestellung ihrer Untersuchung, für die sie drei Themenbereiche ausgewählt hat: *Responsa* zum *Recht der Handelsgesellschaften* (Kapitel 2), zum *Recht der Eigentumsgemeinschaften* (Kapitel 3) und zum *Nachbarrecht* (Kapitel 4). Vor den Übersetzungen der *Responsa* gibt sie jeweils eine Einführung in das Recht der christlichen Umwelt und in das jüdische Recht, danach diskutiert sie die übersetzten Texte und hebt interessante Punkte heraus. Im fünften und letzten Kapitel faßt die Autorin ihre Untersuchungen zusammen.

Aus der Studie erfährt man einiges sowohl über die Lebensprobleme in einer mittelalterlichen Stadt als auch über die Art und Weise, wie Rabbi Meir konkrete Fragen behandelt hat. So genau werden manche Leser die Dinge gar nicht wissen wollen, aber auch sie werden von der vorliegenden Dissertation beeindruckt sein, die ohne Zweifel zu einem besseren Verständnis der talmudischen Literatur beiträgt.

Yizhak Ahren, Köln

Erik Petry, **Ländliche Kolonisation in Palästina**. Deutsche Juden und früherer Zionismus am Ende des 19. Jahrhunderts. Böhlau-Verlag, Köln/Weimar 2004. 406 Seiten.

Theodor Herzl, **Die treibende Kraft**. Feuilletons. Hg. von Marcus G. Patka im Auftrag des Jüdischen Museums Wien und der Israelitischen Kultusgemeinde Wien. Picus Verlag, Wien 2004. 142 Seiten.

Theodor Herzl (1860-1904) hat es auch hundert Jahre nach seinem Tod schwer. Im Herzl-Jahr 2004 ist dem Gründungsvater des modernen Zionismus mancherlei Lobrede, aber auch vielerlei Kritik zuteil geworden. Gewiß, die „jüdische Heimstätte“, die er mit großen Linien entwarf, gibt es heute. Der hehre Idealismus vom „Judenstaat“ ist aber längst zerronnen. Wie Mark Gelber (Beer-Sheva) kürzlich darlegte, sind auch die Symbolkraft und der Bekanntheitsgrad Herzls in Israel im Sinken begriffen. Die meisten Besucher des Friedhofs auf dem Ölberg führt der Weg längst nicht mehr automatisch zum Herzl-Grab, sondern zur letzten Ruhestätte Rabins. Wo im Falle der historischen Bedeutung Herzls also ein kritischer Denkmalschutz nötig ist, erfordert die Beschäftigung mit den Zionisten der ersten Alija gewissermaßen schon archäologische Fertigkeiten. Denn wer kennt heute noch Namen wie Isaak Rülff, Willy Bambus und Heinrich Loewe? Diese deutschen Zionisten, die weit über ein Jahrzehnt vor Herzl eine Rückkehr der Juden nach Palästina propagierten, blieben bereits zu Lebzeiten weitgehend unbekannt und haben auch heute in der Historiographie des jüdischen Staates nicht den Stellenwert, der ihnen zukommt. Mit Erik Petrys Studie liegt erstmals auf neuem Forschungsstand eine Darstellung des Beitrags deutscher Frühzionisten für die erste Alija vor – freilich keine Geschichte von Erfolgen, sondern von Frustrationen. Für Petry selbst ist die zentrale Problemstellung der Arbeit „die Frage nach den praktischen Bemühungen deutscher Juden um die Kolonien einerseits und den Versuchen der Kolonisten andererseits, deutsche Juden für die Kolonisation zu begeistern“. Über ersteres läßt sich – wie Petry zeigt – mit Fug und Recht ein dickes Buch schreiben, über letzteres mit Mühe und Not einige knappe Seiten. Daß die assimilationswillige jüdische Bevölkerung im deutschen Kaiserreich mehrheitlich für die Anliegen der jüdischen Kolonisten taub war, erstaunt wenig. Die meisten deutschen Juden mußten bis zum Auftritt Herzls 1896 freilich nicht einmal die Ohren verschließen, um die drängenden Bitten der oftmals am Rande des Ruins wirtschaftenden jüdischen Kolonisten zu überhören. Denn, ob tatsächlich eine breite Mehrheit der deut-

schen Judenschaft überhaupt von den Problemen in Palästina hörte, ist mehr als fraglich. Petrys Blick auf jene deutschen Juden, die sich nachhaltig für die Kolonien einsetzten, ist daher von vornherein auf eine marginale Fraktion früher Zionisten gerichtet. Zwar gab es seit der massiven Auswanderung russischer Juden nach den Pogromen 1881 eine Reihe von frühzionistischen Zeitschriften und Hilfsvereinen in Deutschland, die aber meistens in der Bedeutungslosigkeit dümpelten und schließlich eingingen. Mitunter gelang es deutschen Frühzionisten durch Spenden oder Handelsverträge das Einkommen der Kolonisten zu gewährleisten, doch die größten Kolonien, darunter Rischon le-Zion, blieben von der Spendierfreudigkeit des Barons Edmond de Rothschild abhängig. Hieran entzündete sich schließlich auch die Kritik des politischen Zionismus. Daß Herzl indes nach seiner Reise durch Palästina im Jahre 1898 für die Leistungen der Kolonisten durchaus Worte des Lobes fand, beschreibt Petry differenziert. Sein Fazit: „Für die Kolonisation erreichten die Zionsfreunde bis 1896 – gemessen an ihren Ansprüchen – nur wenig.“ Jedoch schufen sie die Grundlage für den politischen Zionismus und waren somit „entscheidend daran beteiligt, dem Zionismus zu seinen Erfolgen zu verhelfen“.

Unter den zahlreichen Neuerscheinungen aus Anlaß des hundertsten Todestages von Theodor Herzl gebührt der Anthologie **„Die treibende Kraft. Feuilletons“** besonderer Beifall. Erstmals wird darin eine Auswahl jener Texte vorgelegt, um deretwegen der Begründer des modernen Zionismus zumindest bei der breiten Mehrheit seiner Zeitgenossen das größte Renommee genoß. Der journalistische Erfolg Herzls war jedoch keineswegs nur dem Zeitgeschmack geschuldet. Das feuilletonistische Schaffen Herzls gewährt heutigen Lesern nicht nur unterhaltsame Lektüre, sondern auch faszinierende Einblicke in das Wien des *fin de siècle*. Gewiß dürfte das heutige Unbehagen an der Qualität des literarisch-dramatischen Werkes Herzls unberechtigtweise auf die Rezeption seiner journalistischen Texte abgefärbt haben. Vor allem dürfte die schlichte Tatsache entscheidend sein, daß Herzls Feuilletons in der „Neuen Freien Presse“ – im Gegensatz zu der von ihm gegründeten und heute im Internet lesbaren Zeitung „Die Welt“ (www.compactmemory.de) – schwer verfügbar sind. Nicht zuletzt ist bedeutend, daß der Führer des modernen Zionismus von der Nachwelt zu einem mythischen *homo politicus* überhöht wurde, dessen literarisches wie journalistisches Werk für Biographen oft nur von Interesse war, wenn sich Herzls Wirken für einen Judenstaat dadurch kommentieren ließ. Daß die Betrachtung

tung von Herzls journalistischem Schaffen den Blick schärft für die Sicht des Visionärs auf seine Zeit, ist nicht der geringste Ertrag, der einem noch umfassenderen Florilegium der insgesamt 280 Feuilletons zu verdanken wäre. Freilich, längst nicht alles was Herzl für die „Neue Freie Presse“ schrieb, verdient heute gedruckt zu werden. Auf die Auswahl kommt es an. „Theodor Herzl, der Journalist, das sind bis heute ungehobene Schätze“ (Wolfgang R. Langenbucher, Nachwort).

Daniel Jütte, Stuttgart

Leo Trepp, **Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung.** Kohlhammer, Stuttgart u. a., 2. erweiterte Auflage 2004. 360 Seiten.

Leo Trepps Darstellung „Der jüdische Gottesdienst“ zählt längst zu den Klassikern der Literatur über den jüdischen Gottesdienst. Wie der Untertitel des Buches ankündigt, besteht die Darstellung aus zwei Teilen: „Die Gestalt des Gottesdienstes“ (11-174) und „Die Entwicklung des Gottesdienstes“ (175-324). Der erste Teil beschreibt nach kurzen Informationen über Gebetsbezeichnungen, Gebetszeiten, symbolische Handlungen und Symbole des Gottesdienstes detailliert die einzelnen Gebete in allen Gottesdiensten des gesamten jüdischen Jahres, d. h. Schabbat, Wochentage, Festtage und Feiertage. Der zweite Teil gibt einen Überblick über die Geschichte des jüdischen Gottesdienstes von der Frühzeit bis zu den Entwicklungen der 80er Jahre. Den verschiedenen Strömungen des Judentums wird dabei gebührend Rechnung getragen. Die 1. Auflage erschien vor 13 Jahren und war lange vergriffen. Die vorliegende 2. „erweiterte Auflage“ ist streng genommen ein Nachdruck der 1. Auflage von 1992. Daher werden die neuere Literatur und die seit 1995 vor allem in Europa und den USA neu erschienenen Gebetbücher, die nun sämtlich in inklusiver Sprache sind, nicht genannt. Neu hinzugekommen ist jedoch das 43. Kapitel: „Gebete der Frauen“. Daher geht diese Rezension vor allem auf dieses Kapitel ein.

„Jüdische Tradition verpflichtet die Frau zu täglichem Gebet. Seit dem 9. Jahrhundert der gewöhnlichen Zeitrechnung haben sich alle Gebetbücher, trotz ihrer vielen Varianten, am Werk des Rav Amram Gaon orientiert. Frauen können jedes dieser in ihren Gemeinden eingeführten Gebetbücher benutzen. Dennoch erscheint uns das Gebet der Frau als etwas anderes als das Gebet des Mannes.“ Damit beginnt Rabbiner Trepp das Kapitel „Gebete der Frauen“. Dann skizziert er das „Wesen des Frauengebets, begin-

nend in biblischer Zeit“ (293 f.) und definiert den Charakter von Frauen durch Wärme und Mütterlichkeit: „Das Persönliche, im Flehen wie im Dankgesang, dringt durch, eine heilende Wärme durchzieht die Worte der Frauen, ein Muttergefühl bewegt sie“ (293). Im Abschnitt „Hanna als Vorbild“ wird 1 Samuel 2 als die Quelle der wichtigsten Religionsgesetze über die Art und Weise des Betens vorgestellt (294 f.). Es folgt ein Abriss über „die Stellung der Frau“ in biblischer Zeit.

Die weitere Geschichte des Gebets von Frauen liest sich als eine Verdrängungsgeschichte des Weiblichen. Die Gemeinde und das Lehrhaus wurden zu einer Gemeinschaft von Männern. „Damit verschlechterte sich die Lage der Frau“ (295). Frauen übernahmen zunächst einige Verpflichtungen freiwillig, im Laufe der Zeit verhärteten sich die Anordnungen der Rabbinen. Gebote, von denen Frauen dispensiert waren, durften auch nicht mehr freiwillig befolgt werden (z. B. das Tragen der Gebetsriemen und des Gebetsschals). Auch vom Studium der Tora wurden Frauen ausgeschlossen. „*Man läßt sie nicht um der Ehre der Gemeinde willen* (bMeg 23a). ‚Gemeinde‘, das waren die Männer. Hätte sich eine Frau ihnen überlegen gezeigt, so hätten sie sich in ihrer Ehre verletzt gefühlt. Dies durfte nicht sein“ (296).

Rabbiner Trepp geht der Entwicklung des Frauengebets nach. Die Quellen für seine Aussagen werden angegeben, zum Teil wörtlich bzw. in Übersetzung zitiert. Im Zentrum des Kapitels steht die Darstellung, wie sich Frauen innerhalb der männerdominierten religiösen Welt verhielten. Trepp berichtet über die Frauensynagoge im mittelalterlichen Worms, die eine eigene Vorbeterin hatte. Dann stellt er die osteuropäischen jiddischen Frauengebetbücher (Techines) vor, die Gebete von Bertha Pappenheim (1859-1936) und die neuesten amerikanischen Entwicklungen, vor allem den *Sefer Ha-Berachot – The Book of Blessings* von Marcia Falk, erschienen 1996. Die Darstellung wird um viele Zitate aus diesen Werken aufgelockert. Die seit 1816 erscheinenden deutschsprachigen Frauengebetbücher werden jedoch nicht erwähnt. Die bekanntesten sind z. B. das Gebetbuch *Hanna*, hg. von Jacob Freund, Breslau 1867 (Neueste Auflage Breslau 1908) und Fanny Neuda, *Stunden der Andacht*, Prag 1855 (26. Aufl. bearbeitet von Martha Wertheimer, Frankfurt 1936). Das Kapitel gibt jedoch auch ohne sie einen guten Überblick über das Gebet von Frauen.

Die Darstellung der Entwicklung des Gottesdienstes in den übrigen Kapiteln dieses Nachdrucks aus 1992 endet mit den amerikanischen Gebetbüchern aus den 70er und 80er Jahren (257-272). 13 Jahre später sieht die

Lage jedoch anders aus. Die Gebetbücher des Rekonstruktionismus liegen inzwischen vor und die amerikanische Reformbewegung arbeitet derzeit an einem neuen Gebetbuch. Bereits seit Mitte der 90er Jahre, d. h. kurz nach Erscheinen der 1. Auflage von „Der jüdische Gottesdienst“, erschienen etliche neue Gebetbücher in den USA, aber vor allem auch in Europa. Vor zehn Jahren erschien das amerikanische Gebetbuch *Gates of Prayer. A Gender Sensitive Prayerbook*, hg. von Chaim Stern (1995). Der Untertitel benennt die Neuerung: Es ist der erste Siddur, der durchgehend nicht-exklusive Sprache benutzt. Im gleichen Jahr führen die liberalen Synagogen in Großbritannien den *Siddur Lew Chadasch* ein, die konservativeren *Reform Synagogues of Great Britain* publizierten *Forms of Prayer* (vol. III:) *Pilgrimage Festivals*. Beide Bücher verwenden nun mit Selbstverständlichkeit geschlechtsneutrale Sprache. Auch das Gebetbuch der konservativen Bewegung in den USA, *Sim Shalom*, erschien 1998 in einer revidierten Version, die nun Frauen berücksichtigt.

Sämtliche seit 1995 publizierten liberalen Gebetbücher in Deutschland (1997), der Schweiz (1998 dt.; 2000 frz.), den Niederlanden (1996), Frankreich (1997), neben etlichen anderen liberalen und konservativen in den USA und Israel folgen mit Selbstverständlichkeit folgenden Grundsätzen: Der Gottesname wird *nicht* einseitig maskulin übersetzt. Die für Gott verwendeten Bilder sind *nicht* einseitig maskulin. Die hebräischen Formen im 1. Sing. sind maskulin und feminin. Exklusive Gebete wie „daß du mich nicht als Frau gemacht hast“ gibt es nicht mehr. Neben den Erzvätern werden durchgehend auch die Erzmütter erwähnt. Die Gebetstexte wurden sowohl von Männern wie von Frauen verfaßt, die Tradition der Frauengebete wird rezipiert. Zum Teil werden spezifische Erfahrungen und Lebenssituationen von Frauen berücksichtigt. Die früher als parallele Entwicklung verlaufende Tradition der Frauengebete wurde seit Mitte der 90er Jahre zu einem wesentlichen Aspekt von liberalen und konservativen Gebetbüchern. Es ist sehr gut, daß Leo Trepps Darstellung des jüdischen Gottesdienstes wieder auf dem Buchmarkt erhältlich ist. In der Beschreibung der Gestalt des Gottesdienstes ist dieses Werk in seiner Präzision ein unverzichtbares Werk. Es ist gut zu sehen, daß die Gebete von Frauen nun in der Neuauflage dieses Klassikers ganz selbstverständlich als ein Teil der Entwicklung des jüdischen Gottesdienstes dargestellt werden.

Annette M. Böckler, Heidelberg

Die älteste christliche Kirche bei Megiddo in Israel gefunden?

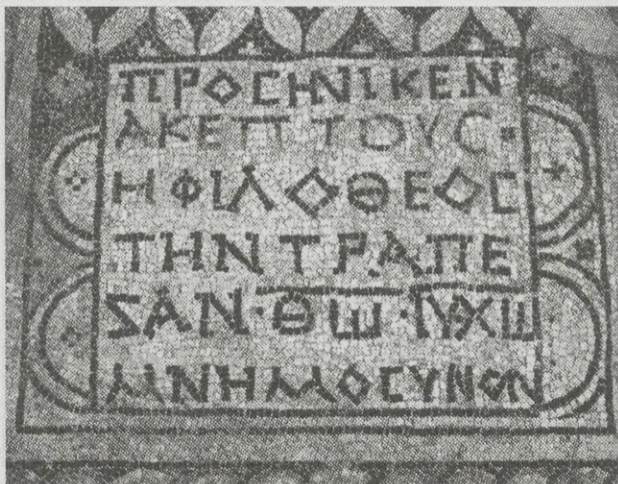
Die spätbronzezeitliche Stadt Megiddo am Südrand der Jesreel-Ebene in Galiläa wird nach biblischer Tradition erstmals in der Liste der Könige genannt, „die Joschua und die Israeliten jenseits des Jordan im Westen geschlagen hatten“ (Jos 12,21). In Jos 17,11 werden „die Einwohner von Megiddo und seinen Tochterstädten“ dem Stamme Manasse zugeteilt. 733/732 v. Chr. wurde die Garnisonsstadt Megiddo von den Assyryern durch Tiglat Pileser zerstört und von ihnen als assyrische Residenz – im strengem Schachbrettmuster ihrer Städte – wieder aufgebaut. Nach neutestamentlicher Tradition ist Megiddo identisch mit dem apokalyptischen „Harmagedon = Har Megiddo“ (Offb 16,16).



Heute zählt Megiddo zu den wichtigsten archäologischen Ortslagen Israels. Die jüngsten Grabungsfunde (2005) in Meggido belegen eine frühchristliche Präsenz. Im Laufe von Grabungen, die vor einem Erweiterungsbau des Hochsicherheitsgefängnisses, der ehemaligen britischen Polizeistation

(Teggartfort), routinemäßig durchgeführt wurden, stießen die Arbeiter auf ein Mosaik von sechs mal neun Metern Größe. Es umfaßt, neben den gängigen geometrischen Ornamenten, drei griechische Inschriften und ein Medaillon mit zwei gegenläufig dargestellten Fischen (siehe Bild). Das Zeichen des Fisches (*ichthys*) ist zwar ein frühchristliches Akrostichon aus den Anfangsbuchstaben gebräuchlicher Christustitel: *I*esus *C*hristos *T*heou (*G*ottes) *Y*ios (*S*ohn) *S*oter (*R*etter), doch hat diese Darstellung kaum diesen Symbolcharakter, denn das Motiv ist auch bereits in der früheren Säkularkunst sowie in der späteren Sakralkunst bekannt.

Eine der Inschriften nennt einen spätrömischen Offizier namens Gaianos (einen Griechen!) als Stifter des Mosaiks. In der zweiten Inschrift werden vier Frauen genannt: Frimilia, Kiriaka, Dorothea und Karasta. Zwei der Namen sind griechisch und noch heute in Griechenland gebräuchlich: Kiriaka, die am Sonntag geborene, und Dorothea, die von Gott geschenkte. Aus christlicher Sicht am bedeutendsten ist die dritte Inschrift (s. Bild u.). Die Epikgrafikerin Prof. Lea Di Segni übersetzt sie folgendermaßen: „Die Gottesliebe des Akeptos hat den Tisch (tin Trapesan) dem Gott Jisos Christos zum Gedächtnis gestiftet.“ Bemerkenswert ist die ungewöhnliche Abkürzungsweise der Gotteserwähnung. Der Begriff *Tisch* gab zu vielen Spekulationen Anlaß. Die Archäologen Yotam Tepper und Di Segni schlossen daraus, daß es sich dabei um den Altar einer frühchristlichen Kirche (3./4. Jh.) gehandelt haben könnte, vielleicht sogar um die bisher älteste bekannte Kirche in dieser Region (Datierung auf Grund des Stils der Mosaikemente und der Inschriften). Zutreffender dürfte aber sein, daß es sich bei dem Begriff *Tisch* nicht um die Stiftung von „Mobilier“ handelte, sondern um den ganzen Raum, zu dem das Mosaik gehört, wobei die *Trapeza* der Speisesaal eines Klosters im Dorf Maximinianopolis gewesen wäre. Die dazu gehörige Kirche wäre dann noch zu suchen.



Weiterführende Grabungen unter dem Horizont der christlichen Anlage erbrachten die Fundamente eines byzantinischen Wohngebäudes und eine zweite Mikwe (rituelles jüdisches Bad) aus der vorhergehenden Römerzeit. Die Mosaiken werden nun aufgenommen und in der Werkstatt des Israelmuseums restauriert und gesichert. Der weitere Verbleib ist noch nicht entschieden. Mit der Weiterführung der Arbeiten vor Ort wird das einstige jüdische Dorf *Otna-i* (1. Jh.), das in christlicher Zeit (ab dem 4. Jh.) *Maximinianopolis* hieß, zu neuem Leben erweckt.

Rolf Christian Goethert, Neuershausen

„Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn“

Eine Wanderausstellung

„Das christlich-jüdische Gespräch ist keine Zutat. Für Christen gehört es ins Zentrum ihrer Identität.“ Diese Erklärung des „Gesprächskreises Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutscher Katholiken ist auf einem Plakat der Ausstellung *Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn* zu lesen. Gestaltet wurde die Wanderausstellung¹ von Ursula Rudnick, Dozentin an der Rheinisch Westfälischen Hochschule Aachen.

Vor der Anerkennung der Juden als *Nachbarn* liegt der Abgrund des Holocaust. Seither steht Befangenheit auf beiden Seiten. Deshalb beginnt die Ausstellung mit einem Zitat von Salomon Korn: „Nach dem, was geschehen ist, ist es durchaus normal, daß wir heute noch nicht normal miteinander umgehen.“ Im ersten Teil der Ausstellung geht es um Denkmuster der einstigen *Theologie der Verachtung*. Die Kirche behauptete zwei Jahrtausende hindurch, das Judentum „beerbt“ zu haben und sprach ihm damit die bleibende Auserwählung ab. Diese Einstellung verdeutlicht das Bild der mit einer Krone geschmückten Ecclesia, die über die mit verbundenen Augen auf der Erde liegende Synagoge triumphiert. Die Ausstellung zeigt auch, daß das Christentum in seinen Anfängen eine innerjüdische Angelegenheit war, und wie es zur Trennung kam. Der zweite Teil, *Neue Wege in Kirche und Theologie*, behandelt die Umkehr der Kirchen auf dem Weg zum Gespräch mit dem Judentum und der Anerkennung der bleibenden Auserwählung des jüdischen Volkes anhand von Gebetstexten, aus denen alte Antijudaismen entfernt wurden, z. B. der Ausdruck „treulose Juden“ aus der Karfreitagsliturgie. Ferner werden katholische und evangelische Texte dokumentiert, die antijüdische Vorurteile zurückweisen und die Bereitschaft zum Umdenken unterstreichen. Auch die Aussage von Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch in der Synagoge von Rom, daß die Juden die älteren Brüder der Christen im Glauben sind, wird eingeblendet. Im dritten Teil äußern sich *jüdische Stimmen zum christlich-jüdischen Dialog*: z. B. die Skepsis des orthodoxen Rabbiners Joel Berger oder der Optimismus von Rabbiner Henry Brandt, dem jüdischen Vorsitzenden des „Deutschen

1) Die Wanderausstellung kann von Kirchen und Institutionen ausgeliehen werden. Kontaktadresse: Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Aachen, Michaelstr. 8-10, 52062 Aachen, Tel.: (0241) 453191, E-Mail: info@cjz-aachen.org.

Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit“. Der vierte Teil, *Jüdisches Leben in der Gegenwart*, stellt Juden als eine reale, unter uns lebende Gemeinschaft dar. Hier wird auch auf die Solidarität mit dem Staat Israel hingewiesen.

Monika Beck, Aachen

Notizen

Bei Ausgrabungen in Tel Zayit in der Nähe von Aschkelon entdeckten Forscher im Juli 2005 die in Kalkstein eingeritzte Auflistung der 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets. Nach Frank Moore Cross Jr. von der Harvard University handelt es sich „um ein sehr altes, vielleicht das älteste hebräische Alphabet“. Die gefundenen Buchstaben haben zwar noch phönizischen Charakter, seien aber als frühes Hebräisch erkennbar. „Alle späteren Alphabete der antiken Welt, einschließlich des griechischen, können von diesem Vorfahren in Tel Zayit hergeleitet werden“, so Ron E. Tappy von der Theologischen Fakultät Pittsburgh. Kyle McCarter Jr. von der Johns Hopkins University ist dagegen der Ansicht, daß es sich um ein adaptiertes phönizisches Alphabet handelt. Daß es auch ein Prototyp des Hebräischen Alphabets sei, könne man allerdings nicht beweisen.

Anlässlich des 40. Jahrestags der Erklärung *Nostra aetate* (lat. „In unserer Zeit“) durch das II. Vatikanische Konzil veranstaltete der Verband der katholischen Religionslehrer und Religionslehrerinnen an Gymnasien (NRW) in Bad Honnef (14.-16. November 2005) eine Tagung zum Thema „Judentum“. Während bis zum Konzil weitgehend ein tra-

ditioneller christlicher Antijudaismus den Religionsunterricht bestimmte, besann sich seitdem die Religionspädagogik auf einen Neubeginn, der zu gänzlich neuen Richtlinien, Unterrichtsmaterialien und Unterrichtsformen führte. Deutlich wurde auch, vor welchen Zukunftsaufgaben der Religionsunterricht heute steht: sachgemäße Informationen zum Judentum zu vermitteln, eine theologische Begründung für die geistliche Verwandtschaft des Christentums mit dem Judentum zu liefern, jede Form des Antisemitismus zu bekämpfen und eine Haltung der Solidarität mit dem Judentum und mit Israel anzubahnen. (Werner Trutwin)

Am 11. September 2005 trat Floriane Chinsky in Brüssel als erste Rabbinerin Belgiens ihren Dienst an. Nach dem Studium der Rechtswissenschaft in Paris wandte sich Chinsky dem Rabbinatsstudium zu. Im Dezember 2004 wurde ihr am Schechter Institute for Jewish Studies die Rabbinerwürde verliehen. Zur Notwendigkeit von Rabbinerinnen sagt Chinsky: „Die Hälfte der jüdischen Bevölkerung ist weiblich. Wollen wir wirklich die Hälfte des jüdischen Volkes beiseite schieben? [...] Ich will kein einziges Mädchen verlieren, das imstande gewesen wäre, seine Bat Mizwa zu feiern.“

Pfr. Wilh Sanders, Hamburg, schreibt zum Beitrag von K. Hannah Holtschneider „Kiddusch ha-Schem: Heiligung des Namens“ in FrRu 13(2006)2-15:

Unter der uns umgebenden „Wolke der Zeugen“, durch die wir „mit Ausdauer im Wettkampf laufen“ können, singt der Hebräerbrief auch das Lob der Martyrer aus der Makkabäerzeit (Hebr 11,35). Im alten liturgischen Festkalender begingen wir das Gedächtnis der makkabäischen Martyrerbrüder am 1. August; die Ostkirche feiert sie an diesem Datum noch heute und bittet: „Durch die Leiden der Heiligen, die sie für Dich ertrugen, bitten wir Dich, Herr, Menschenfreundlicher Du, all unsere Leiden zu heilen.“ Die römische Kirche feierte ihr Gedenken vor allem deshalb, weil Reliquien dieser Martyrer in der Kirche San Pietro in Vincoli, der Basilica Eudoxiana, aufbewahrt werden. Als römisches Eigenfest entfiel es deshalb im universalen Liturgischen Kalender nach dem Konzil. Der Gedenktag wird aber weiterhin vom Lateinischen Patriarchat in Jerusalem begangen, und zwar am 3. August. Es wäre aber wünschenswert, daß dieser Gedenktag wieder seinen Platz in der Gesamtkirche fände oder wenigstens im regionalen Kalender des deutschen Sprachraumes, weil in Deutschland die Verehrung der makkabäischen Martyrer an verschiedenen Orten eine gute Tradition hat, vor allem in Köln mit dem Makkabäerschrein und dem Makkabäerfenster in der Kirche St. Andreas neben dem Dom, dem Makkabäeraltar (heute in der Kirche Maria in der Kupfergasse) und der Makkabäerstraße. Das regelmäßige Gedenken der makkabäischen Martyrer böte die pastorale Möglichkeit, aller Opfer von Judenverfolgungen zu gedenken und für christliches Versagen um Vergebung zu bitten.

Marianne O. Kapp, Freiburg, kommentiert die neue Biographie von Gertrud Luckner:

Es ist gut, daß man mit der Biographie von Gertrud Luckner auf humanes Denken und Tun verweisen kann. Aber, ohne den Hilfsring des Vatikans unter der Leitung von Giovanni Battista Montini (dem späteren Papst Paul VI.), mit dem auch die Caritas kooperierte und für die Frau Luckner arbeitete, sowie die Hohenzollern AG mit der Firma Fritz Wuhrmann, Inhaber Fritz Heizmann in Freiburg/Br. und Düren, hätte Frau Luckner nicht so viel helfen können.

Dr. Joseph Kollek, Jerusalem, korrigiert einen Terminus technicus:

Auf Seite 318 des Freiburger Rundbrief 4/2005 steht, daß Rabbiner Walter Jacob in den Stand eines *Kommandeurs* eines Päpstlichen Ordens erhoben wurde. Da ich selber vor elf Jahren von Papst Johannes Paul II. in den Stand eines *Commendatore* des Ordens des Hl. Sylvester (Papst) erhoben wurde, erlaube ich mir zu berichtigen, daß in der deutschen Sprache *Kommandeur* eine militärische Bezeichnung ist, während *Commendatore* – ins Deutsche übersetzt – *Komptur* oder *Komtur* ist.

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; 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: 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
www.freiburger-rundbrief.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

Das Abraham Geiger Kolleg an der Universität Potsdam verlieh am 20. März 2006 dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz *Karl Kardinal Lehmann* in Berlin den Abraham Geiger Preis 2006 mit der Begründung: „Wir wollen damit im Geiste von *Nostra aetate* und eingedenk des 40. Jahrestages einen vorbildlichen katholischen Kirchenführer auszeichnen und damit die Erfolge des katholisch-jüdischen Gesprächs hervorheben. [...] Mit Kardinal Lehmann wünschen wir uns, daß wir uns gelassener kritische Dinge sagen lassen können, die bisher nicht in dieser Form möglich waren.“ Mit der Verleihung dieser Auszeichnung wird nicht nur die fortwährende Dringlichkeit des christlich-jüdischen Dialogs unterstrichen. Die Texte der Laudatio von *Ernst Ludwig Ehrlich* und der Festvortrag von *Kardinal Lehmann* bestätigen, daß tatsächlich bedeutende Fortschritte in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum zu verzeichnen sind. – Hervorgehoben werden diese Beziehungen auch durch ein gleichzeitiges Treffen in Berlin von Rabbinern und Vertretern der katholischen und der evangelischen Kirche, dokumentiert von *Norbert Hofmann*. – Zurückgreifend auf die dunkelste Zeit des 20. Jh. analysiert *Yehiel Iksar* tiefgreifend die religiös verbrämte Sprache und Argumentationsweise Hitlers. Dieses Thema ist gerade heute wieder wichtig, damit irreführende Motive zur Rechtfertigung von Antisemitismus und Judenfeindschaft im heutigen Sprachgebrauch auch als solche erkannt und bekämpft werden. – Anlässlich der Verabschiedung von Akademiedirektor *Hans Hermann Henrix* vergleicht *Jürgen Ebach* dessen Scheiden aus der Verantwortung für die Akademie mit biblischen Abschiedsszenen aus der Tora. Damit zeigt Ebach einerseits das zutiefst Menschliche in der biblischen Überlieferung auf, und andererseits, daß jeder Abschied auch ein Schritt auf dem Wege zu Gott hin ist. – *Wladimir Itamar Baum* analysiert die Bedeutung des Segens als einen elementaren Bestandteil jüdischen Gebetes und jüdischen Lebens. Diese Informationen sind auch für den christlich-liturgischen Gebrauch interessant und wichtig. – Am 15. Juli 2006 jährt sich der 500. Geburtstag des großen Malers Rembrandt. *Mark Zonis* hebt in seinem Artikel besonders Rembrandts enge Bindungen an die Juden seiner Zeit hervor. – Der abschließende Artikel von *Ruben Frankenstein* ist eine tiefgründige Deutung des Themas der Woche der Brüderlichkeit 2006: „*Gesicht zeigen!*“

Das Judentum ist das Fundament des Christentums

Laudatio für Kardinal Karl Lehmann anlässlich der Verleihung des Abraham Geiger Preises am 20. März 2006 in Berlin.

Ernst Ludwig Ehrlich*

Wenn das Abraham Geiger Kolleg, welches Rabbiner ausbildet, Kardinal Karl Lehmann den diesjährigen Abraham Geiger Preis verleiht, so ist dies in der Beziehung zwischen dem Judentum und der katholischen Kirche weit mehr als ein äußeres Zeichen. Ein solches Ereignis geht für beide Religionen in die Tiefe ihrer jeweils eigenen Existenz. Kardinal Lehmann hat in zahlreichen Äußerungen eine Verbundenheit mit dem Judentum bezeugt, wie sie auch nach dem Konzil nicht überall zu finden ist, weder auf jüdischer noch auf katholischer Seite. Der Kardinal hat wiederholt mit großer Klarheit festgestellt, daß das Judentum das Fundament des Christentums darstellt, denn: *„Die Kirche hat ihre Wurzeln im Judentum und ist mit dem Judentum bleibend innerlich verbunden, wie keine andere Religion. [...] Wenn Christen die Treue Gottes zu seinem auserwählten Volk bestreiten, zerstören sie die Grundlage ihres eigenen Glaubens, der auf die Treue des Vaters Jesu Christi, des Gottes Israels, baut.“* Daher ist es für Kardinal Lehmann selbstverständlich, daß Mission nicht auf Juden angewandt werden kann. Es wäre wichtig, daß Juden erkennen, daß es heute keine judenmissionarischen Aktivitäten der katholischen Kirche mehr gibt. Früher war die Judenmission ein Hindernis im Dialog zwischen den beiden Religionen. Zwischen Juden und Christen stand in der Vergangenheit der Antijudaismus, der die katholischen Gläubigen für den politischen Antisemitismus geöffnet hatte. Dieser Antijudaismus beruhte auf einer irrigen Darstellung der Juden in neutestamentlichen Schriften. Inzwischen wurden diese Texte einer differenzierten Betrachtung unterzogen und in den historischen Entstehungskontext eingeordnet.

* Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Prof. em. für Judaistik an der Universität Bern, ist u. a. Generalsekretär der christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz, Gründungsmitglied der Jüdisch-Römisch-Katholischen Gesprächskommission der Schweiz und Mitglied des Gesprächskreises Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK).

Kardinal Lehmann besitzt ein sehr sensibles Gespür für alle Formen des Antisemitismus. Er wünscht, und das gilt gerade auch für Juden in Deutschland, daß sie ohne Angst leben können. Unter seiner Präsidentschaft hat die Deutsche Bischofskonferenz zahlreiche Erklärungen und Stellungnahmen über die schwere Last der Geschichte Deutschlands und der Kirche im Blick auf das Judentum abgegeben. Als einer der ganz wenigen katholischen Persönlichkeiten von Rang hat er über das damalige Versagen und die Schuld der Kirche deutliche Worte gefunden. Er hat nicht nur das Versagen einzelner Christen beklagt, sondern auch der Kirche als Institution. Das mag für viele schmerzlich sein. Aber es ist die leidvolle Wahrheit, die Juden erfahren haben, als sie dem Untergang geweiht waren. Im „Absolutheitsanspruch des Christentums“ sieht Lehmann eine Gefahr, weil dadurch einerseits Dialog verhindert wird und andererseits die Gefahr einer zeitlosen Systematisierung erhöht wird.



Der Laudator und der
Geehrte:

Ernst L. Ehrlich (li.) und
Kardinal Karl Lehmann
(re.).

Foto:
Abraham Geiger Kolleg.

Jede Religion – das gilt für das Judentum wie für das Christentum – ist der Versuchung der fundamentalistischen Abschottung ausgesetzt, aber auch der Gefahr einer überzogenen Anpassung an aktuelle Trends und Bedürfnisse. Anstelle solcher Verirrungen verlangt Kardinal Lehmann von den Christen den Mut zum persönlichen Zeugnis sowie zur konkreten Alternative: „Wir sind keine Sekte, sondern sind auch als Kirche in der Diaspora an allem interessiert, was die Menschen bewegt.“ Diese Worte sowie den Gedanken der konkreten Alternative können Juden in ihrem eigenen Bereich genauso annehmen. Das Abraham Geiger Kolleg wirkt ebenfalls in dieser Richtung.

Kardinal Lehmann verkündet seine Gedanken zu unserem Thema nicht nur im kirchlichen Rahmen. In einem bedeutenden Vortrag über Europa setzt er sich für den interreligiösen Dialog ein. Dieser ist wichtig, um gemeinsam den Sinn von Religion, auch in der modernen Welt, aufzuzeigen und zu stützen und damit die Grundwerte, die den Religionen gemeinsam sind, zu festigen. Ein solcher Dialog ist durch die Religionsfreiheit möglich und fördert gegenseitige Achtung, Frieden und Solidarität. Kardinal Lehmann hat durch seine wiederholten Stellungnahmen zum Dialog eindeutig gezeigt, daß Dialog auch ohne jede Form des Synkretismus möglich ist.

Mein Schulkamerad Gregory Baum, der während des Konzils Berater von Kardinal Bea war, hat in seinem Buch „*Amazing Church*“ (Ottawa 2005) folgendes geschrieben, von dem ich meine, daß es auch Ihrer Auffassung entspricht: „*Die offizielle Lehre der Kirche hat gelernt, die andern Weltreligionen zu respektieren. Die Kirche anerkennt den interreligiösen Dialog und die Zusammenarbeit als Aktionen, welche gestützt durch den Geist dazu bestimmt sind, alle Teilnehmenden zu verwandeln. Der Glaube der Kirche an Jesus Christus als Gottes letzte Selbstoffenbarung hindert den Dialog und die Zusammenarbeit mit andern Religionen nicht. Im Gegenteil: Er dient als eine Quelle der Erneuerung des eigenen kirchlichen Lebens und zugleich einer Erneuerung der andern Religionen. In diesem Zusammenhang umfaßt die offizielle kirchliche Lehre den religiösen Pluralismus als einen Teil von Gottes Absicht für die Menschheit*“ (139).

Was wünscht sich Kardinal Lehmann für die Zukunft? Wir erwähnten bereits, daß er gegen jede Form des Antijudaismus und des Antisemitismus eintritt und sie auch bekämpft. Aber es gibt zwischen uns ja nicht nur negative Auswüchse. Wir leben in der Gegenwart und bedenken die Zukunft. Hier finden wir eine Reihe von Themen, die eine neue Zusammenarbeit im Blick auf eine biblisch inspirierte Ethik nahelegen: Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung, Friede, Sorge um das Leben und der Einsatz für die Menschenrechte. Dieser Einsatz bringt uns nicht nur Freunde. Aber wenn wir die biblische Ethik ernstnehmen, haben wir die Pflicht, uns dafür einzusetzen.

Zu den uns gemeinsam gestellten Aufgaben gehört auch die *Gottesfrage nach Auschwitz*. Kardinal Lehmann sagt dazu: „Gerade so kommen wir auch gemeinsam zu einem Gespräch über den Sinn von Religion heute.“ In seiner Rede über die Grundlagen Europas stellte er fest: „Es braucht eine neue Identität Europas.“ Sie darf nicht nur im politischen Bereich oder in der

Übereinstimmung wirtschaftlicher Interessen bestehen. Diese mögen gewiß wichtig sein und dem Zusammenwachsen der politischen und ökonomischen Dimensionen dienen. Dennoch darf die geistig-spirituelle und ethische Identität Europas nicht vernachlässigt werden. Die Quellen der ethischen Gestaltung Europas finden sich in der biblischen Ethik von Judentum und Christentum. Sie ist die geistige Grundlage, auf der im Laufe der Jahrhunderte weitergebaut wurde. Keine der beiden Religionen kann ohne eine wie auch immer entwickelte biblische Ethik leben. Auch der Humanismus Europas ist von dieser Ethik inspiriert worden.

Im Dialog bringt es wenig, über das uns Trennende zu diskutieren. Wir wissen, daß die Geschichte uns trennt, sowie der Glaube von Verheißung und Erfüllung. Was uns weiterbringen kann, ist die biblische Ethik, wie sie im Judentum der Spätantike und des Mittelalters weiterentwickelt wurde, bis in die Neuzeit, wie etwa bei Hermann Cohen. Es ist ein hoffnungsvolles Zeichen gerade für die Juden, für die Ethik im religiösen Mittelpunkt steht, daß die katholische Kirche heute eine moderne Soziallehre anbietet, die auch ein Mittel gegen die Säkularisierung ist. Jüdische Ethik und katholische Soziallehre können eine Hilfe sein, weil sie die Menschen konkret ansprechen und auf diese Weise zu einem neuen, würdigen Europa beitragen.

Manches ist hier nur angedeutet worden. In einem Festvortrag am 26. Oktober 1995 in Köln schlossen Sie, Kardinal Lehmann, mit einem Text, der vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1979 veröffentlicht worden war. Lassen Sie mich daher mit einem Text schließen, den das gleiche Gremium im Jahr 2005 veröffentlicht hat: *„Dabei müssen wir zum einen das Gedenken an die Schoa wach halten und es in der vierten Generation nach dem Zweiten Weltkrieg einwurzeln. Wir haben an die Ursachen, auch an den innerkirchlichen Antijudaismus, zu erinnern, die zur Schoa führten. Zum anderen wird sich unsere Arbeit stärker darauf richten, die Bewegung von Christen und Juden aufeinander zu in Zukunft stärker auf die gemeinsame Verantwortung für unsere gefährdete Gesellschaft und Welt zu konzentrieren. Dafür nimmt uns auch die nachdrückliche Einladung von Papst Johannes Paul II. in die Pflicht, die er vor 25 Jahren in Mainz ausgesprochen hat: ‚Juden und Christen sind als Söhne (und Töchter) Abrahams berufen, Segen für die Welt zu sein.‘ Wir hoffen, auch die Muslime, die sich ebenfalls auf die Abrahamskindschaft berufen, für diese Verpflichtung zu gewinnen. Möge der Herr der Geschichte unser Vorhaben segnen!“*

Judentum und Christentum im Gespräch

Eine fortwährende Aufgabe

Kardinal Karl Lehmann*

Noch nie hat mich eine Anerkennung und Auszeichnung so überrascht, wie die Verleihung des Abraham Geiger Preises. Um so größer ist mein Dank an alle, die diese Entscheidung getroffen haben. Ich denke in erster Linie an das Abraham Geiger Kolleg an der Universität Potsdam und ihren Rektor, Rabbiner Dr. Walter Homolka. Was diese Verleihung für mich bedeutet, will ich gerne in dem hier vorgesehenen Rahmen zur Sprache bringen.

I. Abraham Geiger und das Reformjudentum

An erster Stelle steht der Name des Mannes, nach dem der Preis benannt ist. Abraham Geiger, geboren am 24. Mai 1810 in Frankfurt/M. und gestorben am 23. Oktober 1874 in Berlin, ist vor allem für seine Bemühungen bekannt, dem im 19. Jahrhundert entstehenden Reformjudentum Gestalt zu verleihen. Aufgewachsen in einer orthodoxen Familie erhielt er eine traditionelle talmudische Ausbildung. Während seiner Ausbildungszeit, vor allem an der Universität Bonn, verstärkte sich bei ihm eine Tendenz zur stärkeren Auseinandersetzung des Judentums mit der Moderne. Dies bedeutete für ihn keine Zurückweisung des vorausgegangenen Judentums, sondern eine Wiederentdeckung ursprünglicher Tendenzen. Diese sah er im Monotheismus und in seiner Ethik. Während der Griechen den Geist der Philosophie in die westliche Zivilisation eingebracht habe, hätten die Juden dem Abendland den „religiösen Geist“ geschenkt, der dem Ethos eine feste Grundlage gegeben habe. Zugleich war er der Überzeugung, dieser lebendige Glaube habe im Lauf der Jahrhunderte durch die Strenge der talmudischen Konzentration auf das Gesetz an Kraft eingebüßt. Das Getto, das durch die Intoleranz

* Kardinal Karl Lehmann, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, dankte mit diesem Festvortrag für die Verleihung des Abraham-Geiger-Preises am 20. März 2006 in Berlin. Wir bringen den Text ungekürzt, versehen mit zusätzlichen Hinweisen auf themenbezogene Veröffentlichungen im Freiburger Rundbrief.

der Christen den Juden auferlegt wurde, habe diese Grundhaltung fixiert. Es ist bekannt, wie Abraham Geiger entsprechende Grundhaltungen bereits in der Auseinandersetzung zwischen den Pharisäern und den Sadduzäern erblickt hatte.¹ Er war überzeugt, daß die Pharisäer die Bibel im Geist ihrer Zeit ausgelegt, die Sadduzäer aber sich im Buchstaben der Bibel verfangen hätten.



Abraham Geiger.

Aus: Paul Arnsberg, *Die Geschichte der Frankfurter Juden seit der Französischen Revolution*, Bd. 3, Darmstadt 1983.

Abraham Geiger hat mit Entschiedenheit in der Liturgie die deutsche Sprache bevorzugt. Bei aller schroffen Art, z. B. in der Kritik der Speisegesetze, hat er jedoch immer auch wieder eine maßvolle Haltung zur eigenen Tradition eingenommen. „Innerhalb der Reformbewegung war Geigers Position gemäßigt, vermittelnd zwischen

den radikaleren Bestrebungen Samuel Holdheims und Kaufmann Kohlers einerseits und den von Zacharias Frankl und Heinrich Graetz vertretenen konservativen, protonationalistischen Gruppierungen andererseits.“²

Schließlich aber war Geiger ein überaus fähiger Historiker, der neue Impulse in die Erforschung des rabbinischen Judentums, aber auch der Anfänge des Christentums brachte. Seine Bedeutung geht jedoch noch darüber hinaus.

1) Vgl. sein Hauptwerk: *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judenthums*, Breslau 1857, 2. Aufl. Frankfurt 1928; Ludwig Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk*, Berlin 1910 (Berlin 2001), vgl. dazu die Rezension von E. L. Ehrlich in: FrRu 12(2005)54; Susannah Heschel, *Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie*, Berlin 2001; dazu die Rezension von Robert Oberforcher in: FrRu 11(2004)137 ff.;

2) Susannah Heschel, *Abraham Geiger* (Anm. 1), 246.

Erst kürzlich sind die Arbeiten, die den Einfluß der rabbinischen Literatur auf den Text des Korans nachweisen, neu veröffentlicht worden.³ Nach seiner Überzeugung war der Islam nicht das Produkt christlich-häretischer Gruppen, sondern ein Produkt des Judentums. Das Judentum und nicht das Christentum stellt das Fundament der westlichen Zivilisation dar.

Jesus war für Abraham Geiger ein liberaler Pharisäer. Nach seiner Überzeugung hat Jesus keinen neuen Gedanken ausgesprochen. Er hob nichts aus dem Judentum auf. Das Christentum begann erst, als Paulus den vorbildlichen Monotheismus in Jesu Wort und Werk durch die Übernahme des hellenistischen Denkens verdunkelte. Wie immer man heute diese Aussagen beurteilt, jedenfalls hat Abraham Geiger der Jesusforschung, gerade auch im Zusammenhang des zeitgenössischen Judentums, große Impulse gegeben, an denen nicht nur die Forschung heute, sondern auch der jüdisch-christliche Dialog⁴ zu arbeiten hat.

Abraham Geiger ist eine ausgesprochene Gründerfigur, die viele Anstöße gegeben hat. Dies gilt besonders auch für die Wirkung seines Gebetbuches, das weltweit zur Grundlage für die Liturgie der Reformgemeinden wurde. Er war fest davon überzeugt, daß das Judentum sich der Auseinandersetzung mit der Moderne stellen muß, um überleben zu können. Ganz gewiß hat ihn dieser Mut zur Bewahrung durch schöpferische Auseinandersetzung zu einem großen Gestalter des Reformjudentums gemacht. So war es konsequent, daß er nach langen Schwierigkeiten, Verdächtigungen und Hindernissen 1871 einen Ruf an die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin erhielt. Heute gibt er dem Nachfolge-Kolleg mit Recht seinen Namen. Abschließend möchte ich Rabbiner Leo Trepp zitieren: „*Es muß betont werden, daß Geiger voll und ganz hinter seinen Reformen steht, die er für die Juden als (über)lebensnotwendig ansieht [...]. Geiger ist ein begeisterter Jude, seine Reformen sollen dem Ziel dienen, die Kraft des Judentums zu erneuern und Juden von Übertritten zurückzuhalten.*“⁵

3) Vgl. Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Mit einem Vorwort hg. von Friedrich Niewöhner, Berlin 2005 (Original: Wiesbaden 1833); vgl. dazu die Besprechung „*Jüdische Quellen des Korans. Eine philologische Pionierarbeit aus dem 19. Jahrhundert*“ von A. B. Kilcher, in: NZZ, 20.08.2005 (Nr. 193), 47, sowie die Besprechung von Johannes Twardella in: FrRu 13(2006)141 ff.

4) Vgl. Rolf Vogel (Hg.), *Ernst L. Ehrlich und der christlich-jüdische Dialog*, Frankfurt 1984.

5) Leo Trepp, *Geschichte der deutschen Juden*, Stuttgart 1996, 153.

II. Leo Baeck – der Interpret des modernen Judentums

Das Abraham Geiger Kolleg und der Abraham Geiger Preis sind vielfältig mit dem Namen eines der größten Rabbiner und Gelehrten verbunden: Leo Baeck, geboren am 23. Mai 1873 in Lissa (Provinz Posen) und gestorben am 2. November 1956 in London. Albert Friedlander hat ihn als „Paradigma des deutschen Judentums im 20. Jahrhundert“ bezeichnet.⁶ Es kommt ihm in seiner Zeit zwischen dem Wilhelminischen Kaiserreich und der Nazi-Diktatur in vieler Hinsicht eine überragende Bedeutung zu, und zwar als Rabbiner, Wissenschaftler und schließlich auch als ein Seelsorger in der politischen Verfolgung vieler Menschen. Sein Werk „*Das Wesen des Judentums*“⁷ hat ihn, vor allem durch die Auseinandersetzung mit Adolf von Harnacks „*Das Wesen des Christentums*“⁸, zu einem herausragenden Interpreten und Vermittler eines modernen, selbstbewußten Judentums gemacht.

Die glänzende Apologie des jüdischen Glaubens hat der jüdischen Minderheit – gegen die Versuchung zur Konversion und den Druck des Antisemitismus – nicht nur kulturelles Selbstbewußtsein vermittelt, sondern das Judentum auch durch den Hinweis auf seine religiöse wie ethische Überlegenheit zur „Religion der Zukunft“ erklärt. Dieser Grundtext des jüdisch-liberalen Selbstverständnisses im 20. Jh. will begründen, warum das Judentum aus der Weltgeschichte nicht mehr wegzudenken ist. Es ist keine partikularistische Gesetzesreligion, sondern ein zutiefst universalistischer Glaube, in dessen Zentrum nicht das Dogma steht, „sondern die sittliche Tat als Antwort auf Gottes im Gebot offenbarten Willen, der auf Gerechtigkeit in der Welt zielt“.⁹

6) Vgl. „*Werke*“ (6 Bde.), hg. von Albert H. Friedlander, Gütersloh 1996-2003; Ernst L. Ehrlich, *Leo Baeck*, in: Hans Erler/Ernst L. Ehrlich (Hg.), *Judentum verstehen*. Frankfurt 2002, 147-167; Walter Homolka, *Leo Baeck. Jüdisches Denken – Perspektiven für heute*, Freiburg 2006; Vgl. auch die Einzelausgaben von L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 6. Aufl. Wiesbaden o. J.; *Epochen der jüdischen Geschichte*, Stuttgart 1974; *Aus drei Jahrtausenden*, Berlin 1938, Tübingen 1958.

7) Darmstadt 1905, überarbeitete Aufl. 1921; Reprint der 6. Aufl. Wiesbaden o. J.

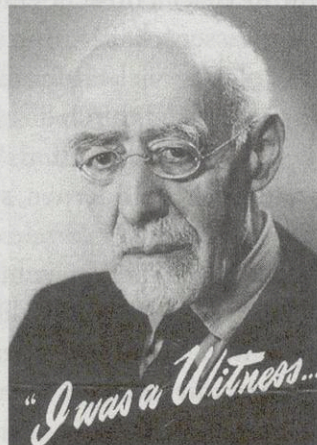
8) Leipzig 1900. Zu den späteren Bearbeitungen und Ausgaben vgl. vor allem die Edition von Claus-Dieter Osthövener, Tübingen 2005; dazu auch Walter Homolka, *Jüdische Identität in der modernen Welt. Leo Baeck und der deutsche Protestantismus*, Gütersloh 1994; Werner Licharz (Hg.), *Leo Baeck – Lehrer und Helfer in schwerer Zeit*, Frankfurt 1983.

9) Christian Wiese, *Leo Baeck*, in: Metzlers Lexikon jüdischer Philosophen, hg. v. A. B. Kilcher, Stuttgart, 2003, 330.

Baecks Konzentration des Judentums auf die Bewährung im Leben wird manchmal als eine Ausblendung des Spirituellen mißdeutet. Er weiß aber sehr wohl um die notwendigen Dimensionen der Andacht und des Gebetes, die Beachtung des Schabbats und der Feiertage und um alle Formen gelebter Religiosität. Er war vom Vertrauen auf die Erfüllbarkeit des Willens Gottes geprägt. Darum endet „*Das Wesen des Judentums*“ mit einem flammenden Aufruf zur „Erhaltung“ und zur Bewahrung jüdischer Identität, aber auch zum exemplarischen Vorleben des sittlich-religiösen Ideals, auf dem allein diese Identität beruht.

„Und so war in der Tat das Judentum gewesen, um so allein weiterhin zu sein: das Unantike in der antiken Welt, das Unmoderne in der modernen Welt. So sollte der Jude als Jude sein: der große Nonkonformist in der Geschichte, ihr großer Dissenter. Dazu war er da. Um dessentwillen mußte der Kampf für die Religion ein Kampf um diese Selbsterhaltung sein. Kein Gedanke der Macht war darin, er wäre der Widerspruch dazu gewesen – nicht Macht, sondern Individualität, Persönlichkeit um des Ewigen willen, nicht Macht, sondern Kraft. Als Kraft in der Welt lebt das jüdische Dasein. Und Kraft ist Größe.“¹⁰

Diese Größe hat Leo Baeck in ganz besonderer Weise in der dunkelsten Zeit der deutschen Geschichte bewiesen. Im Januar 1943 wurde er selbst nach Theresienstadt deportiert, wo er sich ganz auf seine seelsorglichen Aufgaben konzentrierte. Bis zur Befreiung 1945 half er durch zahlreiche Vorträge zur Stärkung des Überlebenswillens der Häftlinge. Es war eine einzigartige Form des Widerstands gegen die Inhumanität der Nazis. In Theresienstadt schrieb er auch das Buch „*Dieses Volk. Jüdische Existenz*“, eine Erzählung des Weges des jüdischen Volkes durch die Geschichte, die sich des erlittenen Leides schmerzlich bewußt ist und dennoch mit dem Kapitel „*Die Hoffnung*“ endet. Diese Aussage ist für ihn nur möglich, weil er glaubt, daß der Bund Gottes mit seinem erwählten Volk kraftvoll fort dauerte.



Leo Baeck.

Titelseite einer Broschüre (1946), Leo Baeck Institute, New York.

10) Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums* (Anm. 6), 291 f.

Leo Baecks Leitmotiv lautete: „In einem Bunde, der alle Völker in sich schließt, steht dieses Volk auf Erden.“ Leo Baeck hat eine kaum überschätzbare Bedeutung in der Geschichte des Judentums im 20. Jahrhundert. Dabei habe ich hier gar nicht von seinen zahlreichen repräsentativen Aufgaben nach dem Krieg gesprochen, als er bis zu seinem Tod in London lebte. Sein großer Biograph Albert H. Friedlander schreibt: „Leo Baeck war für mich von Anfang an die zentrale Gestalt, die mein Verständnis vom Judentum entscheidend beeinflusste [...]. (Baeck war) Zeuge geworden, wie die deutschen Juden in die tiefste Hölle hinabstiegen. Mehr als nur Lehrer und Akademiker [...]“. ¹¹ Er war und blieb ein Stern in der Nacht. So kann Leo Trepp schreiben: „Leo Baeck (1873-1956) hat sich durch seine Standhaftigkeit und seinen Mut in der Nazizeit einen unvergänglichen Platz in der jüdischen Geschichte erworben.“ ¹² So ist es auch konsequent, daß der Zentralrat der Juden in Deutschland seit 50 Jahren den Leo-Baeck-Preis vergibt, der Sitz des Zentralrates „Leo-Baeck-Haus“ heißt und wir nun auch die Errichtung der Leo-Baeck-Stiftung begehen, die wesentlich zur Stützung des Abraham Geiger Kollegs beitragen soll.

III. Judentum und Kirche im Dialog

Auch und gerade Leo Baeck hat vieles angestoßen für das jüdisch-christliche Gespräch. Die Sache ist vielschichtig. ¹³ Immer wieder verwies Leo Baeck auf die jüdischen Wurzeln des christlichen Denkens. Er erkannte Jesus als wichtige jüdische Gestalt und erblickte im Evangelium einen Teil der jüdischen Geschichte. Seine Beschreibung des Judentums als „klassische“, des Christentums als „romantische“ Religion ist nicht nur nach meinem Dafürhalten eine unzureichende Titulatur. Aber es ist noch ein weites Gebiet, das diese

11) Albert H. Friedlander, *Das Ende der Nacht. Jüdische und christliche Denker nach dem Holocaust*, Gütersloh 1995, 137 f.; vgl. die Rezension von Werner Trutwin in: FrRu 3(1996)123-127.

12) Leo Trepp, *Geschichte* (Anm. 5), 216. Zum größeren Zusammenhang vgl. Werner Stegmaier (Hg.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt 2000.

13) Außer der schon genannten Literatur vgl. Reinhold Mayer, *Christentum und Judentum in der Schau Leo Baecks*, Stuttgart 1961; Michael A. Meyer, *Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum*, Wien 2000; Leo Baeck, *Zwischen Geheimnis und Gebot. Auf dem Weg zu einem progressiven Judentum der Moderne*, Herrenalber Forum, Tagungsband 19, Karlsruhe 1997, vgl. die Rezension von Werner Trutwin in: FrRu 7(2000)50 ff.

beiden Stichworte markieren. Wichtiger und nachhaltiger sind die Anstöße, die er für eine enge Zusammenschau der christlichen Wurzeln mit dem jüdischen Mutterboden bis heute gegeben hat.

Das Christentum ist undenkbar ohne die Herkunft aus dem Volk Israel. Man denke nur an Aussagen wie „Das Heil ist aus den Juden“ (Joh 4,22). Aber auch die bekannten Ausführungen im Römerbrief sagen mit aller Deutlichkeit: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18). Die judenkritischen Aussagen des Neuen Testaments kann man weder tilgen noch ignorieren. Wir müssen sie heute sorgfältig interpretieren mit den Ergebnissen der historisch-exegetischen Wissenschaft. In diesem Sinne hat ganz gewiß der Holocaust in Verbindung mit Antijudaismus und Antisemitismus uns neu die Augen geöffnet. Er verändert die Wahrnehmung biblischer Texte und hat so eine wichtige hermeneutische Funktion im Vorgang der Interpretation dieser Texte.

So ist die Geschichte der Entfremdung zwischen der Kirche und dem Judentum eine schwere Hypothek, die die Kirchen nicht einfach abstreifen können. Die historische Last ist zu groß. Dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist trotz vieler Geburtswehen in der Erklärung „*Nostra aetate*“ ein epochaler Text zum Verhältnis zwischen Judentum und Kirche gelungen. Zwar gab es schon im Gefolge des Zweiten Weltkrieges und des Erschreckens über die nationalsozialistischen Greuel Hinweise für eine dringende Umkehr der Kirche. Es waren vor allem die Päpste selbst, die das Anliegen vorantrieben. Johannes XXIII. hatte schon 1959 die verletzenden Worte aus den sogenannten „Großen Fürbitten“ am Karfreitag ausmerzen lassen. Der Antisemitismus sollte mit einem Schuldbekenntnis der Kirche bezüglich dessen christlicher Wurzeln verurteilt werden und eine positive Lehräußerung die Israelvergessenheit der Kirche aufheben. Dabei sollte die Grunddifferenz nicht verschwiegen werden, daß die Christen an Jesus als den *gekommenen Messias* glauben, während die Juden noch auf *den Kommenden* warten. Viele Vorhaben wurden in großer Intensität erfüllt, nicht zuletzt auch im großen Schuldbekenntnis von Johannes Paul II. (2000). Dieser Dialog bedarf der konsequenten Fortsetzung.¹⁴

14) Vgl. dazu Hanspeter Heinz (Hg.), *Um Gottes willen miteinander verbunden*. Der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim ZdK, Münster 2004, vgl. die Rezension von Dieter Krabbe in: FrRu 12(2005)301; Erwin Dirscherl/Werner Trutwin (Hg.), *Redet Wahrheit – DABRU EMET. Jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias und Dekalog*. Forum Christen und Juden 4, Münster 2004 (vgl. dort auch das Literaturverzeichnis: 131 ff.).

Beim jüdisch-christlichen Dialog geht es um eine aus den erwähnten Gründen entspringende Vorzugsstellung. Die Juden sind unsere älteren Brüder. Wir können nicht vergessen, was ihnen auch von Christen angetan worden ist. Dies ist der Grund, warum dieser Dialog im Gespräch der Religionen, von der innerkirchlichen Ökumene abgesehen, immer noch einen herausragenden Vorrang genießt. Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils hat auch an dieser Stelle eine wichtige Hilfe geschaffen. In den Großen Fürbitten des Karfreitags heißt es nun: „*Laßt uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu denen sein Ratschluß sie führen will. [...] erhöhe das Gebet deiner Kirche für das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast: Gib, daß es zur Fülle der Erlösung gelangt.*“

In der Folgezeit der Konzilserklärung *Nostra aetate*¹⁵ kam es zu vielen Erklärungen: Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung *Nostra aetate*, Artikel 4 vom 1. Dezember 1974 durch die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum; Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der Katholischen Kirche vom 24. Juni 1985 durch dieselbe Kommission. Hingewiesen sei vor allem auch auf drei Dokumente aus dem deutschen Sprachraum: Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „*Unsere Hoffnung*“ vom 22. November 1975 (Teil IV.2); „*Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs*“, Arbeitspapier des Gesprächskreises Juden und Christen beim ZdK vom 8. Mai 1979; Erklärung der deutschen Bischöfe „*Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum*“ vom 28. April 1980.¹⁶

15) Vgl. z. B. *Vom Vorrang des jüdisch-christlichen Gesprächs im interreligiösen Dialog*, Vortrag im Landtag von Rheinland-Pfalz in Kooperation mit den Präsidenten des Landtages und der Jüdischen Gemeinde Mainz am 30.6.2005; *Die katholische Kirche und das Judentum – 40 Jahre nach Nostra aetate*. Referat anlässlich der Jubiläumstagung „*Nostra aetate – Ein folgenreicher Konzilstext. Die Haltung der Kirche 40 Jahre danach*“, am 28. 10. 2005 im August-Pieper-Haus in Aachen, veranstaltet von der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgruppe „Fragen des Judentums“ der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz. Beide Texte sind im Druck.

16) Klemens Richter (Hg.), *Die katholische Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945–1982*. Mit Kommentaren von Ernst Ludwig Ehrlich und Erich Zenger, Freiburg 1982.

In diesen Texten, zu denen vor allem auch eine Erklärung der französischen Bischöfe vom 16. April 1973 gehört¹⁷, werden die erwähnten Perspektiven wiederholt, bestätigt und verstärkt. Die Kirche grenzt ihre eigene Existenz nicht mehr länger polemisch gegen Israel ab oder erhebt sich über sie. Sie anerkennt die Anfänge ihres eigenen Glaubens und ihrer eigenen Erwählung bei den Patriarchen, bei Mose und bei den Propheten. Immer wieder wird das Bild vom Ölbaum (vgl. Röm 11) aufgegriffen. Das Bild vom Frieden Christi aus Eph 2, wonach Christus Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und in sich vereinigt hat, spielt eine große Rolle. Es kann künftig keine religiöse oder theologische Selbstprofilierung der Kirche auf Kosten des Volkes Israel geben, sondern eigentlich nur noch die Anerkennung einer grundlegenden und bleibenden „spirituellen Verbundenheit“. Trotz der Ablehnung Jesu als *Messias* sind die Juden immer noch von Gott geliebt. Aus der Tatsache, daß die Kirche sich als das „neue Volk Gottes“ versteht, darf man nicht ableiten, die Juden seien von Gott verworfen oder verflucht. Die vulgärtheologischen Irrtümer müssen richtiggestellt werden. Die Kirche beklagt alle Haßausbrüche und Manifestationen des Antisemitismus. Die gegenseitige Kenntnis und Achtung muß durch theologische Studien und ein geschwisterliches Gespräch vertieft werden. Juden und Christen ist die Ausrichtung auf die Zukunft gemeinsam. Die Kirche erwartet mit den Propheten den Tag des Herrn, der nur Gott bekannt ist, und an dem alle Völker mit einer Stimme Gott anrufen und preisen.

Gerade die deutschen Bischöfe haben in den letzten Jahren diese oft als fehlend beklagten Akzente ergänzt. Ich zitiere vor allem das Wort der Bischöfe zum Verhältnis von Christen und Juden aus Anlaß des 50. Jahrestages der Novemberpogrome 1938 vom 20. Oktober 1988 (gemeinsam herausgegeben von der Berliner Bischofskonferenz, der Deutschen Bischofskonferenz und der Österreichischen Bischofskonferenz am 20. Oktober 1988).¹⁸ Die Erinnerung an das Ende des Zweiten Weltkrieges vor 50 Jahren im Jahre 1995 bot

17) Wortlaut der Erklärung der französischen Bischöfe in: FrRu XXV(1973)15-18; Stellungnahme von Clemens Thoma 14 f., Kommentar von Ernst L. Ehrlich 19 f. Zu den weiteren Texten vgl. Hanspeter Heinz (Hg.), *Um Gottes willen miteinander verbunden* (Anm. 14); vgl. auch ZdK (Hg.), *Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft*. Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZdK vom 13. April 2005, Bonn o. J. (2005), vgl. FrRu 13(2006)77.

18) Vgl. die Herausgabe des gemeinsamen Textes als Nr. 43 der Veröffentlichungen der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J.

mehrfach Gelegenheit, an die Vorurteile und Feindbilder zu erinnern, die zu der Katastrophe führten. Im Januar 1995 wurde eine Erklärung zum 50. Jahrestag der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau veröffentlicht, der gleichzeitig eine Erklärung der Polnischen Bischofskonferenz vom selben Datum entsprach. Hier wurde an der Mitschuld der Christen und der Kirche kein Zweifel gelassen.

In einen breiteren Zusammenhang wurde das Verhältnis der Christen zu den Juden im Wort der deutschen Bischöfe zum Gedenken an das Ende des Zweiten Weltkrieges vor 50 Jahren am 24. April 1995 gestellt. Einige Kernpunkte wurden in einer gemeinsamen Ökumenischen Erklärung mit der EKD zum 8. Mai 1995 bekräftigt und zusammengefaßt. Diese Äußerungen finden sich wieder in zahlreichen Erklärungen zum 8. Mai 2005. Bewußt wurde von einem „ersten Durchbruch“ gesprochen, der freilich viele Bereiche und auch wissenschaftliche Disziplinen betraf und betrifft. So darf man auch von der Überzeugung ausgehen, daß damit eine wirklich neue Epoche erreicht ist, hinter die wir nicht mehr zurückgehen dürfen. Es wird sicher noch vieles getan werden müssen, um diesen ersten Durchbruch zu sichern und auszubauen. Dabei gehe ich von der festen Überzeugung aus, daß es im Rezeptionsprozeß – auch hier zwar nicht prinzipiell, aber im einzelnen – Stagnation, ja vielleicht auch einmal zwischenzeitliche Rückschritte geben kann.

Gewiß muß die Frage noch gründlicher geprüft werden, wie weit die Kirchen eine Mitschuld an dem furchtbaren Geschehen der Schoa tragen. Hier muß die Gesamtsituation noch differenzierter beschrieben werden, als dies bisher möglich war. Unterdrückung und Verfolgung ergeben sich nicht zwangsläufig aus der Auslegung der Heiligen Schrift selbst. Die faktische Wirkungsgeschichte hat jedoch die Disposition zum Judenhaß verstärkt. „Auf diese Weise ist der Antisemitismus ein geschätztes Souvenir des Christentums selbst dort, wo das Christentum verworfen wurde, und das bedeutet für uns, daß das NS-Regime den durch das Christentum jahrhunderte lang bewirkten und verbreiteten Antisemitismus zwecks Förderung seiner politischen Ziele wohl auszunutzen verstand, jedoch ohne sich zu scheuen, die Kirche und den im Volk wirkenden kirchlichen Glauben zu hintergehen und seinerseits zu unterdrücken.“¹⁹

19) Leonard H. Ehrlich, *Fraglichkeit der jüdischen Existenz*, Freiburg 1993, 173 f., vgl. die Rezension von Franz Mußner in: FrRu 2(1995)126-129.

IV. Ungelöste Fragen und gemeinsame Aufgaben

Es bleiben wichtige theologische Grundsatzfragen, wie eine differenziertere Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament. Die traditionellen Bestimmungen sind kaum ausreichend zur Beschreibung des gewandelten Verhältnisses zwischen Judentum und Kirche.²⁰ Eine genauere theologische Klärung des Verhältnisses von Israel und Kirche gibt schwierige Fragen auf. Wie spricht man von beiden? Es sind gewiß nicht einfach zwei Institutionen. Sie können auch nicht nach dem Muster eines permanenten Gegenübers begriffen werden. Welches ist die spezielle Aufgabe des jüdischen Volks im Plan Gottes? Man kann nicht einfach von zwei parallelen Heilswegen sprechen. Dies alles stellt die Frage, die besonders auch auf evangelischer Seite gestellt wird, nach der „Judenmission“.²¹ Schließlich sei noch erwähnt, daß der jüdisch-christliche Dialog auch eine neue Form der Zusammenarbeit im Blick auf eine biblisch inspirierte Ethik zur Folge hat, die im Kern die Themen Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, Frieden und Sorge um das Leben, besonders aber den Einsatz für die Menschenrechte enthält.

Es gibt freilich auch im Zentrum noch längst nicht genügend angegangene Grundfragen. Ich nenne hier nur drei Komplexe: die Messiasfrage, die Einzigartigkeit Jesu als Sohn Gottes und die Gesetzesfrage.²² Der „erste Durchbruch“ hat sicher erreicht, daß wir uns gelassener als bisher kritische Dinge sagen können. Wir wünschen uns gegenüber wachsender Säkularisierung eine gemeinsame intensive Auseinandersetzung zur Gottesfrage. Dabei ist selbstverständlich, daß weder die Vorgeschichte vor Auschwitz beschönigt wird, noch daß man auf die Endzeit nach aller Geschichte ausweichen darf, um Auschwitz zu relativieren.

Ich möchte schließen mit einem Zitat über die „Weggemeinschaft von Juden und Christen“ aus dem Dokument „*Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs*“ des ZdK aus dem Jahr 1979. Dieses Zeugnis scheint

20) Erich Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, 4. Auflage, Düsseldorf 1994; ders. (Hg.), *Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente*, QD 146, Freiburg 1993.

21) Heinz Kremers/Erich Lubahn (Hg.), *Mission an Israel in heilsgeschichtlicher Sicht*, Neukirchen 1985; vgl. ders., *Judenmission heute*, in: FrRu XXXI(1979)149.

22) Vgl. Clemens Thoma, *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg 1994, vgl. die Rezension von Nico Sonneveld in: FrRu 2(1995)164-167.

mir inhaltlich und methodisch wegweisend zu sein: „Die gegenseitige Wertschätzung des je anderen Weges geht also untrennbar ineins mit erheblichen Divergenzen in der Einstellung zu Jesus, ob er der Messias Gottes sei. Dies nötigt aber weder Juden noch Christen, die fundamentale inhaltliche Klammer des einen rufenden Gotteswillens aufzulösen. Von daher ist es Juden und Christen grundsätzlich verwehrt, den anderen zur Untreue gegenüber dem an ihn ergangenen Ruf Gottes bewegen zu wollen. Dies verbietet sich nicht etwa aus taktischen Erwägungen, auch Gründe humaner Toleranz sowie die Achtung der Religionsfreiheit sind dafür nicht allein ausschlaggebend. Der tiefste Grund liegt vielmehr darin, daß es derselbe Gott ist, von dem Juden und Christen sich berufen wissen. Christen können aus ihrem eigenen Glaubensverständnis nicht darauf verzichten, auch Juden gegenüber Jesus als den Christus zu bezeugen. Juden können aus ihrem Selbstverständnis nicht darauf verzichten, auch Christen gegenüber die Unüberholbarkeit der Tora zu betonen. Das schließt jeweils die Hoffnung ein: Durch dieses Zeugnis könne beim anderen die Treue zu dem an ihn ergangenen Ruf Gottes wachsen und das gegenseitige Verstehen vertieft werden. Hingegen soll nicht die Erwartung eingeschlossen sein: Der andere möge das Ja zu seiner Berufung zurücknehmen oder abschwächen.“²³

Eine Intensivierung des jüdisch-christlichen Dialogs, wie wir sie in unserem Land auch von der kürzlich erfolgten Konstituierung der Rabbinerkonferenz erhoffen, wird nicht nur das gemeinsame biblische Zeugnis unterstützen und verstärken, sondern kann auch einige Themen der hl. Schrift und unserer Glaubensgemeinschaften neu befruchten. Bisher stand ja, nicht zuletzt auch durch die beiden großen Kirchen gefördert, der innerchristliche ökumenische Dialog im Vordergrund. Dies war unbedingt nötig und muß selbstverständlich auch weitergehen. Aber durch diese Konzentration haben wir wohl auch manche Themen der gemeinsamen biblischen Überlieferung in den Hintergrund treten lassen. Ich denke z. B. an die fruchtbare Beschäftigung mit dem großen Thema der Rechtfertigung. Aber nun wäre es gewiß auch an der Zeit, daß wir uns angesichts dieses Dokumentes neu mit den Fragen des Gebotes und des Gesetzes, der Weisung Gottes als Pfad zum Leben beschäftigen. Sonst verarmen wir selbst.

23) Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn ²1989, 257.

Ähnliches gilt für die Themen der Schöpfung und des Friedens. Sie helfen uns auch, den Glauben in der rechten Weise im Alltag und in der gesellschaftlichen Realität zu verankern. Im Gespräch mit Franz Rosenzweig und Emmanuel Lévinas sind immer wieder die wichtigen und guten Worte gefallen, das Gespräch des Christentums und Judentums würde das Christentum auch davor bewahren, sich der Gnosis auszuliefern.²⁴

Für diese Intensivierung des Dialogs haben wir nun ein wichtiges Dokument, nämlich eine jüdische Stellungnahme von rund 170 Rabbinern und jüdischen Gelehrten aus den USA, aus Kanada, Großbritannien und Israel zu Christen und Christentum mit dem Titel „Dabru emet – Redet Wahrheit“²⁵, veröffentlicht am 11. September 2000 in den USA. Dieses Dokument könnte zu einem wichtigen Leitfaden des zu intensivierenden Dialoges werden. In der Konsequenz dieser Ansätze und Fortschritte sehe ich auch die soeben erfolgte Verleihung des Abraham Geiger Preises. Ich danke nochmals für diese Ehrung und verstehe sie in einem als Gabe und Aufgabe. Ich kann mich in ihre Bemühungen gut einfügen. Lassen Sie mich schließen mit einem Wort des verstorbenen Preisträgers des Jahres 2002, nämlich des jüdischen Religionsphilosophen Emil L. Fackenheim: „Verstehen die Nichtjuden? Einige tun es, und darin liegt Hoffnung, nicht nur für Israel, sondern auch für die Völker.“²⁶ Ja, wir wollen verstehen.

24) Vgl. dazu z. B. Gotthard Fuchs/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt 1987, 163–183.

25) Text in einer Übersetzung von Christoph Münz in: FrRu 8(2001)114–117. Vgl. den Text und den Kommentar bei Hubert Frankemölle (Hg.), *Juden und Christen im Gespräch über Dabru Emet – Redet Wahrheit*, Paderborn 2005; ders., „Christen und Juden gemeinsam ins Dritte Jahrtausend“, Paderborn 2001; vgl. dazu die Rezension von Julian Thouet in: FrRu 9(2002)59. Zugleich verweise ich auf die zahlreichen Beiträge im „Freiburger Rundbrief“ der letzten Jahre. Vgl. auch E. Dirscherl/W. Trutwin (Hg.), *Redet Wahrheit – Dabru Emet* (Anm. 14); Erwin Dirscherl u. a. (Hg.), *Einander zugewandt. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik*, Paderborn 2005; Hans Hermann Henrix, *Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie*, Aachen 2005; ders., *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, Kevelaer 2004.

26) Emil L. Fackenheim, *Was ist Judentum? Eine Deutung für die Gegenwart*, Berlin 1999.

Wir brauchen einander, und die Welt braucht uns

Eine historische Begegnung in Berlin

P. Norbert J. Hofmann SDB*

Am 9. März 2006 war es soweit: In Berlin, dort, wo einst der Beschluß zur Vernichtung des europäischen Judentums gefaßt worden war, trafen sich zum erstenmal nach der *Schoa* und zum erstenmal in der Geschichte die Rabbiner Deutschlands mit hochrangigen Vertretern der katholischen und der evangelischen Kirche. Aus Rom war Kardinal Walter Kasper angereist, der Präsident der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum. Ihm obliegt es, die Beziehungen des Heiligen Stuhls mit dem Judentum auf Weltebene zu organisieren, und er begleitet das Engagement der einzelnen Bischofskonferenzen im jüdisch-katholischen Dialog. Die deutsche Bischofskonferenz war durch ihren Vorsitzenden Kardinal Karl Lehmann und weitere Bischöfe vertreten, die evangelische Kirche durch den Ratspräsidenten der Evangelischen Kirche Deutschlands, Bischof Wolfgang Huber.

Dieses Treffen in der Katholischen Akademie Berlin kann durchaus als historisch eingestuft werden. Organisiert wurde es vom Deutschen Koordinierungsrat für christlich-jüdische Zusammenarbeit nach dem Vorbild einer im Dezember 2004 in Cambridge stattgefundenen katholisch-anglikanisch-jüdischen Begegnung. Aufgrund des Zuzugs von Juden aus Osteuropa erlebten die jüdischen Gemeinden in Deutschland in den letzten fünfzehn Jahren eine Umstrukturierung und Neuorientierung. Es gab kaum deutschstämmige Rabbiner, und erst seit einigen Jahren werden in Deutschland wieder Rabbiner ausgebildet. Darum wurde von seiten der Kirchen der Dialog mit dem Judentum fast ausschließlich mit dem *Zentralrat der Juden*, einer vorwiegend politisch orientierten Organisation, geführt. Seit es aber wieder eine deutsche Rabbinerkonferenz¹ gibt, ist es für die Kirchen auch wieder möglich, auf einen religiös ausgerichteten Ansprechpartner zuzugehen.

* P. Norbert J. Hofmann SDB ist seit 2002 Sekretär der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum.

1) Zur Neuformierung der deutschen Rabbinerkonferenz vgl. FrRu 12(2005)157.

Vor der öffentlichen Veranstaltung baten die über zwanzig Rabbiner um ein Gespräch im kleinen Kreis mit Kardinal Kasper, Kardinal Lehmann, Bischof Huber und weiteren hochrangigen Kirchenvertretern. Sie wollten genau wissen, worum es Kardinal Kasper in seiner Arbeit für den jüdisch-katholischen Dialog geht und welche Grundlinien ihn dabei prägen. Bei der öffentlichen Veranstaltung sprach Kasper zum Thema „*Nostra aetate und die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs*“, wobei er die Dinge aus der katholischen Perspektive darlegte. Die darauffolgenden Grußworte von Kardinal Lehmann und Bischof Huber waren von der in den letzten Jahren gewachsenen gegenseitigen Wertschätzung und dem daraus entstandenen Vertrauen geprägt. Auf Kardinal Kaspers Vortrag folgte eine Antwortrede von Landesrabbiner Henry Brandt, der auf die aktuelle Situation der jüdischen Gemeinden in Deutschland einging.

Kardinal Walter Kasper schaute in seinem Vortrag zurück in die Zeit nach 1945, nach dem Zweiten Weltkrieg und der Vernichtung des Judentums, als eine grundlegende Neubesinnung im Verhältnis von Christen und Juden nach den Verbrechen in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern nötig war. Es ging darum, das gemeinsame Erbe und die gemeinsamen humanen biblischen Wertvorstellungen zu entdecken. Den Neuanfang im jüdisch-christlichen Verhältnis bezeichnete er als einen Umbruch von welt-historischer Bedeutung und als eine der erfreulichsten Entwicklungen in dem sonst dunklen 20. Jh. Dann kam er auf das II. Vatikanische Konzil mit dem „amtlichen Durchbruch“, dem Dokument *Nostra aetate*, zu sprechen. Dabei stellte er fest, daß die Initiative zu dieser Konzilsdeklaration zwar von Johannes XXIII. ausgegangen ist, von Kardinal Augustin Bea aber die Detailarbeit geleistet wurde. Dabei ging Kasper auch kurz auf das dramatische Ringen um dieses Dokument ein und auf die Tatsache, daß ursprünglich zur Frage der Beziehungen der katholischen Kirche zum Judentum ein eigenes Dokument geplant war. In dem endgültigen Dokument der *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* war dann nur Absatz 4 dem Judentum gewidmet. Kasper bewertet *Nostra aetate* darum als ein Kompromißdokument, weil das Judentum für Christen nicht eine beliebige Religion unter anderen nichtchristlichen Religionen ist. Das Christentum hat zum Judentum eine einmalige und unvergleichliche Beziehung, die es zu keiner anderen Religion hat. Das Judentum ist die Wurzel des Christentums, und der Bezug des Christentums zum Judentum gehört unzweifelhaft zu dessen Identität.

Zwei epochale Aussagen enthält diese Deklaration aber trotzdem: ein deutliches *JA* zu den jüdischen Wurzeln des Christentums und ein dezidiertes *NEIN* zu allen Formen des Antisemitismus. *Nostra aetate* hat also den Boden der Geschichte umgepflügt und ihn für eine Neuaussaat und eine fruchtbare Entwicklung des jüdisch-christlichen Verhältnisses bereitet. Diese Konzils-erklärung war allerdings nur der Anfang eines neuen Anfangs.

Schließlich erwähnte Kardinal Kasper die Schlüsselrolle von Johannes Paul II. bei der Umsetzung von *Nostra aetate*. Wie kein anderer lag ihm die Versöhnung mit dem Judentum am Herzen. Er bezeichnete das jüdische Volk als das von Gott erwählte und geliebte Volk, dessen Bund aufgrund der Treue Gottes nie gekündigt worden ist. Resümierend stellte Kasper mit Blick auf die Kontinuität des derzeitigen Pontifikats fest: „So haben das II. Vatikanische Konzil und die Pontifikate von Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II. die jüdische Wurzel der Kirche neu herausgestellt; sie haben eine neue Periode der Partnerschaft zwischen Juden und Christen eingeleitet und damit auch einen Beitrag zum Frieden in der Welt geleistet. Alle drei Päpste haben gezeigt, daß auch nach einer schwierigen und streckenweise dunklen Geschichte durch Bekehrung und Versöhnung ein neuer Anfang möglich ist.“

Anschließend nahm Kasper auf die stabilen institutionellen Verbindungen zwischen Judentum und katholischer Kirche Bezug und betonte dabei, daß die Botschaft des Konzils immer wieder neu an die jeweils junge Generation weitergegeben werden muß. Im letzten Punkt seiner Ansprache standen die künftigen Aufgaben und Herausforderungen des jüdisch-christlichen Dialogs im Mittelpunkt. Dabei zeigte er drei Perspektiven auf: Eine weitere Aufarbeitung der historischen Probleme, eine vertiefte Auseinandersetzung mit den theologischen Sachfragen und eine praktische Zusammenarbeit im Bereich sozialer Gerechtigkeit und karitativer Tätigkeiten.

Abschließend strich er deutlich heraus, daß Juden und Christen Verbündete sind, die in einer weithin säkularisierten Gesellschaft für gemeinsame Werte eintreten können: „Wir haben ein gemeinsames Bild von der menschlichen Person, ihrer je einmaligen Würde und ihrer Verantwortung vor Gott. Uns verbindet das Verständnis der Welt als Schöpfung, die Werte der Familie und die Hoffnung auf die endgültige Rettung und Vollendung.“ Auf diesem Hintergrund faßte Kardinal Kasper zusammen: „*Wir brauchen einander, und die Welt braucht uns.*“ Rabbiner Henry Brandt und Kardinal Kasper bestätigten diese Aussage am Schluß der Veranstaltung mit einer eindrucksvollen Umarmung.

Religiöse Sprache und Antisemitismus auf Hitlers Weg zur Macht

Yehiel Ilsar*

Seit Jahren beschäftigt mich der Gedanke: Was führte zu dem gewissenlosen Mord von sechs Millionen Juden? Antisemitismus ist keine genügende Antwort. Pogrome gegen Juden sind wiederholt unternommen worden – aus ganz verschiedenen Gründen. Hauptsächlich bestand ihre Ursache jedoch in der gezielten Verhetzung gegen Juden aus politischen, ökonomischen, religiösen oder Machtgründen. Doch der industrielle Mord des jüdischen Volkes ist eine Neuheit in der Geschichte der Menschheit. Der Name Hitler wird ewig damit verbunden bleiben. Wegen seines Selbstmordes ist es ihm mißlungen, das ganze jüdische Volk ermorden zu lassen. Nach seinem Tod bangten sowohl die obsessiven als auch die willigen Judenmörder um ihr eigenes Leben und mußten sich doch mit dem Mord von *nur* sechs Millionen Juden zufriedengeben.

Aber wie steht es mit ihrem Gewissen? Dafür war schon seit langer Zeit vorgesorgt worden. Sie hatten ja den Befehl, Juden umzubringen, und ein Befehl muß ausgeführt werden. Erinnern wir uns nur an den Hauptmann von Köpenick! Außerdem war das Volk belehrt worden: „Die Obrigkeit kann nicht irren.“ Der Befehl zum Morden kam von oben. Hitler selbst konnte ruhig schlafen. Konnte er wirklich ruhig schlafen? Es wird berichtet, daß er wegen seiner verschiedenen Leiden viele Schmerz- und Schlafmittel zu sich nahm, deren Wirkung immer häufiger ausblieb.¹

* Dr. Yehiel Ilsar, Jerusalem, 1912 in Groß-Radomisl, Galizien (damals noch Österreich), geboren, in Dortmund aufgewachsen, hat 1933 das eben begonnene Medizinstudium abgebrochen und ist auf Umwegen 1943 in Haifa angekommen. 1947 wurde er Sekretär von Golda Meir. Nach der Staatsgründung diente er als Beamter des Israelischen Außenministeriums u. a. als Leiter des Ressorts für kirchliche Angelegenheiten, als Gründer und Direktor der Abteilung für Geschichte, als Konsul in Rom und Zürich und als Botschafter des Staates Israel auf den Philippinen, in Thailand, Laos, Ceylon (Sri Lanka), Panama und Haiti.

1) Werner Maser, *Adolf Hitler. Legende Mythos Wirklichkeit*. Bechtle Verlag, München 1971, 391 f.

Hitler fiel es nicht schwer, Mordbefehle selbst gegen alte und nahestehende Mitkämpfer zu erteilen. Denken wir nur an die Erschießung von Reichsminister Ernst Röhm am 1. Juli 1934, dem Gründer und Befehlshaber der SA, die in brauner Uniform und hohen Stiefeln in Reih und Glied stramm durch die Brennpunkte der Städte marschierte und die beängstigende militärische Macht Hitlers offenbarte. Hitlers erfolgreiche Ideologie war einfach: Wer nicht für ihn ist, ist gegen ihn, und somit sein Feind, und ein solcher hat keine Lebensberechtigung. Er muß belehrt werden, daß er, Adolf Hitler, der Führer des deutschen Volkes, von der *himmlischen Vorsehung* gesandt ist, um Deutschland wieder groß und stark, ja zur Weltmacht zu machen, welche die Welt umgestalten wird. Vielleicht haßte Hitler seine Gegner gar nicht, aber sie waren ihm lästig und gefährlich, denn sie verstanden nicht, daß er, der *Gesandte der Vorsehung*, nur danach strebte, seinen Auftrag so schnell wie möglich zu erfüllen.

Antisemitische Rede als Mittel zur Macht

Möglicherweise haßte Hitler die Juden nicht. Sie waren ihm aber in seiner Vorstellung Mittel zum Zweck geworden. Bereits in seinen Wiener Jahren hatte er erlebt, daß der Antisemitismus ein sagenhaftes Mittel zur Erreichung politischer Führerschaft ist. Ein gutes Beispiel dafür war Karl Lueger, der bekannte Wiener Bürgermeister und Führer der christlich-sozialen Partei, der schon vor Göring die Parole prägte: „Wer a Jud' is, bestimm' ich.“ Luegers Antisemitismus entsprang der populären Auffassung vom Reichtum der Juden und ihrem Einfluß auf das sozio-politische Leben in Österreich. Gewalttaten gegen Juden lagen ihm fern, obschon er im Reichsrat den fragwürdigen Ausspruch tat: „Der Antisemitismus wird zugrunde gehen, aber erst dann, wenn der letzte Jude zugrunde gegangen ist.“² Lueger war sehr beliebt und geachtet in Wien. Er verstand es, durch seine populären, im Dialekt gehaltenen Reden das Volk zu begeistern.

Auch Georg Ritter von Schönerer hat – mit Ausnahme der industriellen Vernichtung – Hitlers Vokabular und seine antisemitischen und rassistischen Ideen vorweggenommen. Selbst der *Führer*-Begriff und der Führergruß *Heil* sowie die Parole „Volksrecht bricht Staatsrecht“, die Berufung auf den

2) Brigitte Hamann, *Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators*, Piper, München ⁶1999, 354.

Willen des deutschen Volkes, die Heimführung der Ostmark und der abgetrennten deutschsprachigen Gebiete waren schon von Schönerer formuliert worden. Er initiierte auch die Bewunderung Wagners am deutschen Musikhimmel.³

In Wien hatte Hitler gelernt, daß das Publikum antisemitische Reden schätzt und begehrt und diesen Rednern bei der Wahl zum Reichsrat seine große Dankbarkeit erwies. Ein Jahr lang besuchte Hitler auch häufig das Parlament, um dort den Reden und Diskussionen aufmerksam zuzuhören. Seine Eindrücke beschrieb er später in *Mein Kampf*.

Hitlers eidetisches Gedächtnis

Hitler hatte ein merkwürdiges Gedächtnis! Die Historikerin Hamann schreibt darüber: „Ich habe mir die Zeitungen angeschaut, die Hitler damals [in Wien] las [...] und ich habe gesehen, daß Hitler oft wortwörtlich in seinen späteren Reden Passagen aus diesen alten Schriften, vor allem von Schönerer und von Chamberlain, einfach als sein Eigenes gesagt hat.“⁴

Eine Geheimsekretärin Hitlers, die ihn über Jahre hindurch beobachten konnte, schreibt in ihren Erinnerungen: „[Hitler] konnte ganze Buchseiten hersagen und damit den Eindruck erwecken, daß seine Darlegungen aus eigener Erkenntnis kämen. Fast alle [...] waren überzeugt, daß Hitler ein tiefer Denker wäre, ein wunderbar scharfsinniger und analytischer Geist. Im Anfang meiner Tätigkeit bei ihm wollte ich eines Tages mir Klarheit darüber beschaffen. Hitler hatte uns gerade mit einer geradezu philosophischen Abhandlung über eines seiner Lieblingsthemen überrascht. Zu meinem Erstaunen stellte ich fest, daß die ganze Tirade nur die Wiedergabe einer Seite [von] Schopenhauer war, die ich kurz vorher gelesen hatte. Ich nahm meinen ganzen Mut zusammen und machte ihn auf die merkwürdige Übereinstimmung aufmerksam. Hitler, ein wenig überrascht, warf mir einen Blick aus seinen durchdringenden Augen zu und antwortete dann in väterlichem Ton: ‚Vergessen Sie nicht, mein Kind, daß alles Wissen nur von anderen stammt und daß jeder Mensch nur einen winzigen Teil selber dazu beiträgt‘.“⁵

3) Brigitte Hamann (Anm. 2), 339-350.

4) Frankfurter Allgemeine Zeitung, Feuilleton, 2. März 2005, 40.

5) Albert Zoller, *Hitler privat*, Droste Verlag, Düsseldorf, 41.

Hitlers Gedächtnis und sein vielseitiges Wissen verblüfften selbst viele seiner gelehrten Gesprächspartner. Es ist anzunehmen, daß er mit der Fähigkeit des sogenannten ‚eidetischen Sehens‘ ausgestattet war, ein Phänomen, das die Psychologie beschäftigt. Diese Menschen haben ein sonderbar gutes Gedächtnis, das ihnen ermöglicht, das Gelesene quasi photographisch im Gedächtnis zu behalten und je nach Bedarf zu reproduzieren, als ob sie es vom Blatt lesen würden. Hitler hatte das Gelesene präsent und vermochte seitenslang aus dem Gedächtnis zu ‚zitieren‘. Dieses ‚eidetische Sehen‘ war für seine Entwicklung von großer Bedeutung, denn sie ersetzte seine unterbrochene Schulbildung. Er hatte zudem sicherlich einen scharfen Verstand, der ihm den Lesestoff im Allgemeinen inhaltsgemäß erschloß.

Propaganda mit allen Mitteln

Hitler besaß auch einen ausgeprägten Sinn für Formen und Kunst und eine intuitive Menschenkenntnis. Er verstand es, seine ihm nahestehenden Mitarbeiter auszuwählen, zu fördern und wieder zu entfernen. Er konnte sich ganz auf Goebbels und seine Volkspropaganda verlassen. Andererseits hatte Goebbels Hitlers Denken völlig integriert und verstand, was dieser in einem gegebenen Moment brauchte. Das galt auch für Goebbels Beziehung zum Volk und zur Parteipropaganda. Alle Mittel, welche der Partei nutzbar sein könnten, das Volk zu gewinnen, wurden ausprobiert und, wenn erfolgreich, mit Geschick angewandt, seien es Uniformen oder das Marschieren nach Musik in geschlossenen Reihen, „im gleichen Schritt und Tritt“.

Sogar die Orgelmusik wurde miteinbezogen: „Welches Instrument könnte [...] besser einer totalen Weltanschauung und dem in ihren Feiern zum Ausdruck kommenden Willen dienen als die Orgel, die gleichzeitig das symbolische Instrument der Gemeinschaft ist? Sie ist [...] ein ‚politisches Instrument‘ in jenem höchsten Sinne des Wortes *polis*, wie ihn Plato und Aristoteles gebrauchen, die die Musik als höchsten Bestandteil der Staatserziehung werten. Diese Orgel wird und soll nach den Plänen des Führers und seiner Mitarbeiter Aufstellung finden in allen großen Feerräumen der Bewegung und ihrer Formationen, in den Heimen der Hitlerjugend und in den Schulen.“⁶

6) Alfred Reichling, *Orgelklänge unter dem Hakenkreuz*, in: *Acta Organologica*, Bd. 28, Merseburger Verlag 2004, 411 f.

Die Vernichtung des „jüdischen Christenglaubens“

Hitler war Katholik. Trotz seiner negativen Einstellung zur Kirche ist er nie aus der Kirche ausgetreten. Über seinen Glauben äußerte er sich in seinen Gesprächen mit Hermann Rauschning. Rauschning hat die ihm wichtig erscheinenden Erklärungen Hitlers nach jedem Gespräch notiert, so wie er sie in seiner Erinnerung behalten und verstanden hatte, aber ohne Datum und Zeitangabe: „Mit den Konfessionen, ob nun diese oder jene: das ist alles gleich. Das hat keine Zukunft mehr. Für die Deutschen jedenfalls nicht. Der Faschismus mag in Gottes Namen einen Frieden mit der Kirche machen. Ich werde das auch tun. Warum nicht? Das wird mich nicht abhalten, mit Stumpf und Stiel, mit allen seinen Wurzeln und Fasern das Christentum in Deutschland auszurotten [...]. Für unser Volk aber ist es entscheidend, ob sie den jüdischen Christenglauben und seine weichliche Mitleidsmoral haben oder einen starken, heldenhaften Glauben an Gott in der Natur, an Gott im eigenen Volke, an Gott im eigenen Schicksal, im eigenen Blute [...]. Eine deutsche Kirche, ein deutsches Christentum, ist Krampf. Man ist entweder Christ oder Deutscher. Beides kann man nicht sein [...]. Wir wollen keine Menschen, die nach drüben schielen.“⁷

Aber auch diese Aussagen stammen von Hitler: „Ebenso legt die Reichsregierung, die im Christentum die unerschütterlichen Elemente der Moral und Sittlichkeit des Volkes sieht, größten Wert auf freundschaftliche Beziehungen zum Heiligen Stuhl auszugestalten.“⁸ „Die nationale Regierung sieht in beiden christlichen Konfessionen die wichtigsten Faktoren zur Erhaltung unseres Volkstums. Sie wird die zwischen ihnen und den Ländern abgeschlossenen Verträge respektieren.“⁹ „Wir wollen freie Männer, die Gott in sich wissen und spüren. Jesus können Sie nicht zum Arier machen, das ist Unsinn. Was der Chamberlain da in seinen Grundlagen geschrieben hat, ist, gelinde gesagt, dumm.“¹⁰

Statt Chamberlains „Dummheit“ erklärt Hitler *seine* Sicht: „Was sollen wir tun? Was die katholische Kirche getan hat, als sie den Heiden ihren Glauben aufgefropft hat: erhalten, was zu erhalten geht und umdeuten. Wir werden

7) Hermann Rauschning, *Gespräche mit Hitler*, Europa Verlag, N. Y. 1940, 50.

8) Max Domarus, *Hitlers Reden und Proklamationen 1932-1945*, Neustadt 1962, 236.

9) Domarus (Anm. 8), 232.

10) Rauschning (Anm. 7), 50 ff.

den Weg zurückgehen: Ostern ist nicht mehr die Auferstehung, sondern die ewige Erneuerung unseres Volkes, Weihnachten ist die Geburt *unseres* Heilandes: des Geistes, der Heldenhaftigkeit und Freiheit unseres Volkes [...]. Sie werden anstatt des Blutes ihres bisherigen Erlösers das reine Blut unseres Volkes zelebrieren; sie werden die deutsche Ackerfrucht als heilige Gabe empfangen und zum Symbol der ewigen Volksgemeinschaft essen, wie sie bisher den Leib ihres Gottes genossen haben. [...] Deutsche Christen, Deutschkirche, romfreie Christen, altes Zeug [...].

Wir stehen zur rettenden Tat des Führers. Das vorbehaltlose ‚Ja‘ der Evangelischen Österreichs, als die dem Führer schuldige Antwort des Volkes, ist für uns nicht nur selbstverständliche völkische Pflicht, an die wir niemanden zu erinnern brauchen. Dieses ‚Ja‘ ist aufrichtiger Dank an den gnädigen Gott für die Rettung und Befreiung unserer Heimat.

Evangelischer Oberkirchenrat U. und H. B.

Bez.: Dr. Kauer.“

Auszug aus dem „*Aufruf der evangelischen Kirche Deutschösterreichs anlässlich der Volksabstimmung am 10. April 1938*“. Aus: Kurt Cerwenka/Otto Kampmüller, *An der Heimatfront*, Grünbach (A) 2002. Privataarchiv K. Cerwenka.

Ohne eigenen Glauben hat das deutsche Volk keinen Bestand. Was das ist, niemand weiß es noch. Wir fühlen es. Doch das genügt nicht. [...] Diese Professoren und Dunkelmänner, die ihre nordischen Religionen stiften, verderben mir nur das Ganze. Warum ich es dann dulde? Sie helfen zersetzen, das ist es, was wir zur Zeit allein machen können. [...] Ich bin Katholik. Das hat die Vorsehung schon so eingerichtet. Nur ein Katholik kennt die schwachen Punkte der Kirche. Ich weiß, wie man den Brüdern zu Leibe gehen muß. [...] Die katholische Kirche ist schon was Großes. Herr, Gott, ihr Leut', das ist eine Institution und es ist schon was, an die zweitausend Jahre auszudauern. [...] Ich garantiere, [...] wenn ich will, könnte ich die Kirche in wenigen Jahren vernichten. So hohl ist das alles und so durch und durch brüchig und verlogen das ganze Glaubensgetue. [...] Jetzt sind wir die Erben. Wir sind auch eine Kirche. Der ihre Zeit ist abgetan. Sie werden nicht kämpfen. [...]

Die Protestanten wissen überhaupt nicht, was Kirche ist. Man kann mit ihnen anstellen, was man will, sie werden sich drücken. Sie sind Kummer gewöhnt. Sie haben es von ihren Landesherren und Kirchenpatronen gelernt, bei denen sie sonntags zum Gänsebraten geladen wurden. [...] Sie haben schließlich gar keinen Glauben, den sie ernst nehmen, sie haben auch keine große Herrschaftsmacht zu verteidigen wie Rom. [...] Unsere Bauern haben ihren eigentlichen Glauben nicht vergessen. Er lebt noch. Er ist nur überdeckt. Die christliche Mythologie hat sich nur wie ein Talglicht darübergelegt. [...] Aber vom Bauerntum her werden wir das Christentum wirklich zerstören können, weil dahinter die Kraft eines echten Glaubens steckt, der in der Natur und im Blut wurzelt. Von ihm aus werden wir auch die großstädtischen Massen einmal missionieren können. Aber das hat noch eine gute Weile.“¹¹ Rauschning, der vom Völkerbund ernannte Senatspräsident der Freistadt Danzig, hat die von ihm in den Jahren 1933 bis 1939 notierten Gesprächserinnerungen in seinem Buch „*Gespräche mit Hitler*“ in französischer (1939) und 1940 in deutscher Sprache veröffentlicht. Die von Rauschning notierten Aussagen und Ideen Hitlers wurden durch die nachfolgenden Ereignisse vollauf bestätigt.

Hitler war ohne jeden Zweifel der Meinung, daß sich das Christentum überlebt hatte. Mit Hilfe seiner neuen Ideen, so glaubte er, würde die Partei die neue Kirche sein, und die christlichen Feiertage in Feiertage volksdeutschen Inhalts verwandeln. Dennoch konnte Hitler in einer Wahlkampfrede am 15. Februar 1933 im Ton der Selbstüberzeugung sagen: „Ich rede nicht vom Christentum, sondern ich bekenne, daß ich mich auch niemals verbinden werde mit solchen Parteien, die das Christentum zerstören wollen.“¹² Anscheinend galt das nur für Parteien in Deutschland.

Doch der Nichtangriffspakt mit der Sowjetunion, einem Staat, in welchem das Christentum verboten war, schien Hitler für ein Bündnis zulässig zu sein. „Das Gewissen ist eine jüdische Erfindung. [...] Jede Tat ist sinnvoll. Jede Passivität, jedes Beharren ist dagegen sinnlos, sie sind lebensfeindlich. Somit gibt es das göttliche Recht, das Beharrende zu vernichten. Man muß Mißtrauen haben gegen Geist und Gewissen, und man muß Zutrauen haben zu seinen Instinkten.“¹³ Der Nichtangriffspakt war für den ‚Führer‘ anschei-

11) Rauschning (Anm. 7), 52-56.

12) Domarus (Anm. 8), 211.

13) Rauschning (Anm. 7), 210 f.

nend sinnvoll. Zoller war der Meinung: „Hitler war klug genug zu wissen, daß er den moralischen Halt, den der religiöse Glaube bot, nicht rücksichtslos beseitigen konnte. Das Parteiprogramm hatte ausdrücklich Religionsfreiheit verkündet.“¹⁴

„Vorsehung“ und „Allmacht“

Hitlers Stellung zu Glauben, Christentum und den Kirchen scheint seiner Beziehung zur *Vorsehung*, an die er anscheinend fest glaubte, zu widersprechen. Dieser Begriff hatte augenscheinlich für Hitler mehrere Bedeutungen. Bevor er zum Reichskanzler ernannt wurde, benutzte er diesen Begriff als Werbemittel, um dem Volk glaubhaft zu machen, er wäre kein willkürlicher, fanatischer Politiker, sondern sein Werden und seine Politik seien Auftrag der himmlischen Macht. „Auch ich bin religiös, und zwar tief innerlich religiös und ich glaube, daß die Vorsehung die Menschen wägt, und denjenigen, der vor der Prüfung der Vorsehung nicht bestehen kann, sondern in ihr zerbricht, nicht zu Größerem bestimmt hat. [...] Ich glaube, daß es auch Gottes Wille war, von hier – Österreich – einen Knaben in das Reich zu schicken, ihn groß werden zu lassen, ihn zum Führer der Nation zu erheben. [...] Ich gehe mit traumwandlerischer Sicherheit den Weg, den mich die Vorsehung gehen heißt.“¹⁵

Nicht nur Teile des deutschen Volkes begannen an diese und ähnliche unbeweisbaren Behauptungen zu glauben. Auch Hitler selbst wunderte sich, und war wegen der vielen fast unglaublichen innen- und außenpolitischen Erfolge überzeugt, daß eine ihm wohlgestimmte Macht ihn und sein Tun gutheiße und beschütze und vielleicht sogar leite. Er war sich gewiß, es wäre seine Aufgabe, Deutschland und das deutsche Volk nicht nur zur einstigen Macht zurückzuführen, sondern sogar darüber hinaus zur alleinigen Weltmacht zu gestalten. „Wenn aber diese Allmacht ein Werk segnet, so wie sie unseres gesegnet hat, dann können Menschen es auch nicht mehr zerstören. [...] Wenn Wille und Glauben sich so inbrünstig vereinen, dann kann auch der Himmel seine Zustimmung nicht versagen.“¹⁶

14) Zoller (Anm. 5), 191.

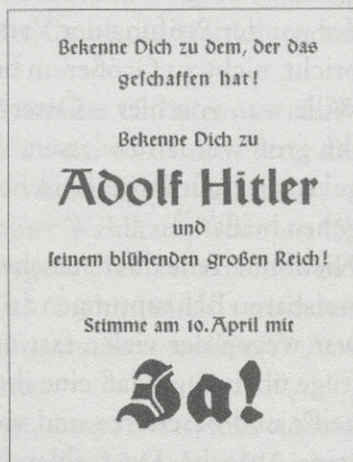
15) Domarus (Anm. 8), 1943.

16) Domarus (Anm. 8), 18.

Diese schicksalhafte Macht ist offenbar nicht identisch mit dem jüdisch-christlichen Gott, denn Jesus, der Gottessohn, hatte jüdisches Blut und ist von vornherein der germanischen Rasse unzutraglich. „Der Jude ist das Geschöpf eines anderen Gottes. Er muß einer anderen Wurzel des menschlichen Stammes entwachsen sein.“¹⁷

„Ich habe auch die Überzeugung und das sichere Gefühl, daß mir nichts zustoßen kann, weil ich weiß, daß ich von der Vorsehung zur Erfüllung meiner Aufgabe bestimmt bin.“¹⁸ „Was wir sind, sind wir nicht gegen, sondern mit dem Willen der Vorsehung geworden, und solange wir treu, ehrlich und kampfmütig sind, an unser großes Werk glauben und nicht kapitulieren, werden wir auch weiterhin den Segen der Vorsehung haben“ (520). „Die Vorsehung hat es uns ermöglicht, in diesem Jahr nicht nur wirtschaftlich eine reiche Ernte einzubringen, sie hat uns noch mehr gesegnet: Deutschland hat vom Beginn dieses Jahres an bis jetzt viele und entscheidende Erfolge erzielen dürfen. Entstanden ist uns wieder die deutsche Wehrmacht. Entstehen wird die deutsche Flotte“ (544).

„Ich möchte der Vorsehung und dem Allmächtigen danken dafür, daß er gerade mich ausersehen hat, diesen Kampf für Deutschland führen zu dürfen (612). [...] Daß die Vorsehung mich bestimmt hat, diese Handlung zu vollziehen, empfinde ich als größte Gnade meines Lebens (614). [...] So gehen wir auch mit der tiefsten Gottgläubigkeit in die Zukunft. Wäre das, was wir erreichten, möglich gewesen, wenn die Vorsehung uns nicht geholfen hätte? Ich weiß es, alles Menschenwerk ist schwer und vergänglich, wenn es nicht gesegnet wird von dieser Allmacht (700). [...] Gott hat dieses Volk gebildet, nach seinem Willen ist es geworden, und nach unserem Willen soll es bleiben und nimmermehr vergehen“ (712).



Flugblatt zur Volksabstimmung am 10. April 1938.
Privatarchiv K. Cerwenka.

17) Rauschnig (Anm. 7), 227.

18) Domarus (Anm. 8), 135. Weitere Zitate mit Seitenangabe im Text (in Klammern).

Hitler erwähnt hier wieder die „Allmacht“. Was meint er wohl damit? Allmächtig ist der biblische Gott. Kann dieser hier gemeint sein? Der allmächtige Gott der Juden, der das jüdische Volk zu seinem auserwählten Volk bestimmt hat, ist für Hitler Anathema. Dieser kann nur schwerlich gemeint sein. Dennoch sagt Hitler: „Wir sind heute wieder eine Weltmacht geworden, zu der uns eine Allmacht verholfen hat“ (681). War dieser Allmächtige derselbe, der ihm bei seinen Gesprächen mit der englischen Presse beistand? „Mit diesen Leuten bin ich fertig geworden als ein nur unbekannter Mann, der eine Handvoll Menschen an sich zog. 15 Jahre bin ich mit diesen Leuten fertig geworden, und heute ist Deutschland die größte Weltmacht (1459). [...] Heute kämpft Deutschland als stärkster Militärstaat gegen eine ihm zahlenmäßig und wertmäßig unterlegene feindliche Front“ (1499).

Die „Vorsehung“ und das neue, allmächtige „Herrenvolk“

„An der Spitze unseres Programms steht nicht das geheimnisvolle Ahnen, sondern das klare Erkennen und damit das offene Bekenntnis. Indem wir aber in den Mittelpunkt dieser Erkenntnis und dieses Bekenntnisses die Erhaltung und damit Fortsicherung eines von Gott geschaffenen Wesens stellen, dienen wir damit der Erhaltung eines göttlichen Werkes und damit der Erfüllung eines göttlichen Willens, und zwar nicht im geheimnisvollen Dämmerchein einer neuen Kultstätte, sondern vor dem offenen Antlitz des Herrn. [...] Unser ‚Kult‘ heißt ausschließlich: Pflege des Natürlichen und damit auch des göttlich Gewollten. Unsere Demut ist die bedingungslose Verbeugung vor den [...] göttlichen Gesetzen des Daseins und ihrer Respektierung. Unser Gebet heißt: Tapfere Erfüllung der sich daraus ergebenden Pflichten. Für kultische Handlungen aber sind wir nicht zuständig, sondern die Kirchen“ (894)!

Ganz offensichtlich spricht Hitler nicht von dem jüdischen Gott, denn dieser ist an dem von ihm geschaffenen jüdischen Wesen interessiert, hat er es doch zu seinem erwählten Volke erklärt. Gerade dieses Volk sollte mit Hilfe der Vorsehung vernichtet werden! Der Genozid am jüdischen Volk unter der Nazierrschaft ist eine teuflische Neuheit. Wie kann das verstanden werden? Gibt es zwei Gottheiten? Instruierte die Vorsehung Hitler mittels seiner Intuition? Übernahm er für das deutsche Volk die intuitiv erfaßte Berufung? „Wenn mich einmal die Vorsehung von meinem Volk wegnehmen wird,

dann werde ich dem kommenden Führer ein Volk hinterlassen, das fest zusammengefügt und eisern zusammengeschlossen ist, das niemals mehr getrennt und zerrissen werden kann, unerschütterlich zusammenstehend, glücklich in Freudenzeiten und trotzig im Leid (895). [...] Ich hätte mich an meiner Berufung durch die Vorsehung versündigt, wenn ich in dem Bestreben, meine Heimat und mein deutsches Volk der Ostmark, an das Reich und damit zur deutschen Volksgemeinschaft zurückzuführen, zum Verräter geworden wäre“ (1150).

„Ich verlange von jedem von uns, daß wir zu einer einzigen Sippe von Verschworenen werden. Ich habe Verpflichtungen auf mich nehmen müssen, die hart sind. Ich werde sie solange halten, als ich sie halten muß. [...] Ja! Wir sind Barbaren. Wir *wollen* es sein. Es ist ein Ehrentitel. Wir sind es, die die Welt verjüngen werden. Diese Welt ist am Ende! Es ist unsere Aufgabe, Unruhe zu stiften. [...] Wir sind nicht in der Lage, auf humane Gefühle Rücksicht zu nehmen. [...] Wir müssen uns von allen sentimental Gefühlen frei machen und hart werden. Wenn ich eines Tages den Krieg erklären werde, kann ich mir nicht Gedanken machen über die zehn Millionen jungen Männer, die ich in den Tod schicke. [...] Es gibt nur ein Recht, das Lebensrecht der Nation.“¹⁹ Kann das der Auftrag der Vorsehung sein – im Dienst eines von Gott geschaffenen Wesens? Das kann nicht die Sprache des jüdischen Gottes und der Bibel sein, der Menschlichkeit befiehlt und in keiner Weise sentimentale Gefühle verabscheut. „Dieser Reichstagsbrand gibt mir den Anlaß einzugreifen. [...] Die Juden sind noch Deutschlands Glück. [...] Der Streicher hat mir vorgeschlagen, sie bei dem nächsten Krieg vor unseren angreifenden Schützenlinien vorzutreiben. Das wäre der beste Schutz für unsere Soldaten. Ich werde mir das überlegen“ (87). Welch ein Glück für die deutschen Soldaten, daß die „satanischen Juden“ ihnen im Kriegsfall Schutz bieten – unter Verlust des eigenen Lebens!

„Ich werde in den Mittelpunkt den stählernen Kern eines zu unverbrüchlicher Einheit geschmiedeten, großen Deutschland stellen. Österreich, Böhmen und Mähren, der polnische Westen. Der Block von hundert Millionen, unzerstörbar, ohne Riß und ohne fremde Nationen. Das feste Fundament unserer Herrschaft. Dann ein Ostbund. Polen, die baltischen Staaten, Ungarn, die Balkanstaaten, die Ukraine, das Wolgaland, Georgien. Ein Bund wohl, aber nicht gleichberechtigter Partner, wohlverstanden, ein Bund von

19) Rauschning (Anm. 7), 78 ff. Weitere Zitate mit Seitenangabe im Text (in Klammern).

Hilfsvölkern, ohne Heer, ohne eigene Politik, ohne eigene Wirtschaft. [...] Ich mache keinen Unterschied zwischen Freunden oder Gegnern. Die Zeit der kleinen Staaten ist vorbei. Auch im Westen (118). [...] Nicht um Gleichberechtigung geht es uns, sondern um Herrschaft (138). [...] Wie die Juden erst aus der Zerstreung heraus zu der allumfassenden Weltmacht werden konnten, die sie heute sind, so werden wir heute als das *Volk Gottes* aus der Zerstreung in alle Welt zu der allgegenwärtigen Macht werden, zum Herrenvolk der Erde“ (139 f.).

„Die Vorsehung hat mich zu dem größten Befreier der Menschheit vorbestimmt. Ich befreie den Menschen von dem Zwange eines Selbstzweck gewordenen Geistes; von den schmutzigen und erniedrigenden Selbstpeinigungen einer ‚Gewissen‘ und ‚Moral‘ genannten Chimäre und von den Ansprüchen einer Freiheit und persönlichen Selbständigkeit, denen immer nur ganz wenige gewachsen sein können. [...] An die Stelle des Dogmas von dem stellvertretenden Leiden und Sterben eines göttlichen Erlösers tritt das stellvertretende Leben und Handeln des neuen Führergesetzgebers, der die Masse der Gläubigen von der Last der freien Entscheidung entbindet“ (217). Rauschnig erlaubt sich den Schluß: „Israel, das historische Volk des geistigen Gottes, mußte zum neuen deutschen auserwählten Volk, dem Volk der Gottnatur, des neuen Baals, des Stiers der Fruchtbarkeit (in) abgründiger Feindschaft stehen“ (221).

Die totale Vernichtung des jüdischen Volkes

Hitler bekennt, wozu und weshalb er sich des Antisemitismus bedient in seinem Kampf um die Weltherrschaft: „Meine Juden sind mir ein kostbares Pfand, das ich von den Demokratien besitze. Die Propaganda des Antisemitismus ist in allen Ländern das geradezu unentbehrliche Hilfsmittel für die Verbreitung unseres politischen Kampfes. Sie werden sehen, in wie kurzer Zeit wir die Begriffe und Maßstäbe der ganzen Welt einzig und allein mit dem Kampf gegen das Judentum umstürzen werden. [...] Denn nur zwischen uns beiden wird der Kampf um die Weltherrschaft ausgefochten, zwischen Deutschen und Juden. [...] Die moderne Wirtschaft ist eine Schöpfung der Juden. Sie wird von ihnen ausschließlich beherrscht. Das ist ihr Überreich, das sie über alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit ausgespannt haben. Aber nun sind wir es, die mit der Weltanschauung der ewigen Revolution ihnen Konkurrenz machen: Ist Ihnen nicht aufgefallen, wie der Jude in allem

und jedem das genaue Gegenspiel des Deutschen ist und ihm doch wieder so verwandt ist, wie es nur zwei Brüder sein können (222 ff.)? [...] Es kann nicht zwei auserwählte Völker geben. Wir sind das Volk Gottes. Besagt das nicht alles? [...]

Zwei Welten stehen einander gegenüber! Der Gottesmensch und der Satansmensch! Der Jude ist der Gegenmensch, der Antimensch. Der Jude ist das Geschöpf eines anderen Gottes. Er muß aus einer anderen Wurzel des menschlichen Stammes entwachsen sein (227). [...] Wir aber, mein Herr, wir fiebern vor Begier nach der Macht und scheuen uns keineswegs, dies einzugestehen. Wir sind besessen nach diesem höchsten Gut. Wir sind fanatisch in unserem Willen zur Macht. Für uns ist das nicht bloß eine blutlose Lehre: dieser Wille zur Macht, sondern buchstäblich der Sinn und Inhalt unseres Lebens“ (254).

Die an und für sich widersprüchlichen Aussagen Hitlers haben als einzige gefährliche Konstante den Machthunger, den er auf das deutsche Volk überträgt. Er ist überzeugt – und die Erfahrung hat ihm recht gegeben –, daß die Judenfeindlichkeit weltweit schlummernd vorhanden ist, leicht geweckt und bis zum Äußersten aktiviert werden kann. Hitler verstand es, dem Volke glaubhaft zu machen, er wäre von der Vorsehung gesandt, das deutsche Volk zur Weltherrschaft zu bringen. Er sah es als seine von der Vorsehung erteilte Aufgabe, das jüdische Volk, das die Niederlagen des arischen Deutschlands verschuldet hat, zu vernichten. Gemäß dieser Vorsehung sollte das deutsche Volk das auserwählte Volk sein, denn „es kann nicht zwei auserwählte Völker geben“.

Das Los des jüdischen Volkes war damit besiegelt. Gefährdet und dem Ende nahe sah Hitler auch das Christentum und seine Kirchen, die im Grunde ein verjudetes Christentum lehren, die Lehre des Juden Jesus. Die reinblütige arische Partei und ihre Lehren sollten die Kirche der Zukunft sein. Der jüdische Gott der Bibel, der der Welt eine Lehre des Mitleids für die Schwachen gebracht hat, konnte natürlich nicht identisch sein mit dem Gott der arischen Völker, deren Leben nur sinnvoll ist in Stärke und Macht. Der deutsche (arische) Gott sollte die innewohnende Natur des Ariers sein.

Hitler verstand sich als Herr einer „neuen Religion“, die ihm von der Allmacht, bzw. von der Vorsehung, vermittelt worden war. Sein Gebrauch religiöser Sprache und sein Rückgriff auf in der Volksfrömmigkeit verwurzelte religiöse Vorstellungen zeigen, welcher Gefahr die Menschen ausgesetzt sind, wenn Religion zur politischen Ideologie wird.

Gesegnet seist Du, Ewiger

Zur Bedeutung des Segens

Vladimir Itamar Baum*

Die *Berakha* (wörtl. „Segen“) spielt eine außerordentlich wichtige Rolle im jüdischen religiösen Verständnis. Man soll ja, so lautet das jüdische Konzept, Gott und die Welt immerzu segnen.¹ Der ganze erste Traktat des *Talmud* (des wichtigsten rabbinischen Kommentars zur *Tora*, d. h. zum Alten Testament) heißt *Berakhot* (die Segen). Wenn der deutschsprachige Leser allein das Morgengebet im Siddur liest, wird er sich bestimmt über die Fülle der Segenssprüche im Judentum wundern. Man segnet Gott beinahe auf Schritt und Tritt. Das ganze Leben des religiösen Juden soll vom Segen erfüllt sein. Dazu einige Beispiele von Segensworten:

Gesegnet seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der den Schlaf entfernt hat von meinen Augen, und den Schlummer von meinen Wimpern.

Gesegnet seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der dem Herzen Einsicht gegeben hat, zwischen Tag und Nacht zu unterscheiden.

Gesegnet seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der die Erde über den Wassern ausbreitet.

Gesegnet seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der mir alles geschaffen hat, was ich brauche.

Gesegnet sei der Ewige, der Hochgelobte, immer und ewig.²

* Vladimir Itamar Baum ist Mitglied der liberalen jüdischen Gemeinde Freiburg/Br. Geb. 1964 in Eriwan (Armenien), Studium in Odessa und an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg, Religionslehrer beim Landesverband der Jüdischen Gemeinden Niedersachsen und beim Oberrat der Israeliten Badens, seit 2004 Dozent an der Theologischen Fakultät der Universität Mannheim, Lehrbeauftragter für Judaistik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Übersetzer und Verfasser hebräischer Lyrik.

1) Samson Raphael Hirsch, *Kommentar zum Pentateuch*, 5 Bände, J. Kaufmann-Verlag, Frankfurt/M. 1894. Hier Band 1, 159 (Frankfurt/M. 1994, hg. v. Ernst Rosenzweig).

2) Siddur Schma Kolenu, 25-27.

Die Bedeutung des Begriffes „Berakha“

Zwischen dem deutschen Begriff „Segen“ und dem hebräischen Wort *Berakha* gibt es jedoch einige Unterschiede. *Berakha* bedeutet auch *Vermehrung*, *Vergrößerung*. In Genesis 12,2 steht geschrieben: „Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein.“ Nach jüdischem Verständnis ist die *Berakha* eine Art Wunsch, daß die göttliche Präsenz für uns „größer“ wird, daß sich das göttliche Licht vermehrt, während wir die *Berakha* sprechen. Sprachwissenschaftlich zeigt sich, daß in dem hebräischen Stamm des Wortes *Berakha* (*Bet*, *Resch*, *Chaf*) das Wort *berekh* (Knie) enthalten ist. Höchstwahrscheinlich kniete man früher während der *Berakha*. Heute kann man dies auf geistiger Ebene als Demut bzw. als Ehrfurcht vor Gott betrachten. Die *Berakha* ist damit nicht nur Segen im herkömmlichen Sinne des Wortes, sondern sie stellt auch den Wunsch dar, daß die göttliche Präsenz um uns herum größer und spürbarer wird. Der Betende soll dabei Demut empfinden.

Eine konzeptuell wichtige und höchst interessante Auslegung des Begriffes *Berakha* stellt Rabbiner Samson Raphael Hirsch dar. Während der Mensch Gott segnet, so Hirsch, übernimmt er nach dem Wunsch des Schöpfers die aktive Rolle im dialogischen Verhältnis zwischen ihm und Gott. Der Mensch tritt in diesem Fall als *mewarech et Adonaj* („derjenige, der Gott segnet“) auf. Hirsch hebt die Bedeutung dieses Ausdrucks auch vom sprachlich-inhaltlichen Standpunkt aus hervor: Das Wort *mewarech* steht in der Verbstruktur „piel“, die auf eine aktive Handlung hinweist. Hirsch überträgt diese Tendenz auf die aktive Rolle des Menschen: „Ist der Mensch aktiv *mewarech et Adonaj*, so ist Gott *baruch*“ (gesegnet – im passiven Sinne).

Dieses erstaunliche Konzept der Umkehrung der Rollen zwischen Mensch und Gott bestärkt Hirsch durch folgende, die menschliche Macht betonende Aussagen: „[...] (der Feststellung, daß der Mensch in der *Berakha* die aktive Rolle und Gott die passive Rolle spielt) entgeht man nicht. Und warum sollte man dem auch entgehen müssen! In dem Moment, in welchem Gott die Erfüllung Seines Willens auf Erden von den freien Entschlüssen des Menschen abhängig machte, sprach Er zu ihm: ***barkheni, segne mich*** (hervorgehoben von Hirsch), fördere meine Zwecke, erfülle meine Wünsche, verwirkliche meinen Willen, segne mein Werk, dessen Vollendung auf Erden ich in Deine Hand gelegt“ (159).

Aus dieser Feststellung zieht Hirsch folgenden Schluß: „Wenn der Jude *barukh ata Adonaj* (Gesegnet seist Du, Ewiger) spricht, so spricht er Gott das Gelöbnis zu, alle seine Kräfte der Erfüllung des göttlichen Willens zu weihen“, indem er eine kreative Rolle in der Gestaltung der Welt übernimmt.

Diese außerordentlich wichtige Rolle der *Berakha* zeigt Hirsch mit folgenden Worten: „Die ganze Tora lehrt uns nichts, als wie wir *mewarech et Adonaj* (derjenige, der Gott segnet) sein können und sollen.“ Von dieser Bedeutung der *Berakha* als Grundlage zur Gestaltung bzw. Weiterentwicklung der Welt durch den Menschen geht Hirsch zur Bedeutung des jüdischen Segens für die Vervollkommenung des Menschen über. Wir können das wahre „*Berakha*-Werk verwirklichen, wenn es zunächst seine Wirkung an uns vollbringt, wenn es unseren Geist berichtigt, unser Herz veredelt“.

Demut und Weltgestaltung

Aus den bisher behandelten Aspekten der *Berakha* ergeben sich folgende Dimensionen des jüdischen Segens: Die *Berakha* stellt die Bemühungen des Menschen dar, die göttliche Präsenz in der Welt „sichtbarer“, „faßbarer“ zu machen und sie in diesem Sinne „zu vergrößern“; sie beinhaltet unseren Dank an Gott und sie soll im geistigen Zustand bewußter Demut und Ehrfurcht vor Gott ausgesprochen werden. Während der Mensch die aktive Rolle in der Gestaltung der Welt übernimmt, „begibt sich“ Gott freiwillig in die „passive Rolle“. Dadurch soll die *Berakha* die innere Welt des Menschen vervollkommen.

Hier sehen wir sofort einen Widerspruch. Einerseits soll der Mensch während der *Berakha* demütig und gottesfürchtig sein, andererseits soll er die aktive Rolle im dialogischen Prozeß mit Gott und in der Gestaltung der Welt übernehmen. Einerseits soll er seine Macht an den Schöpfer „abgeben“, da Demut und Ehrfurcht vor Gott im inneren Weltempfinden dieses „Abtreten“ der Macht voraussetzen. Andererseits wünscht Gott, daß der Mensch aktiv mitwirkt. Wie können wir diesen scheinbaren Widerspruch lösen?

Eine der Möglichkeiten steht im Einklang mit dem jüdischen Konzept der Kreativität im Prozeß der Gotteserkenntnis und im Dienst gegenüber dem Schöpfer. Der erste Teil des Widerspruchs, die Überantwortung der Empfindung menschlicher Macht an Gott in der Form von Demut und Ehrfurcht vor Gott, muß in einem erweiterten Sinne betrachtet werden. Der geistige

Prozeß von Demut und Ehrfurcht bedeutet nicht, daß der Mensch seine aktive Rolle bei der Weiterentwicklung der Welt aufgeben muß, sondern, daß er auf seine irdischen, dem göttlichen Wunsch (vor allem im Sinne der Nächstenliebe) widersprechenden Vorhaben verzichtet. Dies ermöglicht ihm, die göttliche Nähe tiefer zu verspüren und die göttlichen Ziele besser zu verstehen und zu verinnerlichen. Dann kann/darf er wieder aktiv werden und die Welt gemäß den göttlichen Bestimmungen mitgestalten.

Dies mag auf den ersten Blick sehr theoretisch erscheinen. Es ist darum sinnvoll, ihre Bedeutung am Beispiel einer Tätigkeit zu veranschaulichen, die nach jüdischem Verständnis sowohl von Gott als auch von den Menschen vollzogen werden soll und kann: die Liebe zum Weltall, die in diesem Kontext sowohl als die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen als auch als Nächstenliebe dargestellt werden kann.

In der Übernahme der aktiven Rolle bei der Gestaltung der Welt durchläuft der Mensch drei Stufen eines geistigen Prozesses, im Laufe dessen er das Konzept der göttlichen Liebe zu den Geschöpfen verinnerlicht und seine Nächstenliebe aufgrund dieser Verinnerlichung entfaltet:

1) Der Mensch setzt Gott über sich zum König („*hamlacha*“ = die freiwillige Anerkennung Gottes als König des Menschen, in diesem Fall der Gemeinschaft Israels). Während dieses Prozesses erzeugt/erschafft der Mensch in seiner inneren Welt das Gefühl einer *passiven* Demut.

2) In diesem geistigen Zustand anerkennt der Mensch den Vorrang der göttlichen Eigenschaften – den Vorrang der Liebe zu allen Geschöpfen – und bemüht sich, diese göttliche Eigenschaft der Liebe zu verinnerlichen. Auf seine Gefühle und geistigen Zustände, die diesem Konzept der Nächstenliebe widersprechen, verzichtet er in einem Akt *aktiver* Demut.

3) Der Mensch bemüht sich, die Nächstenliebe aktiv im irdischen Leben zu verwirklichen. Er verbreitet die göttliche Eigenschaft der Liebe in der realen Welt, in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Somit tritt er als ein wirklicher *mewarech Adonaj*, als ein „Gott segnender“, auf und verwirklicht das Konzept der *Berakha*.

Durch diesen geistigen Prozeß wird die *Berakha* zu einer menschlichen Tätigkeit, durch die jeder Mensch göttlichen Segen auf Erden verbreiten kann, da er die entsprechende kreative Macht dazu von Gott (im Segen) erhalten hat.

Biblische Abschiede

Eine Szenenfolge

Jürgen Ebach*

Biblische Abschiedsszenen gehören einer Welt an, deren soziale und gesellschaftliche Verhältnisse von den unseren sehr unterschieden sind. Eine biblische Geschichte, die sich unmittelbar und ungebrochen auf den heutigen Anlaß beziehen ließe, kenne ich nicht. Daß ein Mensch nach vielen Jahren einer verantwortlichen, erfolgreichen, erfüllten und erfüllenden Arbeit eine wichtige Aufgabe in jüngere Hände gibt und selbst auf einen neuen Lebensabschnitt im sogenannten Ruhestand zugeht, das kommt so in der Welt der Bibel nicht vor. Daß es aber zuweilen eines Abschieds und auch einer Trennung bedarf, damit es auf neue Weise weitergehen kann, das allerdings *kommt* in der Bibel vor. Damit sind wir bei der ersten biblischen Abschiedsszene.

I. Abraham und Lot trennen sich

Aber auch Lot, der mit Abram zog, hatte Kleinvieh und Rinder und Zelte. So ertrug sie das Land nicht mehr, solange sie zusammen wohnten. Weil ihr Besitz groß war, konnten sie nicht mehr zusammen wohnen. Es entstand Streit zwischen den Leuten, die Abrams Vieh, und denen, die Lots Vieh hüteten – dabei wohnte doch das Volk der Kanaanäer und der Perisiter im Land. Abram sprach zu Lot: „Es sollte doch keinen Streit geben zwischen mir und dir, oder zwischen denen, die mein oder die dein Vieh hüten, wo wir doch Männer und Brüder sind. Liegt nicht das ganze Land vor dir? So trenne dich von mir! Nach links? Dann geh ich nach rechts. Nach rechts? Dann ich nach links.“

* Dr. Jürgen Ebach ist Professor für Exegese und Theologie des Alten Testaments und biblische Hermeneutik an der Ruhr-Universität Bochum.

Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich um Auszüge aus dem Vortrag zur Abschiedsakademie für Dr. Hans Hermann Henrix als Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen, der nach 36jähriger Tätigkeit am 4. Dezember 2005 aus dem aktiven Dienst ausschied. Seine Tätigkeit als Konsultor des Freiburger Rundbriefs wird er weiterführen.

Da hob Lot seine Augen auf und erblickte den gesamten Umkreis des Jordanflusses, daß das alles bewässert wurde. Denn bevor Adonaj Sodom und Gomorra zerstörte, war es da wie im Garten Adonajs, wie in Ägypten – bis hinüber nach Zoar. Da wählte sich Lot den ganzen Umkreis des Jordan. Er brach nach Osten auf und so trennten sie sich, ein Mann von seinem Bruder (Gen 13,5-11; Übersetzung aus dem Projekt Bibel in gerechter Sprache).

In dieser Szene kommt es zu Abschied und Trennung, weil die Ressourcen nicht reichen, daß beide, Abraham (der hier noch Abram heißt) und Lot, mit ihren Leuten am selben Ort bleiben. Es kommt zum Streit zwischen den Hirten und Abraham fürchtet, der Konflikt könne zum Bruderkrieg werden. Die Trennung erfolgt um des Friedens willen. Getrennt können sie Brüder bleiben. Der Vorschlag zur Trennung geht von Abraham aus. Er läßt Lot wählen, welchen Teil des Landes er für sich und die Seinen haben wolle. Abraham begnügt sich mit dem anderen Teil. So ermöglicht er den friedvollen Abschied, denn er verzichtet auf *Stärke* auf sein Recht. Einen Kampf hätte er wohl bestehen können, doch aus einem solchen Kampf wären letztlich alle als Verlierer herausgegangen.

Die kleine Geschichte steht für einen kraftvollen Verzicht und für einen Abschied nicht nur *in* Frieden, sondern auch *zum* Frieden. Im vorausgehenden Kapitel hatte Abraham eine große Verheißung erhalten, die auch eine große Landverheißung war. Es hätte nahe gelegen, daß Abraham seinen Besitzanspruch gegenüber Lot mit dieser Verheißung erhärtet hätte. Es ist ja nicht *mein* Anspruch, hätte er sagen können, es geht um das, was *Gott* für mich bestimmt hat. Wo die eigenen Interessen zur höchsten religiösen Wahrheit erhoben werden, ist kein Raum für Diskurse und kein Raum für Frieden. Abraham verzichtet auf jede Überhöhung. Es ist nicht genug Raum für beide da, darum ist er bereit zu gehen und läßt Lot die Richtung bestimmen. Ein solcher Abschied läßt allen Raum; es geht um ein friedliches Zusammenleben unter den gegebenen *Umständen*. Glücklicherweise geht es hier nicht um die *Wahrheit* und vor allem nicht ums *Recht-behalten-Wollen*.

II. Noomi und Rut

Das biblische Buch Rut beginnt mit vielfachem Abschied. Die Betlehemitin Noomi war mit ihrem Mann und ihren Söhnen in einer Hungersnot aus ihrer Heimat ins fremde Land Moab gezogen, um zu überleben; die Söhne

hatten moabitische Frauen geheiratet. Doch der Mann und die Söhne Noomis waren bald gestorben. Gemeinsam mit ihren beiden Schwiegertöchtern zog sie weg von dem Ort, an dem sie gelebt hatte. Sie machten sich auf den Weg, um in das Land Juda zurückzukehren.



Ausschnitt aus dem Gemälde „Noëmi mit ihren beiden Schwiegertöchtern“ von William Blake (1757-1827).

Da sagte Noomi zu ihren beiden Schwiegertöchtern: „Geht, kehrt zurück, jede in das Haus ihrer Mutter. Möge Gott euch Wohltaten erweisen, wie ihr sie den Toten und mir erwiesen habt. Gott lasse euch Ruhe finden, jede im Haus ihres Mannes.“ Und sie küßte sie. Sie aber erhoben ihre Stimmen und weinten. Sie sprachen zu ihr:

„Nein, wir wollen mit dir zu deinem Volk zurückkehren.“ „Kehrt doch um, meine Töchter“, entgegnete Noomi. „Warum wollt ihr mit mir gehen?“ [...] Da erhoben sie ihre Stimmen und weinten nochmals; dann küßte Orpa ihre Schwiegermutter zum Abschied, doch Rut hängte sich an sie. „Sieh doch, deine Schwägerin kehrt um zu ihrem Volk und Gott. Folge deiner Schwägerin“, sprach Noomi.

Darauf sagte Rut: „Bedränge mich doch nicht, dich zu verlassen, mich von dir abzuwenden. Denn wo auch immer du hingehst, da gehe ich hin, und wo auch immer du übernachtetest, da übernachtete auch ich, dein Volk ist mein Volk, dein Gott ist mein Gott, wo du stirbst, da sterbe ich, dort will ich begraben werden. Gott tue mir alles Mögliche an, aber nur der Tod wird dich und mich trennen!“ Als Noomi sah, daß Rut fest darauf beharrte, mit ihr zu gehen, hörte sie auf, sie zu bedrängen (Rut 1,7-18; gekürzt).

Noomi rät ihren Schwiegertöchtern, nicht mit ihr zu ziehen, und Orpa folgt diesem Rat: „Da erhoben sie ihre Stimmen und weinten nochmals; dann küßte Orpa ihre Schwiegermutter zum Abschied.“

Mit keinem Wort wird Orpas Haltung kritisiert. Sie verabschiedet sich von Noomi und bleibt in ihrer Heimat. Sie verabschiedet sich, um zu bleiben. Rut bleibt bei Noomi und muß sich darum von ihrer Heimat verabschieden. Es geht nicht um Abschied oder Nichtabschied, sondern um die Wahl zwischen zwei Abschieden, in beiden Fällen um ein Gehen *und* ein Bleiben. Rut geht von ihrem Ort weg, um bei diesem einen Menschen zu bleiben; Orpa geht von diesem einen Menschen weg, um an ihrem Ort zu bleiben. Zuweilen muß ein Abschied sein und es bleibt nur die Wahl, welchen Abschied eine und einer wählt. Und manchmal kann nur bleiben, wer geht. Rut findet ihre *menucha*, ihre Heimat, in dem Land, in das sie geht. Sie geht, weil sie bei Noomi bleibt.

III. Rebekka verläßt ihre Heimat

Man solle aufhören, wenn es am schönsten ist, rät der Volksmund. Auch dieser gute Rat ist schwer zu beherzigen. Denn woher weiß ich, daß es *jetzt* am schönsten ist? Dafür aber, daß man aufbrechen solle, wenn etwas gelungen ist, gibt es einen biblische Abschiedssatz, der – wie manch andere biblische Szenen und Worte – über seinen unmittelbaren Kontext hinausreicht.

Abrahams Knecht, so erzählt Gen 24, soll im fernen Mesopotamien für Isaak eine Frau suchen. Er trifft an einem Brunnen auf Rebekka, die sich als die Gesuchte erweist. Rebekkas Familie ist einverstanden. Sie selbst wird ebenfalls gefragt, denn, so heißt es im Text ausdrücklich, „sie hat einen eigenen Mund“. Alle sind sich einig, doch die Familie will Rebekka und den Gast wenigstens noch ein paar Tage bei sich behalten. Da sagt Abrahams Knecht: „Haltet mich nicht auf, hat doch Adonaj meinen Weg glücken lassen.“ Im unmittelbaren Kontext bringt der Satz zum Ausdruck, daß der Knecht rasch zu Abraham zurückkehren will, um seine so erfolgreiche Mission zu Ende zu führen. Doch der Satz läßt, für sich genommen, anderes und weiteres mitklingen. „Haltet mich nicht auf, hat doch Adonaj meinen Weg glücken lassen.“

Ein solcher Abschied wird möglich, wenn und weil etwas im Leben gelungen ist, weil Gott etwas hat gelingen lassen. Es heißt gerade nicht: Haltet mich nicht auf, soll doch Adonaj meinen Weg noch glücken lassen. Der

Knecht nimmt Abschied, weil etwas gelungen ist. In seinen Worten kommt nicht die Rast- und Ruhelosigkeit dessen zum Ausdruck, den man nicht aufhalten darf, weil er immer noch so viel zu bewältigen hat, weil jeder Erfolg nach immer neuen, größeren schreit, weil nur der übervolle Terminkalender einen und eine als gefragt und als „in“ erweist. „Stillstand ist Rückschritt“, heißt eine Parole solcher Ruhelosigkeit, und „wer rastet, der rostet“. Die inflationäre Rede vom „Unruhestand“ läßt auch jene Rast- und Ruhelosigkeit mitklingen, in der die Muße und – biblisch gesprochen – die *menucha* auf der Strecke bleibt.



Rebekka trinkt die Kamele von Abrahams Knecht Elieser (links) und begibt sich mit Elieser auf den Weg zu Isaak (rechts).

Arkadenmosaik in der Cappella Palatina, Palermo.

In den biblischen Geboten des Schabbats sowie des Schabbat- und des Jubeljahres kommt diese *menucha* zum Ausdruck und zur Wirklichkeit. Das Wort *schabbat* heißt *aufhören*. Um die Unterbrechung des fortzeugenden Tuns und Machens geht es, darum aufhören zu können, Unterbrechungen zu leben, nicht das Letzte herauszuholen – nicht aus der Erde und ihren Ressourcen, nicht aus der Arbeitskraft der Anderen und auch nicht aus der eigenen. Es muß, es soll nicht immer so weitergehen. Damit es weitergehen kann – und damit sind wir wieder bei der Dialektik von Gehen und Bleiben –, darf es nicht immer so weitergehen. „Jedem Anfang wohnt ein Zauber inne“, heißt es bei *Hermann Hesse*. Aber damit es Anfänge geben kann, bedarf es auch der Abschiede.

IV. David und Barsillai

Auch Karrieren müssen nicht immer so weitergehen. In der Bibel gibt es keine Szene, die sich auf die Verabschiedung eines Menschen in den Ruhestand beziehen läßt. Aber es gibt eine biblische Abschiedsszene, die von der Weisheit eines Menschen handelt, der auf seine alten Tage nicht noch hoch hinaus will: der Gileaditer Barsillai, der König David in schwieriger Lage versorgt hatte. Als David nach Jerusalem zieht, um nach dem Scheitern des Aufstands Absaloms in die Hauptstadt zurückzukehren und wieder die volle Herrschaft anzutreten, kommen mehrere Menschen zur Jordanfurt, um David zu begegnen und zu begleiten.

Auch der Gileaditer Barsillai war von Roglim herabgekommen und mit dem König bis an den Jordan gegangen, um ihn am Jordan zu verabschieden. Barsillai war nämlich sehr alt, ein Mann von achtzig Jahren. Er hatte den König bei seinem Aufenthalt in Mahanajim versorgt, denn er war ein sehr wohlhabender Mann. Und der König sagte zu Barsillai: „Geh auch du mit mir hinüber! Ich will dich bei mir in Jerusalem versorgen.“ Doch Barsillai sagte zum König: „Wie lange habe ich denn noch zu leben, daß ich mit dem König nach Jerusalem hinaufgehen sollte? Ein Mann von achtzig Jahren bin ich jetzt. Kenne ich denn noch den Unterschied zwischen gut und schlecht? Schmeckt dein Getreuer denn noch, was er ißt und was er trinkt? Kann ich noch die Stimme der Sänger und Sängerinnen hören? Wozu soll dein Getreuer meinem Herrn und König noch zur Last fallen? Nur ein wenig ist ja dein Getreuer mit dem König bis an den Jordan gegangen. Warum will mir dann der König diese Wohltat erweisen? Laß deinen Getreuen zurückkehren, damit ich in meiner Stadt sterben kann, beim Grab meines Vaters und meiner Mutter. Doch schau, dein Getreuer Kimham, der mag mit meinem Herrn, dem König, hinübergehen. An dem handle, wie es dir gefällt!“ (aus 2 Sam 19).

V. Elija und Elischa

Mit einem Abschied verbindet sich oft eine schwierige Nachfolge. Nachfolgerinnen und Nachfolger können es schwer haben, wenn sich der Schatten derer, die sich verabschiedet haben, auf ihr Tun legt und es verdunkelt. Nicht selten sind die Schuhe zunächst zu groß, in welche die Nachfolgenden schlüpfen sollen. Das weiß Elischa, als er von Elija Abschied nimmt und sich

banke fragt, ob er als Nachfolger das nötige Format hat. In der folgenden Passage der Übersetzung von 2 Kön 2 ist der Eigenname Gottes in einer weiblichen Form wiedergegeben (*die Ewige*). Das klingt für manche Ohren noch ganz ungewöhnlich, aber es macht darauf aufmerksam, daß Gott kein Mann ist und daß das auch in einer deutschen Bibelübersetzung deutlich werden kann. Elia und Elischa kommen an den Jordan; beide wissen, daß Elijas Zeit dem Ende zugeht: *Dann sagte Elia zu ihm: „Bleib doch hier, denn die Ewige hat nur mich zum Jordan gesandt!“ Er aber sagte: „Bei der Ewigen und deinem Leben, ich werde dich nicht verlassen!“ Und so gingen die beiden. Fünfzig von den Schülerinnen und Schülern der Prophetie waren aber gleichzeitig auch gegangen und standen ihnen nun von ferne gegenüber, die beiden aber standen am Jordan. Da nahm Elia seinen Mantel, wickelte ihn zusammen und schlug auf das Wasser. Es teilte sich nach da und dort, und die beiden zogen über das Trockene* (aus: *Bibel in gerechter Sprache*).

Elia ist der große und machtvolle Wundertäter. Er vermag mit seinem Mantel die Wasser zu teilen, so wie sich in Israels Geschichte zuvor die Wasser geteilt hatten, damit die Geretteten trockenen Fußes hindurchziehen konnten – am Schilfmeer und beim Übergang über den Jordan. Am Ende des Lebens und Wirkens Elijas noch einmal ein solches Wunder. Dem Nachfolger wird so noch einmal sinnfällig vor Augen geführt, was der Vorgänger vermochte. *Als sie gerade hinüberzogen, sagte Elia zu Elischa: „Erbitte von mir, was ich für dich tun soll, bevor ich von dir genommen werde!“ Da sprach Elischa: „Hätte ich doch zwei Teile von deiner Geistkraft!“*

„Hätte ich doch zwei Teile von deiner Geistkraft (von deiner ruach)“, wünscht sich Elischa. Die Formulierung zitiert eine Bestimmung aus den Mosebüchern, in der es um das Erbrecht geht. Der älteste Sohn erbt nicht alles, aber er erbt gegenüber den jüngeren Söhnen einen doppelten Anteil. Elischa möchte wie ein ältester Sohn Elijas erachtet werden und er möchte die Geistkraft des Propheten wie einen Besitz ererben. Man kann die Maßangabe auch als Bitte um zwei Drittel der Geistkraft verstehen.

Die Nachfolge ist hier auch ein Schritt zur Teilung der Aufgaben. Aber die schwierige Frage bleibt: Kann man ein Charisma erben? Das ist, wie die biblische Szenenfolge zeigt, auch für Elia eine schwierige Frage. Offenbar kann man sich die Geistkraft weder erzwingen noch kann man sie einfach weitergeben. Vielleicht geht es auch darum nun um das Sehen: *Da sagte er: „Diese Bitte ist schwer zu erfüllen. Wenn du mich siehst, wie ich von dir genommen werde, dann soll dir so geschehen! Wenn aber nicht, dann geschehe es nicht!“*

Als sie nun miteinander weitergingen und redeten – siehe da, plötzlich: ein Wagen aus Feuer und Pferde aus Feuer! Diese trennten die beiden voneinander, und Elia wurde im Sturm in den Himmel hinaufgezogen. Als Elischa das sah, schrie er auf: „Mein Vater, mein Vater, Israels Wagen und sein Gespann!“ Dann aber sah er ihn nicht mehr.

Die Szene ist dramatisch und sie ist in einer Hinsicht präzise unscharf. Elischa sieht etwas, vielleicht das Entscheidende, aber dann sieht er wieder nichts. Wenn er es sieht, hatte Elia ihm gesagt, ist sein Wunsch nach dem Erbe der Geistkraft erfüllt, wenn nicht, dann nicht. Hat Elischa genug gesehen, um die Bitte um Elijas Charisma als gewährt ansehen zu dürfen? Diese Frage kann nicht theoretisch beantwortet werden, sie bedarf der praktischen Überprüfung. Der Wunsch zu prüfen, ob der erwünschte große Anteil der Geistkraft Elijas auf ihn übergegangen ist, ist für Elischa so groß, daß er den Trauerritus des Zerreißens der Kleider unmittelbar in einen entsprechenden Versuch übergehen läßt: *Da ergriff er seine Kleider, zerriß sie in zwei Teile, hob den Mantel Elijas auf, der von ihm heruntergefallen war, kehrte um und stand am Ufer des Jordan. Dann nahm er den Mantel Elijas, der von ihm heruntergefallen war, schlug auf das Wasser und sprach: „Wo ist die Ewige, die Gottheit Elijas?“ Und er schlug auf das Wasser. Da teilte es sich nach da und dort, und Elischa zog hindurch. Als aber die Schülerinnen und Schüler der Prophetie aus Jericho ihn von gegenüber sahen, da sagten sie: „Die Geistkraft Elijas ruht auf Elischa!“*

Elischa also kann es; er kann es allein und er kann es mit Hilfe des Mantels des Vorgängers. Kontinuität und Neubeginn kommen so ganz eng zusammen. Im Übergang steckt ein neuer Beginn. Doch nicht alles muß neu sein. Manchmal tut es ein alter Mantel auch noch – manchmal hilft nur das alte Gewand und das, was an Geist in ihm steckt. Mit Elijas *Mantel* kann Elischa Elijas *Schatten* entkommen. Wieder ein kleines biblisches Lehrstück aus der dialektischen Schule des Gehens und des Bleibens. Etwas von Elijas Geisteskraft bleibt, weil Elischa selbst zu gehen lernt; und weil etwas bleibt, geht es. Der Bischöflichen Akademie wünsche ich einen guten neuen Beginn und Ihnen, verehrter lieber Herr Henrix, eine Zeit, die vom Geist des Schabbats, des Schabbatjahres und des Jubeljahrs erfüllt sein möge. Ich schließe, indem ich den Satz des Knechtes Abrahams aus Gen 24 *Ihnen* in den Mund lege: „Haltet mich nicht auf, hat doch Adonaj meinen Weg glücken lassen.“

Rembrandt und die Juden

Mark Zonis*

Rembrandt Harmenszoon van Rijn, vor 500 Jahren am 15. Juli 1606 in Leiden geboren und am 4. September 1669 in Amsterdam gestorben, ist der größte Maler Hollands und einer der größten Europas. Sein Werk ist in etwa 600 Gemälden, über 300 Radierungen und mehr als 1500 Handzeichnungen erhalten. Sein Leben verbrachte er in Holland. Da ihm im reformierten Holland, wo den Katholiken der öffentliche Gottesdienst nicht gestattet war, die Anschauung des katholischen Kultes versagt war, fand Rembrandt die Erfüllung seiner inneren religiösen Bedürfnisse im jüdischen Tempel, in der Synagoge. Rembrandts Liebe zur Synagoge, die er in seinen Tempelbildern eindeutig bekundet, ist wohl aus jener gottesfürchtigen Romantik zu erklären, die versuchte, das Mysterium der Gottesschau und der Gottesvereinigung mittels liturgisch-ritueller Formen der Gottesverehrung in eine Welt der Schönheit einzubetten.

Ein weiteres Element, das Rembrandts Wesen fester mit der Synagoge verband und an sie knüpfte, waren die Themen seiner Bibeldarstellungen, die er in möglichst ihrer Zeit entsprechenden Kostümen, so echt hebräisch, wie es der Mythos des Orients erheischte, in seinen Bildern zu vergegenwärtigen suchte. Er wollte das echte Kolorit des Orients bis ins kleinste Detail treffen. Darum hat ihn auch der Synagogenkult besonders angezogen. Der Philosemitismus Rembrandts hat seine Wurzel im calvinistischen Bekenntnis, dessen Ideologie dem Alten Testament besonders nahesteht. Vor allem aber hat der Calvinismus die Rabbiner als die eingeweihtesten Verwahrer heiliger Altertümer hochgeschätzt, wie denn auch die wissenschaftliche Beziehung zwischen den Theologen und Rabbinern im alten Amsterdam sehr gut war. Die vor der Inquisition aus Spanien und Portugal nach Amsterdam geflohenen Juden, sowie Zuwanderer aus Deutschland, Litauen und Polen, waren in

* Prof. Mark Zonis, geb. 1921 in Rumänien, studierte Sprachen und Geschichte an der Universität Odessa und Internationale Beziehungen in Frankreich. Nach seiner Emigration lehrte er in Frankreich, Spanien und Italien. Seit 1983 unterrichtet er an der VHS Frankfurt/M.

Amsterdam so liberal empfangen worden, daß diese Stadt im Munde der Flüchtlingskolonie den Namen „Neu-Jerusalem“ erhielt. Dank dieses positiven Klimas waren die Amsterdamer Juden schon in kurzer Zeit Großaktionäre der Holländisch-Ostindischen Compagnie, riefen die Diamantenindustrie ins Leben und betrieben viele andere Handelsgeschäfte. In diesem allgemeinen Zeit- und Geistesrahmen bewegte sich auch das besondere Verhältnis Rembrandts zu den Juden, das seit dem Jahre 1639 zu einem ganz persönlichen, freundschaftlichen und nachbarlich vertrauten Verhältnis wurde. In diesem Jahr hat der sich für ein Zusammenleben mit den Juden so offenbar prädestinierte Künstler inmitten des hebräischen Quartiers in Amsterdam angesiedelt und auf der sogenannten „Breiten Judenstraße“ ein Haus gekauft.

Es fügt sich sonderbar, daß Amsterdam gerade zwischen den Jahren 1635 und 1655, als Rembrandt im Judenviertel wohnte, eine besonders lebhafte Zuwanderung von Juden erlebte. Diese Zuwanderung aschkenasischer Juden aus Polen und Litauen scheint Rembrandt ganz besonders nahezugehen. Denn gerade in diesen Jahrzehnten füllt sich sein Werk mit einer Anzahl von Darstellungen armer Juden. Wir finden solche jüdischen Gestalten auf der Radierung „Synagoge“, wo links im Vordergrund zwei wackelige Alte im betulichsten Gespräch beieinander stehen, andere – wunderlich bemäntelt und in Pelze gehüllt – in eifrige Erörterungen vertieft, durch den Betsaal wandeln: ein ganz unfeierliches Synagogenbild, dafür jedoch von um so ungeschminkter Lebensnähe.

Viel wichtiger für die Bildwelt Rembrandts sind jedoch die Juden aus Spanien und Portugal geworden: die hochgebildeten, aristokratischen Sepharden. Sie gaben ihm das Vorbild eines aufs äußerste verfeinerten, aus adeliger Tradition erwachsenen Judentyps. Zugleich sind diese Bilder ein Beweis dafür, wie ernst sich Rembrandt mit rabbinischer Literatur befaßte. Es handelt sich um vier Radierungen: Illustrationen eines kabbalistischen Traktats, das den Rabbiner Samuel Menasse ben Israel zum Autor hat. Dieses mystische Buch hat den Titel *Der ruhmreiche Stein* und behandelt in den seltsamsten und tiefsten Anspielungen glorreiche Steine in der jüdischen Geschichte: den Stein, der Goliath zu Fall brachte; den Stein, auf dem der Erzvater Jakob schlief und von der Himmelsleiter träumte; den Stein, durch den das hohle Götzenbild – das Reich Nebukadnezars – dem Traum Daniels gemäß zertrümmert wurde. Das vierte Bild, dem Schlußkapitel zugeeignet, zeigt in phantastisch wilden Linienzügen die altberühmte Vision Dani-

els, in der die geheimnisvolle Lehre von den vier Weltreichen im Zeichen der vier Tiere, ein Thema, das Rembrandt wiederholt gemalt hat, dargestellt wird. Von diesen kabbalistischen Illustrationen führen Verbindungsfäden geradewegs zu einer der berühmtesten Radierungen aus Rembrandts Hand, dem Doktor Faustus, der in die Betrachtung der Geisterinschrift, die vor seinem Fenster schwebt, versunken ist. Dieses Bild hat schon manchen Rembrandtauslegern zu der abwegigen Vermutung Anlaß gegeben, der Maler habe sich unter dem Einfluß seiner jüdisch-kabbalistischen Bekannten selbst mit den Praktiken der Alchimie befaßt.



„Der König sah den Rücken der Hand, als sie schrieb“
(Dan 5,5).

Belschazzars Gastmahl.
Rembrandt (1635).

Daß Rembrandts Neigung zur Synagoge nicht nur rein künstlerischer Natur war, sondern daß er vielmehr menschlich der Amsterdamer Jüdischkeit nahestand, bezeugt auch jene

nahe Freundschaft, die ihn mit den angesehenen Amsterdamer Rabbinern *Menasse ben Israel* (1604-1669) und *Efraim Bueno* (1599-1665) verbunden hat. Menasse ben Israels Vater, Gaspar Rodriques Nunez, war in Lissabon einem Autodafé entkommen und nach Amsterdam geflohen. Dort bekannte er sich zum Judentum, nahm den Namen Josef ben Israel an und nannte seine zwei Söhne Ephraim und Menasse. *Menasse ben Israel* förderte auch die Verständigung zwischen Christen und Juden. Der Arzt und Poet *Efraim Bueno* finanzierte den Druck von religiösen Büchern und gründete die Akademie „Or Tora“ (Licht der Tora).

Rembrandt ist über seine Schüler hinaus innerhalb der holländischen und der europäischen Kunst von großer Wirkung gewesen. Die Kunstliteratur würdigte ihn schon seit dem 17. Jh., aber auch Johann Wolfgang von Goethe schätzte ihn sowie die Maler Philipp Otto Runge (1777-1810), Eugène Delacroix (1798-1863), Vincent van Gogh (1853-1890) und viele andere Künstler. Die wissenschaftliche Erforschung Rembrandts hat im 19. Jh. eingesetzt

und sich bis heute in zahlreichen Einzeluntersuchungen, großen Monographien und Gesamtkatalogen verbreitet und verdichtet. Die Grundlagen der Kunst hatte Rembrandt während seines dreijährigen Aufenthaltes bei Jakob Izakzen van Schwanenborg, einem Juden aus Holland, erlernt. Über die letzten Lebensjahre Rembrandts kursierte ein Gerücht in Amsterdam, er sei nach seinem bürgerlichen Bankrott im Jahre 1658 aus der Stadt geflohen, um, fern von seinen Gläubigern, im Ausland eine neue Existenz zu gründen. Man wollte sogar wissen, daß er am Schwedischen Königshof in Stockholm Asyl gefunden hätte. In Wahrheit weist die Totenliste der Amsterdamer Westerkirche nach, daß Rembrandt im Oktober 1669 dort begraben wurde.

„Gesicht zeigen“ – Woche der Brüderlichkeit 2006

Ruben Frankenstein*

Das Freiburger Theater liefert in diesem Jahr mit der Aufführung von Bertolt Brechts *„Der Gute Mensch von Sezuan“* unbeabsichtigt den bestmöglichen Beitrag zum Thema der diesjährigen Woche der Brüderlichkeit: „Gesicht zeigen“. In der 4. Szene läßt Brecht *Shen Te* ausrufen:

*„Oh, ihr Unglücklichen!
Eurem Bruder wird Gewalt angetan, und ihr kneift die Augen zu!
Der Getroffene schreit laut auf, und ihr schweigt?
Der Gewalttätige geht herum und wählt sein Opfer
Und ihr sagt: uns verschont er, denn wir zeigen kein Mißfallen.
Was ist das für eine Stadt, was seid ihr für Menschen!
Wenn in einer Stadt ein Unrecht geschieht, muß ein Aufruhr sein,
Und wo kein Aufruhr ist, da ist es besser, daß die Stadt untergeht
Durch ein Feuer, bevor es Nacht wird!“* (Brecht, Stücke 4, 1536)

* Ruben Frankenstein, geb. 1938 in Tel Aviv, studierte Rechtswissenschaft, Germanistik, Judaistik und Geschichte in Tel Aviv, Jerusalem, Wien und Freiburg. Staatsanwalt in Tel Aviv (1965-1974). Seit 1975 Lehraufträge für Judaistik, Hebräisch, Jiddisch und Literatur an der Universität Freiburg und in der Erwachsenenbildung. Der Beitrag ist ein Auszug aus dem Grußwort zur Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit in Freiburg/Br. am 6. März 2006.

„Gesicht zeigen“ bedeutet: Nicht wegschauen, jede Form von Fremdenfeindlichkeit erkennen und ihr entgegentreten, Zivilcourage üben. Der jüdisch-französische Philosoph Emmanuel Lévinas, der vor 100 Jahren in Litauen geboren wurde, behauptet, daß wir den, dem wir ins Gesicht gesehen haben, nicht töten werden. Wenn wir ins Gesicht, in die Augen des Anderen schauen, so erkennen wir das Göttliche in seinem Antlitz. Es ist sein Antlitz, schreibt Lévinas, das uns verbietet, dem Anderen Böses zu tun, ihn zu töten. Die Schoa, dieser sechsmillionenfache Brudermord, war nur durch das Wegschauen, oder – frei übersetzt nach Lévinas – durch „das Herausreißen des Menschlichen aus dem Gesicht des Anderen“, möglich geworden.

Zwei Assoziationen bewegen mich im Zusammenhang mit der Losung „Gesicht zeigen“. Bei der Frage nach dem Gegenteil sehe ich die verummten Gesichter der PLO-Terroristen, die 1972 in das Olympiadorf in München eingedrungen sind. Ein grauenhaftes Bild!

Die zweite Assoziation betrifft das von einigen Theologen angebotene Erklärungsmuster zur Frage der Theodizee: Wie war die Schoa möglich? Warum hat Gott das zugelassen? Als Antwort wird das Bild aus dem 5. Buch Mose zitiert, wonach Gott sein Antlitz vor seinen Kindern verbirgt und schweigt. „Verbergen will ich vor ihnen mein Angesicht, will sehen, welches ihr Ende sei“ (Dtn 32,20). Martin Buber spricht in diesem Zusammenhang von „Gottesfinsternis“. Für mich, der die Schoa nicht Gott zuschieben möchte, sondern sie für ein Versagen der Menschen hält, lautet die Antwort: Der Mensch darf sein Gesicht nicht verbergen, er darf nicht wegschauen, er muß Gesicht zeigen! Deshalb müssen wir uns heute von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen, Juden, Christen und Muslime, Gläubige und Atheisten, um im Gegenüber den Menschen zu erkennen.

Folgende jüdische Geschichte demonstriert, worauf es ankommt: *Ein alter Rabbi fragte einst seine Schüler: „Wie bestimmt man die Stunde, in der die Nacht endet und der Tag beginnt?“ „Ist es vielleicht dann, wenn man einen Hund von einem Schaf unterscheiden kann?“*, fragte einer der Schüler. „Nein“, sagte der Rabbi. „Ist es dann, wenn man einen Feigenbaum von einem Mandelbaum unterscheiden kann?“ „Nein“, sagte der Rabbi. „Aber wann ist es dann?“ fragten die Schüler. „Es ist dann“, sagte der Rabbi, „wenn du in das Gesicht eines Menschen blicken kannst und darin deine Schwester und deinen Bruder siehst. Bis dahin ist die Nacht noch bei uns.“

An jenem Tag, an dem wir sowohl die Unterschiede als auch die Gemeinsamkeiten deutlich erkennen, ist unsere geistige Umnachtung zu Ende.

Hiltrud Wallenborn, **Bekehrungseifer, Judenangst und Handelsinteresse.** Amsterdam, Hamburg und London als Ziele sefardischer Migration im 17. Jahrhundert. Haskala. Wissenschaftliche Abhandlungen, Bd. 27. Verlag Georg Olms, Hildesheim 2003. 572 Seiten.

Hiltrud Wallenborn hat mit ihrer Potsdamer Dissertation ein großes Unternehmen gewagt. Sie verknüpft verschiedene Stränge der allgemeinen und der europäisch-jüdischen Geschichtswissenschaft, die allzu häufig sonst unverbunden und unvermittelt nebeneinander existieren: Da ist zunächst der weite Bereich der Geschichte des sefardischen Judentums nach den „Massenzwangstaufen“ von Juden in Spanien und Portugal im 14. und 15. Jh. und nach der Vertreibung der Juden aus Spanien 1492. Zumal in Deutschland ist die Forschung auf das aschkenasische Judentum konzentriert. Die reichhaltige Kultur der Sefarden (im Maghreb, im Osmanischen Reich, in Italien, auf dem Balkan) wurde lange Zeit vernachlässigt. Den zweiten Strang bildet die Geschichte der jüdischen Wanderung in und durch Europa und ihre kulturellen, ökonomischen und religiösen Folgen.

Diese beiden komplexen historischen Formationen kommen an einem dritten Strang zusammen: die multi-kulturelle Gesellschaft der großen Städte, besonders der Hafenstädte auch im Norden Europas. Mit der Zuwanderung von Juden aus Portugal stehen diese Handelsstädte – im vorliegenden Fall Hamburg, Amsterdam und London – vor einer neuen Herausforderung. Wie sie mit dieser Herausforderung umgehen, wie sie auf die Zuwanderung reagieren, wie sie über die mögliche Zulassung dieser neuen Bevölkerungsgruppe debattieren, welche politischen, religiösen und ökonomischen Kriterien bei dieser Debatte eine Rolle spielen – das sind die zentralen Fragen in der Studie von Hiltrud Wallenborn.

Die Perspektive der Studie ist in der Regel die der Zielorte der Zuwanderung, weniger die der Wandernden selbst. Man könnte sich allerdings eine ergänzende Studie vorstellen, die stärker aus der Innensicht der Zuwanderer argumentiert. Denn auch sie sind in einem Prozeß begriffen, der die Auf-

lösung traditioneller Strukturen (etwa der Siedlungsform oder der religiösen Praxis) und die Herausbildung neuer Handlungsstrategien erfordert. Im idealen Falle würde also eine zur Veränderung, zum Aufbruch bereite Gruppe mit einer gleichfalls der neuen Zeit aufgeschlossenen Stadtgesellschaft zusammentreffen und einen kreativen Prozeß auslösen, wie er sich auch in anderen Hafenstädten vollzogen hat, in Saloniki oder später zum Beispiel in Odessa. Das an der Universität Southampton entwickelte Projekt über „Port Jews“ hat in mehreren Konferenzen und Publikationen Beispiele dafür erarbeitet.

Im ersten Kapitel von Wallenborns Arbeit werden denn auch die kreativen Potentiale ausgelotet. Das entscheidende (moderne) Stichwort dafür lautet: „Attraktivität“. Welche wirtschaftlichen und beruflichen Chancen bieten die einzelnen Städte für eine aktive, am Handel interessierte Gruppe? Sind die Städte „zukunftsorientiert“ und deshalb – in Zeiten allgemeiner demographischer Stagnation – bereit für ein Wachstum durch Einwanderung? Vor allem aber: Sind die „religiös-politischen Strukturen“ in den Städten so, daß eine fremde Gruppe auf Toleranz hoffen kann, etwa auf die Duldung ihrer religiösen Praxis, die Gründung von Gemeinden, den Bau von Synagogen? Können die Fremden darauf hoffen, zu Bürgern zu werden?

Über diese Fragen erhebt sich eine Debatte in allen drei Städten, die nicht nur rechtliche Fragen einer Zulassung der Fremden behandelt. Sie rührt vielmehr an das Selbstbild und das Selbstverständnis aller Beteiligten. Wer sind eigentlich diese Zuwanderer? Sind es Christen? Sind es Juden? Wenn sie offiziell als *conversos*, als getaufte Juden, ankamen, ist es möglich, daß sie wieder zum Judentum zurückkehren? Erst nach und nach wird den Obrigkeiten und den Vertretern der Kirche klar, daß es sich bei den portugiesischen Kaufleuten „um Juden handelte“.

In *Amsterdam* wird die Religionsausübung gestattet, eine „Judenordnung“ von 1616 versucht, in eher restriktiver Weise die christlich-jüdischen Beziehungen zu regeln, bildet aber immerhin eine Struktur, innerhalb derer die Gemeinde sich entwickeln kann. In *Hamburg* holt der Rat der Stadt Gutachten bei Theologen in Jena und Frankfurt/Oder über die Frage ein, ob man diesen Zuwanderern „schutz und schirm“ versprechen könne, „unangesehen sie der jüdischen Superstition anhengig“. 1612 wurde ein Kontrakt geschlossen, der den portugiesischen Juden Steuerlasten auferlegt, ihre Wünsche nach freier Religionsausübung dagegen kaum erfüllt. In *London* beginnt die Debatte erst um 1650 mit einer Kampagne des Amsterdamer Gelehrten Menasse ben Israel für die Zulassung der Juden in England, und Oli-

ver Cromwell berief im Dezember 1655 die „Whitehall-Konferenz“ ein, auf der diese Fragen debattiert, aber nicht abschließend beantwortet wurden. Die sich darin ausdrückende Unsicherheit und Unklarheit auf der Seite der Städte und Regierungen hat mit dem theologischen Gehalt der Debatte zu tun. Wäre es allein um wirtschaftliche Fragen gegangen, wäre die Zulassung wohl schnell erfolgt. So bildet sich in diesen Debatten auch die Frage nach dem Stellenwert der Kirche in der Politik und nach der Funktion von Religion im Verhältnis zu Recht und Wirtschaft in der Frühen Neuzeit ab: Welche Rolle spielen die Juden im Heilsplan Gottes? Würde ihre Zulassung die Möglichkeit einer Bekehrung bieten, oder stellt ihre Präsenz in den Städten eine „Gefahr“ für die Christen dar? Können die wirtschaftlichen „Nützlichkeitsabwägungen“ und die politischen, rechtlichen und staatstheoretischen Erwägungen für eine Tolerierung solche theologischen Bedenken überwinden?

In allen drei Städten werden schließlich judenrechtliche Regelungen erlassen. Auf der wirtschaftlichen Seite kann die Integration der „portugiesischen Kaufleute“ als Erfolgsgeschichte bezeichnet werden, und es gelingt ihnen auch, gegen allerhand Widerstände sefardische Religionsgemeinschaften zu etablieren. Diese Entwicklungen werden in der Studie detailliert nachgezeichnet und beispielhaft dargestellt. In *Amsterdam* wurde bereits 1639 eine nach außen „als solche erkennbare“ Synagoge erbaut. In *London* wurde 1701 ein großer Synagogen-Neubau errichtet. In *Hamburg* gelang es dagegen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts nicht, sefardisch-religiöses Leben in der Öffentlichkeit zu etablieren.

In der „Judenpolitik“ dieser Zeit wurden, so Wallenborn, Weichen für die spätere Entwicklung dieser Gemeinden gestellt. Als wirtschaftlicher Faktor wurden die sefardischen Juden in *Hamburg* akzeptiert, im christlich-protestantischen Gemeinwesen hatten sie aber „keinen Platz“. Die Erfahrung dieser Ausgrenzung und Zurückweisung blieb für sie prägend. In *Amsterdam* dagegen galten sie durchaus als „Teil der städtischen und staatlichen Gemeinschaft“. In *London* fehlte das durch die „Grenzziehungen“ der Obrigkeiten bewirkte „Element der Identitätsstiftung“, und diese Gemeinde begab sich zuerst auf den modernen Weg der Integration und der Assimilierung. So bietet die Studie von Hiltrud Wallenborn wesentliche Grundlagen auch für unser Verständnis der Entwicklung von jüdischen Gemeinschaften und christlich-jüdischen Beziehungen in den folgenden Epochen.

Joachim Schlör, Universität Potsdam

Monika Beck, **Unterredung, nicht Überredung.** Zum jüdisch-christlichen Gespräch. Shaker Verlag, Aachen 2004. 263 Seiten.

Monika Beck, in Temesvar, Rumänien, geboren, seit 1974 in Aachen, studierte Literatur- und Sprachwissenschaft sowie Pädagogik. Seit 1982 ist sie als Journalistin im Bereich Judentum und jüdisch-christlichem Dialog engagiert. Ihre jüdische Mutter hat ihr die Liebe zum Judentum beigebracht, ebenso wie der jüdische Protagonist des interreligiösen Gesprächs zwischen Judentum und Christentum, Schalom Ben-Chorin. In ihrem Buch dokumentiert Beck eine umfangreiche Auswahl ihrer Artikel zum Thema des jüdisch-christlichen Dialogs. Die Vielfalt ihrer Artikel bietet einen Anreiz, sich über die angesprochenen Themen weiter zu informieren. Zudem zeigen sie, wie vielschichtig und themenreich jüdisch-christlicher Dialog sein kann. Sie dokumentieren außerdem zahlreiche Veranstaltungen der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Aachen und der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen. Monika Beck unterteilt ihre Artikel in fünf Abschnitte: Der *erste Teil* behandelt Themen des Judentums und des christlich-jüdischen Dialogs: jüdische Feste, die Erwählung Israels, das Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, das Einigende und Trennende zwischen Christentum und Judentum. Der *zweite Teil* befaßt sich mit Antisemitismus in der Vergangenheit ebenso wie heute und mit dem Holocaust. Im *dritten Teil* werden hochrangige Vertreter des jüdisch-christlichen Dialoges wie Schalom Ben-Chorin, seine Frau Avital, Davin Schönberger oder Walter-Leo Schwarz porträtiert. Der *vierte Teil* enthält Buchrezensionen von jüdischen Schriftstellern, die sich vorwiegend mit der Verarbeitung der Schoa auseinandersetzen. Ihre Beiträge zu Kultur und Politik bilden schließlich den *fünften Teil*. Alle ihre Artikel zeigen deutlich, wie intensiv sie sich mit dem Judentum beschäftigt und mit welcher Begeisterung sie als Journalistin darangeht, den jüdisch-christlichen Dialog lebendig und bekannt zu machen. Der Titel des Buches, „Unterredung, nicht Überredung“, ist einer Aussage von Schalom Ben-Chorin entnommen. Genau dazu liefert Monika Beck ihren Beitrag. Jeder ihrer Artikel dokumentiert, daß es sich lohnt, miteinander zu reden, und daß die Themen, über die man reden kann, vielfältig, hochinteressant und auch spannungsreich sind. Sie zeigen, daß diese Ge-

sprache trotz der historisch so belasteten Beziehung der beiden Religionen möglich und gegenseitig befruchtend sind. Am Ende des Buches ist nicht nur das Interesse für das eine oder andere Thema dieses Dialoges geweckt. Man hat auch ein gutes Gefühl, daß die Gespräche zwischen Judentum und Christentum tatsächlich in eine gute Zukunft führen.

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Bernhard Casper, **Religion der Erfahrung**. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2004. 212 Seiten.

Bernhard Casper hat das große Verdienst, schon vor einigen Jahrzehnten Franz Rosenzweig neu „entdeckt“ zu haben. Er veranlaßte auch eine Neuauflage seiner Werke, so daß es möglich war, Rosenzweig in die Religionsphilosophie von Juden und Christen zu integrieren. Der Titel des Buches ergibt sich daraus, daß bei Rosenzweig „Erfahrung“ als die Erfahrung des gelebten Lebens begriffen wird. Mit dieser muß sich die umfassend vernehmende Vernunft einlassen. Erfahrung zeigt sich hier als die Daseinserfahrung gelebter mitmenschlicher Geschichte. Rosenzweig hat als erster das Betroffensein von Erlösung in das umfassende Verständnis von gelebter und geschichtlich sich gebender Erfahrung eingebracht. Die von Casper in diesem Buch verfaßten Texte stellen Einführungen in das Denken Rosenzweigs in je verschiedenen Kontexten dar. Es ist hier nicht möglich, den Reichtum dieses Buches in seinem vollen Inhalt wiederzugeben. Zu den Themen, die als solche bereits für die moderne Theologie – nicht nur die der Juden – von Bedeutung sind, zählen u. a.: „Korrelation oder ereignetes Ereignis? Zur Deutung des Spätwerkes Herrmann Cohens durch Franz Rosenzweig“, „Die Einzigkeit Gottes bei Cohen und Rosenzweig“, „Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger“, „Franz Rosenzweigs Kritik an Bubers ‚Ich und Du‘“ sowie der Abschnitt „Das Gebet stiftet die menschliche Weltordnung. Zum Verständnis der Erlösung im Werk Rosenzweigs.“ Dieses Buch ist keine leichte Lektüre. Es ist aber wichtig, weil Casper etwa auch die Abgrenzungen Rosenzweigs von Cohen aufzeigt. Der Untertitel des Buches gibt genau das wieder, worum es sich hier handelt: um eine Einführung in das Denken von Franz Rosenzweig, das heute durchaus in der Philosophie und Theologie präsent ist.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Ulla Gessner, **Frauen in Israel**. Fünfzehn Porträts. Lamuv TB 336, Göttingen 2006. 208 Seiten.

Ulla Gessner, eine Deutsche, die mit ihrem jüdischen Mann in Israel lebt, läßt fünfzehn Personen ihre außergewöhnliche Geschichte erzählen. In Gessners Chronik stimmt, was Simone de Beauvoir einmal sagte, „daß der Chronist meist ein Teil seiner Chronik ist“. Drei Wochen vor ihrer Reise nach Israel erfuhr sie, daß ihr Vater indirekt am Mord der Juden beteiligt war, denn er stellte Gasbehälter für Auschwitz her. Dieses Wissen, „von Eltern abzustammen, die die Ermordung und den Mord an Mitmenschen geduldet haben“, verletzt sie seelisch.

Der Grundtenor des Buches ist schon in der Einleitung zu erkennen. Da erzählt sie, wie ihr im Duschraum eines Bades bewußt wurde: In unserer Nacktheit sind wir alle gleich. Aber die anderen sind Jüdinnen. Und da fallen ihr die Duschen in Auschwitz ein, aus denen das tödliche Gas strömte. Die jungen israelischen Frauen denken nicht daran, sie lachen und sind fröhlich. Ganz anders die Protagonistin des ersten Porträts: *Irene Aloni*, die Eichmann vor dem Krieg und nach dem Krieg gesehen hat. „Da saß er da, als ob nie etwas gewesen wäre. Ein großer, beinah fescher Mann, mit schrecklichen Augen.“ Und sie erzählt ihre Lebensgeschichte. Die Geschichten und Schicksale der wenigen noch lebenden Jeckes (deutschen Juden) in Israel sind sich ähnlich: das Transparent an der Oper „Judentum ist Verbrechen“, die Entmündigungen, die Angst vor der Gestapo, die täglichen Transporte und die Angst, beim nächsten dabeizusein. Dann gelingt doch noch die Ausreise. Das Hab und Gut, das vorausgeschickt wurde, kam nie an. Dann das Erleben der Gründung des Staates Israel – und nach dem Singen der „Ha-Tikwa“, der Nationalhymne, mußten gleich die Fenster verdunkelt werden, denn um fünf Uhr früh begann der erste Bombenangriff der Ägypter. Seitdem leben sie in ständiger Angst und Gefahr. Das zweite Porträt ist das Lebensbild von *Irit Wischnitzer*, die dreizehn Jahre alt war, als der Weltkrieg ausbrach, und damals noch *Irene Weinsaft* hieß, die mehrere Lager in Polen überlebte und das alles nicht vergessen kann. Sie spürt noch heute die heftigen Peitschenhiebe, die sie trafen, wenn sie aus der Reihe trat. Die Vorfahren von *Judith Katzir* wanderten bereits 1911 ins damalige Palästina aus. Ihre Geschichte ist die der Pogrome. Die Großmutter wurde schon in Newe Zadek geboren. Die Familie, die zurückblieb, wurde in Auschwitz ermordet. Die Frauen der Familie waren Feministinnen. Sie alle zerbrachen beinah an dem Schmerz, der ihnen zugefügt wurde. „Und hier sind wir mißtrauisch

geworden“, sagt *Judith Katzir*, „denn wir können und wollen nicht mit den Palästinensern leben. Wir sind verletzt. Das Gefühl, Opfer zu sein, ist so unendlich hart.“ Palästinensische Frauen, die „wie siamesische Zwillinge mit den israelischen verbunden sind (obwohl das kaum eine zugeibt), kommen in diesem Buch nicht zu Wort. Die politische Lage gab keine Möglichkeit. – Vielleicht, wenn eines Tages Frieden ist? Ein Traum, von dem beide Völker seit 1945 träumen. „Ich kam 1996 ins Land. Da gab es noch eine große Hoffnung auf Frieden und auf eine Lösung des Nahost-Konfliktes“, schreibt *Kathie Mickan*, die Rechtsanwältin, „die mit dem Herzen Israelin ist und trotzdem in großer Angst in diesem Land lebt, [...] wo es jeden Tag Tote gibt, und die trotzdem nirgendwo sonst auf der Welt leben möchte.“ Sie lebt aber auch mit der großen Trauer, „weil sich Israel so sehr von den Träumen der Zionisten entfernt hat“.

Aus allen Porträts, das der aus Polen stammenden Ladenbesitzerin, der Witwe, die in einem kleinen Drusendorf lebt, der Rechtsanwältin und der Leiterin einer Tanzschule, wie auch der alten Dame in einem Altenheim, in dem noch Deutsch gesprochen wird: aus ihnen allen spricht die Verzweiflung über den Unfrieden, in dem sie leben, aber auch die Hoffnung auf den Frieden, an den sie glauben, „daß es in dieser krisengeschüttelten Region immer noch und immer wieder Menschen gibt, die trotz allem Gewesenen und allem, was ist und vielleicht sicher noch kommt, noch an Frieden und Versöhnung glauben“. Bücher wie dieses sind immer wieder notwendig, damit wir nicht vergessen, was niemals vergessen werden darf, denn die Zahl der Zeitzeugen wird immer geringer.

Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

Rainer Lemaire, **Christliches Verstehen des Alten Testaments und das Verhältnis Kirche – Israel**. Eine Untersuchung zur Berücksichtigung des Verhältnisses Kirche – Israel in christlichen Entwürfen zur Hermeneutik und Didaktik des Alten Testaments. EB-Verlag, Schenefeld 2004. 477 Seiten.

Dem Buch liegt eine von Johann M. Schmidt/Köln betreute Dissertation zugrunde. Der Verfasser zerlegt zunächst kirchliche Äußerungen im 20. Jh. bis zum Jahr 2001 auf ihre Auseinandersetzungen um das „Alte Testament“ und deckt dadurch ihr Verständnis der Beziehung zum Judentum auf. Die Erforschung des AT vollzog sich in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh. historisch-

kritisch, religionsgeschichtlich und archäologisch, suchte aber auch nach theologischen Gründen für bzw. gegen die Bedeutung, die das AT für den Glauben von Christen habe. Nach 1933 traf die Herabwürdigung alles Jüdischen auch „die jüdische Schrift“. Die „Deutschen Christen“ traten für die Abschaffung bzw. für die Abwertung des AT ein. Die „Bekennende Kirche“ hielt an ihm fest und rang um seinen rechten Gebrauch. Unter dem Eindruck der Schoa setzte eine lebhafte Diskussion unter deutschsprachigen Theologen zu Problemen alttestamentlicher Hermeneutik ein. Im Kontext Biblischer Theologie gewichteten sie bis in die 1970er Jahre das Verstehen des AT. Erneuerungsbestrebungen kirchlicher Gremien im Verhältnis Kirche – Israel seit 1980 öffneten einen anderen Verstehenszugang: Antijüdische Züge in der christlich-theologischen Hermeneutik wurden als Auslegung erkannt, die gegen das Judentum gerichtet ist. Jetzt bemühen sich katholische und evangelische Theologen um eine neue Wahrnehmung des AT, damit Christen ihre Entfremdung von den Juden durch antijüdische Einstellungen überwinden.

Die Mitte der Studie bilden die verschiedenen hermeneutischen Skizzen zum AT im 20. Jh. In den Positionen von Adolf von Harnack, Emmanuel Hirsch, Rudolf Bultmann, Friedrich Baumgärtel sowie von Antonius H. J. Gunneweg ermittelt der Autor die einzelnen Bestandteile, die das AT angeblich vom NT trennen. Gemeinsamkeiten zwischen beiden Testamenten erhebt er aus den hermeneutischen Entwürfen von Wilhelm Vischer, Karl Barth, Walter Zimmerli, Gerhard von Rad sowie von Hartmut Gese. Beispiele, die ausdrücklich die Frage nach dem Verstehen des „Ersten Testaments“ mit der nach dem Verhältnis Kirche – Israel verbinden, findet Lemaire in Veröffentlichungen von Horst D. Preuß, Erich Zenger, Christoph Dohmen, Rolf Rendtorff, Johann M. Schmidt. In Exkursen erforscht der Verfasser die Auswirkung der alttestamentlichen Hermeneutik von Hans-Joachim Kraus auf das Verhältnis der Kirche zum Judentum sowie hermeneutische Bezüge im Biblischen Kommentar zum AT.

In einem dritten Schritt wendet sich Lemaire den praktisch-hermeneutischen Konsequenzen zu. Er stellt fest, wie die unterschiedlichen hermeneutischen Orientierungen das Verhältnis *Kirche – Israel* in der Sicht didaktischer Pläne beeinflussen, solcher, die den Unterschied zwischen beiden Testamenten herausstellen, anderer, die Kontinuitäten zwischen AT und NT unterstreichen, und didaktischer Entwürfe, denen das Verhältnis *Kirche – Israel* ein positives Anliegen ist (Joachim Hoppe, Manfred Oeming, Ingo Baldermann, Ingrid Schmidt/Helmut Ruppel, Horst Klaus Berg).

In der Ergebniszusammenfassung zeigt Lemaire, wie sich hermeneutische und didaktische Entscheidungen für eine Verstehens- und Darbietungsweise des Ersten Testaments im Verhältnis der Kirche zum Judentum geltend machen und eine christlich-theologische Erneuerung vorantreiben oder aber verhindern. Er hat mit großer Sachkenntnis und methodischer Konsequenz eine gut lesbare Studie vorgelegt, die Lehrenden in Schule und Gemeinde und auch Studierenden zu wichtigen Einsichten verhilft.

Lemaire liegt an theologischen „Weichenstellungen“ (437, 441). Er will für Christen Maßstäbe gewinnen, die ihr Verstehen des Alten (Ersten) Testaments wecken und sie bei ihrer Weitergabe des Verstehens unterstützen, so daß sie dabei niemals das Verhältnis Kirche – Israel aus den Augen verlieren. Gerade deshalb irritiert der Ausdruck „Christliches Verstehen des Alten Testaments“. Diese sprachliche Wendung im Buchtitel und in der „Einführung in die Fragestellung“, nicht jedoch Lemaires kritische Ausführungen (besonders 152-156, 306-313, 331 f., 441-453), erinnern an die weiterhin unter vielen Christen wirksame Vorstellung, daß der ‚wahre‘ Sinn jüdisch-biblischen Redens sich auch für Juden erst „in Christus“ erschließe.

Die gemeinsame Bibel bildete den Lebensgrund für Juden zur Zeit Jesu und zugleich für diejenigen von ihnen, die die ersten Christen wurden. Die Autorität der jüdischen Bibel und die Werte aus dem biblischen Judentum *einen* – wie die Verehrung des Einen Gottes – Juden und Christen auch nach deren Lösung vom Judentum. Die unterschiedliche Anordnung der Schriften des AT hebt diese Gemeinsamkeit keineswegs auf. Das NT beruft sich auf die biblische Autorität mit Begriffen, die den Grundbestand der gemeinsamen Bibel von Juden und Christen darstellen: „Tora und Propheten“ oder „Mose und Propheten“. Lemaires Anliegen läßt eine Formulierung anklingen, die Christen „den Weg einer nicht-antijüdischen Christologie“ (155) zum Verstehen des AT weist.

Christen und Juden leben in der Erwartung der kommenden Gottesherrschaft. Warum sollten Christen „*eine Bewegung der Kirche zu Israel hin*“ ersehnen, die darauf zielt, „an Israels Erwählung [...] teilzuhaben“ (155)? Sollten sie sich nicht auf das Reich Gottes vorbereiten, indem sie das Bundesvolk auf seinem Weg durch die Geschichte begleiten? Dann müßten sie sich in der Gemeinschaft mit dem jüdischen Volk in die Gehorsamsnachfolge des Gottes Israels hineinbegeben und sich in ihrer Teilhabe an der Tora bewähren.

Dieter Vetter, Bochum

Rudolf Pesch, **Antisemitismus in der Bibel? Das Johannesevangelium auf dem Prüfstand**. Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2005. 157 Seiten.

Das Büchlein des renommierten Neutestamentlers Rudolf Pesch ist ein Plädoyer mit einem eindeutigen *Contra* und einem ebenso eindeutigen *Pro*. Sein *Contra* richtet sich auf das vor allem in außerchristlichen Kreisen nicht selten anzutreffende Vorurteil, Antisemitismus sei im Neuen Testament „nicht nur episodisch und beiläufig“, sondern in mancher Hinsicht sogar konstitutiv. Im Blick auf Joh macht Pesch dagegen zu Recht die Differenz zwischen der „furchtbare(n) Wirkungsgeschichte“ dieses Evangeliums (13) und seiner ursprünglichen Aussageabsicht geltend, auch daß kein Heidenchrist mit antijüdischem Ressentiment, sondern ein Judenchrist, seinem Selbstverständnis nach ein „Garant jüdischer Tradition“ (107), es geschrieben habe. Das *Pro* wird von einer spezifischen *Erfahrung* getragen und lebt aus einer *Hoffnung*. Die im „Urfelder Kreis“, einer Verbindung von Mitgliedern der Katholischen Integrierten Gemeinde und Angehörigen verschiedener Kibbuzim in Israel, gemachte *Erfahrung*, Juden und Christen können das JohEv gemeinsam lesen, und die *Hoffnung*: „Heute [...] nach dem Holocaust“ sei „die Stunde gekommen, wo sich Juden und Christen gemeinsam auf die notwendige Einheit des einen von Abraham abstammenden Gottesvolkes besinnen könnten“ (131). Ja, noch mehr: Mag die Ekklesia als „die neue Versammlung“ sich durch die auf sie übergegangene Vollmacht des Nachlassens bzw. Behaltens der Sünden (Joh 20,19-23) von der Synagoge unterscheiden, „diese Unterscheidung wäre kein Grund der Trennung, sondern sie ist die stärkste Einladung zur Vereinigung“ (138). „Nur die Einheit des Gottesvolkes gibt der Welt eine Chance“ (132)! Den konkreten „Sitz im Leben“ solcher Vision eines neuen Ökumenismus von Juden und Christen im „Urfelder Kreis“ entfaltet Pesch nicht. Dafür hebt er mit Nachdruck darauf ab, daß das JohEv *selbst* mit seiner Rede von der *einen* Herde (Joh 10,15 f.), dem *einen* Gottesvolk (Joh 11,51 f.) und der Bitte Jesu „um die *Einheit* seiner Jüngergemeinde und darin des Gottesvolkes“ (Joh 17) (132) Juden und Christen zu dieser Vision nötige.

Ist damit wirklich die spezifische Intention des vierten Evangeliums erfaßt? Pesch kommt es bei seiner Deutung auf ein gesamtkanonisches „Zusammenlesen der Überlieferungen“ an, „vor allem einschließlich des Alten Testaments, zu dem das Neue als ganzes der Erfüllungskommentar“ sei (17), nicht aber auf eine das Buch für sich betrachtende „historisch-kritische“ Analyse, die nur einem Antijudaismus Vorschub leiste (115). Deshalb zeigt er sich

auch nicht besonders an den exegetischen Versuchen interessiert, die die antisynagogale Polemik des Buchs vom johanneischen Trauma des Synagogenausschlusses her erklären und durch Historisierung an ihren Ort zurückzustellen suchen, sondern betont, daß die johanneische Polemik Zeichen eines *innerjüdischen* „Familienstreits“ sei. Damit verharmlost er aber das Trauma der Trennung, die er auch einen nur „scheinbar unheilbaren Riß“ nennt (114), und verkennt völlig die aus dieser Trennung erwachsene Absicht des JohEv, eine christologisch begründete *eigenständige* Identität der Kirche im Gegenüber zur Synagoge zu entwickeln. Drei Punkte seines hermeneutischen Konzepts seien eigens genannt:

(1) Zunächst zeigt Pesch zu Recht, wie differenziert der Evangelist von „den Juden“ spricht, behauptet dann aber unter Berufung auf Neh, 1/2 Makk, Dan 13 und Philos *Legatio ad Gaium*, daß sein Sprachgebrauch „gut jüdisch“ (117) sei. Die Art des Joh, von „den Juden“ zu sprechen, setze keineswegs eine „durchgängige Distanzierung von Israel oder allen Juden“ voraus, da die Autoren jener Schriften von den eigenen Volksgenossen gleichfalls als „den Juden“ sprächen. Das freilich gilt nur für einige der genannten Texte, z. B. für 2 Makk. In anderen können die jüdischen Autoren mittels dieser Sprechweise bewußt in eine „Außenperspektive“ schlüpfen (z. B. Neh 6,6). In 1 Makk ist *Judäer/Juden* der Name, mit dem die *nichtjüdische* Welt die Juden nennt, wohingegen *Israel* (= das auserwählte Volk Gottes) ihre religiöse Selbstbezeichnung ist. Das verwischt Pesch, wenn er 1 Makk nicht nach dem Urtext zitiert. Signifikant für eine mögliche Außenperspektive des JohEvs auf die Synagoge ist nicht der Sprachgebrauch an sich (obwohl dieser im JohEv eine eindeutige Tendenz zeigt), wohl aber die Beobachtung, daß im Zusammenhang jüdische Namen (vgl. 1,41), Gebräuche oder Sitten den Lesern erklärt werden müssen (vgl. z. B. 2,6; 19,40), worauf Pesch jedoch nicht eingeht.

(2) Die Situation der Trennung der Wege von Kirche und Synagoge, die der Evangelist in seinem Buch theologisch aufzuarbeiten sucht, schließt ein, daß er selbst subtile Kenntnis rabbinischer Theologie besitzt und mit jüdischem Traditionswissen argumentiert (vgl. z. B. 7,21-23), auch mit der strikt christologisch gelesenen Schrift, wiewohl genau an diesem Punkt aus dem Judentum herausführende Transformationsprozesse sichtbar werden. Pesch spricht univok vom Messias Jesus, an den auch viele Juden zur Zeit Jesu geglaubt hätten, ohne deutlich zu machen, daß für den Evangelisten das Messiasbekenntnis *nicht* ausreichend ist, vielmehr durch das des Gottessohnes, der ursprungshaft aus der Einheit mit dem Vater lebt, *überboten* wird. Für

Joh ist Jesus nicht „Mensch aus Menschen“ (vgl. Justin, Dial. 48,4; 49,1), sondern der „Menschensohn“, der „aus dem Himmel“ herabgestiegen ist, was nichts mit dem jesajanischen Gottesknecht zu tun hat.

(3) Grundsätzlich stimme ich der Forderung zu, die Stimme des Joh heute nicht „ohne den Schutzmantel des ganzen Kanons (AT und NT)“ (115) zum Klingen zu bringen. Das schließt nicht aus, ihr im bibeltheologischen Konzert auch alternative Stimmen zur Seite zu stellen. Bei Pesch aber hat man den Eindruck, daß er dem Evangelisten andauernd ins Wort fällt, wenn er z. B. behauptet: „Jesus geht *als Jude* zu den jüdischen Festen nach Jerusalem hinauf [...], er betet und lehrt im Tempel“. Wo steht, daß er dort betet, daß er „als Jude“ im Tempel opfert? Nein, dort verkündigt er penetrant nur sich selbst als den Gesandten Gottes und diesen als seinen Vater! Für höchst bedenklich halte ich das Konzept der Schriftinspiration, welches das Büchlein durchscheinen läßt. Heißt das, daß wir z. B. die Ketzerpolemik von 1 Joh um der Inspiration willen leugnen oder kleinreden müssen?

So brennend das Thema ist, das Büchlein führt exegetisch und auch theologisch kaum weiter. Gerade eine möglichst genaue Rekonstruktion der Entstehungsbedingungen des JohEv wie eine leidenschaftlich genaue Nachzeichnung seines von daher zu begreifenden Aussageduktus setzen uns instand, mit ihm in einen theologischen Dialog einzutreten, bei dem in kritischer Reziprozität beides ernst genommen wird: der Text und unser eigener geschichtlicher Lernort. Nur so können wir uns auch am Ende dem Text in aller Freiheit unterstellen und ihm *dort* die normgebende Kraft einräumen, wo er sie tatsächlich heute – in unserer Stunde – entfalten will.

Michael Theobald, Tübingen

Klaus Wengst, **Das Johannesevangelium**. 2. Teilband: Kapitel 11-21. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Band 4,2. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2001. 350 Seiten.

Mit dem zweiten Band liegt Klaus Wengsts Kommentar zum Johannesevangelium (JohEv) nun komplett vor. Wengst interpretiert den Text synchron, also unter Verzicht auf Quellenscheidungs- und Schichtungshypothesen. Lediglich Kap. 21 wird als Nachtrag zum vorliegenden Evangelium verstanden; seine Funktion besteht darin, das (von der synoptischen Tradition vielfach abweichende) JohEv unter die Autorität des Schülers, „den Jesus liebte“, zu stellen. Während dieser jedoch im Evangelium wiederholt den

Vorrang vor Petrus einnimmt, werden beide im Nachtrag gleichrangig dargestellt: Die Hirten-(= Leitungs-)Funktion des Petrus wird ausdrücklich anerkannt, aber ebenso bedeutend ist der „Lieblingsschüler“ in seiner Funktion als Garant des vierten Evangeliums als authentisches Zeugnis für Jesus. Im vermuteten Abfassungsort Ephesus begegneten sich unterschiedliche Traditionskreise. „Hier bringt der Verfasser von Joh 21 das Johannesevangelium ein. Er tut es auf sozusagen ökumenische Weise: In seiner Darstellung der Gestalt des Simon Petrus anerkennt er eine andere, von der eigenen markant abweichende Tradition in deren besonderer Eigenart, ohne in der Gesamtpräsentation des Evangeliums die eigene Tradition in ihrer Eigenart aufzugeben“ (326 f.). Mit dieser Haltung legt der Verfasser von Kap. 21 die Grundlage für die Anerkennung des JohEv als eigenständiger Tradition und letztendlich für die Kanonisierung. Zugleich weist er heutigen Kirchen den Weg zum Umgang mit unterschiedlichen Traditionen: indem man diese nicht (ab)wertend gegeneinander ausspielt, sondern nebeneinander bestehen läßt, kann gerade die Verschiedenartigkeit zur Bereicherung werden.

Der Schwerpunkt dieses Kommentars liegt in der Aufarbeitung der antijüdischen Auslegungsgeschichte gerade des JohEv. Wengst weist einerseits überzeugend nach, daß negative Aussagen über „die“ Juden, über Pharisäer oder das „Gesetz“ nicht die historische Situation Jesu, sondern die Kontroversen der Abfassungszeit (Ende des 1. Jh.) reflektieren, andererseits verortet er das Evangelium durch eine Fülle von Belegen aus der jüdischen Tradition konsequent im Judentum. Darin liegt ein entscheidender Vorteil dieses Kommentars gegenüber seinen Vorgängern.

Den Anliegen der Kommentarreihe entsprechend, findet neben der ökumenischen und der christlich-jüdischen Komponente auch der feministisch-theologische Diskurs Berücksichtigung. Eine zentrale Rolle spielt dabei die Begegnung Mirjams aus Magdala mit dem Auferstandenen: Aus der Tatsache, daß Jesus einer Frau die „grundlegende Zeugenfunktion“ gegenüber den übrigen Wegbegleitern Jesu zuweist (Joh 20,18: „Ich habe den Herrn gesehen!“), schließt (nicht nur) Wengst, „daß Frauen in der Gemeinde des Johannes dieselben Rollen wahrnahmen wie Männer und daß Johannes nichts dagegen einzuwenden hatte – im Unterschied zu späteren Auslegern“ (287). Dieser Aspekt ließe sich auch von Joh 11,27 her untermauern: Marta aus Betanien legt das gleiche Bekenntnis zu Jesus ab wie Simon in Mt 16,16: „Du bist der Christos, der Sohn Gottes.“ Damit stellt sich die Frage, warum dasselbe Bekenntnis bei Simon die Felsenfunktion („Petrus“) zur Folge hat, bei Marta aus Betanien jedoch folgenlos bleibt. Wengst umgeht das Problem, in-

dem er den griechischen Begriff *Christos* in Joh 11,27 in deutscher Übersetzung wiedergibt („der Gesalbte“). Das ist zwar sprachlich korrekt, nivelliert jedoch die theologische Gleichwertigkeit des Marta-Bekenntnisses und damit einen für Frauen identitätsstiftenden Text. Trotz dieser Einschränkung bietet der verständlich geschriebene Kommentar allen, die in Lehre und Verkündigung tätig oder auch einfach an der Bibel interessiert sind, viele neue Zugänge zum Verständnis des Joh, insbesondere im Blick auf den jüdisch-christlichen Dialog.

Hildegard Gollinger, Merzhausen/Br.

Carsten Wilke, **„Den Talmud und den Kant“**. Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne. Netiva: Wege deutsch-jüdischer Geschichte und Kultur. Studien des Salomon Ludwig Steinheim-Instituts, hg. von Michael Brocke, Bd. 4. Verlag Georg Olms, Hildesheim 2003. 726 Seiten.

Mit dem Emanzipationsangebot der Aufklärung wurde das europäische Judentum vor schwerwiegende Entscheidungen gestellt. Das bislang in seinen Grundzügen seit der Antike relativ stabil gebliebene jüdische Bildungssystem sah sich durch die Aufbrüche der Moderne herausgefordert. Bisher konnte man in den zahlreichen gemeindenahen Bildungsinstitutionen und privaten Lernzirkeln dem altjüdischen Ideal des zweckfreien Lernens nachgehen. Dieses Bildungssystem hat durch das Gebot des Lernens zu einer gemeinsamen Volkselehrsamkeit geführt. Jugendliche aus den ärmeren Schichten sahen in der höheren Bildung die Chance zum gesellschaftlichen Aufstieg, etwa durch eine lukrative Heirat oder wenigstens im kärglich dotierten Rabbinerberuf.

Mit der beginnenden rechtlichen Gleichstellung verloren die jüdischen Gemeinden ihre Autonomie. Die rabbinische Zivilgerichtsbarkeit wurde aufgehoben, das Ansehen des Rabbiners sank, mit der eingeführten Schulpflicht öffneten sich auch die allgemeinen Schulen der jüdischen Jugend. Der Druck des kulturellen Wandels drängte auf den Erwerb der deutschen Sprache wie auch auf eine professionelle Berufsausbildung für Lehrer und Rabbiner in wissenschaftlichen Bildungsgängen. Der Staat war wie schon im Falle der christlichen Geistlichkeit daran interessiert, den Rabbinerberuf aufzuwerten und ihn zum Werkzeug staatsbürgerlicher Erziehung der Juden zu machen. Das auch jüdischerseits empfundene problematisch gewordene Verhältnis von Talmudstudium und Lebenswelt sollte nun durch verpflichtende Stu-

dien auch profaner Wissenschaften verbessert werden. Akkulturations- und Professionalisierungsdruck ließen dabei ein regelrechtes „Laboratorium von Bildungslaufbahnen“ entstehen, die den Studierenden ein Höchstmaß an Lernbereitschaft, Ausdauer und Flexibilität abverlangten. Allerdings fehlten für das Studium der staatlich verordneten und von der Mehrheit des reformfreudigen Judentums angestrebten neuen Bildungsfächer die personellen und institutionellen Voraussetzungen im jüdischen Bildungssystem. Der Student mußte sie entweder privat (bei einem Rabbiner oder christlichen Kleriker) oder durch den Besuch des Gymnasiums und der Universität erwerben. So studierte der angehende Rabbiner neben seinem Talmudstudium an der Jeschiwa seine historischen, philologischen, philosophischen, pädagogischen und auch theologischen Fächer in aller Regel bei christlichen Lehrern, die ihn auch dem verlangten Staatsexamen unterzogen.

Der folgende Rückgang der Jeschiwot und der Zusammenbruch des alten Bildungsweges, aber auch das sinkende Ansehen der traditionell ausgebildeten Rabbiner ließ im Judentum eine heftige Diskussion um den zukünftigen Bildungsgang und die dazu notwendigen Bildungseinrichtungen entstehen. Der reformfreudige Flügel unter Abraham Geiger, der vom Humboldtschen Entwurf akademischer Freiheit beeindruckt war, strebte nach einer „Wissenschaft des Judentums“ (Leopold Zunz), die am ehesten in einer „jüdischen Fakultät“ der Universität gelehrt werden könnte. Im Zuge der kurzlebigen Gleichstellungspolitik der napoleonischen Zeit waren die akademischen Laufbahnen für Juden geöffnet worden. Die höhere Bildung schien den staatlichen Behörden wie den reformfreudigen Juden der beste Weg zur kulturellen Integration und auch zum sozialen Aufstieg. Doch die Hoffnungen auf eine akademische Aufnahme in die christliche Alma Mater wurden zunächst durch die nach dem Wiener Kongreß einsetzende Restauration blockiert. Endgültig scheiterten sie dann an finanziellen Schwierigkeiten und an alten Vorurteilen, am mangelnden Interesse auf staatlicher Seite wie auch auf seiten der traditionellen jüdischen Mehrheit, die sich dem nach Art des Theologiestudiums christlicher Priester akademisch ausgebildeten Rabbiner mit seinen vielen Zertifikaten und dem Doktorhut verschloß und lieber traditionelle rabbinische Gelehrte aus Polen, Litauen und Ungarn in ihre Gemeinden holte. Auch die Uneinigkeit der verschiedenen religiösen Strömungen über das Bildungsprofil des Rabbiners war der entscheidende Grund, warum in der Zeit der Restauration weder eine neue berufsbildende Institution geschaffen, noch die alten vor dem Untergang gerettet werden konnten. Die Altorthodoxie erwies sich vitaler als erwartet. Zudem sahen

konservative Politiker der Reaktionszeit in den Orthodoxen die geborenen Verbündeten gegen die liberalen Ideen im reformierten Judentum. Es kam zu einer regelrechten „Erweckungsbewegung um den Talmud“. Doch das gesetzestreue Lager hielt weiterhin an der breiteren Bildung des zukünftigen Rabbiners fest.

Es ist sicherlich auch eine Folge der universitären Studien gewesen, daß sich in der 2. Hälfte des 19. Jh. eine historisch-kritische Talmudforschung als Gegenbewegung zum in Verruf gekommenen *Pilpul* („gepfefferte“ Dialektik) und zum halachischen Pragmatismus etablieren konnte. Der ideale Rabbiner sollte ein gelehrter und erfahrener Talmudist sein, ein gründlich gebildeter Akademiker, guter Pädagoge, Prediger und Redner, der im Rufe der Frömmigkeit und der Charakterstärke stehen sollte. Diese Synthese der neuen rabbinischen Wissenschaft als Verbindung des reformierten Talmudlernens mit der historisch-philologischen Methode und den für die Ausübung des Rabbinerberufs notwendigen weiteren Profanwissenschaften gewann dann schließlich Gestalt im 1854 gegründeten Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau, dessen erster Leiter der neuorthodoxe Zacharias Frankel wurde. Das Breslauer Seminar wurde die bedeutendste Institution für die Rabbinerausbildung in Europa und Vorbild für spätere Gründungen. Der Paradigmenwechsel in der rabbinischen Ausbildung blieb dennoch in der Kontinuität traditioneller jüdischer Bildungsideale. Die Kritik von Liberalen wie Orthodoxen führte zur Gründungen der liberalen „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“ 1870 unter Abraham Geiger und des Rabbinerseminars für das orthodoxe Judentum 1873 durch Esriel Hildesheimer – beide in Berlin. Nach dem gewaltsamen Traditionsabriß im Dritten Reich sehen sich die Hochschule für Jüdische Studien, 1979 in Heidelberg errichtet in der Trägerschaft des Zentralrats der Juden in Deutschland, und das 1999 in Potsdam gegründete Abraham Geiger Kolleg als liberales Rabbinerseminar in der Nachfolge ihrer großen Vorgänger.

Die vorliegende, spannende und mit großem Gewinn zu lesende Studie ist ein epochales Werk über diese westaschkenasische Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne. Sie ist die erste umfassende Darstellung, die der Weiträumigkeit und der Interdependenzen der beschriebenen politischen und kulturellen Entwicklungen von den deutschen Stammländern bis zum preußischen und russischen Polen, Elsaß-Lothringen, den Niederlanden und Norditalien gerecht wird, wobei aufgezeigt werden kann, daß wesentliche Neuansätze aus dem böhmisch-mährischen Bereich kamen. Der Autor schöpft seine detaillierten Kenntnisse nicht nur aus dem vielfältigen

Bildungsschrifttum des untersuchten Zeitraums, aus den Gesetzestexten, Rechtsverordnungen und Verwaltungsvorschriften, sondern auch aus vielen unedierte persönlichen Notizen, Erinnerungen, Nachlässen, Briefen und Autobiographischem aus einer großen Zahl von Archiven und Handschriftensammlungen. Durch seine immense Sachkenntnis vermag er behutsam gängige wissenschaftliche Annahmen, historische Verläufe und Deutungshypothesen zu korrigieren. In der Krise der *Haskala* zeigte sich ein höchst vitales Judentum, das aktiv die eigenen Kräfte zu den notwendigen Reformen mobilisierte und auf dem Hintergrund eines gewandelten kulturellen Horizonts von jüdischer Gemeinde und Rabbinerschaft daranging, die entsprechenden Institutionen zu schaffen. So ist dem westaschkenasischen Judentum eine bemerkenswerte Akkulturationsleistung gelungen, ohne daß wesentliche Identitätsmerkmale aufgegeben werden mußten, die sogar für die Ausbildung des Rabbiners weiterhin unverzichtbar eingefordert wurden.

Diese Studie wird sicher für lange Zeit ein unentbehrliches Standardwerk bleiben. Ein Personenindex neben dem vorhandenen geographischen Index wäre ein lexikalischer Zugewinn gewesen.

Herbert Jochum, Saarbrücken

Josef Wohlmuth, **Jerusalem Tagebuch 2003/2004**. Theologisch – spirituell – politisch. Jerusalem Theologisches Forum 8. Aschendorff Verlag, Münster 2006. 231 Seiten.

„In Jerusalem christliche Theologie studieren – was heißt das? Ist hier mehr zu lernen als anderswo sonst? Gibt es eine typische Theologie der heiligen Orte, wie es eine Theologie der heiligen Zeiten gibt? Wie immer man diese Frage beantwortet, wird es darauf ankommen, sich der Topographie des eigenen Lebens, mit Herkunft, Weg und Ziel, bewußt zu werden [...]. Die Exponiertheit Jerusalems in fast jeder Hinsicht bedeutet Weichenstellung für eine theologische Biographie“ (176).

Der Bonner Dogmatiker Josef Wohlmuth war lange Zeit zu Gast am „Nabel der Welt“ – als Lehrender und Lernender des ökumenisch ausgerichteten „Theologischen Studienjahres“ an der Abtei Hagia Maria Sion. Als Dekan des Studienjahres 2003/2004 hat er festgehalten, was ihn bewegt, was ihm in der Begegnung mit Land und Leuten neu aufgeht an Theologie und Archäologie, welche liturgischen und spirituellen Impulse er erfährt, zwischen Ju-

den und Christen, zwischen Sinai und Har Sion, zwischen Grabeskirche (*Anastasis*) und Westmauer, als Gast in Synagogen, Kirchen und Moscheen des Heiligen Landes. Es macht Freude, ihm auf seiner Exkursion zu folgen, teilzunehmen an Fragen, die wohl nur Jerusalem so aufwerfen kann (26). Gern nimmt man mit ihm die Spuren der Mütter und Väter des Glaubens auf, vor allem wenn man selber längere Zeit als Pfarrer der evangelischen Erlöserkirche in Jerusalem gelebt und gearbeitet hat. Aber auch für Leser, die vom Land und seiner „geerdeten“ Theologie fasziniert sind, die sich auf „Spurensuche“ begeben wollen, vermittelt dieses Buch viele Eindrücke, theologische Skizzen, politische wie spirituelle Denkanstöße, wobei über das gründliche theologische Nachdenken Sympathie und Sensibilität geweckt werden für das „Fünfte Evangelium“ und seine Menschen. Leidenschaftlich wird gefragt: „Was tragen die Religionen hier im Land zur Überwindung der Gewaltspirale bei?“ (24). „Hat der jüdisch-christliche Dialog hier im Land eine Chance? Von welchen Vorgaben lebt er, auf welche Ziele steuert er zu?“ (20). „Können von Jerusalem Impulse ausgehen, durch welche die christlichen Kirchen näher zueinander finden?“ (28).

Für Wohlmuth ist es „ein eigenartiges Erlebnis, mit der Bibel durch das Land zu ziehen und die Texte ortsgebunden zu lesen“ (108), „die liturgische und ortsgebundene Vielfalt“ zu erleben, die er „liebt“ (123). Immer wieder wird deutlich, wofür sein Herz schlägt: daß Juden und Christen endlich zueinander finden, voneinander und miteinander lernen, sich „jenseits von Logik und Sprache [...] im Geheimnis einander nahe“ (21) wissen. „Wer als Gast im heutigen Jerusalem längere Zeit verweilen darf, verspürt den Wunsch, daß Juden und Christen ihre gemeinsamen Wurzeln noch viel intensiver entdecken sollten“ (96). Wohlmuth skizziert von Jerusalem her Visionen einer weltweiten Ökumene (143): „Das Christentum wird an der Seite Israels eine Sinaireligion bleiben [...]. Wir werden dem Sinai entgegengehen“ (35). „An dem Licht, das als Herrlichkeit dem Volk Israel schon zuteil geworden ist, sollen auch die Heiden Anteil erhalten. Die Liturgiereform hätte gut daran getan, zwischen Weihnachten und Neujahr ein Fest der Zusammengehörigkeit von Synagoge und Kirche zu feiern“ (119). Solche Visionen werden sowohl vom *Theologischen Studienjahr* als auch von der Organisation *Studium in Israel* ernstgenommen: Beide Gruppen könnten dabei „noch mehr als bisher Spiegel der in Deutschland bereits geübten Ökumene der christlichen Kirchen und Impulsgeber für eine nicht erlahmen dürfende Ökumene der Zukunft sein, denn sie bewegen sich an einem Ort der Ursprünge, an dem neben den Differenzen die Gemeinsamkeiten überwiegen“ (67). Das

Wohlmuth-Tagebuch macht „wohl Mut“, ohne die Realität in Israel und Palästina auszublenden; es teilt unter anderem die Sorge, „daß die Christenheit Palästinas vom gegenwärtigen Konflikt völlig aufgerieben wird“ (29). Als Art Resümee seiner Jahre am Sion lese ich Gedanken, hinter die Wohlmuth Fragezeichen setzt, die man durch Ausrufezeichen ersetzen könnte: „Bleiben wir als vorübergehende Gäste der Heiligen Stadt immer auch deren Pilger, in der Fremde beheimatet und zugleich auf je eigene Weise berührt von den Orten, die der Judenheit, dem Islam und dem Christentum auf so verschiedene Weise heilig sind? Wird uns die Dreiheit der Heiligen Orte innerlich zerreißen, oder werden wir deren tiefgründige Zusammengehörigkeit entdecken“ (29)? Man spürt: Ein Mensch lebte für eine Weile in Jerusalem, und nun lebt Jerusalem weiter in ihm.

Dieter Krabbe, Nürnberg

Kalman Yaron, **Geistige Welten**. Aufsätze aus vierzig Jahren. Hg. von Franz Pöggeler. Verlag Peter Lang, Frankfurt/M. 2006. 320 Seiten.

Der 1925 in Oberschlesien geborene und 1936 nach Palästina ausgewanderte Kalman Yaron widmete sich besonders der erzieherischen Philosophie. 1950 schloß er in Jerusalem seine Ausbildung ab mit Diplomen am Martin-Buber-Lehrhaus für Erwachsenenbildung und an der Hebräischen Universität im Fach Pädagogik. In den Jahren 1951-1962 übernahm er im israelischen Erziehungsministerium als Inspektor für die Erwachsenenbildung die Verantwortung für die Neueinwanderer. Von 1965 bis zu seiner Pensionierung 1993 war er Direktor des Martin-Buber-Instituts der Hebräischen Universität Jerusalem. Die vorliegenden Aufsätze fassen seine wichtigsten erzieherischen Erlebnisse und Vorschläge zur Erneuerung des innerjüdischen Friedens sowie zur Grundlegung des Friedens zwischen Juden, Christen und Muslimen im wiedervereinten Jerusalem zusammen. Als Schüler und – in der Nachfolge von Martin Buber – als Lehrer an der Hebräischen Universität Jerusalem war es ihm ein Anliegen, Bubers Neuansätze zur Friedenserziehung von Juden und Arabern darzulegen und anzuwenden. Er hat auch erkannt, daß die Fremdenfeindlichkeit (Xenophobie) eine Hauptursache für den Zweiten Weltkrieg, für jüdisch-arabische Feindschaften und für die Ermordung von ca. sechs Millionen Juden gewesen ist.

Einer der Hauptinhalte dieses Buches ist eine deutliche Wiedergabe der Ideen und Einflußnahmen Martin Bubers (1878-1965) auf die israelische Po-

litik und die neuen pädagogischen Aufgaben für das von der Schoa erschütterte jüdische Volk. Buber forderte die Einführung eines „hebräischen Humanismus“. Er lehrte auch, daß die schriftliche und die mündliche jüdische Tradition, die Tora und der Talmud, nichts mit der christlichen Religion gemeinsam habe. Kalman Yaron interpretierte und befolgte in seiner Lehrtätigkeit im „arabisch-hebräischen Ulpan“ großenteils Bubers dialogische Prinzipien. Auch darüber berichtet er ausführlich in diesem Buch. Es gelang Yaron von diesen Buber-Grundlagen und von eigenen Lehrerfahrungen her, „einen kleinen Frieden zwischen Juden und Arabern mit erträglichem menschlichem Zusammenhalt angesichts von Gewalt und Blutvergießen zu stiften“ (2).

In einem vorzüglichen Artikel über „Martin Buber und das Judentum“ (11-30) schreibt Yaron, Buber müsse „als eine lebendige Brücke zwischen Christen und Juden, zwischen Deutschland und Israel und zwischen Israelis und Palästinensern gesehen werden“ (11). Die Tora sei „das grundlegende jüdische Liebesgebot und daher die Grundlage des Vertrauens zwischen Gott und der jüdischen Gemeinschaft“ (12). Buber war aber gegen das Gebot der direkten Feindesliebe: „Juden sind nicht gehalten, ihre Feinde zu lieben; sie schätzen aber die, die den Frieden lieben. [...] Wer seinen Feind zu seinem Freund macht, ist der größte Held“ (19 f.). Yaron macht auch darauf aufmerksam, daß Buber zwar die Ich-Du-Lehre „als unveräußerliches Gut“ vertreten hat, aber „die Ich-Wir-Beziehung der Juden, die sich in der Synagoge begegnen, vernachlässigt“ habe (15).

Buber hat auch das Christentum kritisiert, das die Tora trotz ihrer „zeitüberschreitenden Werte“ „heruntergestuft“ habe (16). Im Judentum schätzte er die chassidische Frömmigkeit als die beste Form der Religiosität. Die Priesterfrömmigkeit wertete er aber ab: „Die Propheten (= die Chassidim) wollen Wahrheit, die Priester aber wollen die Macht“ (20). Buber war kein radikaler Pazifist. „Er wußte, daß wir in unserer unerlösten Welt von Zeit zu Zeit gezwungen sind, dem Nächsten Unrecht zuzufügen.“ Buber warnte auch davor, den Mitmenschen „mehr Leid anzutun als der bloß eigenen Existenz. Er war sich bewußt, daß das zionistische Programm unausweichlich mit einem gewissen Maß an Übel gegenüber den in Palästina ansässigen Arabern verbunden sein werde“ (22). Er strebte danach, „den Zionismus im hebräischen Humanismus zu verankern, den er als Pfad der Heiligkeit im Gegensatz zum heiligen Egoismus der Welt bezeichnete“. Er plante, „mit den ansässigen Arabern in Frieden und Brüderlichkeit zu leben und das gemeinsame Heimatland zu einer Völkergemeinschaft zu entwickeln, wo sich beide

Völker frei entfalten und verwirklichen können“ (22). Bubers Bemühungen um Eintracht und seine Vorschläge einer jüdisch-arabischen Gemeinschaftlichkeit wurden von den Arabern abgelehnt. Trotzdem hoffte er, daß ein kooperatives Zusammenleben zwischen Juden und Arabern später aufgebaut werden könne, ähnlich dem Zusammenleben zwischen Juden und Deutschen, die „durch Schuld und Schicksal aneinandergekettet“ bleiben (26). Buber sah den Frieden als einen „Modus der Vernunft“. Yarons Weiterdenken besteht besonders darin, daß er – ähnlich wie Buber – auch verfeindete Völker als künftig zusammenwachsende Gemeinschaften deutete und geistig darauf vorzubereiten suchte. Buber wird von Yaron als Lehrer der Dialog-Mentalität zwischen Völkern geschätzt und nachgeahmt. Yaron folgert daraus für Israel neue Erziehungsverpflichtungen für eine beständig neu werdende Zukunft des jüdischen Volkes und seines Schicksals.

Das Buch verdient Aufmerksamkeit. Yaron ist ein großer Neudenker über das Judentum und dessen zukunftssträchtige Verbindungsmöglichkeiten mit anderen Völkern und Religionen, von denen hier nur einige herausgegriffen sind.

Clemens Thoma, Schänis

Berichte

„Bildungsstätte Dialog“ im Kibbuz Nachsholim

Seit 1993 widmet sich die *Bildungsstätte Dialog für interkulturelle Begegnungen* im Kibbuz Nachsholim, Israel, der internationalen Verständigungsarbeit im Rahmen der Jugend- und Erwachsenenbildung. Die Bildungsstätte wurde von ihrer heutigen Leiterin, Frau Hanna Tidhar, die den Holocaust überlebt hat, mitbegründet. Der Holocaust lehrt die Wichtigkeit des Kennenlernens von Menschen unterschiedlicher Religionen, Nationen und eth-

nischer Gruppen. Er verpflichtet, Werte wie Annahme und Sorge um den Anderen, gegenseitigen Respekt, Toleranz, Demokratiebewußtsein, Minderheitenschutz und Solidarität zu leben und zu vermitteln. Diese sind die Basis für eine friedliche und kooperative Gegenwart und Zukunft. Dazu will die *Bildungsstätte Dialog* einen Beitrag leisten, der auf Dialog und der Zusammenarbeit von Menschen beruht.

Dialog und Zusammenarbeit sind Kern und Hauptmethoden der gesellschaftspolitischen Studienexkursionen und Seminare der *Bildungsstätte Dialog*. Der Holocaust in Europa zwischen den Jahren 1933 bis 1945 und die Entwicklung des Staates Israel und des Nahen Ostens seit den 30er Jahren des 20. Jh. sind dazu die Ansatzpunkte. Von ihnen ausgehend wird die Gegenwart der israelischen, palästinensischen, europäischen und deutschen Gesellschaft und Politik dargestellt. Zeitzeugen und Vertreter gesellschaftlicher Gruppen, staatlicher Einrichtungen, Vereine, sozialer und Bildungseinrichtungen in Israel, Palästina und Europa sind dabei integraler Bestandteil. Mit ihnen und den Teilnehmerinnen und Teilnehmern an den Studienexkursionen und Seminaren werden Gespräche und Diskussionen geführt und Workshops gestaltet. Auch landeskundliche Exkursionen sind Bestandteil der Programme.

Im Bereich der Jugendbildung führt die *Bildungsstätte Dialog* deutsch-israelische Austauschprojekte durch. Daran nehmen von israelischer Seite sowohl jüdische als auch jüdisch-arabische Delegationen teil. Internationale Begegnungsprojekte für Studentinnen und Studenten gehören auch dazu. Jugendliche Teilnehmer kommen aus Schulen, Jugendorganisationen, Jugendvereinen, Studentenvertretungen und politischen Parteien. Auch Jugendliche aus schwachem und benachteiligtem sozialem Hintergrund nehmen durch die Vermittlung von Jugendämtern an solchen Projekten teil; ihr Gewinn liegt in einem gestärkten Selbstbewußtsein.

In der Erwachsenenbildung finden Fachkräfteaustausche für Schul- und Gemeindepädagogen, Jugend- und Sozialarbeiter statt sowie Studienfahrten für Delegationen aus Gemeinden und gesellschaftspolitischen Vereinen. Die Projekte werden individuell gemäß der Interessen der Delegationen und der Ziele der *Bildungsstätte Dialog* geplant. Dabei geht es darum, Gespräche zu führen, die es allen ermöglichen, sich ein eigenes und umfassendes Bild zu machen. Dies ist, so die Auffassung der *Bildungsstätte Dialog*, die Grundlage für eine friedlichere und kooperative Zukunft.

Michael Schwennen, Kibbuz Nachsholim

Weltkonferenz der Religionen für den Frieden

Als Geburtsstunde der *Weltkonferenz der Religionen für den Frieden* (WCRP) gilt die erste internationale Versammlung in Kyoto (Japan) vom 16. bis 21. Oktober 1970. Die damals formulierte Botschaft der Vertreter der Weltreligionen lautete: „*Als gläubige Männer und Frauen bekennen wir in Demut und Reue, daß wir sehr oft unsere religiösen Ideale und Verpflichtungen zum Frieden verraten haben. Es ist nicht die Religion, die sich gegen die Sache des Friedens verging, sondern die Anhänger der Religionen taten dies. Dieser Verrat der Religionen kann und muß korrigiert werden.*“

Inzwischen ist die WCRP in allen Kontinenten und auch in einer Reihe von deutschen Städten vertreten. An den monatlichen Treffen der Sektion *WCRP Stuttgart* beteiligen sich Vertreter aus sechs Religionen: Juden, Christen, Muslime, Buddhisten, Hindus und Bahai. Zentrale Ausgangspunkte sind respektvolles Einfühlungsvermögen, Offenheit, Verständnis füreinander, Entdeckung von Gemeinsamkeiten und Aushalten von Unterschieden. Gegenseitige Bekehrungsversuche (Proselytismus) und eine Verschmelzung von Religionen (Synkretismus) sind ebenso ausgeschlossen wie das Streben nach einer Einheitsreligion.

Die epochale katholische Aussage von *Nostra aetate* (1965) des II. Vatikanums, daß Wahrheit auch in anderen Religionen liegt, interpretiert die WCRP im Sinne einer „Ökumene der Weltreligionen“ (Heinz Zahrnt, 1994). Diese wurde z. B. in der historischen „Erklärung von Alexandrien“ vom 21. Januar 2002 verwirklicht, in der sich führende jüdische, christliche und muslimische Vertreter aus Nahost für Frieden ausgesprochen haben (vgl. FrRu 8[2002]166 ff.). Die WCRP versucht seither, sich konkret für diese „Erklärung“ und damit für den Frieden im Nahen Osten einzusetzen. Inhaltlich wurden in den letzten zwölf Jahren u. a. als Themen behandelt: Einführungen in die verschiedenen Religionen; Bewahrung der Schöpfung; Ökumene der Weltreligionen; Geschwisterlichkeit – Alle Menschen sind Bild Gottes; Fragen um Familie, Frau und Mann; Weitergabe unseres Glaubens; Religionen – Salz der Erde; Mystik in den Weltreligionen; Gemeinsamer Einsatz für eine menschliche Zukunft. Die Vision der WCRP ist ein größeres Aufeinanderzugehen und eine Zusammenarbeit der Weltreligionen im alltäglichen Leben ebenso wie auf den führenden Ebenen.

Ulrich Börngen, Stuttgart

„Imame und Rabbiner wählen den Frieden“

Vom 19. bis zum 23. März 2006 trafen sich in Sevilla (Spanien) 62 Rabbiner und 53 Imame aus 23 Ländern. Initiant des Treffens war die Schweizer Organisation „Hommes de Parole“ (Männer des Wortes), vor fünfzehn Jahren von Alain Michel gegründete mit dem Ziel, Spannungen zu beseitigen, bevor sie in bewaffnete Konflikte ausbrechen. Das erste internationale Treffen von Imamen und Rabbinern hatte 2005 in Brüssel stattgefunden. Zusammen mit Religionswissenschaftlern und Terrorismusexperten wollten / sollten die Teilnehmer nach Wegen zum Frieden suchen.

Im allgemeinen beherrschte die Bereitschaft zu einem friedlichen Miteinander die Tagung – nach dem Beispiel des friedlichen Zusammenlebens ihrer Vorfahren in Andalusien vor 500 Jahren. Der israelische Oberrabbiner Yona Metzger hatte bei der Eröffnungsrede an das goldene Zeitalter Spaniens und an die Blütezeit der Beziehungen zwischen Judentum und Islam erinnert. Daß im Laufe der Diskussionen der Frieden unter den Mitgliedern des Kongresses trotzdem manchmal ins Wanken geriet, war aufgrund der vielfältigen Reizthemen unvermeidbar (Israel/Palästina, Karikaturenstreit) vorprogrammiert, obwohl – so der österreichische Oberrabbiner Paul Chaim Eisenberg – die Teilnehmer zu jenen Moderaten gehören, die das Gespräch suchen. Vertreter der extremen Religionsausprägungen, die immer mehr an Zulauf gewinnen, sitzen in Sevilla ohnehin nicht mit am Tisch.

Die Gruppe der Imame wurde angeführt von Scheich Imad Al-Falugi aus Gaza, einem der Gründer der Hamas und Minister in der Palästinensischen Autonomiebehörde. Zur Delegation der Rabbiner gehörte auch Israel Singer vom Jüdischen Weltkongreß. Singer bewertete das Treffen als „einen ersten kleinen, aber wichtigen Schritt. Denn die drei großen Weltreligionen sind nur dann stark, wenn sie nicht nur selbst positive Werte vermitteln, sondern auch ein positives Bild des Andersgläubigen.“ Wie auch im christlich-jüdischen Dialog sahen die Rabbiner und Imame eine Lösung der Konflikte zwischen Muslimen und Juden in der Erziehung. In der gemeinsamen Schlußerklärung wurden vor allem die Gemeinsamkeiten hervorgehoben: der Glaube an einen einzigen, gerechten, gnädigen und allmächtigen Gott sowie die Überzeugung, daß jegliche Gewalt gegen andere eine Beleidigung des Namens Gottes, des Schöpfers, bedeutet. (Red.)

Die Nationalsozialisten hatten mit arabischer Hilfe die Ermordung der etwa 500 000 nach Palästina geflohenen europäischen Juden geplant. Dies haben Recherchen der Historiker Klaus-Michael Mallmann und Martin Cüppers von der Ludwigsburger Zentralstelle zur Fahndung nach NS-Verbrechen ergeben. Der Studie „Deutsche, Juden, Völkermord“ (Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt) zufolge stand ab Sommer 1942 in Athen ein Einsatzkommando bereit, das Erwin Rommels Afrika-Korps unterstellt war. Die Niederlage Rommels gegen die britische Armee in der Schlacht von El-Alamein hat möglicherweise den geplanten Massensmord verhindert. Als Leiter des Nahost-Kommandos zur „Beseitigung der jüdisch-nationalen Heimstätte in Palästina“ war SS-Obersturmbannführer Walther Rauff ernannt, der bereits in der Sowjetunion und in Serbien mit Gas gemordet hatte. Direkter Mittelsmann des Mordkommandos war der Mufti von Jerusalem, Amin el-Husseini, ein Verwandter des späteren Palästinenserpräsidenten Jassir Arafat.

Am 6. Dezember 2005 wurden **von Yad Vashem 85 Österreicher mit dem Titel „Gerechte unter den Völkern“ geehrt**, die unter Einsatz ihres Lebens Juden vor dem Holocaust retteten. Dem Wiener Ehepaar Danuta und Ewald Kleisinger, das bereits seit 1966 zu den „Gerechten unter den Völkern“ zählt, wurde die besondere Würdigung der „Erinnerungs-

staatsbürgerschaft“ verliehen. Das Paar hatte im Zweiten Weltkrieg in Warschau das Leben mehrerer Juden gerettet. Ewald Kleisinger ist bereits verstorben, seiner Frau Danuta wurde die Ehrung bei einem Festakt im Jüdischen Gemeindezentrum in Wien vom israelischen Botschafter Dan Aschbel überreicht.

Der Vatikan hat Anfang April 2006 die Bischöfe zu „entschiedenerem und gründlichem Vorgehen“ gegen den Rundfunksender Radio Maryja aufgefordert. Der Vatikan drückte darin seine Beunruhigung über die Aktivitäten des von dem Ordenspriester Pater Tadeusz Rydzik geleiteten Senders aus, der den „deutschen Papst“ Benedikt XVI. als dafür verantwortlich bezeichnete, daß der Sender des Antisemitismus bezichtigt wird. Im März 2006 hatte der Radio-Maryja-Sprecher Stanislaw Michalkiewicz Juden auf abfällige Weise beschuldigt, von der Regierung in Warschau Geld als Entschädigung für Enteignungen im Zweiten Weltkrieg zu erpressen. Durch die Forderungen sei „Polen international gedemütigt worden“. Der Sender wurde dafür auch vom staatlichen Rat für Medienethik gerügt.

Der britische Historiker und Holocaustleugner David Irving ist am 20. Februar 2006 in Wien zu drei Jahren Gefängnis ohne Bewährung verurteilt worden. Irving hatte sich zu Beginn der Verhandlung zwar „schuldig“ bekannt und betont, daß ihm „all die unschuldi-

gen Opfer, die im Holocaust gestorben sind“, leid tun, er bezweifle jedoch „Einzelheiten“. Staatsanwalt Michael Klackl warf Irving aber vor, sein Schuldbekenntnis sei „bloß ein Lippenbekenntnis aus prozeßtaktischen Gründen“. Noch vor einem Jahr ist Irving bei einer internationalen Konferenz von Holocaustleugnern aufgetreten. Nach der Urteils-

verkündung erklärte Irving in einem Interview, es sei „absolut falsch“, daß im Dritten Reich „ein Programm gegen die Juden“ existiert habe, und es gäbe „keinen Beweis für eine organisierte Massenvernichtung“. Die österreichische Justiz hat Irving inzwischen per richterlichem Beschluß jeglichen Kontakt mit Journalisten untersagt.

Leser-Echo

Dr. Ezra Ben Gershom, Jerusalem, schreibt zum Artikel „Kiddusch ha-Schem“ von K. Hannah Holtschneider (FrRu 13[2006]2-15):

Hannah Holtschneider hat in ihrem reichhaltigen Artikel die wechselvolle Bedeutung, die dem Wort *Kiddusch ha-Schem* beigelegt wurde, zur Sprache gebracht. Meiner Auffassung nach ist der Grundgedanke des *Kiddusch ha-Schem* älter als das Wort, mit dem er auf den Begriff gebracht werden sollte.

Nachdem auch das nach der Sintflut lebende Menschengeschlecht entartete, setzte Gott seine Hoffnung darauf, das Menschengeschlecht durch ein Vorbild zur Menschlichkeit zu erziehen. Als ein solches Vorbild erschien keiner geeigneter als einer der Söhne Terachs: *Awraham*. Dieser *Awraham*, der mit Gott rechte und ein Wort für die Bewohner von Sodom wagte, war der Richtige. Der Segen, den Gott ihm und seinen Nachkommen erteilte, bestand im Auftrag, Recht und Gerechtigkeit zu üben und durch ihr gottgefälliges Leben der ganzen Menschheit zum Vorbild zu werden. Das ist schon der Grundgedanke des *Kiddusch ha-Schem*. Erst während des Auszugs aus Ägypten und danach kam das Gebot zur Sprache, für *Kiddusch ha-Schem* auch sein Leben hinzugeben. In meinem Essay *Kiddusch ha-Schem und Chillul ha-Schem*, der vor einigen Monaten im Gedenkbuch zu Ehren von Prof. Zeev Falk in Jerusalem (in hebräisch) erschien, habe ich das näher ausgeführt.

Alexander Wickenhäuser, Eggenstein-Leopoldshafen, moniert die Übersetzung des Ausdrucks „perfidis Judaeis“ in „Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn“ (FrRu 13[2006]157):

Das Adjektiv *perfidus* wurde mit *treulos* übersetzt. Das ist unrichtig. Im Religionsunterricht während meiner Gymnasialzeit (in den Jahren 1936 bis 1943) wurde ich darauf hingewiesen, daß *perfidis Judaei* *ungläubige Juden* bedeutet. Im Langenscheidt-

schen Wörterbuch fand ich, daß *infidus* zwar im klassischen Latein *treulos* bedeutet, es fand sich aber auch der Hinweis auf die Bedeutung *ungläubig* im späten und mittelalterlichen Latein.

Aus welchem Grunde sollten auch die Juden als *treulos* bezeichnet werden? Einen Sinn ergab dieser Gebetstext doch nur dann, wenn man mit diesem Wort die Juden, da sie nicht an Jesus als Messias glauben, als ungläubig bezeichnete. Übrigens habe ich gefunden, daß auch das Adjektiv *infidelis*, das im Kirchenlatein meist für die Ungläubigen aus dem Heidentum verwendet wird, im alten Latein ebenfalls *treulos* bedeutet hat. Die Entfernung des Wortes *perfidus* kann also nach meiner Meinung nur dem Zweck gedient haben, ein Mißverständnis zu vermeiden. Man kann daher mit diesem Gebetstext keinesfalls einen Antijudaismus der früheren Amtskirche dokumentieren. Ich bin dafür, daß die Wahrheit gesagt wird. Was den Juden an Gewalt und Unrecht zugefügt wurde, darf und soll nicht verschwiegen werden. Es soll aber auch wahrheitsgemäß nicht als Antijudaismus ausgelegt werden, was kein Antijudaismus ist. Die Bezeichnung ungläubig bezieht sich auf einen Sachverhalt und ist keine Herabsetzung oder Beleidigung. Ich habe manchmal den Eindruck, und das erwähnte Zitat zeigt es wieder einmal, daß in Ihrer Zeitschrift die Kirche zu Unrecht des Antijudaismus bezichtigt wird.

Roger Reiss, Genf, kommentiert die Rezension seines Buches „Fischel und Chaye. Szenen aus dem Zürcher Stetl“, in FrRu 2(2005)146:

Wie ich annehme, hat sich der Freiburger Rundbrief dem Ziel verschrieben, das jüdisch-christliche Verständnis zu fördern und setzt mit seiner Themenauswahl, sprich Wortwahl, klare Akzente. Die Wortauswahl von Maria Stiefl-Cermak ist in diesem Sinne nicht glücklich gewählt. Ja, sie irritiert. Anstelle der zwei Reizwörter *Assimilation* und *Emanzipation*, die in der Rezension angewandt wurden, wäre es angebrachter gewesen, von dem Autor als von einem in der Gesellschaft *voll integrierten* Juden zu sprechen, der in dem besprochenen Buch die Spuren seiner eigenen jüdischen Identität sucht.

Ich verweise auf das „Neue Lexikon des Judentums“ von Julius H. Schoeps, der die Leidensgeschichte der Juden zwischen Emanzipation und Assimilation treffend beschreibt. Bei *Assimilation* geht es um Selbstaufgabe, Auflösung, um die Bereitschaft, die Aufnahme in eine *andere* Gesellschaft bis zur Konversion (zum Christentum) zu begehren! *Emanzipation*, ein römischer Grundbegriff, ist dort angewandt, wo man sich von einer Vorherrschaft verselbständigt, ein Sohn aus der väterlichen Gewalt, ein Jude, der als Staatsbürger seine vollen Bürgerrechte anerkannt bekommt. Schließlich spricht man von *Integration*, d. h. in ein übergeordnetes Ganzes aufnehmen, in ein größeres Ganzes eingliedern, einbeziehen, einfügen, jemanden, eine Gruppe, eine Gemeinschaft integrieren, ohne ihre Selbstaufgabe zu postulieren. Die besten Beispiele sind die Eidgenossenschaft und – nicht von ungefähr – die Vereinigten Staaten von Amerika.

Dr. Otto Kopp, Oberarth (Schweiz), mit Gedanken zu dem Beitrag „Leopold Zunz. (Mit-)Begründer der Wissenschaft des Judentums“ von Dieter Vetter, in FrRu 13(2006)111-121:

Den zeitgeschichtlich Arbeitenden und Forschenden beschenkt jeder FrRu mit Anregungen, für die zu danken die Arbeit von Dieter Vetter den gern wahrgenommenen Anlaß gibt. Konkretisiert sei der Dank durch eine Bemerkung zum Abschnitt „*Recht und Freiheit statt der Rechte und Freiheiten*“: die offene (der Ausdruck „positiv“ sei als zu handgreiflich hier vermieden) Haltung gegenüber der französischen Revolution. Gemäß Zunz zeitigte sie im Ergebnis, das die Zeit übergreift, den Durchbruch zu Werten, auf deren Konkretisierung heute kein Mensch, der über gesunden Verstand verfügt, verzichtet. Daß sie erkaufte wurden mit Ozeanen an Tränen, Blut, Schweiß und Mühsal – hat das seine Ursache in der jüdisch-christlichen Diskrepanz, im Nicht-Dialog, bis hin in die jüngste Zeitgeschichte?

Ein großer katholischer Theologe des Ersten Testamentes, Alfons Deissler, beantwortet die Frage mit „Ja“. Es wäre „Sache“ des verfaßten Christentums gewesen, die Pionier-Spitze zur Verwirklichung der Menschenrechte zu bilden. Als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit sind sie das Ur- und Grundsakrament. Der Un-Wille dazu – C. G. Jung würde sagen: der nicht integrierte Schatten – wurde projiziert in die älteren Geschwister, in die Juden. Das ist ein weites Feld, zu dem Dieter Vetter durch den Verweis auf „Zunz“ Spuren des Zugangs legt.

Dazu sei von einem Schweizer, der einen Teil seiner Lebensarbeit der Erforschung des „20. Juli“, der – so darf gesagt werden – Revolution gegen Hitler gegeben hat, hinzugefügt: Zunz hat einen geistigen Sohn in *Eugen Rosenstock-Huëssy* – nicht allein, weil Rosenstock sein Opus magnum der einordnenden Erfassung der Revolution widmete. Er war der väterliche Freund, der Lehrer von *Helmuth Moltke*, Haupt und Gastgeber des *Kreisauer Widerstandskreises*.

Nehmen wir den „20. Juli“ (1944), den Aufstand der Offiziere, denen das Wissen zum Gewissen wurde, wahr als die Revolution, die „gewagt werden mußte und die – vordergründig – scheitern mußte“ (so *Hans Walz*, engster Mitverschworener und Financier von *Carl Goerdeler*; Walz, der als Leiter der Stuttgarter Bosch-Werke etliche Juden zu retten vermochte, ist in Yad Vashem durch einen Baum geehrt), dann leuchtet aus der Linie *Zunz-Rosenstock* ein Vermächtnis auf, das erst anfanghaft eingelöst ist. Beispielhaft zeigt sich das aus der unsoliden, die Realitäten fliehenden politischen Ordnung in „links“ und „rechts“, wie sie heute ständig durch die Medien flimmert: Diese Ortungen werden gedankenscheu gesagt und wiedergekaut, um der „Forderung des Tages“ zu entfliehen. Auch die politischen Propheten der jüngeren Zeit, wie Edmund Burke, Alexis de Tocqueville, Philipp Anton von Segesser und Felix Somary werden erst dann nicht bloß „interessant“, sondern zu wirklichen Lehrern, wenn das, was der FrRu so souverän anzielt, den unangefochtenen Sitz im Leben gewinnt – ein, wie gesagt, weites Feld.

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; 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 26.07.2005 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: 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
www.freiburger-rundbrief.de

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

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Taubertbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

Die Judaistin *Eva J. Schauer* kommentiert die kabbalistische Lehrtafel der Prinzessin Antonia in Bad Teinach. Diese Darstellung aus der Spätrenaissance ist eine christlich-jüdisch vermischte Deutung der Kabbala. Neben ausführlichen Erklärungen der verschiedenen Bilder gibt der Beitrag auch einen qualifizierten Einblick in die Denkweise der Kabbala. – *Clemens Thoma* interpretiert Deutungen der „bösen Geister der Finsternis“ aus den Schriften von Qumran, aus dem äthiopischen Henochbuch und aus der rabbinischen Tradition. Entgegen manchen christlichen Strömungen ist in jüdischen religiösen Kreisen das gläubige Wissen um den Einfluß böser Mächte noch viel deutlicher präsent. – Der katholische Theologe Franz Rödels hatte bereits kurz nach dem Ersten Weltkrieg mit dem Aufbau einer katholischen Forschungsstätte für jüdische Fragen begonnen, aus dem sich das „Institutum Judaologicum Catholicum“ entwickelte. Er wollte damit bereits in den zwanziger Jahren ein verbessertes Verständnis zwischen Katholiken und Juden anbahnen. *Thomas Forstner* zeigt in seinem Beitrag den mühsamen Werdegang des Instituts und schließlich das Scheitern von Rödels Bemühungen. – Der Besuch von *Papst Benedikt XVI.* im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau stand unter dem Motto: „Dazu bin ich heute hier, die Gnade der Versöhnung zu erbitten.“ Wenn auch die Rede des Papstes manche Kritik erfuhr, war der Besuch doch beeindruckend und von großer Symbolkraft – besonders auch für die anwesenden Überlebenden, die der Papst einzeln begrüßte. – Im April 2006 starb *Nina Schenk*, die Witwe von *Claus Schenk Graf von Stauffenberg*. Es ist wichtig wahrzunehmen, wie *Nina Schenk*, stellvertretend für alle damals betroffenen Frauen, den Einsatz ihres Mannes am 20. Juli 1944 mitgetragen hat. *Otto Kopp*, ein langjähriger Vertrauter der Familie, verfaßte – in Absprache mit der Familie – eine entsprechende Würdigung dieser tapferen Frau. – Der 96. Deutsche Katholikentag in Saarbrücken stand unter dem Motto „Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht“. *Alwin Renker* berichtet sehr prägnant über die Aussagen und Diskussionen aus kirchlichen und politischen, sozialen und ökumenischen Perspektiven. – Die Europastadt Straßburg ist wieder zu einem Ort vielfältigen jüdischen Lebens geworden. *Peter Wallach* gibt einen Einblick in das jüdische Leben von Straßburg.

Jüdische Kabbala und christlicher Glaube

Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia zu Württemberg in Bad Teinach

Eva Johanna Schauer*

Die Dreifaltigkeitskirche in Bad Teinach im Nordschwarzwald bietet von ihrem unscheinbaren Äußeren her für Besucher kaum einen Anreiz, das kleine Gotteshaus zu betreten. Der schlichte Bau, vom württembergischen Herzog Eberhard III. (reg. 1633–1674) im Stil der Spätrenaissance zwischen 1662–1665 errichtet, entstand als Andachtsraum für die herzogliche Familie und die Kurgäste des kleinen Badeortes.

Doch diese kleine Kirche beherbergt eine Kuriosität und ein einzigartiges Kunstwerk: *die Kabbalistische Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, ein mächtiger Gemäldeschrein in einem eindrucksvollen barocken Rahmen. Mit einem Gesamtaußenmaß von 5,10 m Breite und 6,50 m Höhe nimmt der Schrein die rechte Seite des Altarraumes vollständig ein. Der Betrachter steht vor einem großen Frontbild. Auf dichten, dunklen Wolken zieht ein Frauenzug von der Erde bis in den Himmel. Die Frauen tragen meist höfische, festliche Gewänder und jede hat einen Gegenstand in den Händen.¹ Ganz oben – die Frauenbildnisse werden immer größer, je höher der Zug hinaufsteigt – endet das Ganze in einer Hochzeitsszene. Aus den Wolken des Himmels kommt Jesus, mit einer roten Tunika bekleidet, und setzt der Anführerin des Zuges eine goldene Krone auf.

* Eva Johanna Schauer, geb. 1947, 1976–2004 Konzertsängerin und Dozentin für Stimmbildung, daneben Studium der Religionswissenschaft mit Schwerpunkt Judaistik, Promotion über die „Lehrtafel“, heute freie wissenschaftliche Referentin und Dozentin für Erwachsenenbildung in Hannover. Veröffentlichungen u. a. *Dramaturgia Pietatis im Württemberg des 17. Jahrhunderts. Prinzessin Antonia und ihre kabbalistische Lehrtafel* (Diss. 2003); *Friedrich Christoph Oetinger und die Kabbalistische Lehrtafel*, in: Sabine Holtz/Gerhard Betsch/Eberhard Zwink, *Mathesis, Naturphilosophie und Arkanwissenschaft im Umkreis Friedrich Christoph Oetingers (1702–1782)*, Tübingen 2005.

1) Es sind über 70 Frauen aus dem Alten und Neuen Testament, dazu allegorische Gestalten, wie Glaube, Liebe, Hoffnung oder die Wochentage. Mit Hilfe der zugewiesenen Attribute (Gegenstände) lassen sie sich als Frauen aus der Bibel identifizieren.



Frontbild der *Lehrtafel der Prinzessin Antonia* in der Dreifaltigkeitskirche in Bad Teinach.

Aus: Otto Betz, *Licht vom unerschaffenen Lichte*.

wird von der Pharaonentochter im Nil gefunden. Die *Nachtszene* links stellt die Flucht der heiligen Familie nach Ägypten dar.

Die flächigen Figuren der Seitenflügel, die wohl niederländischen Vorlagen entsprechen, bilden einen eigenartigen Kontrast zu den unzähligen Figuren und der fein gemalten Architektur und Landschaft des Haupt- oder Innenbildes – auch *Turris Antonia*² genannt.

Die Anführerin – als Braut erkennbar und von drei Brautjungfern gefolgt – kniet mit einer Geste der Hingabe vor dem sich über sie beugenden Jesus. Musizierende Engel und der Text auf einem Spruchband identifizieren das Geschehen eindeutig als chymische Hochzeit mit Jesus als Bräutigam, der gläubigen Seele als Braut und der Gemeinschaft der Frommen als Zuschauer und Nachahmer.

Eine senkrechte Mittelnäht und ein Schlüsselloch lassen erkennen, daß sich das Bild wie ein Triptychon öffnen läßt. Die aufgeklappten Flügel zeigen rechts ein *Tagbild*: Mose, als Säugling im Körbchen liegend,

2) In Anlehnung an die *Burg Antonia*, wie Herodes der Große (37–4 v. Chr.) die Schutzburg Baris umbenennen ließ. Flavius Josephus, *Jüdische Altertümer*, XV. 11, Wiesbaden 1977, 357.

In einen von einer Rosenhecke umgebenen schattenlosen Garten tritt durch einen Bogen aus Weinreben eine Frau. Sie hält ein brennendes Herz in ihrer rechten Hand, und in der linken Anker und Kreuz, die Zeichen für Glauben und Hoffnung. Sie blickt auf Christus, den auferstandenen Heilsbringer und Spender des Lebenswassers, umgeben von den zwölf Jakobssöhnen. Er ist nicht nur die Mitte der zwölf Stammesfürsten Israels, sondern gleichzeitig die Mitte zwischen der eintretenden Frau und einer Frauengestalt, die vor einem reich verzierten Tempel mit Cella und überdimensionierter Kuppel auf einer Mondsichel schwebt. Zum dritten dominiert er auch eine gedachte Mittelachse, die bis zum Kuppelaufsatz aufsteigt. Auf und neben dieser Mittelachse sind Frauengestalten, mit Tugendattributen versehen, symmetrisch angeordnet.

Der Kuppelaufsatz wird durch ein großes Monogramm, das von Palmbblättern umrahmt und von einer kostbaren Krone bedeckt ist, überhöht. Darunter und daneben breiten sich Landschaften aus dem Alten und Neuen Testament, Darstellungen der Propheten, Apostel und Evangelisten, der Berg Zion, eine Schar Engel sowie Tiere, Pflanzen und unzählige biblische Themen aus, die reliefartig in etwa fünfzig kleinen Bildern auf der Tempel- und Kuppelarchitektur dargestellt sind.

Prinzessin³ Antonia zu Württemberg (24.3.1613–1.10.1679), eine Schwester Eberhards III., gilt als Inspiratorin, Initiatorin und Stifterin dieses eigenwilligen Kunstwerkes.⁴ Das Bildkonzept, das wohl unter dem Eindruck eines Bekehrungserlebnisses und unter Mithilfe eines Beraterkreises ab 1652 entsteht⁵, wird in den Jahren 1659–1663 von Johann Friedrich Gruber (1620–1681)⁶, dem Maler am Stuttgarter Hof, in Form und Farbe umgesetzt. 1673 erfolgt die Aufstellung des Gemäldeschreins in der Teinacher Kirche.

3) Antonia trägt den Titel *Herzogin zu Württemberg und Teck, Gräfin zu Mömpelgart, Fräulein zu Heidenheim*. Im Zusammenhang mit der Lehrtafel wird sie immer Prinzessin genannt, da dem Haus Württemberg 1664 das Prädikat „Durchlaucht“ gewährt wird. C. G. Barth/H. Gundert, *Geschichte von Württemberg*, Calw 1897, 245.

4) Vgl. Eva Johanna Schauer, *Dramaturgia Pietatis im Württemberg des 17. Jahrhunderts. Prinzessin Antonia und ihre kabbalistische Lehrtafel*, Hannover 2003; Otto Betz, *Licht vom unerschaffnen Lichte. Die kabbalistische Lehrtafel der Prinzessin Antonia in Bad Teinach*, Metzingen 1996; vgl. dazu die Rezension von Adalbert Böning in: *FrRu* 5(1998)125 f.

5) Eva Johanna Schauer (Anm. 4), 216.

6) Gruber kommt wahrscheinlich aus der Schule van Dycks. Er hat dieses Bild nicht signiert, dürfte sich aber in einem Cherubengesicht (Selbstportrait) verewigt haben. Schauer (Anm. 4), 78–80.



Lehrtafel der Prinzessin Antonia, Bad Teinach, Innenbild.

Prinzessin Antonia gehört zu den „gelehrten Frauen“ ihrer Zeit. Sie bleibt unverheiratet und damit dynastisch unbedeutend. Dafür steht ihr und ihren beiden Schwestern Anna Johanna (1619–1679) und Sibylla (1620–1707) in Johann Valentin Andreae (1586–1654) einer der einflußreichsten Theologen Württembergs als Lehrer zur Seite, der für eine fundierte Erziehung der Prinzessinnen sorgt. Antonia erlernt u. a. die hebräische Sprache und liest die hebräische Bibel und kabbalistische Schriften im Original. Sie erhält Unterricht in kabbalistischen Techniken durch Johann Jakob Strölin (1620–1663). Sie beschäftigt sich aber nicht nur mit der Bibel, sondern auch mit den religiösen, naturwissenschaftlichen und denkerischen Strömungen ihrer Zeit. Ihr noch erhaltenes Bücherverzeichnis gibt Zeugnis davon.

Der Nachwelt hat die Prinzessin mit diesem Kunstwerk nicht nur ein Bekenntnis ihrer Jesusliebe hinterlassen – sie ist es, die als Braut auf dem Außenbild gekrönt wird und die in den paradiesischen Garten eintritt –, sondern sie hat zugleich dem Hause Württemberg und ihren Lehrern ein Denkmal gesetzt, denn die Gesichter der Frauen und Männer auf den Tafeln lassen sich diesen Lehrern und Mitgliedern aus dem Haus Württemberg zuordnen.⁷ Zum anderen entsteht auf den Bildern des Gemälde-schreins ein *Weltpanorama*, ein *Systema totius mundi*, wie es die frühe Barockzeit unter dem Einfluß des pansophischen Denkens entwickelt.⁸ In kunstvoller Weise verbinden sich persönliche Anteile, biblisches Wissen, emblematisches Gedankengut und wissenschaftliche Aspekte mit mystischen Inhalten zu einem geheimnisvollen, enzyklopädischen Gesamtkunstwerk.

Dramaturgische Gesamtidee dieses Kunstwerkes ist ein Mysterienspiel, in dem Antonia als Hauptdarstellerin agiert. Der in Joh 3 geforderte Vorgang des „neu geboren Werdens“ wird hier in eine Bildfolge gebracht gemäß den Regeln eines *rite de passage*: Bruch mit der profanen Welt (himmlische

7) Im Gefolge der Braut Antonia befinden sich z. B. ihre beiden Schwestern Anna Johanna und Sibylla als Glaube und Hoffnung. Der Bruder Eberhard III. ist der Stammesfürst Juda auf der Innentafel, Johann Valentin Andreae sitzt als Prophet Jesaja unter einem Tempelbogen. Schauer (Anm. 4), 70–78 u. 159–170.

8) *Systema totius mundi*: Synopse von Makro- und Mikrokosmos, wie z. B. der *Baum der Pan-sophie*, betitelt *Ab uno* von Theophilus Schweighart, 1604; in anderer Weise auch die *Harmonia Mundi* von Johannes Kepler (1571–1630), in der sich Naturwissenschaften, Philosophie und Ästhetik durchdringen. Alexander Roob, *Lexikon der Alchemie und Mystik*, Köln 1996, 329; Karl H. Wörner, *Geschichte der Musik*, Göttingen 1975, 213.

Hochzeit) – liminale Phase, Verwandlung (Kinderbilder der Seitenflügel) – Aufnahme in die neue Gemeinschaft (das Erreichen des Paradiesgartens und Aufnahme in die Gemeinschaft mit Jesus). Die Prinzessin macht damit öffentlich, daß im Leben und im Sterben ihr Herz Jesus gehört. Sie bestimmt sogar, daß nach ihrem Tod ihr Herz hinter der Lehrtafel begraben werden soll.⁹ Die Kulisse zu diesem Mysterienspiel bilden verschiedene Sinnschichten, u. a. eine mystisch-kabbalistische Sinnschicht, die die Tafel auf das Niveau des Ungewöhnlichen hebt. Dazu ist es nötig, einen kleinen Abstecher in das Gedankensystem der jüdischen Kabbala und deren Umformung in die sog. christliche Kabbala durch Johannes Reuchlin zu machen.

Kernsätze der jüdischen Kabbala

Die Sefirotlehre der Kabbala beschreibt einen theogonischen Prozeß, der nicht nur eine Art Selbstentfaltung Gottes darstellt, sondern seine Selbstoffenbarung im Universum und in der Natur – bis hin zu seiner Selbstabbildung im Menschen als Bild Gottes. Mit dieser Vorgabe ist nicht nur die Entstehung des Universums, sondern auch die Geschichte Gottes mit den Menschen eine Theogonie.¹⁰ Im 12. Jh. bringen die spanischen Kabbalisten in Übertragung des aristotelischen Prinzips vom „unbewegten Bewegenden“ als Kernstück die Lehre von den 10 Sefirot und *En Sof*.¹¹ *En Sof*, eine passive, universale, unpersönliche Intelligenz, die absolute, unzerstörbare Ursubstanz, aktiviert sich ein einziges Mal selbst – um sich sofort wieder hinter einen „Vorhang“ zurückzuziehen – und ruft Emanationsformen von sich ins Leben. Diese Emanationsformen, Urpotenzen oder Hypostasen – teilweise benannt nach 1 Chr 29,11¹² – fließen in der Vorstellung der mittelalterlichen Kabbalisten wie Wasser oder Licht von oben nach unten, gleichsam den Lebensbaum Gottes bildend, der seine Wurzeln im Himmel hat und eine Krone, die bis in die geschaffene Welt reicht.

9) Dieser Bestimmung wird auf Veranlassung ihrer Schwester Herzogin Sibylla am 6.10.1679 entsprochen.

10) Ernst Benz, *Die christliche Kabbala*, Zürich 1958, 47.

11) *En Sof* (*Ain Sof*), das unendliche Nichts. Biblisch begründet wird *En Sof* mit Jes 40,25: „Wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich ihm ähnlich sei?“

12) „Dir, Herr, gebührt die Majestät und Gewalt, Herrlichkeit, Sieg und Dank. [...] Dein, Herr, ist das Reich.“ 1 Chr 29,11 (Lutherübersetzung, 1953).

Der erste aktive Teil von *En Sof* heißt *Keter*, die Krone. *Keter* und *En Sof* bilden zusammen den göttlichen Willen. Aus *Keter* fließt *Chochmah*, Gottes Weisheit, die Gesamtsumme aller Existenzmöglichkeiten, quasi die Idee der Schöpfung. Die zeugende Kraft *Chochmahs* schafft *Binah*, die Einsicht, den Verstand, – ein weibliches Pendant zur Weisheit. *Binah* prägt die Idee zum Gedanken und macht Differenzierung möglich. Aus dieser Dreiheit, den sog. ‚oberen‘ *Sefirot*, die für die innergöttliche Bewegung stehen, entwickelt sich eine Siebenheit von ‚unteren‘ *Sefirot*, die Potenzen der Schöpfung bedeuten: zunächst das Gegensatzpaar *Chesed* und *Din* (auch *Gedulah* und *Gewurah*) genannt. Sie stehen für die Gnade und das Recht, spannungsgeladene Gegenpole der Idealbilder von menschlichem Intellekt und Moral, zu deren Ausgleich die 6. Sefirah *Tiferet* als Vermittler erscheint. Mit dieser Sefirah verknüpfen die Kabbalisten den persönlichen Gott JHWH, der dem Volk Israel erschienen ist, sowie überhaupt jeder Sefirah ein Gottesname, ein Patriarchenname und ein Körperteil zugeordnet ist.

Tiferet symbolisiert den Zustand der Harmonie, der umfassenden Liebe und Schönheit. Er ist der *männlich-geistige* Aspekt Gottes. Dieser Aspekt vermittelt auch zu den noch fehlenden Sefirot darunter, als da sind *Nezach*, die Ewigkeit, der Sieg Gottes, *Hod*, das Lob, die Herrlichkeit, *Jesod*, der zeugende, phallische Urgrund und damit der *männlich-schöpferische* Teil Gottes, und *Malchut* oder die *Schechina*, die Einwohnung Gottes in der Welt, – eine passive und nur empfangende Emanation, und damit der *weibliche* Aspekt Gottes.

Der *Schechina/Malchut* wenden die Kabbalisten große Aufmerksamkeit zu, denn sie ist der Teil Gottes, der sich um die materielle Welt (*Asiah*) kümmert. Durch die Welt der Engel verbindet die *Schechina* die diesseitige Welt mit der Welt Gottes. Es ist die *Schechina*, die auf die Welt hinabsteigt, so daß Gott spürbar wird. Die *Schechina* wohnt mitten unter ihrem Volk, ohne je die Wohnung der Sefirot zu verlassen.¹³ Die Sefirot bringen die Welt geistiger Formen hervor, in der alle Urbilder von Gottes Eigenschaften eine unabhängige Existenz außerhalb von Gott annehmen.

Das Formenreich entspricht der Idealform aller Formen der Welt und kündigt sie an. Deshalb ist auch der mythische Urmensch, der *Adam Kad-*

13) Man spricht hier von der „Schechina im Exil“, die, obwohl zu Gott gehörend und bei Gott bleibend, mit dem Volk Israel immer und überall mitgeht (vgl. Clemens Thoma, *Der göttliche Weggefährte des Volkes Israel*, FrRu 12(2005)2–8.

mon ein Bild für das System der Sefirot. Verbindungskanäle zwischen den einzelnen Emanationen sind die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets. Sie haben damit eine kosmogenetische Funktion.

Der Sefirotbaum bildet drei Säulen: rechts die männliche Säule der Gnade (dazu gehören *Chochmah*, *Chesed* und *Nezach*), links die weibliche Säule des Gerichts (mit *Binah*, *Din* und *Hod*), und in der Mitte eine alles ausgleichende Säule, auf der *Keter*, *Tiferet*, *Jesod* und *Malchut/Schechinah* liegen. Ohne diesen Ausgleich würde die Schöpfung nach Meinung der Kabbalisten nicht bestehen können.¹⁴

Grundlage der Kabbala ist die hebräische Bibel, besonders die Tora, die Gottes „Code“ enthält, der dem Kabbalisten zur „Decodierung“ gegeben ist.¹⁵ Mit besonderen Techniken („Hieroglyphismus“) versuchen die Kabbalisten zur Essenz der Tora, zu *Sod*, dem Geheimnis Gottes, vorzudringen.¹⁶ Dabei ist neben anderen Techniken besonders wichtig, daß jeder hebräische Buchstabe einem Zahlenwert entspricht und ein Wort somit in einen Zahlenwert umgewandelt werden kann. Wörter, Begriffe, Verse mit gleichem Zahlenwert stehen nach Meinung der Kabbalisten in einem besonderen inneren Zusammenhang (Gematria).¹⁷

Die Verchristlichung der Kabbala

Auf der Basis von neuplatonischem Gedankengut, der mittelalterlichen sefirotischen Kabbala und der mystisch-kabbalistischen Erkenntnisse Abraham Abulafias (gest. 1291) entdeckt der italienische Humanismus,

14) Nach dem *Sohar* hat Gott verschiedene Schöpfungsversuche getätigt, die aber wegen fehlender Stabilität und Unausgewogenheit nicht beständig waren. Vgl. Erich Bischoff, *Die Elemente der Kabbala*, Wiesbaden 1990, 88.

15) Die Einteilung der hebräischen Bibel in *Tora* (Gesetz), *Nebi'm* (Propheten) und *Ketubim* (Schriften) entspricht der Bauweise des Tempels: *Ketubim* = Vorhof, *Nebi'm* = heilige Halle, *Tora* = das Allerheiligste.

16) Zur jüdischen Mystik vgl. u. a. David S. Ariel, *Die Mystik des Judentums*, München 1993; Joseph Gikatilla, *Gates of Light*, New York 1994; Johann Maier, *Die Kabbala*, München 1995; Gershom Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt/M. 1991; ders., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt/M. 1992; ders., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/M. 1993.

17) Die 22 Buchstaben erhalten nach ihrer Reihenfolge im Alphabet einen Einer-, Zehner- oder Hunderterwert. *Aleph* bis *Jod* entsprechen den Werten 1–10, *Kaf* bis *Kof* 20–100, *Resch* bis *Taw* 200–400.

besonders in der Person von Pico della Mirandola (1463–1494), die „christlichen“ Züge der Kabbala. In Deutschland ist es Johannes Reuchlin (1477–1522), der die Kabbala verchristlicht. Er erlernt die hebräische Sprache in Linz, wo er 1492 als Justitiar Herzog Eberhards I. (1445–1496) den Leibarzt Kaiser Friedrichs III. (1440–1493), Jakob ben Jehiel Loans, kennenlernt. Reuchlins Motivation für die Beschäftigung mit der hebräischen Sprache ist ähnlich der der italienischen Humanisten: Er möchte zu den Ursprüngen göttlicher Erkenntnis vorstoßen. Die ältere hebräische Sprache scheint ihm als „lingua prima“ dafür prädestinierter als die lateinische.¹⁸

Bei einer diplomatischen Mission in Italien macht Reuchlin nicht nur bei Rabbi Obadja Sforno, „whose commentary on the Mishna is widely used to this very day“¹⁹, weitere hebräische Studien, sondern er wird auch mit den Gedanken Pico della Mirandas konfrontiert und mit den Schriften Abraham Abulafias. Besonders die visionäre, prophetische Kabbala Abulafias, die die Bedeutung der hebräischen Buchstaben und die Worte der Tora als Instrument der Gotteserkenntnis propagiert, beeindrucken Reuchlin, zumal Abulafia noch den Geist Gottes als Samen und den Intellekt als geburtlichen Sohn dieses göttlichen Samens im Menschen lehrt.²⁰

In seinen Werken *De verbo mirifico* und *De arte cabalistica* entwickelt Reuchlin selbst eine visionäre, messianisch geprägte Kabbala. Nicht so sehr die Lehre von der Emanationsfolge der Sefirot interessiert Reuchlin, als vielmehr die Tatsache, daß das Gerüst der Sefirot von den Kabbalisten als Blaupause für den kosmischen Menschen, den sog. „*Adam kadmon*“ angesehen wird. In kabbalistischen Schriften des Asriel von Gerona (12. Jh.) und bei Moses de León (*1240) entdeckt Reuchlin, daß vom kosmischen Menschen nicht nur als Messias gesprochen wird, sondern sogar von der Gleichsetzung der *Schechina* mit dem Messias. In der Gleichsetzung des kosmischen Menschen „*Adam kadmon*“ mit dem Messias (Christus) sieht Reuchlin die paulinische Vorstellung von der Kirche als dem Leib

18) 1506 verfaßt Reuchlin die erste hebräische Grammatik (*De rudimentis hebraicis*) und wird damit zum Begründer der trilingualen theologischen Ausbildung. 1510 verteidigt er die jüdischen Schriften erfolgreich gegenüber Kaiser Maximilian (1493–1519), indem er gerade die kabbalistischen Zeugnisse herausstellt, die „unseres Glaubens Grund und Wahrheit offenbaren“.

19) Moshe Goshen-Gottstein, *Reuchlin and his Generation*, in: Arno Herzig/Julius H. Schoeps (Hg.), *Reuchlin und die Juden*, Pforzheimer Reuchlinschriften 3, Sigmaringen 1993, 151.

20) Moshe Idel, *Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung*, Frankfurt/M. 1994, 224 ff.

Christi mit der kosmischen Lehre der Kabbala sichtbar gemacht. Folgerichtig wird für den christlichen Kabbalisten die *Schechina/Malchut* als Bild des Messias auch Christus.

Diese letzte und in die diesseitige Welt vermittelnde Emanation des Sefirotbaumes wird von Reuchlin mit dem Begriff „Reich Gottes in der Welt“ gleichgesetzt, ein Begriff, von dessen Ankunft in Jesus nach christlicher Lesart die ganze hebräische Bibel Zeugnis ablegt. Zugleich beschreibt nach Reuchlinscher Exegese die 2. Emanation *Chochmah* (Weisheit) die bei Gott verbliebene *Schechina*, die als *Malchut* die jüdische Vorstellung von der „*Schechina im Exil*“ (vgl. Anm. 13) verkörpert. Christlich gedeutet verbleibt *Chochmah* als präexistenter Logos (Joh 1) bei Gott, obwohl sie in der Person Jesu (*Malchut*) in die Welt kommt.²¹ Daß der 10. Sefirah (*Malchut*) von den jüdischen Kabbalisten der Gottesname *adonai* (Herr) zugeordnet wird, macht dem Christen Reuchlin die Übertragung dieser Emanation auf Christus noch leichter.²²

Das nach jüdischer Theologie unaussprechbare Tetragramm wird von Reuchlin in einer raffinierten exegetischen Entwicklung in ein Pentagramm – und damit aussprechbar – umgewandelt. Vereinfacht erklärt: Die *Schechina*, die in die Welt kommt, ohne die göttliche Welt zu verlassen, kommt durch Gottes Erbarmen. Das hebräische „mit Erbarmen“ (*be'rachamim*) besitzt den Zahlenwert 300, genau wie der Buchstabe *Schin*, der „Mutterbuchstabe“ und Symbol für das Feuer (*esch*) ist, in dem sich Gott Mose zeigt. Wird dieses *Schin* die Mitte des Tetragramms, macht es daraus den aussprechbaren Gottesnamen JH-Sch-VH, vokalisiert *Jehoschua*, Jesus.²³

Nach der Erkenntnis des Messias-Namens läßt sich der verborgene Gott in einem kontemplativen, intellektuellen Prozeß erfahren, wobei die Benutzung der hebräischen Sprache, die Gottesnamen und die gematrischen (Gematria s. o.) Zusammenhänge nach Ansicht Reuchlins zu einer Verschmelzung des menschlichen Intellekts mit dem göttlichen führen können (deificatio).

21) Otto Betz, *Theologische Realenzyklopädie* Bd. XVII, 1988, 505. Vgl. auch oben – der Intellekt als geburtlicher Sohn des Geistes. Der „Sprung“ zur Verbindung der oberen drei Sefirot mit der Trinitätslehre ist hier nicht mehr weit.

22) Wenn im NT vom *Herrn* gesprochen wird, ist damit in der Regel *Jesus* gemeint.

23) Otto Betz (Anm. 4), 505 f. Der Name *Jeschua* wird im Hebräischen am Ende mit *Ajin* geschrieben.

Solch einen kontemplativen Prozeß der Gottesnamen beschreibt ein Schüler Abraham Abulafias, der Kabbalist Joseph Gikatilla (*1248) in seinem Werk „Tore des Lichts“ (*Scha'are orah*), das von dem jüdischen Konvertiten Paolo Ricci 1516 ins Lateinische übertragen wird. Das Buch übernimmt das System der Sefirot. Sie werden hier Sphären genannt und können durch das Tor des zur Sphäre gehörigen Gottesnamen von unten nach oben betreten werden. Durch das erste Tor kann mit Hilfe des Gottesnamens *adonai* somit die 10. Sefirah oder Sphäre *Malchut* betreten werden. Das 10. Tor mit dem Gottesnamen *ehje* (ich werde sein) entspricht dann der ersten Sefirah *Keter*. Bei diesem Aufstieg versucht Gikatilla darzustellen, daß die gesamte Tora aus den Gottesnamen „gewebt“ ist. Das Buch Gikatillas wird nachweislich²⁴ am Stuttgarter Hof – zusammen mit den kabbalistischen Schriften Reuchlins – von Prinzessin Antonia und ihrem Beraterkreis gelesen. Diese Lektüre bildet die Grundlagen für die kabbalistische Sinnschicht der Lehrtafel.

Die kabbalistischen Inhalte der Lehrtafel Prinzessin Antonias

Bereits der Rahmen der Lehrtafel stellt eine Verbindung zur Kabbala mit Hilfe der Technik der Gematria her. Auf dem unteren Rahmen des Frontbildes erscheint der hebraisierte Name Prinzessin Antonias, auf der oberen Rahmenleiste ist in hebräischen Buchstaben Ps 37,4 zu lesen. Hinter beiden Buchstabenfolgen steht die Zahl 2005 – die Summe der Zahlenwerte aller Buchstaben. Auch die aufgeklappten Seitenflügel sind auf dem unteren Rahmen mit hebräischen Buchstaben beschrieben. Der Hebräisch- und Kabbala-Lehrer Johann Jakob Strölin ist auf dem rechten Flügel verewigt, links findet sich Ps 31,20. Hinter Namen und Psalm ist jeweils die Zahl 2590 zu finden.²⁵ Die Anfängerin Prinzessin Antonia setzt ihren Namen zu dem in der Einleitung von Gikatillas Buch stehenden Motto aus Psalm 37 in Beziehung, der Name ihres kabbalistisch erfahrenen Lehrers Strölin findet eine Entsprechung im oberen Bereich der Sefirot, denn Ps 31,20 findet sich beim 9. Tor oder der 2. Sefirah *Chochmah*. Auch das zen-

24) Otto Betz (Anm. 4), 28.

25) Ps 37,4: „Habe deine Lust am Herrn. Der wird dir geben, was dein Herze wünscht.“
Ps 31,20: „Wie groß ist deine Güte, die du verborgen bewahrt hast denen, die dich fürchten und erweist vor den Menschen denen, die auf dich trauen.“

trale Geschehen der himmlischen Hochzeit auf dem Frontbild hat ein gematisches Innenleben. Prinzessin Antonia entdeckt, daß der Name „Antonia“ und der Name „Jesus“ jeweils den Zahlenwert 70 haben²⁶, was sie als rot geschriebene Marginalie in ihrer hebräischen Bibel vermerkt. Sie klammert die beiden 70 sogar zusammen und schreibt 140 hinter die Klammer. 140 ist der deutsche Zahlenwert von „ewig vermählt“, ein Motto, das der erste Vers des Spruchbandes unter der Engelskapelle aufnimmt. Hier heißt es: „Auf, Seele, vermähle dich ewig mit mir!“²⁷

Die beiden Flügelbilder (Tagszene = Mose im Körbchen, Nachtszene = Flucht nach Ägypten) erhalten ihre Verbindung zur Kabbala einmal durch die *Scha'are orah* des Joseph Gikatilla. Gikatilla ordnet dem *Tag* den Begriff *zakhar* (gedenken) und der *Nacht* den Begriff *schamar* (halten, bewahren) zu. Diese beiden Begriffe sind nach Gikatilla die Essenz der geschriebenen und der mündlichen Tora. Die Lehrtafel nimmt diese Vorgabe auf und paßt sie dem christlichen Weltbild ein. Mose, der Protagonist des Tagbildes, bringt die schriftliche Tora, die Gebote vom Sinai. Jesus, das Zentrum des Nachtbildes, legt nach christlicher Lesart das Gesetz verbal neu aus. Zum anderen gehören der Tag als Mittag zur Sefirah *Chesed* (Gnade), die Nacht als Mitternacht zur Sefirah *Din* (Gericht). In dieser Bedeutung haben die Flügelbilder einen direkten Bezug zum Haupt- oder Innenbild.

Die Mittelachse des Innenbildes wird von einer großen Tempelkonstruktion beherrscht, auf und an der Frauengestalten mit Tugendattributen symmetrisch angeordnet sind. Das Ordnungsschema nimmt die Form des mittelalterlich-kabbalistischen Sefirotbaumes nach dem Buch *Sohar* auf. Die drei obersten Sefirot *Keter* (Krone), *Chochmah* (Weisheit) und *Binah* (Vernunft, Verstand) befinden sich um ein Emblem mit dem Trishagion (Dreimal-Heilig). *Keter* – dem unsichtbaren *En Sof* zugehörig – symbolisiert im weißen Gewand die Gesamtheit des noch ungebrochenen Lichtes. *Chochmah* (mit Sakramentsgeräten) und *Binah* (mit Feuerzungen ums Haupt) weisen – in Reuchlinscher Denkweise – auf den christliche Logos und auch auf das Trinitätsverständnis hin. *Chesed* (Gnade) und *Din* (Gericht) thronen mit Attributen der Bonitas und einer Kombination aus Iustitia, Temperantia und Fortitudo rechts und links auf dem Giebel. Zusammen-

26) Dabei ist nach dem altdeutschen Alphabet J=I, U=V und V=W.

27) Zu weiteren kabbalistischen Inhalten vgl. Eva Johanna Schauer (Anm. 4), 193 ff.

mengeführt werden diese beiden Sefirot in *Tiferet*, der allerbarmenden Liebe und Schönheit. *Tiferet* sitzt als liebende Mutter mit zwei Kindern und einer Glucke mit Küken neben ihren Füßen über dem „Allerheiligsten“, einer tief in den Tempel eingelassenen Cella mit Altar und Hoherpriester. Umrahmt wird diese Cella von den Säulen *Jachin* und *Boas*²⁸, nach kabbalistischer Vorstellung Symbole für die Schöpfung von Flora und Fauna. Girlandenartig drehen sich auch Pflanzen- und Tierdarstellungen um die Säulenschäfte. Neben den Säulen finden sich *Nezach* (der Sieg, die Ewigkeit), mit Palme, und *Hod* (das Lob, die Herrlichkeit), mit Harfe. *Jachin* und *Boas* umrahmen eine schwangere Frau, die auf der Mondsichel steht (Offb 12,1–2).

Die Sefirah *Jesod* fungiert hier als Symbolgestalt für das *Neue Jerusalem*. Der Sefirotbaum endet mit dem siegreich auferstandenen Christus, als *Malchut* oder *Schechina*, Gottes Reich in der Welt, ganz christlich-kabbalistisch umgedeutet. In einem Kreis um Christus versammelt stehen die zwölf Stämme Jakobs. Nach Gikatilla symbolisieren sie das Tetragramm. Mit Christus in der Mitte, dessen Kürzel nach Reuchlin das *Schin* ist, schreibt die Lehrtafel das Pentagramm JeHoSCHVa.

Ganz kabbalistisch gibt es eine rechte, männliche Seite der Gnade, sichtbar gemacht z. B. durch das aufgerichtete Kreuz mit Johannes und Paulus in der Cella des Tempels, und eine linke, weibliche Seite des Gerichts, oder besser des Gesetzes, hier in der Cella dargestellt mit der aufgerichteten Schlange bei Mose und Josua (4 Mose 21). Kabbalistisch ist rechts die Wasserseite, links die Feuerseite, was sich u. a. durch die Figuren auf und neben den Pyramiden ablesen läßt, und wozu auch noch einmal die Seitenbilder mit der Nilszene (Wasser) und der Fluchtszene (Licht) gehören.

Selbst die ausgleichende Mittelachse fehlt nicht. Auf ihr liegen die *Schechinah* (Christus), *Jesod* (als Frau auf der Mondsichel) und *Tiferet* und *Keter* (der alttestamentliche Hohepriester, ein Titel, den Christus im Neuen Bund erhält, vgl. Hebr 4,14–5,10). Die Mittelachse ist von oben nach unten durch hebräische Personalpronomen gekennzeichnet: *hu* (er), *atah* (du), *ani* (ich). Der darin unterstrichene göttliche Selbstentfaltungsprozeß wird in der Krone überhöht durch die Buchstaben *Schin* (Jesus) und *Jod* (JHWH). Hinter dieser Bildsprache verbirgt sich wieder der Name JeHoSCHVaH. Das Gesamtbild als lichtdurchstrahlter Paradiesgarten ver-

28) Diese Säulen gehören zum Salomonischen Tempel (1 Kön 7,21).

weist auf die geoffenbarte Herrlichkeit Gottes (*kabod*), während das Frontbild mit dem Frauenzug auf den dunklen Wolken²⁹ das Geheimnis Gottes (*sod*) verbirgt. Der *Deus absconditus* wird nach dem kabbalistischen Erkenntnisprozeß zum *Deus revelatus*.

Ungewöhnlich an diesem Sefirotschema ist nicht die Übertretung des jüdischen Bilderverbots, sondern die Darstellung der göttlichen Emanationen in Frauenbildern. Die Frauengestalten sind aber kein weiblicher „Gottesleib“. Die den Gestalten zugeordneten Tugenden sollen wohl die Vielgestaltigkeit der göttlichen Wirkungsweisen aufzeigen³⁰ und den von Reuchlin im Sefirotbaum gesehenen Leib der Kirche Jesu Christi, der als „ecclesia“ durchaus weiblich zu lesen ist.

Geheimnisvoll hat sich Prinzessin Antonia selbst in das kabbalistische Gefüge des Innenbildes eingebracht. Sie ist nicht nur die grüngewandete Frau, die den Garten betritt. Als schwangere Frau auf der Mondsichel verkörpert sie die *Sefirah Jesod*. Ihr schwangerer Zustand zeigt an, daß sie – nach der himmlischen Hochzeit (Außenbild) und der neuen Geburt durch Wasser und Geist (Seitenflügel) – durch Christus hindurchgegangen ist und eine Vereinigung mit ihm stattgefunden hat. Als *Sefirah Jesod* erweist sie sich als Gerechte, denn der Beiname *Zaddik* (Gerechter) gehört zu dieser *Sefirah*. Engel weisen ihr den Weg ins himmlische Jerusalem, das die Frau auf der Mondsichel verkörpert und im Berg Zion am rechten oberen Rand des Bildes angedeutet ist. Das große Monogramm unter der Krone bedeutet: Ihr Name ist im Himmel eingeschrieben, sie hat die Aufnahme in die Gemeinschaft der Frommen erreicht.

Nicht zu übersehen bleibt bei aller kabbalistischer Raffinesse des Bildes die Überhöhung des Judentums durch das Christentum. Eine herzogliche Erlaubnis zur Aufstellung der Tafel hat die Prinzessin auch sicher nur unter dieser Prämisse erhalten. Dennoch bleibt die Lehrtafel das interessante Vermächtnis einer philosemitischen Prinzessin, die ein Leben lang aus ihrer Liebe zur hebräischen Sprache und der Beschäftigung mit dem Judentum keinen Hehl gemacht hat.³¹

29) Die Wolke (*Ab* = *Ajjin* – *Bet*) hat den Zahlenwert 72. So viele Gottesnamen gibt es nach 2 Mose 19–21 in der hebräischen Bibel.

30) Bei den obersten drei Sefirot ist der Unterschied von Wirkungsweise und Wesenheit verwischt.

31) Vgl. Meyer Kayserling, *A princess as Hebraist*, *The Jewish Quarterly Review*, London 9/1987, 363–542.

Von bösen Engeln, Mächten und Dämonen

Aussagen in frühjüdischen und frühchristlichen Texten

Clemens Thoma

In den als Offenbarung geltenden Schriften von Judentum, Christentum und Islam wird von Menschen berichtet, die auf ihrem religiösen Weg hin zur Einheit mit Gott von böartigen Geheimgeschöpfen bedrängt und aus der Bahn geworfen worden seien. In dem gleichen Zusammenhang wollten in den vergangenen Jahren christliche, jüdische und muslimische Fragesteller von mir erfahren, ob es in den Offenbarungstexten tatsächlich Hinweise auf das verderbliche Wirken Satans und seiner ihm dienstbaren Geister gebe.¹

1. Biblische Aussagen über verderbliche Mächte

In ersttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Schriften ist oft und verschiedenartig von Dämonen die Rede, die gläubige Menschen von ihrer Gottesbeziehung abbringen wollten. In der zweiten Schöpfungserzählung wird berichtet, daß den Menschen von Anfang an die „Erkenntnis von Gut und Böse“ von Gott geschenkt wurde (Gen 2,9). Der Schöpfer wollte aber, daß seine Geschöpfe auch Verbote einhalten. Ein von Gott bereits abgefallener Engel hüllte sich aber in die Gestalt einer Schlange und verführte Eva und Adam, verbotene Früchte vom Baum wegzunehmen. Die Schlange betonte, dieser Diebstahl führe nicht zum Tod. „Sobald ihr davon eßt, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse“ (Gen 3,5). Der erste von Gott abgefallene Engel, der Ur-Dämon, erreichte also sein Verführungsziel bereits beim ersten Menschenpaar. Nachdem Adam und Eva den Verführungsversuchen des

1) Vgl. Clemens Thoma, *Engel und Dämonen im Judentum*, in: Hubert Herkommer/Rainer Schwinges (Hg.), *Engel, Teufel und Dämonen*, Schwabe Verlag, Basel 2006, 33–41. Der Beitrag beruht auf einem Vortrag über Dämonen, den ich 2004 an der Universität Bern vor Juden und Christen gehalten habe.

gottfeindlichen Machtträgers zum Opfer gefallen waren, erkannten sie, daß die Sündenverflochtenheit und das Schicksal des Todes nicht nur von ihnen Besitz ergriffen hatte, sondern daß sie auch allen ihren Nachkommen widerfahren werden.



„Und das Weib sah Samael, den Engel des Todes, und Furcht ergriff sie.“ (Targum Pseudo-Jonathan zu Gen 3,6–7.)

Mischne Tora, Deutschland 1296.

Im Neuen Testament findet sich die Erzählung über die Versuchung Jesu in der Wüste, wonach der Teufel versuchte, Jesus zum Abfall von Gott zu bewegen (Mt 4,1–11). Später sagten die Schriftgelehrten in Jerusalem von Jesus, „mit Hilfe des Anführers der Dämonen treibt er Dämonen aus“ (Mk 3,22).

Die Evangelien berichten auch, daß Jesus Besessene von den bösen Mächten befreite (Mt 8,28–34) und daß er auch seinen Jüngern die Vollmacht gab, Satan aus den Seelen der Menschen zu vertreiben (Lk 10,17–20).

Auch zwischentestamentliche jüdische religiöse Schriften befassen sich mit Dämonen und bösen Mächten. Manche dieser Aussagen wurden später im Judentum als Hinweise verstanden, daß die Dämonen die Glieder des wahren Volkes Gottes aus der verheißenen Gemeinschaft im Land Israel und im kommenden Endreich Gottes verdrängen wollen. Viele Chasidim (weise Lehrer) unterdrückten deshalb Dämonenvorstellungen.

2. Das äthiopische Henochbuch

Im ersten Henochbuch (3./2. Jh. v. Chr.) werden weitere Sündenfall-Erzählungen wiedergegeben (vgl. z. B. Gen 5,21–5,24; Sir 44,16; 49,14; Hebr 11,5), die den Erzählungen über die Sünden der Menschen vor der Sintflut (Gen 6,18) gleichen. So heißt es in 1 Hen 6,1–11,2 unter anderem: *„Als die Menschengötter zahlreich geworden waren, wurden ihnen lieblich schöne Töchter geboren. Als die Engel, die Himmelsöhne, diese erblickten, entbrannten sie in Begierde nach ihnen. Sie sprachen zueinander: Kommt her, wir wollen uns Frauen aus den Menschen auswählen, und wir wollen Kinder für uns zeugen. Da sagte ihr Anführer² zu ihnen: Ich fürchte, daß ihr dieses Unterfangen nicht durchführen werdet, und ich werde dann der einzige sein, der sich einer großen Sünde schuldig macht! Da antworteten ihm alle: Wir alle werden einen Eid schwören, und wir wollen uns alle gegenseitig verfluchen, damit wir diesen Entschluß nicht aufgeben, bis wir das Unterfangen zu Ende gebracht haben. Da schwuren alle und verfluchten sich gegenseitig.“* Dann folgt eine Aufzählung der Namen der zweiundzwanzig Engel, die „Befehlshaber von Zehnerabteilungen“ im Himmel gewesen waren.

Im anschließenden siebten Kapitel werden widergöttliche Verführungstaten der Anführer der Engel geschildert: *„Sie nahmen sich Frauen. Jeder wählte sich eine aus. Sie begannen, zu ihnen hineinzugehen und sich bei ihnen zu beflecken. Sie belehrten die Frauen auch über Heilmittel, Zaubermittel und heilkräftige Pflanzen. Die Frauen wurden schwanger und gebaren 3000 Ellen große Riesen. Diese aßen alle Vorräte der Menschen auf. Als die Menschen ihnen nichts mehr gewähren konnten, bemächtigten sich die Riesen auch ihrer und fraßen sie auf. Sie begannen dann an den Vögeln und Tieren, an den Reptilien und Fischen zu sündigen. Ja, sie fraßen ihre eigenen Kumpanen auf. Damals klagte die Erde über die Gesetzlosen“* (1 Hen 7,1–6).

In 1 Hen 8,1–3 wird ausgeführt, daß verschiedene dieser verführerischen Engel den Menschen auch das Kriegshandwerk beibrachten und dadurch Krieg, Gottlosigkeit und amoralisches Treiben anregten. Als dann „der

2) Die Dämonen wurden schon in vorchristlicher Zeit mit verschiedenen Schimpfnamen bezeichnet: *ruchot masiqim* (Schädlinge, Unheilsgeister), *chavalim* (Zerstörer), *schedim* (Qualgeister), *Satan* (Widersacher), *Mastemot* (Anfeindungsgeister), *Belial* (Wesen der Nutzlosigkeit, Engel der Feindschaft), *Samael* (evtl.: widergöttliches Gift).

Schrei der umgekommenen Menschen“ zum Himmel emporstieg, spähten die führenden Engel vom Himmel auf die Erde hinunter: Michael, Gabriel, Raphael und Uriel. Sie sahen das auf Erden vergossene Blut und beschloßen dies Gott vorzutragen. Sie sagten: *„Du bist der Herr der Herren, der Gott der Götter und der König der Welten! Und dein heiliger, großer und gepriesener Name besteht für alle Geschlechter der Erde! Du hast das All geschaffen! Du besitzt alle Macht. Alles ist vor dir offen und unverhüllt! Du siehst alles, was ein führender rebellischer Engel gemacht hat! Seine Mitengel haben sich befleckt und haben alle Sünden kundgetan“* (1 Hen 9,1–8). Daraufhin antwortete Gott: *„Eine Sintflut ist im Begriff, die ganze Erde zu überfluten. Alles was auf ihr ist, wird zugrunde gehen.“* Und zu Raphael sprach Gott: *„Fessele den rebellischen Engel an Händen und Füßen und wirf ihn in die Finsternis hinaus“* (1 Hen 10,1–4).

Hier wird das ehebrecherische Gebaren israelitischer Frauen mit den Verführungen seitens abgefallener Himmelsgeister in Verbindung gebracht. Durch ihre widergöttliche Verschwörung bewirkten die abgefallenen Engel den Sündenfall unter den Menschen und den Abfall von Gott. Durch die Schädigung der Frauen und ihrer Nachkommenschaft wollten sie ihre eigene widergöttliche Macht stärken. Laut der Henochtradition war diese sündige Engementalität der zweite schwere Abfall von Gott, der die göttlich-menschliche Freundschaft zerstörte. Entsprechend dieser Erzählung geschahen also nach dem Ungehorsam von Adam und Eva weitere Untaten durch widerspenstige Engel. Im ältesten Teil des äthiopischen Henochbuches, in der sogenannten Zehnwochenapokalypse, wird deshalb gesagt, daß Gott beim großen Endgericht am Ende der Tage auch die Strafe an den abgefallenen Engeln vollziehen wird. Nicht nur böse Menschen werden verworfen, sondern auch untreue Engel bzw. Dämonen (1 Hen 91,15).

3. Das Wirken der Geister der Finsternis

Nach einer in Qumran gefundenen Schrift spielten der Teufel und seine Dämonen auch bei den aus Jerusalem nach Qumran vertriebenen Priestern eine wichtige Rolle. In einem angeblich göttlich geprägten apokalyptischen Ausspruch in 4Q 390 heißt es: *„Die Israeliten werden Gesetz und Fest, Schabbat und Bund vergessen. Sie werden alles brechen, was böse in meinen Augen ist. So werde ich mein Gesicht von ihnen wegwenden, sie in*

die Hände ihrer Feinde geben und dem Schwert ausliefern. Einen Rest von ihnen werde ich aber verschonen, so daß sie nicht vernichtet werden. Die Engel des Anfeindungsgeistes Mastemot werden über die Abgefallenen herrschen. Viele Israeliten werden tun, was ich als böse ansehe. Sie werden unter der Herrschaft Belials sein und werden dem Schwert ausgeliefert werden. Für 70 Jahre von dem Tag an, da sie das Gesetz und den Bund brechen, werde ich sie in die Gewalt der Engel des Masthemoth geben, die über sie herrschen werden. Sie werden ihre Nachbarn berauben, einander unterdrücken und meinen Tempel beflecken.“³

In der Damaskusschrift aus Qumran (CD 4,12–19) wird in ähnlicher Tendenz gesagt, es gebe „drei Netze“, mit denen *Belial* in Israel auf Fang gehen werde. *Belial* werde damit die Unzucht treibenden, Reichtum anhäufenden und das Heiligtum verunreinigenden Israeliten einfangen. Und noch eine weitere Sünde der Israeliten führe zur Herrschaft der Satansmacht: „Wer Abfall vom wahren Glauben predigt, über den herrschen die Geister Belials.“

Bundesbrüche, religiöse Verfälschungen, Räubereien, Reichtum, Unzucht und mißbräuchlicher Kult bewegen also den allmächtigen Gott, die Israeliten zeitweise unter die Herrschaft der Dämonen zu verstoßen. Indirekt wird damit ausgedrückt, daß auch die Dämonen dem Herrschaftsbereich Gottes unterstehen. Sie haben aber nicht freie Hand, um ihr widergöttliches Spiel zu treiben. Laut der Qumranschrift 4Q 386, Fragment 3 sagte Gott zum Propheten Hesekiel: „*Ein Sohn Belials wird planen, mein Volk zu unterdrücken. Aber ich werde ihm nicht erlauben, es zu tun. Seine Herrschaft wird sich nicht durchsetzen. Aber er wird eine Menge verunreinigen, und kein Same wird übrig gelassen werden.*“ *Belial* hat also einen Sohn!

In 4Q 522 wird sogar die Pluralform – „Söhne Satans“ – gebraucht. Abwehrreaktionen gegen satanische Einbrüche in die israelitischen Gemeinschaften geschahen durch religiöse Zeremonien und durch Gebete. Laut 4Q 266, Fragment 3 soll der „Rat der Gemeinde den *Belial* und sein ganzes schuldbeladenes Los verfluchen“. Die anwesenden Gemeindemitglieder sollen sagen: „Verflucht sei *Belial* mit seinem ganzen Teufels-Clan.“ Es heißt auch: „Laß keinen Satan Gewalt über mich haben“ (4Q 213). „Denn Du Gott, verwirfst alles Denken *Belials*. Dein Ratschluß aber bleibt bestehen“ (4Q 430).

3) Zu allen hier zitierten Qumrantexten vgl. bes. Johann Maier, *Die Qumran-Essener, Die Texte vom Toten Meer*, 3 Bde., München 1995–1996.

Zur Zeit des endzeitlichen Krieges wird es laut 1QM 1,9–12 „Kampf und heftiges Gemetzel vor dem Gott Israels“ geben. „*Es kämpfen die Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis gemäß der Stärke Gottes. Und dies ist eine Zeit der Bedrängnis für das Volk der Erlösung.*“ Der Endsieg aber wird den Engeln und den Söhnen des Lichtes zufallen. Das Denken über Teufel und Dämonen war in Qumran also sehr vielfältig. Es betraf Kultgestaltungen, Gebete und Endzeithoffnungen. Die finsternen Mächte können priesterliche Bemühungen verunmöglichen. Gehorsam und die eifrige Pflege der Gottesbeziehungen waren nach ihrer Überzeugung die Voraussetzung für das siegreiche Vertreiben der dämonischen Mächte.

4. Rabbinische Aussagen über Engel und Dämonen

Auch viele Rabbinen vermuteten die Anwesenheit von Dämonen in allen Lebenslagen und auch als geheime „Einbrecher“ bei religiösen Veranstaltungen. Laut bRhSch 16a–b wird, um den Satan zu verwirren, am jüdischen Neujahrsfest zuerst sitzend und dann stehend in das Horn (Schofar) geblasen, dessen Ruf Gottes Sündenvergebung verkündet, denn „wenn am Neujahrstag nicht geblasen wird, wird das Ende des begonnenen Jahres schlecht sein, weil der Satan nicht verwirrt worden ist“. Laut bBB 16a sagte Resch Lakisch: „*Der Satan, der böse Trieb und der Todesengel sind identisch. Von allen dreien wird gesagt: er steigt herab, verführt, steigt hinauf und klagt an. Er holt sich Vollmacht und raubt die Seele.*“ Dieser Ausdruck kann zusammenfassend als rabbinische Lehre über die Gefährlichkeit der Dämonen aufgefaßt werden: Sie sind in allen Lebenslagen auf die Eroberung des Menschen begierig. Sie wollen ihn von Gott entfernen und in ihre Fluchgemeinschaft hineinholen. Sie reizen deshalb den bösen Trieb und zeigen sich vor dem Tod des Menschen als besonders begierig.

Eine besondere Rolle spielte ab der rabbinischen Zeit die Dämonin *Lilith*, die bereits (mit anderen Dämonen) im Gilgamesch-Epos genannt worden war. Adam habe sie experimentell gezeugt, heißt es in bEr 18b. Sie streife immer wieder nachts mit Myriaden von Würgegeistern umher und bewirke lebensgefährliches Würgen. In kabbalistischen Traditionen des Mittelalters wird Lilith zusammen mit dem im Henochbuch mehrmals erwähnten Samael betrachtet. Beide seien die Begründer eines den Plänen Gottes entgegenwirkenden Königreiches des Bösen. Im Zohar heißt es:

„Das Männliche (im Negativen) wird Samael genannt und das Weibliche Lilith: Weib der Unzucht und Ende der Tage! Zwei Bosheitsgeister verquickten sich ineinander, als wären sie nur ein Geist.“ Beide stellen vereint Fallen in die Beziehungen von Mann und Frau hinein, damit wenigstens einer der beiden miteinander Verbundenen in die Hölle geworfen werde.⁴

5. Abschließende Bemerkungen

Die Engel sind treugebliebene Himmelsbewohner, die von Gott delegiert werden, damit das Böse in den Menschen und rund um die Menschen nicht ungeschoren wirken kann. Sie sind damit sowohl Lobpreiser Gottes als auch Beschützer der Menschen. Die Teufel und Dämonen sind abgefallene Engel sowie Mischlinge aus diesen Engeln und aus boshaften Menschen. Sie sind organisierte Verführer und Täuscher der Menschen. Bei allen Deutungen des Bösen und des Unglücks, das im Volk Gottes und in der Welt passiert, sind die Engel stille, geheimnisvolle Mahner der für das Reich Gottes Erwählten, das Böse zu meiden, damit sie bei der Auferstehung und im Gericht bestehen können. Die Dämonen hingegen versuchen, das Böse und Unfertige im Menschen aufzuwirbeln, damit die Menschen nicht in die Vereinigung mit Gott hineingelangen. Sie sind die Versucher, gegen die der Mensch bestehen muß. Die Engel und die Dämonen können aber nur mit Erlaubnis Gottes an die Menschen herangehen.

Das jüdisch-religiöse Bewußtsein hängt somit zumindest teilweise seit vorchristlicher Zeit mit der Überzeugung zusammen, daß der Weg zu Gott von dämonischen Mächten gefährdet oder gar verunmöglicht werden kann. Teufel und Dämonen waren in frühjüdischer, neutestamentlicher und rabbinischer Zeit teilweise verbindliche Glaubensinhalte. Es scheint zwar der Glaubenstradition in Judentum und Christentum nicht zu entsprechen, wenn diese finsternen Mächte ohne Wenn und Aber wegdiskutiert und abgeschafft werden. Letztlich geht es aber um den Glauben an den prüfenden Gott, an den Gott der ausgleichenden Gerechtigkeit. Es ist religiös und psychologisch notwendig, sich nicht mit Gott und dem Teufel gegensätzlich zu beschäftigen, sondern allein auf Gottes Führung – auch vom diesseitigen Leben ins ewige Leben – zu vertrauen.

4) Vgl. Sigmund Hurwitz, *Lilith, die erste Eva*. Eine Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen, Zürich 1980.

Das „Institutum Judaologicum Catholicum“

Eine Stätte des jüdisch-christlichen Dialogs im Nachkriegsdeutschland

Thomas Forstner*

Als der „Zentralrat der Juden in Deutschland“ die Namen der Leo-Baeck-Preisträger für das Jahr 1962 bekanntgab, befand sich unter den Ausgezeichneten erstmals ein katholischer Theologe: Der heute vollkommen unbekannte *Dr. Franz Rödel*. Der Zentralrat würdigte sein Schaffen seinerzeit folgendermaßen: „Rödel begann bereits zu Beginn der zwanziger Jahre mit dem Aufbau einer katholischen Forschungsstätte für jüdische Fragen, dem er sich nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches mit besonderer Intensität widmete. Er ist der Gründer und Leiter des katholischen, judaeologischen Instituts.“¹ Dieser Beitrag soll einige Grundlinien der Geschichte des Instituts und des Wirkens seines Begründers und Leiters, Franz Rödel, aufzeigen.²

Der Institutsgründer: Dr. Franz Rödel (1891–1969)

Franz Rödel wurde am 30. März 1891 in Zell im pfälzischen Teil des Königreichs Bayern geboren. Nach dem Abitur begann er in Speyer mit dem Studium der katholischen Theologie und empfing schließlich 1918 die Priesterweihe durch den Speyrer Bischof Ludwig Sebastian.³ Anschlie-

* Thomas Forstner M. A. ist Historiker und wissenschaftlicher Mitarbeiter im Referat Kirchenrecht des Erzbischöflichen Ordinariats München.

1) Zentralarchiv zur Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland (Heidelberg), Bestand B. 1/7, 322, Pressemitteilung des Zentralrats der Juden in Deutschland vom 23. Mai 1963.

2) Vgl. Thomas Forstner, *Katholizismus contra Antijudaismus. Dr. Franz Rödel (1891–1969). Ein Priesterleben im Dienst der christlich-jüdischen Verständigung*, in: Historisches Jahrbuch der Goerres-Gesellschaft 125(2005)223–271.

3) Vgl. Archiv des Erzbistums München und Freising (AEM, München), Registratur des Generalvikars, Judaologisches Institut, Selbstzeugnis (von Dr. Franz Rödel, 1962/63).

ßend wurde er – wie seinerzeit bei Neupriestern üblich – an häufig wechselnden Orten im Seelsorgedienst eingesetzt. Schon bald wurde deutlich, daß er den Anforderungen des Priesterberufs aufgrund regelmäßig wiederkehrender nervöser Angstzustände – eine Spätfolge eines schweren Unfalls als Zehnjähriger – und der mangelnden Bereitschaft, sich in die zölibatäre Lebensform zu fügen, nicht gewachsen war. Nachdem er bereits einmal wegen der Beziehung zu einer Frau versetzt worden war, begann Rödel im Verlauf des Jahres 1921 in Reinheim/Saar erneut ein Verhältnis mit einer zudem noch verheirateten Frau. Die Affäre führte nach einem längeren kanonischen Verfahren im Oktober 1924 zu seiner Suspension.⁴ Rödel übte zu diesem Zeitpunkt seinen Priesterberuf jedoch bereits nicht mehr aus und war nach München übersiedelt, wo er sich an der Universität immatrikuliert hatte. In dieser Zeit seiner offenbar aus Interesse und Neigung betriebenen Studien ist die erste ausführliche Beschäftigung mit dem Judentum, speziell aber mit den im München der zwanziger Jahre stark ausgeprägten Phänomenen des Antijudaismus und Antisemitismus nachweisbar. Zugleich begann Rödel in den 1920er Jahren die publizistische Auseinandersetzung mit den antisemitischen Kräften aufzunehmen. Seit 1925 veröffentlichte er Beiträge in der Zeitschrift *Abwehrblätter*, dem Organ des „Vereins zur Abwehr des Antisemitismus“; seit 1927 war er auch Mitglied im Ausschuß des Vereins. Sein publizistisches Hauptanliegen bestand vor allem darin, die Unvereinbarkeit von rassistisch-biologischem Antisemitismus, aber auch von jeder Form von religiösem Antijudaismus mit der katholischen Lehre darzulegen. Zugleich war er Mitglied der 1926 gegründeten katholischen Priestervereinigung „Amici Israel“, die für eine grundlegende Revision des Verhältnisses zwischen der Kirche und dem Judentum eintrat, aber bereits zwei Jahre später durch ein vatikanisches Dekret verboten wurde.⁶

4) Archiv des Bistums Speyer, *Personalakte Rödel*, Urteil vom 7. November 1924.

5) Vgl. Barbara Suchy, *The Verein zur Abwehr des Antisemitismus (I) – From its Beginnings to the First World War*, in: Leo Baeck Institute, *Year Book XXVIII*(1983)205–239; (dies.), *The Verein zur Abwehr des Antisemitismus (II) – From the First World War to its Dissolution in 1933*, in: Leo Baeck Institute, *Year Book XXX*(1985)67–103.

6) Vgl. zu den „Amici Israel“ und den Hintergründen des Verbots: Hubert Wolf, „*Pro perfidis Judaeis*“. Die „Amici Israel“ und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928) – oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus, in: *Historische Zeitschrift* 279(2004)611–658; Thomas Brechenmacher, *Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung*, München 2005, 154–163.

Seit 1930 verdiente Rödel seinen Lebensunterhalt als Redakteur einer Lokalzeitung. Als 1933 die Nationalsozialisten die Macht übernahmen, verlor er seine Stelle. Kurze Zeit darauf trat er als Mitarbeiter in die zur NSDAP gehörige „Sammlung F. J. M. Rehse Archiv für Zeitgeschichte und Publizistik“ ein.⁷ Was war geschehen? Rödel – ohne materielle Existenzgrundlage und noch immer im Konkubinat lebend – war offenbar auf Vermittlung des mit ihm befreundeten, katholisch-konservativen Zeitungswissenschaftlers Karl d’Ester⁸ dort untergekommen. Dieser hatte entsprechende Kontakte vor allem zum Leiter der Sammlung, F. J. M. Rehse. Die Akten belegen jedoch eindeutig, daß Rödel dort lediglich in einer untergeordneten Position tätig war: Seine Aufgabe bestand darin, für die große Presseauschnittsammlung der Dienststelle Zeitungen auszuwerten und die relevanten Artikel auszuschneiden. Eine stupide Tätigkeit ohne persönliche Verantwortung.

Rödel war kein Held. Er ergriff die Chance, die sich ihm in einer persönlichen Notlage bot. Damit wurde er zum Mitläufer, wie eine Vielzahl Deutscher in diesen Jahren.⁹ Er paßte sich äußerlich an. An der Aufrichtigkeit der anti-antisemitischen Gesinnung Rödels kann hingegen, zieht man die innere Kontinuität und Konsequenz seines Wirkens gegen den Judenhaß in Betracht, kaum ein Zweifel bestehen. Inwieweit Rödel diese Jahre und seine Verstrickung später reflektiert hat, ist nicht dokumentiert. Die Tätigkeit Rödels in der Sammlung Rehse wurde für ihn jedoch auch deshalb bedeutsam, da er sich hier das methodische Handwerkszeug für den späteren Aufbau seiner enormen archivalischen Sammlung zum Gebiet des modernen Antisemitismus, die dann den Kernbestand des „Institutum Judaologicum Catholicum“ ausmachen sollte, aneignete.

7) Vgl. hierzu: Berlin, Bundesarchiv (ehem. BDC), Parteikorrespondenz: Rödel, Franz 30.3.91. Die „Sammlung Rehse“, eine Mischung aus Zeitgeschichtsarchiv und Kuriositätenkabinett, war eine Spezialsammlung zur Geschichte der NS-Bewegung, die in privater Sammeltätigkeit ihren Ursprung hatte und 1929 von der NSDAP angekauft worden war; vgl. Brigitte Schütz, *Die „Sammlung Rehse“*, in: *München – Hauptstadt der Bewegung* (Ausstellungskatalog), München 1993, 280 f.

8) Karl d’Ester war von 1924–1954 Professor für Zeitungswissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Er gilt als Gründervater der Kommunikationswissenschaft in Deutschland; vgl. Heinz Starkulla/Hans Wagner (Hg.), *Karl d’Ester 1881–1960*, o. O. / o. J. [München 1981].

9) Die Spruchkammer München hat Rödel nach 1945 dann sogar als „Entlastet“ beurteilt, vgl. Staatsarchiv München (StAM, München), Spruchkammern, K 1442 [Rödel, Dr. Franz], Klageschrift vom 27.10.1947, Spruchkammerurteil vom 16.7.1948.

Auf die Tätigkeit in der Sammlung Rehse, die bereits 1939 endete, folgten erneut Jahre materieller Unsicherheit. Noch während des Krieges kam es aber auch zu einer sukzessiven Aussöhnung mit der Kirchenobrigkeit. Auf Vermittlung eines befreundeten Priesters erhielt Rödel 1941 seine Zelebrationserlaubnis zurück. In Krailling, einem Vorort von München, betreute er nun die zur Nachbarpfarrei gehörige Filialkirche. Im Sommer 1953 bekam er schließlich eine Stelle als Ruhestandsgeistlicher in dem abgelegenen Jetzendorf/Ilm (Landkreis Pfaffenhofen, Oberbayern) im Norden der Erzdiözese zugewiesen. An eine ordentliche Investitur auf eine Pfarrei war angesichts seines Vorlebens und auch aufgrund des nun schon vorgerückten Alters nicht zu denken. Doch nahmen von hier aus nun Rödel's Aktivitäten auf dem Gebiet des christlich-jüdischen Dialogs einen neuen Anfang.

Das „Institutum Judaologicum Catholicum“

Durch seine vielfältigen Kontakte hatte Rödel bald nach dem Zusammenbruch des Dritten Reichs wieder Anschluß an verschiedene Institutionen und Verbände gefunden, die sich mit dem Thema Judentum beschäftigten. Darunter befand sich die 1948 gegründete „Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit“ in München, für die er zeitweise in Fachauschüssen und Kommissionen tätig war.¹⁰ Weiterhin hielt er zahlreiche Vorträge und entfaltete eine reiche Publikationstätigkeit, etwa in der von dem katholischen Theologen Dr. Franz Thoma herausgegebenen Zeitschrift *Religion und Weltanschauung*, dem Organ der bundesdeutschen Religionslehrerverbände, das vor allem auf Pädagogen wirkte, oder in der 1956 von ihm selbst herausgegebenen Zeitschrift *Wahrheit und Liebe*.¹¹ In diesen Beiträgen wird deutlich, daß er das Judentum nun offenbar mehr und mehr auch als ein Bollwerk gegen die Irrungen seiner Zeit verstand, als beharrende Kraft, die Seite an Seite mit dem Christentum einen Damm gegen die Fluten der als bedrohlich empfundenen Tendenzen der Moderne und der mit ihr einhergehenden Säkularisierung aufrichten sollte.

10) AEM, Personalakten Priester III, Rödel, Dr. Franz, Rödel an Thalhamer vom 22.5.1950.

11) Vermutlich aus Geldmangel erschienen nur die Doppelnummern Januar/Februar mit 48 Seiten und September/Okttober mit 32 Seiten des Jahrgangs 1956. Exemplare in: AEM, Registratur des Generalvikars, Judaologisches Institut.

Mitte der fünfziger Jahre mündeten Rödel's Aktivitäten in den Entschluß, den Kern seiner inzwischen umfangreichen Sammlungen zur Geschichte des Judentums und des Antisemitismus in ein neu zu schaffendes wissenschaftliches Institut einzubringen. Auf der Jahresmitgliederversammlung der „Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit“ verkündete er im Juli 1956, daß er ein – von ihm so genanntes – „*Institutum Judaologicum Catholicum*“ zu gründen beabsichtige.¹² Was dieses Institut leisten sollte, beschrieb er noch im selben Jahr in einem Beitrag in *Religion und Weltanschauung*: Die „Erforschung von Judentum und Judenfrage der biblischen und vor allem der nachbiblischen Zeit, gestützt auf die Forschungsgrundsätze katholischer Wissenschaft, geformt durch den historischen Verlauf der jüdischen Geschichte, bereichert durch die wissenschaftlichen Erkenntnisse und Ergebnisse, geleitet von den Grundsätzen der Wahrheit und Gerechtigkeit, bestrebt, [...] ein besseres Verständnis des Judentums und eine versöhnliche Atmosphäre zwischen Judentum und katholischer Kirche anbahnen zu helfen.“¹³

Die Arbeit des Instituts sollte sowohl den theologischen Laien als auch insbesondere dem theologischen Nachwuchs und dem Klerus dienen, „um ihn von seiner Lethargie gerade in diesen Dingen zu befreien“. Dies sei nur möglich, wenn mit Hilfe der Judaologie „das jüdische Gedankengut gemäß den Tendenzen der theologischen Wissenschaft und Forschung an den katholischen Menschen geistlichen wie weltlichen Standes herangebracht wird“. Das Institut sollte sich dabei „eindeutig und rückhaltlos auf den Boden der kirchlichen Lehre“ stellen, weshalb auch eine kirchliche Approbation erforderlich sei. Daraus sollte sich auch die Befugnis ableiten, „in rebus Judaicis“ der katholischen Öffentlichkeit verbindliche Richtlinien an die Hand zu geben, um die „immer noch weitverbreitete Unkenntnis auf diesem Gebiet zu unterbinden“.

Das Institut sollte also zweierlei leisten: Einerseits die Erforschung des Judentums durch die Brille der katholischen Theologie, andererseits eine Art kirchenamtlich verbindlicher Verkündigung katholischer Lehren über das Judentum, letzteres vor allem zu dem Zweck, den zu dieser Zeit im Klerus noch immer präsenten Antijudaismus zu unterdrücken.

12) Archiv der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit (München), Chronik 1948–1963 (Typoskript), 203.

13) Franz Rödel, *Plan eines Katholischen Judaologischen Instituts* (*Institutum Judaologicum Catholicum*), in: *Religion und Weltanschauung* 11(1956)97 f. Daraus auch die folgenden Zitate.

Es ist evident, daß Rödel mit dieser Konzeption einerseits sowohl seine Möglichkeiten bei weitem überschätzte, andererseits für einen katholischen Theologen eine bemerkenswerte Unbedarftheit hinsichtlich des Funktionierens der römisch-katholischen Kirche an den Tag legte. Vor allem die Auffassung, von oberhirtlicher Seite würde ein von einem einzelnen Priester initiiertes Institut mit einer Art lehramtlichen Vollmacht – noch dazu in einer so heiklen Angelegenheit – ausgestattet werden, weist auf eine große Distanz zu den kirchlichen Realitäten hin. Noch dazu war Rödel, der in der Vergangenheit gegen nahezu alle Regeln priesterlicher Existenz verstoßen hatte, alles andere als geeignet, Vertrauen bei den oberhirtlichen Stellen zu erwecken. Ein annähernd grenzenloser Idealismus machte Rödel für die Realitäten blind.

Ungeachtet dieses Geburtsfehlers und der damit verbundenen Schwierigkeiten nahm das „*Institutum Judaeologicum Catholicum*“ im Verlauf der späten fünfziger Jahre in Jetzendorf die Arbeit auf. Inzwischen hatte Rödel in der aus protestantischer Adelsfamilie stammenden und zum Katholizismus konvertierten Freifrau Ingeborg von Werthern eine Mitstreiterin gewonnen, die seine Bemühungen durch tätige Mithilfe, vor allem aber auch durch finanzielle Unterstützung förderte und für die Entfaltung der Institutstätigkeit im Verlauf der 1960er Jahre Entscheidendes leistete. Was die annähernd dreißig Jahre jüngere, finanziell offenbar auch unabhängige Frau zu diesem Schritt veranlaßte, bleibt unklar, man wird wohl auch ihr einen ungewöhnlichen Idealismus unterstellen dürfen.¹⁴ Es war der Agilität der jüngeren Frau einerseits, der beginnenden Diskussion um den wachsenden Antisemitismus in der jungen Bundesrepublik andererseits zuzuschreiben, daß das Institut gegen Ende der fünfziger Jahre in der öffentlichen Wahrnehmung einen enormen Aufschwung erfuhr, der sich in zahlreichen Presseberichten niederschlug.¹⁵ Um die Arbeit des Instituts einem weiteren Kreis bekannt zu machen und auch um materielle Förderer zu finden, wurde im Frühjahr 1961 zudem die „*Gesellschaft zur Förderung des Katholischen Judaeologischen Instituts e. V.*“ ins Leben gerufen.

14) Dies zeigt vor allem der Umstand, daß Ingeborg von Werthern unter großen Opfern das Institut auch nach dem Tod Rödel bis zum persönlichen finanziellen Ruin fortführte.

15) Vgl. etwa „*Ein Geistlicher bekämpft den Antisemitismus*“, in: *Frankfurter Rundschau* [undatiert, ca. 1960, Abschrift in AEM, Registratur des Generalvikars, Judaeologisches Institut]; „*Außenseiter und Infiltration*“, in: *Deutsche Tagespost* Nr. 7 vom 19. Januar 1960; „*Katholisches Judaeologisches Institut*“, Rundfunk-Reportage des Bayerischen Rundfunks vom 20.10.1959.

Von seiten des Erzbischöflichen Ordinariats stand man Rödel's Aktivitäten und der Mithilfe Frau von Werther's – über deren genaue Rolle man sich im unklaren war – vorsichtig und distanziert gegenüber. Dies war weniger in der Sache als in Person und Charakter Rödel's und seinem dem Klerikerstand wenig angemessenen Lebenswandel begründet. Als sich 1961 der Passauer Bischof Simon Konrad Landersdorfer bei dem Münchener Weihbischof Johannes Neuhäusler anlässlich der Überlegung, das Institut nach Niederalteich zu verlegen, nach Rödel und der Arbeit des Instituts erkundigte, schrieb Neuhäusler, es habe „allerhand Spannungen“ und „mancherlei Mißlichkeiten“ mit Rödel gegeben. Doch das von Rödel gesammelte Material sei durchaus „reich und wertvoll“ und es wäre zu begrüßen, wenn es nach Niederalteich käme. „Aber wenn damit die Übernahme von H. H. Rödel und Anhang verbunden ist“ – so Neuhäusler –, „dürfte es zu mancherlei Unannehmlichkeiten kommen.“¹⁶ Daß Rödel zudem Forschern wie dem amerikanischen Politologen Guenter Lewy, dessen Buch „The Catholic Church and Nazi Germany“ 1964 wegen seines anklagenden Duktus zu einem Aufschrei im katholischen Deutschland geführt hatte, bereitwillig Zugang zu seinem Archiv gewährte¹⁷, dürfte das Vertrauen der kirchlichen Obrigkeit in seine Unternehmungen wenig gestärkt haben, zumal sich diese seit einiger Zeit verstärkt bemühte, durch die Installation eines Gremiums wie der „Kommission für Zeitgeschichte“ die Revision des Geschichtsbildes, wie es der Schriftsteller Rolf Hochhuth, Lewy und andere vertraten, zu erreichen.

Nachdem sich das Katholische Büro in Bonn, welches seitens des Bundesinnenministeriums auf das Institut hingewiesen worden war, 1961 in München zum wiederholten Male nach Rödel's Aktivitäten erkundigte, schien man diesen auch im Ordinariat langsam mehr Bedeutung zuzumessen.¹⁸ Der Generalvikar des neuen Erzbischofs Julius Kardinal Döpfner, Matthias Defregger, beauftragte im Sommer 1962 den Theologen und Kunsthistoriker Dr. Sigmund Benker mit der Erstellung eines Gutachtens

16) AEM, Registratur des Generalvikars, Judaologisches Institut, Landersdorfer an Neuhäusler vom 11. Dezember 1961, Neuhäusler an Landersdorfer vom 21. Dezember 1961.

17) Eine deutsche Ausgabe war im Folgejahr erschienen: Guenter Lewy, *Die katholische Kirche und das Dritte Reich*, München 1965. Lewy hatte Rödel im Vorwort der deutschen Ausgabe des Buches ausdrücklich gedankt (vgl. S. 12).

18) AEM, Registratur des Generalvikars, Judaologisches Institut, Kath. Büro an Ordinariat München vom 11. Sept. 1961, Ordinariat München an Kath. Büro vom 12. Okt. 1961.

über die Sammlungen Rödel in Jetzendorf. Dieses Gutachten enthält die umfassendste Aufnahme der Institutsbestände von dritter Hand. Benker war zudem der erste, der nach seinem Besuch bei Rödel in Jetzendorf konstatierte, daß dessen Sammlungen, bedingt durch die Entstehungsgeschichte des Instituts, nahezu vollständig auf zeitgeschichtliche Fragen ausgerichtet seien.¹⁹ Benker kam zu dem Schluß: „Als ein solches zeitgeschichtliches Archiv hat die Sammlung Rödel einen bedeutenden Wert. [...] Viele Belegstücke, besonders aus der NS-Judenverfolgung, dürften einmalig sein. Für die Erforschung dieser hochbedeutenden Probleme findet sich Material in reicher Fülle, wie es schwer wo anders zu finden sein wird. Aus diesem besonderen Wert der Sammlung ergibt sich, daß sie nicht zerstreut werden sollte.“²⁰ Generalvikar Defregger holte im Verlauf des Jahres 1962 auch weitere Stellungnahmen und Gutachten ein.²¹ Im Ordinariat dachte man nun, daß die Vermittlung Rödel an das „Haus der Begegnung“ der Benediktinerabtei Niederalteich eine für beide Seiten günstige Lösung sei.²² Jedoch zerschlugen sich diese Überlegungen ebenso wie jene, die Sammlungen bei der „Kommission für Zeitgeschichte“ der „Katholischen Akademie in Bayern“ unterzubringen.

Bei den Bemühungen um eine dauerhafte Konsolidierung des Instituts zeigte sich eine grundsätzliche Interessensdivergenz. Rödel elementares Anliegen bestand darin, „den katholischen Menschen endgültig davon zu überzeugen, daß antisemitische und antijüdische Gesinnung ohne Ausnahme christlichem Glauben und Leben widerspricht“.²³ Er war vor allem pädagogisch und pastoral motiviert. Hingegen bemühten sich die Institutionen, mit denen Rödel verhandelte, „das wertvolle Material [...] zu übernehmen oder anzukaufen und dann entsprechend wissenschaftlich zu verarbeiten“.²⁴

19) Vgl. AEM, Registratur des Generalvikars, Judaeologisches Institut, Bericht über das Katholische Judaeologische Institut in Jetzendorf von Sigmund Benker (August 1962).

20) Ibid.

21) So etwa auch von Gertrud Luckner aus Freiburg, die aber angab, noch nicht in Jetzendorf gewesen zu sein; vgl. AEM, Registratur des Generalvikars, Judaeologisches Institut, Defregger an Luckner vom 9. Mai 1962 und Luckner an Defregger vom 5. Juli 1962.

22) Vgl. AEM, Registratur des Generalvikars, Judaeologisches Institut, Defregger an Benker vom 19. Juli 1962.

23) Franz Rödel, *Das Katholische Judaeologische Institut als neuorientierende Arbeitsstätte*, in: *Kairos – Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie* 1(1963)67 f.

24) So die Kommission für Zeitgeschichte, vgl. AEM, Registratur des Generalvikars, Judaeologisches Institut, Forster an Defregger vom 8. Januar 1963.

An der Aufrechterhaltung eines eigenständigen Institutsbetriebs mit volkserzieherischer Zielsetzung war man hingegen nicht interessiert. Letztendlich verhinderten diese unterschiedlichen Vorstellungen eine dauerhafte Konsolidierung des Instituts und seiner Sammlungen. Dabei ist vor allem die Vielfältigkeit der Kontakte bemerkenswert, die Rödel bemühte, um das Institut dauerhaft zu sichern. Diese reichten von der Kongregation der Sions-Schwestern in Paris bis hin zu dem 1960 gegründeten vatikanischen *Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen* unter Kardinal Augustin Bea²⁵ oder der einflußreichen jüdischen Organisation *B'nai B'rith*. Die Verleihung des Leo-Baeck-Preises an Rödel im Frühjahr 1963 mag seinen Aktivismus noch zusätzlich beflügelt haben.

Nachdem Rödel von seinen Verpflichtungen als Seelsorger in Jetzendorf altersbedingt vollständig entbunden worden war, übersiedelten er und Frau von Werthern mit dem Institut im Frühjahr 1966 nach München.²⁶ Finanziell wurde ihre Tätigkeit vor allem durch jährliche Unterstützungsbeiträge des Bayerischen Rundfunks (3000,- DM) und des Bayerischen Kultusministeriums (1000,- DM) sowie durch Spenden von privater Seite und Mittel aus dem Erzbischöflichen Ordinariat München gefördert.²⁷ Trotzdem überstiegen die jährlichen Ausgaben die Einnahmen erheblich. An prominenten Besuchern mangelte es dem Institut aber offenbar nicht: So begrüßte man in einem Jahr neben einer ganzen Reihe ausländischer Gäste unter anderen den Generalsekretär des jüdischen Weltbundes Alan Rose, den Direktor des Londoner „Leo-Baeck-Instituts“ Arnold Paucker und den bekannten israelischen Autor Pinchas Lapide in den Institutsräumen.²⁸ Neben einer vielbesuchten Wanderbuchausstellung trat das Institut anlässlich seines zehnjährigen Bestehens 1968 durch einen Wettbewerb für Studierende mit dem Thema „Die Haltung des deutschen Katholizismus zum Judentum im 19. Jahrhundert“ an die Öffentlichkeit.²⁹ Am 8. Juli 1969 verstarb Franz Rödel im Alter von 78 Jahren in München, ohne eine konkrete Lösung für eine Konsolidierung seiner fast über ein

25) Vgl. Bernd Mathias Kremer, *Augustin Kardinal Bea (1881–1968)*, in: FrRu 13(2006)82–92.

26) Vgl. AEM, Registratur des Generalvikars, Judaologisches Institut, Rödel an Döpfner vom 17. Juni 1966.

27) Vgl. ebd., Verwendungsnachweis über Einnahmen und Ausgaben für das Jahr 1968.

28) Ebd., Werthern an Gruber vom 5. März 1971.

29) Ebd., Einladung zur Teilnahme am Preisausschreiben des „Katholischen Judaologischen Instituts“.

halbes Jahrhundert reichenden Bestrebungen zur Verständigung zwischen Juden und Christen erreicht zu haben. Ingeborg von Werthern führte das Institut noch einige Zeit allein weiter. Gemeinsam mit dem nunmehrigen Münchener Generalvikar Dr. Gerhard Gruber bemühte sie sich um eine Sicherung von Rödels Erbe. Diese gelang aber nicht mehr, obwohl die Erzdiözese mehrmals für die Begleichung der Schulden des Instituts aufkam.³⁰ Im Sommer 1973 erkrankte auch Ingeborg von Werthern schwer. Am 6. Januar 1975 starb Ingeborg von Werthern in München. Über den Verbleib der Sammlungen Rödels ist nichts bekannt.

Versuch einer Wertung

Rödel war ein Außenseiter. Als Priester frühzeitig ins Abseits geraten, widmete er einen Großteil seiner Arbeitskraft dem Kampf gegen Antijudaismus und Antisemitismus und der Idee des jüdisch-christlichen Dialogs. Als Idealist war Rödel auf seinem Forschungsgebiet im wesentlichen Autodidakt. Seine Absichten waren stets weniger rein wissenschaftlicher als pädagogischer Natur. Bedeutsamkeit wird man Rödels Aktivitäten wohl vor allem in zwei Bereichen zusprechen dürfen: Zunächst wirkte seine Abwehrarbeit in ihrer Zeit. Er bezog deutlich Position gegen antijüdische Einstellungen und legte ihre Unvereinbarkeit mit dem christlichen Glauben dar. Aus seiner Sicht wohl eher ein Nebenprodukt dieser Tätigkeit war der Aufbau der durchaus bedeutenden und in ihrer Art einzigartigen Quellensammlung zur Geschichte des Antijudaismus und Antisemitismus. Daß davon nichts übrig blieb, ist höchst bedauerlich. Daß eine dauerhafte Sicherung und Ordnung der Sammlungen des „*Katholischen Judaeologischen Instituts*“ nicht gelang, ist dabei aber nicht nur den äußeren Umständen, sondern auch der radikalen Kompromißlosigkeit Rödels selbst zuzuschreiben, die eine dem Charakter der Sammlungen angemessene Lösung verhinderte.

30) Vgl. ebd., Gruber an Werthern vom 19. Mai 1971, vom 21. Juli 1972 und vom 23. Juli 1973. 1971 zahlte die Erzdiözese 3600,- DM, 1972 2500,- DM und 1973 5000,- DM für den laufenden Institutsbetrieb.

Dazu bin ich heute hier, die Gnade der Versöhnung zu erbitten

Ansprache von Papst Benedikt XVI. im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau am 28. Mai 2006.

An diesem Ort des Grauens, der Anhäufung von Verbrechen gegen Gott und den Menschen ohne Parallele in der Geschichte, zu sprechen, ist fast unmöglich und es ist besonders schwer und bedrückend für einen Christen, einen Papst, der aus Deutschland kommt. An diesem Ort versagen die Worte, kann eigentlich nur erschüttertes Schweigen stehen, ein Schweigen, das ein inneres Schreien zu Gott ist: Warum hast du geschwiegen? Warum konntest du dies alles dulden? In solchem Schweigen verbeugen wir uns aus unserem Innersten heraus vor der ungezählten Schar derer, die hier gelitten haben und getötet worden sind. Doch dieses Schweigen wird dann zur lauten Bitte um Vergebung und Versöhnung, zu einem Ruf an den lebendigen Gott, daß er solches nie wieder geschehen lasse.

Vor 27 Jahren, am 7. Juni 1979, stand hier Papst Johannes Paul II. [...] als Sohn des polnischen Volkes. Ich stehe hier als Sohn des deutschen Volkes. Und gerade deshalb muß ich, darf ich wie er sagen: Ich konnte unmöglich nicht hierherkommen. Ich mußte kommen. Es war und ist eine Pflicht gegenüber der Wahrheit und dem Recht der vielen, die gelitten haben, eine Pflicht vor Gott, als Nachfolger von Johannes Paul II. und als Kind des deutschen Volkes hier zu stehen. Ich stehe hier als Sohn jenes Volkes, über das Verbrecher mit lügnerischen Versprechungen Macht gewonnen hatten – mit der Verheißung von Größe, wiedererlangter nationaler Ehre und Bedeutung und mit der Verheißung von Wohlstand, aber auch durch die Gewalt von Terror und Einschüchterung, so daß unser Volk als Instrument ihrer Zerstörungswut und Herrschsucht gebraucht und mißbraucht werden konnte.

Ja, ich konnte unmöglich nicht hierherkommen. Am 7. Juni 1979 stand ich hier als Erzbischof von München und Freising [...]. 1980 bin ich dann noch einmal an diese Stätte des Grauens zurückgekehrt, erschüttert ob des Bösen und dankbar dafür, daß über dieser Finsternis der Stern der Versöhnung aufgegangen war. Dazu bin ich auch heute hier: die Gnade der Versöhnung zu erbitten, in erster Linie von Gott, der allein unsere Herzen öffnen und

reinigen kann, von den Menschen, die hier gelitten haben, und schließlich die Gnade der Versöhnung auch für all jene zu erbitten, die in dieser Stunde erneut unter der Macht von Haß und von Haß geschürter Gewalt leiden.

Wie viele Fragen bewegen uns an diesem Ort! Immer wieder ist da die Frage: Wo war Gott in jenen Tagen? Warum hat er geschwiegen? Wie konnte er dieses Übermaß von Zerstörung, diesen Triumph des Bösen dulden? Dabei kommen uns die Worte von Psalm 44 in den Sinn, die Klage des leidenden Israel: „*Du hast uns verstoßen an den Ort der Schakale und uns bedeckt mit Finsternis [...]. Um deinetwillen werden wir getreten Tag für Tag, behandelt wie Schafe, die man zum Schlachten bestimmt hat. Wach auf, warum schläfst du, Herr? Erwache, verstoß uns nicht für immer! Warum verbirgst du dein Gesicht, vergiß unsere Not und Bedrängnis? Unsere Seele ist in den Staub hinabgebeugt, unser Leib liegt am Boden. Steh auf und hilf uns! In deiner Huld erlöse uns!*“ (Ps 44,20.23–27). Dieser Not-schrei des leidenden Israel an Gott in Zeiten äußerster Bedrängnis ist zugleich der Hilferuf der vielen, die im Laufe der Geschichte um Gottes willen, um der Wahrheit und des Guten willen, gelitten haben und noch immer leiden.

Wir können Gottes Geheimnis nicht ergründen. Wir sehen nur Fragmente und vergreifen uns, wenn wir uns zum Richter über Gott und die Geschichte machen wollen. Wir würden nicht den Menschen verteidigen, sondern zu seiner Zerstörung beitragen. Nein, im letzten müssen wir bei dem demütigen, aber eindringlichen Schrei zu Gott bleiben: *Wach auf! Vergiß nicht dein Geschöpf, den Menschen!* Unser Schrei zu Gott muß zugleich unser eigenes Herz durchdringen, damit in uns die verborgene Gegenwart Gottes erwache, damit seine Kraft, die er in unsere Herzen gelegt hat, nicht vom Morast der Eigensucht und der Menschenfurcht, der Gleichgültigkeit und des Opportunismus verdeckt und erstickt werde. Wir richten diesen Schrei an Gott und gleichzeitig an unser eigenes Herz, in dieser Stunde, in der neue Gefahren drohen, in der erneut in den Herzen der Menschen die dunklen Mächte aufzusteigen scheinen – einerseits der Mißbrauch des Namens Gottes zur Rechtfertigung blinder Gewalt gegen Unschuldige, andererseits der Zynismus, der Gott nicht kennt und den Glauben an Gott verhöhnt. Wir rufen zu Gott, daß er die Menschen zur Einsicht bringe, damit sie erkennen, daß Gewalt keinen Frieden stiftet, sondern nur wieder Gewalt hervorbringt, eine Spirale der Zerstörungen, in der letztlich alle nur Verlierer sein können. Der Gott, an den wir glauben, ist ein Gott der Ver-

nunft, die freilich nicht neutrale Mathematik des Alls ist, sondern eins ist mit der Liebe, mit dem Guten. Wir bitten Gott und wir rufen den Menschen zu, daß diese Vernunft der Liebe, die Erkenntnis der Kraft der Versöhnung und des Friedens, die Oberhand gewinne inmitten der uns umgebenden Drohungen der Unvernunft oder einer falschen, von Gott gelösten Vernunft. Der Ort, an dem wir stehen, ist ein Ort des Gedächtnisses, der Schoa. Das Vergangene ist nie bloß vergangen. Es geht uns alle an und es zeigt uns, welche Wege wir nicht gehen dürfen und welche wir suchen müssen.



Benedikt XVI. vor den Gedenksteinen in Auschwitz-Birkenau. Foto: KNA.

Ich bin auch an den Steinen entlanggegangen, die in den verschiedenen Sprachen an die Opfer dieses Ortes erinnern [...]. Sie sprechen von menschlichem Leid, sie lassen uns den Zynismus jener Macht ahnen, die Menschen als Materie behandelte und nicht als Personen, in denen Gottes Ebenbild aufleuchtet. Manche Steine, wie der Gedenkstein in hebräischer Sprache, laden zu einem besonderen Gedenken ein. Die Machthaber des Dritten Reiches wollten das ganze jüdische Volk zertreten, es von der Landkarte der Menschheit tilgen.

Dabei hat sich das Psalmwort, „Wie Schafe werden wir behandelt, die zum Schlachten bestimmt sind“ (Ps 44,23), auf furchtbare Weise bewahrheitet. Im tiefsten wollten jene Gewalttäter mit dem Austilgen dieses Volkes jenen Gott töten, der Abraham berufen hat und der am Sinai die bleibend gültigen Maßstäbe der Menschlichkeit aufgestellt hat. Weil dieses Volk durch sein Dasein ein Zeugnis jenes Gottes ist, der zum Menschen gesprochen hat und ihn in Verantwortung nimmt, sollte dieser Gott endlich tot sein und die

Herrschaft nur noch den Menschen gehören, jenen Machthabern, die sich selbst für die Starken hielten, und die es verstanden hatten, die Welt an sich zu reißen. Mit der Zerstörung des jüdischen Volkes, mit der Schoa, sollte letztlich auch die Wurzel ausgerissen werden, auf der der christliche Glaube beruht, und endgültig durch den neuen, selbstgemachten Glauben an die Herrschaft des Menschen, des Starken, ersetzt werden.

Dann ist da der Stein in polnischer Sprache: Zunächst sollte die geistige Führung Polens ausgelöscht und das Volk als eigenständiges geschichtliches Faktum ausgetilgt werden, um es dann zu einem Volk von Sklaven zu erniedrigen. Auch der Stein in der Sprache der Sinti und Roma lädt zu besonderem Nachdenken ein. Auch dieses Volk [...] sollte in Gänze verschwinden. In einer Weltanschauung, in der nur noch der meßbare Nutzen zählte, wurde es zu den unnützen Elementen der Weltgeschichte gerechnet, als lebensunwertes Leben eingestuft. Der Gedenkstein in russischer Sprache erinnert uns an die ungeheure Zahl russischer Soldaten, deren Leben im Kampf gegen das nationalsozialistische Terrorregime geopfert wurde. Zugleich erinnert er aber auch an die tragische Doppelbedeutung ihres Einsatzes: Während sie Völker von der einen Diktatur befreiten, wurden dieselben Völker einer neuen Diktatur, der Diktatur Stalins und der kommunistischen Ideologie, unterworfen.

Auch alle anderen Steine in den vielen Sprachen Europas sprechen zu uns von dem Leiden der Menschen dieses ganzen Kontinents. Sie würden noch viel tiefer zu unseren Herzen sprechen, wenn wir der Opfer nicht nur allgemein gedenken, sondern das Antlitz der einzelnen Menschen sehen, die hier im Dunkel des Terrors endeten.

Es war mir eine innere Pflicht, auch vor dem Gedenkstein in deutscher Sprache innezuhalten. Dort tritt uns das Antlitz von Edith Stein, Schwester Theresia Benedicta a Cruce, entgegen: Jüdin und Deutsche, die zusammen mit ihrer Schwester im Grauen der Nacht des nazideutschen Konzentrationslagers verschwunden ist, die als Christin und als Jüdin mit ihrem Volk und für ihr Volk gestorben ist. Die Deutschen, die damals nach Auschwitz-Birkenau verbracht wurden und hier gestorben sind, wurden als „Abschaum der Nation“ bezeichnet. Aber nun erkennen wir sie dankbar als Zeugen der Wahrheit und des Guten, das auch in unserem Volk nicht untergegangen war. Wir danken diesen Menschen, daß sie sich der Macht des Bösen nicht gebeugt haben und so als Lichter in einer dunklen Nacht vor uns stehen. Wir beugen uns in Ehrfurcht und Dankbarkeit vor all denen, die wie die drei Jünglinge angesichts der Drohung des babylonischen Feu-

erofens geantwortet haben: „Wenn überhaupt jemand, so kann nur unser Gott [...] uns retten. Tut er es aber nicht, so sollst du, König, wissen: Auch dann verehren wir deine Götter nicht und beten das goldene Standbild nicht an, das du errichtet hast“ (Dan 3,17 f.).

Ja, hinter diesen Gedenksteinen verbirgt sich das Geschick von unzähligen Menschen. Sie rütteln unser Gedächtnis auf, sie rütteln unser Herz auf. Nicht zum Haß wollen sie uns bringen: Sie zeigen uns, wie furchtbar das Werk des Hasses ist. Sie wollen uns zur Einsicht bringen, die das Böse als Böses erkennt und verneint. Sie wollen den Mut zum Guten, zum Widerstand gegen das Böse in uns wecken. Sie wollen uns zu jener Gesinnung bringen, die sich in den Worten ausdrückt, die Sophokles der Antigone angesichts des Grauens um sie herum in den Mund gelegt hat: „Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da.“

Gottlob wachsen im Umkreis dieser Stätte des Grauens, mit der Reinigung der Erinnerung, zu der sie uns drängt, vielfältige Initiativen, die dem Bösen eine Grenze setzen und dem Guten Kraft geben wollen. Eben durfte ich das *Zentrum für Dialog und Gebet* segnen. Ganz in der Nähe vollzieht sich das verborgene Leben der Karmelitinnen, die sich besonders dem Geheimnis des Kreuzes Christi verbunden wissen und uns an den Glauben der Christen erinnern, daß Gott selbst in die Hölle der Leiden abgestiegen ist und mit uns leidet. In Oswieçim befinden sich das Zentrum des heiligen Maximilian Kolbe, das Internationale Zentrum für die Erziehung über Auschwitz und den Holocaust sowie die internationale Jugendbegegnungsstätte. Neben einem der alten Gebetshäuser befindet sich das Jüdische Zentrum. Auch eine Akademie für die Menschenrechte ist im Aufbau begriffen. So dürfen wir hoffen, daß aus dem Ort des Grauens Besinnung erwächst und daß das Erinnern hilft, dem Bösen zu widerstehen und der Liebe zum Sieg zu verhelfen.

Die Menschheit hat in Auschwitz-Birkenau eine „finstere Schlucht“ durchschritten. So möchte ich gerade an dieser Stelle mit einem Gebet des Vertrauens schließen, einem Psalm Israels, der zugleich ein Gebet der Christenheit ist: „*Der Herr ist mein Hirte, nichts wird mir fehlen. Er läßt mich lagern auf grünen Auen und führt mich zum Ruheplatz am Wasser. Er stillt mein Verlangen; er leitet mich auf rechten Pfaden, treu seinem Namen. Muß ich auch wandern in finsterner Schlucht, ich fürchte kein Unheil; denn du bist bei mir, dein Stock und dein Stab geben mir Zuversicht. [...] Im Haus des Herrn darf ich wohnen für lange Zeit*“ (Ps 23,1–4.6).

„Sei stark, sei Erbe mir!“

Nina Schenk Gräfin von Stauffenberg

(27.08.1913–02.04.2006)

Otto Kopp*

Ein Jahr vor dem 100. Geburtstag ihres Mannes starb – nach 62jähriger Witwenschaft – in Kirchlauter bei Bamberg *Nina Schenk Gräfin von Stauffenberg*, geb. Frein von Lerchenfeld, die Gattin von Claus Stauffenberg, der die treibende Kraft des Aufstandes gegen Hitler war. Graf von Stauffenberg hatte selbst die Aufgabe übernommen, das Attentat auf Hitler am 20. Juli 1944 auszuführen, d. h. die Aktentasche mit der Bombe zu plazieren. Dieser Nachruf, der auf dem „Sterbebildchen“ basiert, knüpft an den Bericht über Wilm Hosenfeld¹ an. Am 20. Juli geschah auf der gehobeneren Ebene der militärischen Hierarchie das, was Wilm Hosenfeld „vorne an der Front“ übte.



Nina Schenk Gräfin zu Stauffenberg.
Foto: privat.

„In Deutschland lebte eine Opposition, die zum Edelsten und Größten gehört, was in der politischen Geschichte aller Völker je hervorgebracht wurde. Diese Männer kämpften ohne Hilfe von außen – einzig getrieben von der Unruhe ihres Gewissens. Ihre Taten und Opfer sind das Fundament eines neuen Aufbaus.“ Dieses Urteil wurde Winston Churchill, dem Besieger Hitlers, zugeschrieben mit dem Vermerk: „gesagt 1946 in einer Unterhausrede“. Da das Zitat in den stenographischen Protokollen aber nicht auffindbar war, wurde Churchill danach befragt. Er antwortete, der (nie

* Otto Kopp, Zeithistoriker, befaßt sich in mehreren Publikationen mit dem inneren Widerstand gegen Hitler und veröffentlichte erstmals die Dokumente des Goerdeler-Bosch-Kreises.

1) Wolfram Wette, *Ein Mensch in deutscher Uniform. Wilm Hosenfeld und der „Pianist“*, FrRu 13(2006)37–42.

aufgespürte) Erstverfasser habe sich derart in seinen Gedankengang und sogar in seinen Stil hineingefühlt, daß er die Aussage als von ihm gesprochen annehme, sie „adoptiere“. Es ist sinnvoll, die so qualifiziert bezeugte Autorschaft zu erwähnen: Nur wenige Tage nach dem von Claus Schenk Graf von Stauffenberg geführten Putsch gegen Hitler hatte Churchill, damals britischer Premierminister, den Aufstand (ab-)qualifiziert als den *Versuch von Wölfen, sich gegenseitig aufzufressen*.

Ganz und gar kein Zufall

Die Erhebung scheiterte – *äußerlich*. In dem Zusammenspiel von Zufällen, die als Ganzes nicht mehr als *der eine* bedeuten, wurde der Diktator nur unbedeutend verletzt. Hitlers Tyrannei, aus der der Völkermord an den Juden quoll, *mußte* später enden in seinem Selbstmord, der die letzten Zweifel am totalen Scheitern aus totaler Selbstschuld wegräumte. Wieviel würdiger durfte der von Hitler lang als Vorbild gefeierte „Kollege“ Mussolini sterben: Ihm gewährten die italienischen Partisanen noch den Empfang der Sterbesakramente, bevor sie ihn standrechtlich erschossen. Daß der Aufstand vom 20. Juli nur momentan – äußerlich – ein Scheitern blieb, beweist das erste Jahrzehnt der Deutschen Bundesrepublik: Vieles – wohl auch die im Ausmaß kühne Hilfsleistung an den Staat Israel – hätte vermutlich ohne die Verpflichtung, die diese Erinnerung wach hält, nicht erbracht werden können. Von Stauffenbergs Attentat im ostpreußischen Führerhauptquartier bis zum offenkundigen *operativen* (nicht spirituellen) Scheitern im Berliner Kommando des Ersatzheeres dauerte es nur knapp einen halben Tag, bis Stauffenberg und die drei engsten Mitverschworenen hingerichtet wurden. Dennoch hört der 20. Juli nicht auf zu faszinieren. Wer im Internet nach „Stauffenberg“ sucht, erfährt die quantitative und auch die qualitative Fülle dieser Faszination.

Mit dem Mut des Herzens

Nina Stauffenbergs Lebensbericht beschließt eines der markanten Bücher unserer Zeitgeschichte: *Mit dem Mut des Herzens – Die Frauen des 20. Juli*, von Dorothee von Meding (Berlin 1992). Das Werk gibt die Erinnerungen der Frauen wieder, die 1944 durchwegs jung waren. Keine schloß eine zweite Ehe. Jede bekannte sich – sobald sie sich wieder frei äußern konnte –

zur Tat und zum Verhalten ihres Mannes. Auch Nina Stauffenberg berichtete in klaren nüchternen Worten, schnörkellos verhalten: „Nachdem ich erkannt hatte, daß es ihm wesentlich ist und daß es auch wichtig und notwendig ist, habe ich zugestimmt. Ich habe nie versucht, ihn davon abzubringen.“

Entsprechend empörte nicht nur im Umkreis der Familie Stauffenberg der Fernseh-Film *Stauffenberg* (ARD 2004). Daß ausgerechnet der asketische, soldatisch-selbstdisziplinierte General *Erich Fellgiebel* als dermaßen betrunken dargestellt wird, daß er sich in der öffentlichen Latrine übergibt und die Gefahr begründet ist, die Verschwörung auszuplaudern – allein schon diese völlig frei erfundene Darstellung veranlaßt die Frage, der die Jurisprudenz kaum mehr länger ausweichen darf: Dürfen gesicherte historische Ereignisse zwecks Quotensteigerung beliebig durchmischt werden mit fiktiven Szenen, die nicht anders benannt werden können denn als Lüge?

Ins Gegenteil verfälscht

Noch schäbiger als die Rolle von Fellgiebel, der sich selbst vor Roland Freisler, dem tobenden Präsidenten des farcenhaften Volksgerichtes, überragend tapfer hielt, wurde die Rolle von Nina Stauffenberg verleumderisch verbogen. Das in *Die Frauen des 20. Juli* gegebene Zeugnis blieb unbeachtet: Nina Stauffenberg war vom Versuch, den Tyrannen zu beseitigen, informiert. Sie wußte, daß ihr Mann das Gelingen auf „fifty/fifty“ schätzte. Diesem Wissensstand wird der Film nicht nur nicht gerecht, er verfälscht ihn.

Daher ist es gerade im FrRu eine noble Pflicht, die Tatsachen festzuhalten: Der „20. Juli“ war nicht ein Militärputsch, der zur „13. Stunde“ noch etwas mildere Bedingungen gegen die bedingungslose Kapitulation auszuhandeln trachtete. Für Claus Stauffenberg und seine Mitkämpfer, beispielsweise für den intensiv mitverschworenen Freiherrn *Axel von dem Bussche*, war das Beenden des Völkermordes an den Juden ein vorrangiges Motiv. Bussche hatte an der Ostfront die „klinische sachliche“ Ermordung von Juden entdeckt, die ihre eigenen Gräber ausgeschaufelt hatten. Gerade auch beim frühen Widerstand des ehemaligen Leipziger Oberbürgermeisters *Carl Goerdeler* und des ihn tragenden Stuttgarter Kreises um *Robert Bosch* und *Hans Walz* war die Entwürdigung der Juden und der folgende kollektive Judenmord primärer Antrieb zum Widerstand.

Würdige Entgegnung

Weder Nina von Stauffenberg, die stets bereit war, jungen Menschen zu antworten, noch ihre Söhne, noch ihre Tochter, die sie im Januar 1945 im Gefängnis gebar, protestierten direkt gegen diese Fälschungen. Ihre Antwort ist wahrhaft adelig: Nach dem Tod der Mutter verfaßten die Hinterbliebenen ein Sterbebildchen, auf dem zuerst Psalm 131,1–2 zitiert wird:

*Herr, mein Herz ist nicht stolz,
nicht hochmütig blicken meine Augen.
Ich gehe nicht um mit Dingen,
die mir zu wunderbar und zu hoch sind.
Ich ließ meine Seele ruhig werden und still:
wie ein kleines Kind bei der Mutter
ist meine Seele still in mir.*

Beschlossen wird das Gedenkblättchen mit der Erstveröffentlichung einer von Nina Schenk im Spätsommer 1944 im Gefängnis verfaßten Hymne. Wo ihre vier Kinder – zehnjährig und jünger – damals waren, wußte sie nicht. Wohl aber war Himmlers Drohung zu ihr gedrungen, die Familie Stauffenberg auszurotten „bis ins letzte Glied“. Gerade deswegen klingen ihre Worte ganz in Harmonie mit den Worten aus dem Hohelied, dem „Lied der Lieder“ aus der jüdischen Bibel. Darum ist es gut und richtig, sie mit Zustimmung der Hinterbliebenen einem weiteren Kreis zu öffnen. Ein einziges Mal in ihrem Leben – aus der Gefängniszelle – teilte sich Nina Stauffenberg in solcher Sprache mit, die bestimmt war für ihre Kinder:

*Du bist bei mir,
wenn auch Dein Leib verging.
Und immer ist's, als ob
Dein Arm mich noch umfing.
Dein Auge strahlt mir zu
im Wachen und im Traum.
Dein Mund neigt sich zu mir.
Dein Flüstern schwingt im Raum:
Geliebtes Kind, sei stark,
sei Erbe mir.
Wo Du auch immer bist,
ich bin bei Dir.*

Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht

96. Deutscher Katholikentag in Saarbrücken, 24.–28. Mai 2006

Alwin Renker

Das alle zwei Jahre stattfindende große Treffen der katholischen Verbände unter ihrem Präsidenten Hans Joachim Meyer fand in diesem Jahr im Saarland, einer Grenzregion der Bundesrepublik Deutschland, statt. Teilnehmer kamen auch aus den Nachbarländern Frankreich, Luxemburg und Belgien, unter ihnen der Bischof von Metz, Pierre Raffin, der Erzbischof von Luxemburg, Fernand Franck, der Bischof von Lüttich, Aloys Jousten, sowie der Ministerpräsident von Luxemburg, Jean-Claude Juncker. Aus weiteren 53 Ländern kamen gegen 1000 Teilnehmer. Zur Zahl von 26 000 Dauerteilnehmern kamen bisweilen bis zu 10 000 Tagesbesucher hinzu. Nur 10 % der Besucher des Katholikentags waren evangelisch (das Saarland ist zu 70 % katholisch), doch dieses Teilnahme-Verhältnis entspricht durchaus der Situation auch auf den Evangelischen Kirchentagen und repräsentiert die jeweiligen konfessionell Engagierten in der Ökumene.

Die Kirchenmeile vom Hauptbahnhof bis zum Platz vor dem Congresszentrum und quer durch die Innenstadt Saarbrückens bis zum Messeplatz säumten 250 Infozelte und Präsentationsstände der mannigfaltigen katholischen Verbände und Einrichtungen, darunter auch der Freiburger Rundbrief, und die Informationsstände der Diözesen.

Trotz einiger Mängel in der Durchführung waren die Planung und Gestaltung des Programms mit 49 Hauptvorträgen und über 1000 Einzelveranstaltungen übersichtlich und gut orientiert. Die Bibelimpulse „das Vermächtnis des Tobit“ (Tob 4,1–11), „der falsche und der rechte Gottesdienst“ (Jes 1,10–17), „die Seligpreisungen“ und „das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg“ und natürlich die Gottesdienste prägten die Tage ebenso wie die Abende der Begegnung, die Kulturprogramme und schließlich die Nachtgebete. Der Dauerregen und eine für die Jahreszeit ungewöhnliche Kälte beeinträchtigten zwar, konnten aber die fröhliche Stimmung und gute Laune nicht verderben.

Gerechtigkeit in Politik und Kirche

Das Katholikentagsleitwort „Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht“ (im Anschluß an Lk 1,75) zog hohe Politiker an, u. a. Bundespräsident Horst Köhler, Bundeskanzlerin Angela Merkel und den Ministerpräsidenten des Saarlandes, Peter Müller. Zur Frage, ob die Gerechtigkeit nicht auf der Strecke bleibt angesichts des europäischen und weltweit global geübten Wirtschaftsgebarens, wollten alle ihre Antwort einbringen.

Der gastgebende Bischof von Trier, Reinhard Marx, vormals Professor für christliche Gesellschaftslehre und in der Deutschen Bischofskonferenz für soziale Fragen zuständig, repräsentierte in seinen vielen Auftritten das Bild eines unruhig gewordenen Christentums, das in Europa und in der Welt die soziale Komponente der Marktwirtschaft einfordern muß. Entsprechend formulierte auch der Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholiken Stefan Vesper: „Welche Orientierungen bietet die katholische Soziallehre den Verantwortlichen in Politik und Gesellschaft? Sind die sozialen Sicherungssysteme des europäischen Sozialstaats leistungsfähig zu erhalten angesichts der Globalisierung, der Entwicklung der alternden Bevölkerung und des kulturellen Wandels?“ Eine Folgethematik wurde von Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble (CDU) behandelt: „Europa erweitern – aber wie weit?“ Und die noch weitere Problematik, die vom Parteivorsitzenden der SPD und Ministerpräsidenten Kurt Beck aufgegriffen wurde: „Globalisierung und Partnerschaft – sind es zwei feindliche Brüder?“

Bei der Eröffnungsfeier am Mittwoch abend auf dem Schloßplatz mit rund zehntausend Teilnehmern sprachen die Saarbrücker Oberbürgermeisterin Charlotte Britz (SPD) und der saarländische Ministerpräsident Peter Müller (CDU). Der Apostolische Nuntius Erzbischof Erwin Josef Ender verlas ein Grußwort von Papst Benedikt XVI., in dem der Papst die katholischen Laien aufrief, an einer gerechten Gestaltung der Welt mitzuwirken und sie ermahnte, die Einheit mit Papst und Bischöfen als glaubwürdiges Zeugnis zu leben.

Der zentrale Gottesdienst am Fest Christi Himmelfahrt (Donnerstag), gelebt von Bischof Reinhard Marx zusammen mit dem bolivianischen Kardinal Julio Terrazas aus dem Partnerland der Diözese Trier, fand auf dem Platz vor der (ev.) Ludwigskirche statt mit einer geschätzten Zahl von 11 000 Gläubigen. „Der Einsatz für Gerechtigkeit gehört zu den zentralen Aufgaben der Kirche und ist keine Nebensache“, rief Bischof Marx den

Gläubigen zu. Deshalb müsse sich die Kirche auch in die konkreten Herausforderungen der Welt einlassen und „mitten in die Wunden der Welt hineingehen“, welche Namen sie auch immer trügen, sei es Krankheit, Arbeitslosigkeit, Unterdrückung, seelische und leibliche Not oder Angst. Vollkommene Gerechtigkeit könne allerdings der Mensch nicht herstellen, sie komme von Gott.

In einem Gottesdienst auf dem Schloßplatz forderte Jugendbischof Franz Josef Bode, Osnabrück, vor rund 6000 Menschen, dem Netzwerk des Terrors ein weltweites Netzwerk der Liebe und des Friedens entgegenzusetzen. Auch der Kinderarmut und der Familienfeindlichkeit müsse man mit christlichem Engagement entgegentreten. Jeder könne Fremde zu Freunden machen.

Als *Bundeskanzlerin Angela Merkel* mit politischem Gefolge den großen Saal der Congresshalle betrat, wurde sie – quasi als Vorschußlorbeeren – von Tausenden mit stehendem Applaus empfangen. Die Europäische Union, deren Ratspräsidentschaft Deutschland im ersten Halbjahr 2007 übernimmt, müsse – so Merkel –, wenn sie ernst genommen werden will, bei internationalen Konflikten mit *einer* Stimme sprechen. Nach dem Nein der Franzosen und Niederländer liegt die EU-Verfassung auf Eis. Bundeskanzlerin Merkel bedauerte auch, daß der Gottesbezug in der angestrebten EU-Verfassung nicht verankert worden sei. Im Anschluß an ihren Vortrag diskutierte die Kanzlerin mit Jugendlichen aus Ländern der EU.

Zur Veranstaltung „Global Governance – Rezept gegen Armut?“ mit *Bundespräsident Horst Köhler* fanden sich ebenfalls Tausende ein. Das Staatsoberhaupt sagte, die Armut sei die größte Bedrohung für den Frieden der Welt. Die Bürger sollten sich „einmischen“, um die Armut weltweit zu überwinden. Es sei ein Irrtum zu glauben, daß es in Deutschland isoliert Frieden und wirtschaftlichen Wohlstand geben könne. „Wir sind vernetzt mit dem Rest der Welt“, sagte Köhler. Der Bundespräsident und frühere Generaldirektor des Internationalen Währungsfonds diskutierte mit dem Generaldirektor der Welthandelsorganisation (WTO) Pascal Lamy und Kardinal Oscar Andrés Rodríguez Maradiaga aus Honduras über ein Rezept gegen Armut.

Zu nachmittäglicher Stunde wurde in einer vollbesetzten Messehalle noch ein Thema verhandelt, das kaum kontroverser diskutiert werden kann: die Priesternot in der katholischen Kirche und Vorschläge, für Abhilfe zu sorgen, indem Frauen zum Priesteramt zugelassen werden. Sabine Demel, Professorin für Kirchenrecht an der Universität Regensburg, beklagte die

Männerdominanz in der Kirche; weibliche Spiritualität sei im Altarraum „überhaupt nicht repräsentiert“. Kardinal Lehmann konnte sich ihrer Forderung nicht anschließen, die Kirche solle ein tiefes Schuldbekenntnis darüber ablegen, daß sie in ihren „Rollenbildern Frauen jahrhundertlang unterdrückt und mißachtet“ hätte. Lehmann verwies auf das abendländische Denken; dieses sei nun einmal durch ein „unausgewogenes Verhältnis zwischen Mann und Frau“ geprägt gewesen. Aber in den vergangenen Jahrzehnten sei viel Veränderung geschehen, auch in der Kirche. „Früher wäre eine Frau nicht ordentliche Professorin für Kirchenrecht geworden.“ Auch in den Bistümern hätten Frauen heute wichtige Positionen.

Ökumene wohin? Gemeinsam unterwegs vor Gottes Angesicht

Ebenfalls am Nachmittag von Christi Himmelfahrt wurde das Ökumene-Thema auf einem Podium im Ökumenischen Begegnungszentrum der Ludwigskirche diskutiert mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Lehmann, dem Landesbischof Friedrich Weber, Braunschweig, und dem Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, Nikolaus Schneider. Lehmann räumte ein, daß sich seit der Jahrhundertwende (2000) die Grundstimmung geändert hat. Er nannte drei „Brennpunkte“: das Fehlen vollwertiger gemeinsamer Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen, die seelsorgerliche Begleitung konfessionsverschiedener Ehen (neuestens von Papst Benedikt XVI. *ökumenische* Ehen genannt) und das Warten auf die gegenseitige Einladung beim Herrenmahl. Lehmann bekannte sich zur Konsenssuche und beklagte, daß die Ergebnisse der ökumenischen Theologie sowohl bei Kirchenleitungen wie beim Kirchenvolk kaum beachtet würden. Sträflich vernachlässigt werde ein zentrales Thema: die Zugehörigkeit zum Christentum (*Christwerden*) durch Glauben und vor allem durch die Taufe.

Von evangelischer Seite gab es weite Übereinstimmung, aber auch Unterschiede zu dieser Position. Landesbischof Weber wollte nichts von Eiszeit oder Stillstand in der Ökumene wissen und rief dazu auf, wieder an den Dialog anzuknüpfen. Die Zeit der Abgrenzung sei zu Ende, so Weber, der einer „Grundhaltung des konfessionellen Respekts“ das Wort redete. Es müsse zu einer Handlungsgemeinschaft kommen. Strittige Fragen sollten an der Heiligen Schrift geprüft werden. Die ökumenische Bewegung habe Chancen, wenn wir sie nicht behinderten. Weber favorisierte allerdings ein

Differenzmodell (Ökumene der geschärften Profile) statt des Konsenses im ökumenischen Gespräch. Präses Schneider kündigte an, beim Evangelischen Kirchentag 2007 in Köln „einen besonderen ökumenischen Akzent“ setzen zu wollen. Insgesamt 33 Veranstaltungen widmeten sich dem Verhältnis zwischen katholischer, orthodoxer und evangelischer Kirche.

Am Abend des Freitags feierten mehrere Hundert Katholiken und Protestanten auf den Saarländischen Pfälzischen Wiesen einen ökumenischen Gottesdienst mit Bischof Reinhard Marx, Präses Nikolaus Schneider, Düsseldorf, Erzbischof Fernand Franck, Luxemburg, Metropolit Augustinos, Bonn, und Bischof Walter Klaiber, Tübingen. Bischof Marx erinnerte die Gläubigen beider Konfessionen daran, daß sie durch den Gedanken des Weges zu Gott und in der Taufe verbunden seien. Er appellierte an die Versammelten, den ökumenischen Weg hoffnungsvoll weiterzugehen. Im Anschluß machten sich die Teilnehmer des Gottesdienstes in einer Prozession auf den gemeinsamen Weg zum Ludwigsplatz, um dort den Gottesdienst fortzusetzen. Erzbischof Franck forderte in seiner Predigt die Gläubigen beider Kirchen auf, die gemeinsame Berufung in der postmodernen Gesellschaft wahrzunehmen und ihren Beitrag zur Gestaltung der Welt einzubringen. „Eine ökumenische Feier wie diese ermahnt uns Christen, Brücken zwischen den Kirchen zu bauen.“ Nach der Erneuerung ihres Taufbekenntnisses konnten Katholiken und Protestanten nach der Feier den Abend im ökumenischen Begegnungszentrum ausklingen lassen.

Christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier

Am Abend von Christi Himmelfahrt wurde in der Congresshalle ein besonderes liturgisches Ereignis begangen: 700 Gläubige nahmen unter der Leitung von Rabbiner Henry G. Brandt, Augsburg, und Kardinal Lehmann an einem christlich-jüdischen Abendgebet teil. Auf Katholikentagen sind diese christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeiern schon Tradition, aber sie sind, wie Rabbiner Brandt betonte, längst nicht eine Selbstverständlichkeit. Es gebe gewiß Geistliche auf beiden Seiten, bei Christen und Juden, die einwenden, „das Gebet – da geht es doch um eine jeweils andere Wahrnehmung Gottes. Das sollte man nicht gemeinsam tun.“ Brandt hoffte dagegen, daß Christen und Juden ihre gemeinsamen Anliegen, die sie als Menschen und Mitglieder der Gesellschaft haben, auch gemeinsam vor Gott bringen. Lehmann hob die Bedeutung christlich-jüdischer Feiern her-

vor. Sie seien Ausdruck des in der Bibel wurzelnden christlich-jüdischen Erbes. Er verdeutlichte, daß aus der Sicht des Glaubens Gerechtigkeit – vgl. das Katholikentagsleitwort – „im biblischen Sinn Barmherzigkeit heiße mit denjenigen, denen Unrecht widerfährt, die benachteiligt und ausgestoßen, ausgegrenzt werden“. Rabbiner Brandt ergänzte: „Nach fast 2000 Jahren Geschichte voller Spannungen leben wir in einer revolutionären Phase.“ Er



Kardinal Karl Lehmann und Rabbiner Henry G. Brandt beim jüdisch-christlichen Abendgebet in Saarbrücken. Foto: KNA.

verwies damit auf die jüngste Begegnung in der Katholischen Akademie Berlin zwischen hochrangigen Kirchenführern, an ihrer Spitze Kardinal Walter Kasper, Rom, und Vertretern der Deutschen Rabbinerkonferenz. Man wollte das Verbindende betonen, das Trennende trotzdem nicht aussparen. „Juden und Christen – beide haben den Glauben, beide kennen die daraus wachsende Verpflichtung zu konkretem Tun in der Gesellschaft.“ Ps 50 auf hebräisch gesungen und fortgesetzt im Wechselgesang der Gemeinde auf deutsch, Fürbitten, gesprochen von Kardinal Lehmann, ein Lobpreis Gottes, vorgetragen von der Kantorin Avitall Gerstätter, und das gemeinsam gesprochene Vaterunser beendeten die Feier.

Globalisierung und Partnerschaft: Zwei feindliche Geschwister?

Der rheinland-pfälzische Ministerpräsident Kurt Beck und Parteivorsitzender der SPD in der Bundesrepublik Deutschland diskutierte mit Weihbischof Leo Schwarz, Trier, und Julio Kardinal Terrazas, Santa Cruz/Bolivien auf einem Hauptpodium über die Globalisierungsfrage. Beck sprach sich für existenzsichernde Löhne als „Grundspiegel der Weltwirtschaft“ aus. Am Beispiel der seit 1982 bestehenden Partnerschaft zwischen dem

Bundesland Rheinland-Pfalz und Ruanda machte Beck deutlich, daß eine Partnerschaft vor allem von den persönlichen Verbindungen zwischen den Menschen lebe. Wichtig bei der „Graswurzelarbeit“ im Rahmen der Partnerschaft sei es, den Partnern vor Ort unmittelbar zu helfen. „Nicht wir wissen, wo eine Wasserstation, eine Medizinstation oder eine Schule errichtet werden soll, sondern die Menschen vor Ort.“ Unterstützung z. B. von seiten der Weltbank sei nicht nur für Großprojekte notwendig, sondern auch für kleine Projekte, die etwa die Existenz von Kleinbauern sicherten. Hilfe zur Selbsthilfe sei angesagt und es gelte, in der internationalen Politik respektvoller und mit mehr Einfühlungsvermögen auf die Menschen aus ärmeren Ländern zuzugehen. Kardinal Terrazas sagte, Bolivien habe nach der Wahl seines neuen indigenen Präsidenten Evo Morales „die historische Chance, aus der Armut herauszukommen und eine freie Nation zu werden“. Was in den sechziger Jahren im Bistum Trier als reines Almosengeben für Bolivien begonnen habe, sei längst eine Partnerschaft „auf Augenhöhe mit den Ländern des Südens geworden“.

Fremde darfst du nicht bedrücken: abgeschoben – ausgegrenzt

Das Hauptpodium am Samstag mit Innenminister Günther Beckstein, München, Pater Ulrich Engel OP und Bischof Norbert Trelle, Hildesheim, bezog sich auf das Erbarmensrecht der Bibel, und mahnte die Ungerechtigkeit gegen Abschiebehäftlinge an. Bischof Trelle wandte sich als Mitglied der Migrationenkommission der Bischofskonferenz dagegen, daß Menschen als „illegal“ bezeichnet werden. Minister Beckstein zeigte sich beeindruckt. Als Mitglied der Synode der Evangelischen Landeskirche in Bayern „reibe er sich an seiner Kirche und sie sich an ihm“. Er sei dankbar, „wie viel die Kirchen an Ausländerbetreuung machen“, sagte Beckstein, „aber auch die Kirchen merken, wie sie an Grenzen stoßen. [...] Wir haben eine grundsätzliche Situation, in der auch der Illegale Sozialhilfe, ärztliche Versorgung und Wohnung bekommt.“ Wer aber den Rechtsstaat an der Nase herumführe, dürfe nicht mit dem Aufenthaltsstatus belohnt werden.

Der Katholikentag wurde auch zum friedlichen Treffpunkt zwischen Christen und Muslimen. In Schulen und Kindergärten, wo oft bis zu 50 % der Kinder muslimisch sind, ist Verständnis füreinander angezeigt. Dies wurde im christlich-islamischen Begegnungszentrum während des Katholikentags vorbildlich geübt. Umgekehrt waren Christen in den Moscheen der Landeshauptstadt herzlich willkommen.

Der Abschlußgottesdienst

Zum Abschlußgottesdienst am Sonntag im Stadion Ludwigspark waren rund 20 000 Gläubige gekommen. Kardinal Lehmann appellierte in seiner Predigt, den zerstörerischen Egoismus in der Gesellschaft zu überwinden. Er kritisierte die rücksichtslosen Verteilungskämpfe, aber auch den Sozialmißbrauch. Wechselseitigkeit im Geben und Nehmen sei notwendig, „sonst gibt es keine Gerechtigkeit. Auch der Arbeitslose kann noch ein kleines Zeichen des Entgegenkommens bringen.“ Auch wenn die zwischenmenschliche Gerechtigkeit letztlich an das Wirken Gottes verwiesen ist, können wir unsere Bitten an Gott richten.

Zum Abschluß luden der Präses der rheinischen Kirche Nikolaus Schneider zum Evangelischen Kirchentag 2007 nach Köln und Bischof Franz-Josef Bode zum Katholikentag 2008 nach Osnabrück ein.

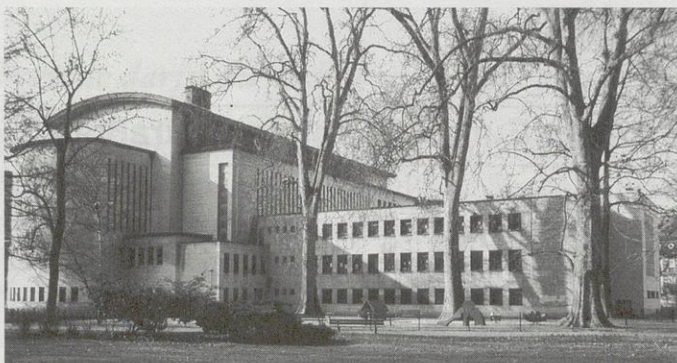
Jüdisches Leben in der Europahauptstadt Straßburg

Peter Wallach*

Die elegante, ultramoderne Straßenbahn eilt durch ein großzügig angelegtes, zentrumsnahes Viertel der Stadt Straßburg und hält fast geräuschlos vor einem imposanten und modernen Gebäudekomplex: Haltestelle „Synagogue“. Es handelt sich um das zentrale Gotteshaus einer der größten jüdischen Gemeinden Frankreichs, der Communauté Israélite de Strasbourg. Die Europahauptstadt Straßburg zählt – mit ihrer Umgebung – eine jüdische Bevölkerung von rund 18 000 Personen, das ist ein Einwohneranteil von über 3 %. In einigen Stadtteilen ist er deutlich höher. Sieht man einmal von Paris ab, so zählt diese Gemeinde aufgrund ihrer Infrastruktur und kulturell-geistigen Ausstrahlung zu den allerersten in Frankreich. Ihre Sta-

* Dr. med. Peter Wallach, Freiburg/Br., 1937 in Erfurt geb., 1939–1945 in der Emigration in der Schweiz, 1945–1953 in Israel, dann Rückkehr nach Deutschland. 1962 medizinisches Staatsexamen in München, 1970–2001 als Internist niedergelassen in Freiburg, verantwortlich für die Öffentlichkeitsarbeit der christlich-jüdischen Gesellschaft Freiburg/Br.

tistik ist in der Tat imposant: 10 Synagogen, 10 Rabbiner – Straßburg ist Sitz des Oberrabbinates für das Unterelsaß –, mehrere Schulen, Kindergärten, jüdische Vereinigungen jeder nur denkbaren Art, B’nai-B’rith-Loge, Talmudschulen, soziale Institutionen einschließlich eines Altersheimes und nicht zuletzt das einzige jüdische Krankenhaus in Frankreich, die „Adassa“. Der Löwenanteil all dieser Institutionen befindet sich in einem Umkreis von gut einem Kilometer um die Hauptsynagoge, die „Synagogue de la Paix“. Hierbei handelt es sich jedoch um zwei benachbarte Gotteshäuser, verbunden durch einen Mittelbau: die ältere *aschkenasische Synagoge* aus dem Jahre 1958 mit über 1200 Plätzen und die erst im Jahre 2000 fertiggestellte *sephardische Rambam-Synagoge*, die 500 Gläubige faßt. Zählt man die Verwaltungsräume, die Bibliothek, das Jugendzentrum und andere Räumlichkeiten noch hinzu, so handelt es sich hier gewiß um eines der größten jüdischen Gemeindezentren Europas, prächtig am Rande der „Contades“, eines zum Flanieren einladenden Parks, gelegen.



Die „Synagogue de la Paix“, Straßburg.

Foto: Peter Wallach.

Zu den Hauptaktivitäten der Gemeinde zählen der Kultus, Kulturarbeit, Unterricht, Sozialarbeit und die Betreuung der Jugend. Abgesehen von zwei zahlenmäßig kleineren Gruppierungen, darunter einer liberalen Gemeinde, sind alle Synagogen unter dem Dach der Israelitischen Gemeinde vereinigt und folgen dem orthodoxen Ritus. Eine Mehrheit der Gemeindemitglieder sind Aschkenasim, wobei die Zahl der Sefhardim in stetiger Zunahme ist. Das Elsaß¹ bildet bezüglich des relativ hohen Anteiles an Aschkenasim eine Ausnahme in Frankreich, sind doch seit einigen Jahrzehnten die meisten französischen Juden sephardischen Ursprungs, bedingt durch

1) Vgl. Freddy Raphaël, *Das elsässische Judentum. Geschichte, Erbe, Tradition*, Strasbourg 2004. Rezension von Monique Ebstein (Brüssel), in: FrRu 12(2005)221 ff.

die inzwischen abgeschlossene bedeutende Zuwanderung aus nordafrikanischen Ländern. Und dies führte auch in Straßburg zum Neubau von Synagogen in mehreren Stadtteilen, zuletzt in der Esplanade. Auf jüdisch-kulturellem Gebiet ist das Angebot für den Interessierten außerordentlich vielfältig. Eine gemeindeeigene Zeitung erscheint mehrmals jährlich. Kontakte werden zu in- und ausländischen jüdischen Gemeinden gepflegt, der Synagogenchor ist weit über die Landesgrenzen hinaus bekannt. Im Rahmen sozialer Aktivitäten gilt das besondere Augenmerk den Integrationsproblemen der Zugewanderten und der Jugendarbeit. So konnte im Gebäudekomplex der großen Synagoge ein Jugendzentrum errichtet werden. Mehr als in einer anderen europäischen Stadt mit einem beträchtlichen jüdischen Bevölkerungsanteil ist in Straßburg jüdische Präsenz wahrnehmbar: im Stadtbild fallen nicht nur Synagogen und andere Institutionen auf, sondern auch eine ganze Reihe von jüdischen Firmen, darunter koschere Lebensmittelläden, Restaurants und Buchhandlungen. Im Stadtzentrum, fast im Schatten der Kathedrale, befindet sich das mittelalterliche Judenviertel, die Rue des Juifs. Außer einer nicht allgemein zugänglichen Mikwe, einem Ritualbad, ist hier jedoch nichts mehr von jüdischer Vergangenheit wahrnehmbar. Erinnern wir uns: Gründung der ersten Gemeinde im 12. Jahrhundert und Vernichtung derselben 1349 im Rahmen der infamen Beschuldigung, die Brunnen während der Pestepidemie vergiftet zu haben. In nennenswerter Anzahl siedelten sich Juden erst wieder im Jahrhundert der Französischen Revolution in Straßburg an, hauptsächlich aus elsässischen Landgemeinden und später auch aus benachbarten Departements kommend. Seither ist hier der Sitz des Israelitischen Konsistoriums für das Unterelsaß. Ein bedeutsamer Zuzug von Juden fand Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts aus dem osteuropäischen Raum statt. Seit der Besetzung des Elsaß durch deutsche Truppen im Zweiten Weltkrieg teilte die Straßburger Judenheit das gleiche katastrophale Schicksal wie die übrigen jüdischen Gemeinden im nazibeherrschten Europa; die prächtige Hauptsynagoge am Quai Kléber, ein bauliches Wahrzeichen der Stadt, wurde 1940 ein Raub der Flammen. Die Gemeinde konstituierte sich sofort wieder nach Kriegsende. Mit der späteren Ankunft sephardischer Juden aus Nordafrika befand sie sich in deutlicher Expansion, im Gegensatz zu den kleineren Ortschaften des Elsaß, in denen häufig nur noch Synagogen und Friedhöfe an einstiges jüdisches Leben erinnern. In Straßburg blüht – symbolhaft für Europa – wieder eine große und zukunftsorientierte jüdische Gemeinde.

Othmar Keel/Erich Zenger (Hg.), **Gottesstadt und Gottesgarten**. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels. *Quaestiones Disputatae* 191. Herder Verlag, Freiburg 2002. 64 Seiten.

Acht Bibelwissenschaftler vermitteln den Bibelinteressierten exakte historische und theologische Einblicke in die geoffenbarten Bedeutsamkeiten des Jerusalemer Tempels, der Tempelkulte, der Tempelkrisen und des Landes Israel. Aufgrund meiner judaistischen Studien haben mich die Erkenntnisse der angesehenen christlichen Wissenschaftler wohltuend überrascht. Ihre Deutungen alttestamentlicher Schriften treffen sich weitgehend mit jenen jüdischer Gelehrter in talmudischer Zeit und auch der mittelalterlichen jüdischen Mystiker. Es wäre von hoher christlich-jüdischer Bedeutung, wenn die im nachbiblischen Judentum akzeptierten Deutungen biblischer Frömmigkeit mit jenen heutiger christlicher Bibelwissenschaftler verglichen würden.

Othmar Keel macht exakte Beobachtungen der religionsgeschichtlichen Kontexte des Ersten Jerusalemer Tempels. Gemäß seinen Forschungen gab es schon im vordavidischen Judentum „ein Ost-West-orientiertes Freilichtheiligtum ohne Tempelhaus“. Der zur Zeit Davids und Salomos geplante und gebaute Tempel war „nicht nur eine Wohnstätte für JHWH, sondern gleichzeitig ein Zeichen für die Herrschaft Salomos und die Dauer seiner Dynastie“ (18). *Bernd Janowski* schreibt über kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie. Als der Tempel in Jerusalem gebaut und vollendet war, galt Gott kaum noch als „der die Moseschar führende Exodusgott, sondern als ein Ortsgott, der seine Herrlichkeit dort erscheinen ließ“ (24 f.). Janowski und andere betonen, daß der Zionsberg als „Urhügel“ zum Tempel gehört und deshalb die Basis des Thrones Gottes bildet (28). Als wichtiger Abschnitt für die Deutung des Jerusalemer Tempels gilt das sechste Kapitel des Jesajabuches. Laut Janowskis Deutung sah Jesaja visionär die Anwesenheit Gottes. Gott weilte im Tempel „auf einem hohen und aufragenden Thron“ (Jes 6,1). Dem „entsprach die Ausstrahlung der wirkmächtigen Präsenz dieses Königsgottes auf der ganzen Erde“ (37). Dies liest Janowski nicht nur aus Jes 6,1–7 heraus, sondern auch aus Jes 8,16–18 und aus den Psalmen 46 und 93. Laut Ps 46,1–14

ist die Gottesstadt „uneinnehmbar, weil JHWH in ihrer Mitte ist und als universaler Friedensstifter Kriege zum Aufhören bringt“ (44). Alles Gute und Fruchtbare auf Erden ist also eine heilvolle Auswirkung von Gottes Gegenwart im Heiligtum. Die Schöpfung bleibt durch Gottes Anwesenheit in Heiligtümern gesichert. „Auch Fremde und Eunuchen sind als Gottesbäume auf dem Zion zugelassen. Die Heiligkeit des Tempels ist erweitert auf den ganzen heiligen Berg mit allen Lebewesen. Die Umwandlung der Wüste Zions zum Gottesgarten spielt eine tragende Rolle“ (*Ulrich Berges*, 92).

Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahr 587 v. Chr. und deren Wiederherstellung spielt in den Klageliedern eine große Rolle. Ganz Jerusalem samt dem Berg Zion wird „als Wohnort und Thronort Gottes“ gedeutet (*Christian Frevel*, 105). In Klgl 2,1 wird das Thronen Gottes im Himmel und im Tempel erstmalig durch den Schemel seiner Füße metaphorisch umschrieben. Gott hat „die Pracht Israels vom Himmel auf die Erde geworfen und er hat am Tag seines Zorns nicht des Schemels seiner Füße gedacht“. Aber in seinem Zorn rückt JHWH „unmerklich in eine Distanz zum irdischen, zerstörten Heiligtum“ (109 f.).

Besonders in den ersten drei Kapiteln der Klagelieder wird die erste Zerstörung Jerusalems und des Tempels gedeutet. In Klgl 2 und 3 und in Ps 48 werden der Tempel und der Berg Zion als Wohnsitz Gottes und als Regierungs- und Einheitsort gedeutet (117 f.). In Klgl 2 wird gesagt, daß JHWH „zum Feind der Stadt geworden ist“. Den Menschen bleibt nur „Trauer, Depression und Resignation“. Es sei „besonders bezeichnend, daß JHWH der Alleinverursacher des Elends ist, insofern er die Feinde Israels nicht daran gehindert hat, das Unheil anzurichten. [...] Eine Kompensation und Entlastung JHWHs durch die Schuld der Betroffenen ist hier im Unterschied zu den übrigen Klageliedern noch kaum im Blick“ (123 f.). In Klgl 5,17 f. wird deshalb gesagt, daß „unser Herz krank und unsere Augen verdunkelt geworden sind, weil der Zionsberg verwüstet liegt und weil Füchse auf ihm herumlaufen“. An diese Klage wird ein bekehrungsbereites Bekenntnis zu JHWH angeschlossen, das auch einschließt, daß Gott weiterhin im Himmel und bei den Menschen thronen wird: „Du JHWH, du bleibst auf ewig, dein Thron bleibt von Geschlecht zu Geschlecht“ (139).

Michael Konkel untersucht die Kapitel 40–48 des Propheten Ezechiel. Nach seiner Auffassung beschreibt Ezechiel den Tempel vor allem, um zwischen Profanem und dem Heiligen zu unterscheiden. In Ez 37,25–28 wird von Gott betont, daß er für sein Volk für ewige Zeiten einen Frieden

schließen wird: „Und die Völker werden erkennen, daß ich, JHWH, Israel heilige, wenn mein Heiligtum ewig in ihrer Mitte steht“ (170 f.). JHWH bietet die Nationen nicht zur Vernichtung Israels auf (Ez 38 f.). Der Zug der aus allen Völkern bestehenden Heereskoalition gegen Israel „endet vielmehr mit der totalen Vernichtung des Feindes und der endgültigen Anerkennung der Souveränität JHWHs durch die Völker“ (*Michael Konkel*, 174).

Erich Zenger deutet den Jerusalemer Tempel als Haus Gottes und damit als „Ausgangspunkt von JHWHs ordnender, segnender und rettender Wirkmächtigkeit. Der Tempel galt als Mitte der Lebenswelt und der Weltbildentwürfe. Als Haus des Schöpfergottes gab der Tempel in vertikaler Hinsicht dem kosmischen Gebäude Himmel – Erde – Unterwelt seine Festigkeit. Als Residenz des Königsgottes gab der Tempel der Erde Fruchtbarkeit und Frieden. Der Tempelkult hatte als Dienst im Hause JHWHs bzw. als Dienst für JHWH deshalb schöpfererhaltende und lebenspendende Funktion. Das Betreten der Höfe der Residenz des Königsgottes bedeutete Zutritt zum Lebens- und Machtbereich Gottes und unmittelbare Partizipation an der segnenden und rettenden Gottesnähe“ (181).

Dieter Böhler interpretiert die Bücher Esra und Nehemia und stellt sie unter den Titel „Das Gottesvolk als Arbeitsgemeinschaft“. Laut diesen beiden biblischen Büchern ist „die Heiligkeit des Gottesvolkes vom sühnenden Opferkult abhängig. [...] Israels Existenz hängt am Altar, an der Teilhabe an der *communio sanctorum*“ (219). „Israel ist wesentlich eine Altargemeinschaft“ (226). *Silvia Schröer* betrachtet griechische Heiligtümer im Spiegel alttestamentlicher Kosmologien und Theologien. Ps 48, in dem wohl hauptsächlich die wunderbare Errettung Jerusalems vor Sanherib, dem König von Assur, im Jahr 701 v. Chr. geschildert wird (vgl. 2 Kön 19,32–34), beschreibt nicht den Tempel als Gotteswohnung, sondern den Zion, ja ganz Jerusalem, als mächtige Gottesstadt (253 f.). *Ulrich Berges* folgert aus Jes 44,24–28, daß es „ein Zusammenspiel von Tempel und Schöpfung“ gibt. Der Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels „hängt allein von JHWH ab, der alles schafft“ (73). Das Buch enthält sehr gut begründete Angaben und Wertungen. Es weckt gläubige Hoffnungen, daß die über Israel und die Weltvölker hereingebrochenen Katastrophen schließlich von Gottes Barmherzigkeit her wieder verworfen werden. Das Thema „Gottesstadt und Gottesgarten“ regt auch zu wichtigen heilsgeschichtlichen Überlegungen an.

Clemens Thoma, Schanis (CH)

Hedwig Brenner, **Jüdische Frauen in der Bildenden Kunst II**. Ein biographisches Verzeichnis. Hg. von Erhard Roy Wiehn. Hartung-Gorre Verlag, Konstanz 2004. 394 Seiten, mit CD-ROM (Bilder).

Nach ihrem 1998 erschienenen Teil I, in dem Hedwig Brenner bereits 199 Porträts jüdischer, heute meist vergessener, Künstlerinnen beschrieben hat, setzte sie nun mit dem zweiten, viel umfangreicheren Teil ihre Pionierarbeit fort (vgl. FrRu 6[1999]134 f.). 428 Biographien, Schicksale von jüdischen Künstlerinnen, die durch das Naziregime vernichtet und vergessen wurden. Hedwig Brenner hat sie wieder zum Leben erweckt, ihnen wieder einen Namen gegeben, denn „tot ist nur, wer vergessen ist“, und getreu den Worten, die über dem Eingang zur Gedenkstätte Yad Vashem stehen: „Le kol isch jesch schem“ (Jeder Mensch hat einen Namen). Das Buch beschreibt die Emanzipation der jüdischen, künstlerisch tätigen Frau im 19. Jh., „die sich kein Bildnis machen sollte“. Jüdische Künstlerinnen hatten es immer schon schwer. Noch 1920 schrieb der Kunstkritiker Hans Hildebrandt über seine Frau Lily, eine in Deutschland bekannte Malerin: „Das schöpferische Wirken des Weibes kann sich, ohne eine einzige, persönliche Leistung, zu höchster Bedeutung steigern, wenn die Frau all ihr schöpferisches Vermögen an die Kunst des Mannes hingibt, den sie liebt“ (7). Ihre Betätigungen in den Berliner und Wiener Salons aber festigten sich mit der Zeit. Susanne Klingenstein zufolge habe kein Geringerer als Martin Buber für „die Erfrischung der jüdischen Seele an der Quelle der Kunst appelliert“. „Zu lange hätten die Juden im Exil eine einseitige Spiritualität gepflegt, die sie für die Schönheit und die Natur des Lebens habe erblinden lassen [...]. Nur wenn es Kunst und Ästhetik erlaubt werde, sich im jüdischen Alltagsleben zu etablieren, könne es zu einer jüdischen Erneuerung kommen“ (13). In unermüdlichen, jahrelangen Recherchen hat die Autorin, die von sich selbst sagt, „daß sie weder Biographin noch Kunsthistorikerin ist“, diese beiden Bände verfaßt, „weil sie einem inneren Drang folgte“ (11). Sie hat alle genannt, die sie finden konnte, und sie hat sie so dem Tod durch Vergessen entrissen. Die Frauen, die hier genannt sind, wurden verhaftet, deportiert, ermordet. Sie hatten keine Chance und keine

Möglichkeit, das zu sein, was sie gern geworden wären. Nur wenige konnten emigrieren, wenige entkommen, wenige ihr künstlerisches Werk zu Ende führen. Und von diesen wenigen kehrten kaum welche nach Deutschland zurück. Es sind viele bekannte Namen darunter: *Gisèle Freund* (1908–2000), Kunstfotografin und Fotohistorikerin; *Teofila Reich-Ranicki* (geb. 1920), Malerin, Buchillustratorin, Graphikerin; die Malerinnen *Hedwig Friedländer* (Edle von Malheim, 1863–1945) und *Broncia Koller* (1863–1934) aus Galizien. Hedwig Brenner erinnert aber auch an die vielen Unbekannten, die es in der Öffentlichkeit nicht „gab“. Dieses Buch, unterstützt durch eine CD-ROM, ist eine wunderschöne Hommage an diese Frauen. Es ist wie ein Denkmal, wie die „Stolpersteine“, die es in vielen Städten Deutschlands gibt (Bildmaterial ist abrufbar unter www.Unikonstanz.de/judaica/kuenstlerinnen). Hedwig Brenner hat viel Zeit ihres Lebens damit verbracht, an jene Frauen zu erinnern, an die keiner mehr dachte. „Die Geschichte hat ungerechterweise drei Generationen von Künstlerinnen abgeschrieben. Ihre Biographien gerieten in Vergessenheit, ihre Werke wurden zerstört, ihr Leben zum größten Teil vernichtet. Wo blieb die Erinnerung an sie?“ (7). Hier ist sie, in diesen beiden Bänden.

Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

Martha Friedenthal-Haase/Ralf Koerrenz (Hg.), **Martin Buber: Bildung, Menschenbild und Hebräischer Humanismus**. Studien zu Judentum und Christentum. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2005. 263 Seiten.

Auf den ersten Blick mag dieses Buch wie so viele andere Vortragssammlungen erscheinen. Doch wer mit der Lektüre beginnt, hat bald den Eindruck, als ob die Beiträge, gehalten anlässlich des 125. Geburtstags von Martin Buber am 5. März 2003 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Buber für einen kurzen Moment wieder zum Leben erwecken. In Jena hatte Buber vom 8. bis 10. Januar 1924 Vorträge zum Thema *Religiöse Wirklichkeit* gehalten. Die Autoren dieses Bandes, die sich ausdrücklich mit Bubers Jenaufenthalt beschäftigen, entdecken darin einen Brennpunkt der Themen, die Buber durch die Jahre seines geistigen Wirkens begleitet haben. Sie fokussieren das, was Buber immer wieder betonte: er habe keine Lehre, sondern führe ein Gespräch. So werden diese drei Tage in Jena zu einem Gespräch zwischen Buber und den Lesern und damit zu erlebbarer Wirklichkeit.

Bubers Gedanken zu *Glaube, Wirklichkeit, Dialog und Begegnung* werden in neun Untersuchungen, u. a. mit Hilfe der Themen Erwachsenenbildung, Religionsphilosophie, Humanismus, Bildung und Erziehung dekliniert, wobei immer wieder unterstrichen wird, daß es ihm um die wirkliche Begegnung, um den wahrhaftigen Dialog geht, daß Bildung und Erziehung nicht die Vermittlung einer mehr oder weniger abstrakten Lehre ist, sondern daß es in erster Linie um die Begegnung zwischen zwei oder mehreren authentischen Wesen geht. Die Beiträge unterstreichen an vielen Stellen, daß Buber lebte, was er sagte, und daß er sagte, was er lebte. Er tat dies wohl auch intensiv und unmittelbar in der Begegnung mit Lernenden, so daß ihm Ernst Simon, sein Schüler und späterer Assistent in Frankfurt, einmal vorwarf, „daß ein Lehrhaus, in dem man es mit zufällig zusammengekommenen, zumeist fremden Menschen zu tun habe, nicht der Ort religiöser Direktheit und der Eröffnung von Ich-Du-Beziehungen sei“ (39). Buber meinte daraufhin, Simon habe recht, dies „aber nur jenseits der Liebe“ (40). So waren es die Authentizität, die Unmittelbarkeit, die Konsequenz der Person, die Intensität in der Begegnung mit Buber, die auch politische Entscheidungen zu beeinflussen vermochten, z. B. von Dag Hammarskjöld und David Ben-Gurion.

Zusätzlich zu den Jenaer Symposionstexten bringt der Band die Erstveröffentlichung des von Buber betitelten Textes „*Erwachsenenbildung*“ (1949/1950). Der Text liest sich auf dem Hintergrund heutiger interkultureller Herausforderungen und nach so mancher PISA-Studie geheimnisvoll aktuell. Auch den Anfang des Buches krönt ein Buberscher Text, „*Vorspruch: Bericht von zwei Gesprächen*“, den er selbst 1953 seinem Buch „*Gottesfinsternis. Betrachtung zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*“ vorangestellt hatte. Darin erzählt Buber von zwei Gesprächen: Das erste führte er 1924 mit Arbeitern in Jena nach einem seiner Abendvorträge, das zweite mit dem Philosophen Paul Natorp in Marburg (1923). Es ist dieser „Vorspruch“, mit dem Buber in diesem Band das Gespräch mit dem Leser eröffnet. Die Intonation, die Melodie seiner Sprache bezaubert und macht sinnhaft deutlich, was an Buber so fasziniert. So ist es gelungen, auf drei scheinbar belanglose Tage in Bubers Leben ein unverwechselbares Licht zu werfen, sie zu vergegenwärtigen. Am Ende bleibt ein leichtes Gefühl von Traurigkeit, dem Menschen Buber nicht persönlich begegnet zu sein. Wenn seine Gespräche uns noch heute so stark berühren, wie hätte uns erst die konkrete Begegnung mit ihm verändern können!

Holger Banse, Hamm/Sieg

Eduard Fuchs/Falk Pingel/Verena Radkau (Hg.), **Holocaust und Nationalsozialismus. Konzepte und Kontroversen**. Materialien für Unterricht und Wissenschaft in Geschichte – Geographie – Politische Bildung Bd. 1. Studien Verlag, Innsbruck 2002. 126 Seiten.

Der vorliegende Sammelband geht auf eine Tagung zurück, die das Georg-Eckert-Institut in Braunschweig im Herbst 2000 in der KZ-Gedenkstätte Buchenwald organisiert hat. Überwiegend österreichische Historiker, Politikwissenschaftler und Museumspädagogen widmen sich dem Bereich der Holocaust-Erziehung und der Erinnerung an den Holocaust. Wiewohl die Verwendung des Begriffs „Holocaust“ aus den bekannten Gründen kritisiert wird (34), gibt er hier doch mit einer gewissen Inkonsistenz dem ganzen Unternehmen seinen Titel.

Mit großem Ernst und in Kenntnis der Probleme werden die Fragen gestellt, die im Unterricht über die Schoa zu stellen sind. Die Autoren wissen um die Schwierigkeiten in den Schulen und kennen die fragwürdigen und verantwortbaren Perspektiven, die bei diesem Thema möglich sind. Besonders aufschlußreich ist der Beitrag von *Falk Pingel*. Er beschreibt die Entwicklung und die unterschiedlichen Phasen des Unterrichts über den Völkermord an den Juden und geht dabei auf die verschiedenen Ausgangslagen in Deutschland, Polen, Israel und anderen Ländern ein. – *Feliks Tych* befaßt sich detailliert mit dem Unterricht in Polen. – Informativ und anregend ist auch ein Bericht von *Angelika Rieber* über ihre Erfahrungen mit dem Thema Schoa in multikulturellen Klassen. – *Nili Keren* stellt ein israelisches Lehrbuch zum Thema der Schoa vor. – Unterrichtsrelevant ist auch der Artikel „Teilhabe am Trauma?“ von *Gottfried Kössler*, der sich den vielfältigen Problemen stellt, die zu beachten sind, wenn man Zeitzeugen in den Unterricht einlädt. – Einen besonders breiten Raum findet die Gedenkstättenpädagogik. Zu kritisieren ist die fast völlige Ausblendung der religiösen Seite des furchtbaren Geschehens. Auch die jüdisch-christliche Problematik kommt nicht hinreichend zur Sprache. Trotzdem ist das Buch zu empfehlen, wenn auch nicht gerade für den Religionsunterricht. Aber in Geschichte und Sozialkunde kann es zum Thema „Völkermord an den Juden“ wichtige Denkanstöße und Entscheidungshilfen geben. Allerdings bietet es keine konkreten Unterrichtsentwürfe und, außer der Zusammenstellung von CD-ROMs von *Dietmar Sedlacek*, auch keine Unterrichtsmaterialien.

Werner Trutwin, Bonn

Michael Gielen, „Unbedingt Musik“. Erinnerungen. Insel Verlag, Frankfurt/M. 2005. 366 Seiten.

Er sei ein „one track minded“-Mensch, sagt der bekannte Dirigent Michael Gielen von sich. Er habe weder ein Hobby noch „andere Interessen“, und geht ganz in seinem Beruf auf. Doch gilt er auch als ein Intellektueller unter den Dirigenten, und diese Memoiren zeugen von Gielens Aufgeschlossenheit, seiner schöpferischen Neugier, seinem politischen Engagement und seinem Interesse an Menschen. Der Blick in die Lebensgeschichte und die Person(a) Gielens ist spannend. Gielen entstammt einer Künstlerfamilie: Der Vater, Josef Gielen (1890–1968), aus dem katholischen Kölner Milieu, war Schauspieler, später Regisseur im argentinischen Exil und nach Kriegsende Theaterdirektor am Wiener Burgtheater. Für den Sohn war er stets eine „Respektsperson“: „Ich kann mich an keinen Körperkontakt, keine Liebkosung erinnern.“ Diese bekam er von seiner Mutter, der Schauspielerin Rose (Ruzia) Steuermann (1891–1982). Und dazu auch das jüdische Schicksal. Denn die Mutter, die er „abgöttisch liebte“, stammte aus einer assimilierten, kulturbeflissenen jüdischen Familie.

Spät wurde dem Dirigenten Gielen seine jüdische Identität bewußt. Erst nach dem Tod der Mutter wurde ihm klar, daß nach der *Halacha* „der Sohn einer Jüdin Jude ist, unabhängig vom Vater“. Dennoch, eine Synagoge besuchte er nie, jüdische Feiertage feiert er nicht, nach Israel ist er nie gereist. Die politischen Umstände wecken das jüdische Bewußtsein in ihm: Rechtsextreme wie Jörg Haider in Österreich – das Land, das Gielen als seine Heimat bezeichnet – provozieren ihn, „bewußter als Jude aufzutreten“ (178). Doch jede Dogmatik, jede Form oktroyierter Religion, die die Freiheit einschränkt, lehnt Gielen entschieden ab: „Ich lebe also in einem ständigen Ja und Nein. Ja zur Bergpredigt, nein zur Kirche, ja zur Kabbala, nein zum rabbinischen Judentum (obwohl ich davon herzlich wenig weiß).“

Gielen erzählt von einer Kindheit zwischen Geborgenheit und aufkommender Angst, von einem guten Schulfreund, der über Nacht zum Feind wurde, von einer hastigen Auswanderung im allerletzten Moment, im Jahre 1940. Die Exilzeit in Buenos Aires brachte die Entscheidung für die Musik mit sich. Er studierte Klavier, Musiktheorie und Komposition, dazu auch Philosophie. „Mein Ehrgeiz war es, kein Fachidiot der Musik zu werden.“ 1950 folgte er seinen Eltern nach Wien und setzte sein Studium der Harmonielehre bei Josef Polnauer fort, wurde Korrepetitor und Kapellmeister an

der Wiener Staatsoper. Auf seinem musikalischen Weg gibt es Stationen in Stockholm, Belgien, Holland oder Cincinnati (USA). Noch heute spricht man von der „Ära Gielen“ (1977–1987) und denkt dabei an die über 50 Opern, die er als Direktor und Chefdirigent der Frankfurter Oper dirigierte. Nicht von ungefähr ist dieses bewegende persönliche Dokument seiner Frau gewidmet. Helga Gielen, selbst Musikerin, ist seit 1950 die Frau an Gielens Seite. Sie ging mit ihm durch dick und dünn und gab ihm mit ihrem Lebensmut die Hoffnung bei manchen Schicksalsschlägen.

Anat Feinberg, Stuttgart

Michael Okroy, **Kaschau war eine europäische Stadt.** Košice boli európskym mestom. Ein Reise- und Lesebuch zur jüdischen Kultur und Geschichte in Košice und Prešov. Arco Verlag, Wuppertal 2005. 248 Seiten.

Dieser sachkundige, dezent illustrierte und zweisprachige Band möchte die reiche Geschichte der im Holocaust ausgelöschten jüdischen Gemeinden in *Košice (Kaschau)* und *Prešov (Preschau)* dem Vergessen entreißen. Es bedurfte eines langjährigen Annäherungsprozesses zwischen den Partnerstädten *Wuppertal* und dem slowakischen *Košice*, ehe jenes Maß an wechselseitigem Vertrauen gewonnen war, das es der Wuppertaler Bildungsstätte Alte Synagoge ermöglichte, dieses sensible Projekt zu realisieren.

Wer es unternimmt, im multiethnischen Ostmitteleuropa die Lokalgeschichte jüdischer Gemeinden zu untersuchen, begibt sich auf eine ungewisse Spurensuche. Doch die Mühe hat sich gelohnt. Herausgekommen ist ein eindrucksvolles und erschütterndes Bild jüdischen Lebens und Sterbens. Ursprünglich zur österreichischen Doppelmonarchie gehörend, wurden beide Städte nach dem Ersten Weltkrieg Teil der Tschechoslowakei. Als Folge des „Münchener Abkommens“ fiel Košice 1938 an Ungarn, Prešov an die Slowakei. Nach 1945 wurden beide Städte wieder tschechisch, seit der Wende sind sie slowakisch. Von diesem Wechsel unbeeinflusst blieb der Antisemitismus der ungarischen wie der slowakischen Bevölkerung, für den der Autor reichlich Belege anführt und der den Deportationen das Feld bereitete. Sie fanden zwar unter deutschem Druck und deutscher Regie statt, machten aber Ungarn und die Slowaken zu willfähigen Mittätern. In Prešov begannen die Deportationen bereits 1942, im ungarischen *Kassa (Košice)* nach der deutschen Besetzung im Frühjahr 1944. Die Stadt wurde zum zentralen Umschlagplatz für insgesamt 430 000

ungarische Juden in das Vernichtungslager Auschwitz. In *Kaschau* fielen diesen Aktionen 12 000, in Preschau und Umgebung 6000 Juden zum Opfer. Durch die Schilderung von Einzelschicksalen sowie mit elf dem jüdischen Leben in Kaschau gewidmeten literarischen Zeugnissen, darunter Texte von Sándor Márai und Joseph Roth, finden die Opfer mit diesem Erinnerungsbuch ein Gesicht. Über die sprichwörtlichen „zehn Gerechten“, die den verfolgten Juden geholfen, sie versteckt und gerettet haben, enthält der Band nur wenige Hinweise. Über etwaige Rettungsaktionen der Kirche findet sich bis auf die Erwähnung zweier Schreiben des Vatikans, durch welche die Regierung der „Unabhängigen Slowakei“ über das wahre Los der Deportierten informiert wurde, kein Wort. Dafür findet sich die seltsame Eingabe eines ungenannten hochrangigen Geistlichen, die zum katholischen Glauben konvertierten Juden möchten statt des Davidsterns ein weißes Kreuz tragen.

Der Leidensweg der Juden von Kaschau und Preschau war 1945 keineswegs zu Ende. Die wenigen überlebenden Heimkehrer mußten erfahren, daß der Antisemitismus selbst den Holocaust überdauert hatte. Mit der Tabuisierung ihres Schicksals, dem Verfall ihrer Friedhöfe und der Zweckentfremdung ihrer Synagogen drohte den Juden in Kaschau und Preschau in der kommunistischen Tschechoslowakei das Vergessen. Ein Aufleben der Erinnerung und eine Aufarbeitung ihrer Geschichte kam erst in den 90er Jahren gegen manche Widerstände langsam in Gang. Der vorliegende Band leistet dazu einen Beitrag.

*„Und meine Stimme, die sich vom Aschehaufen erhebt, bittet:
Sprich das Kaddisch und zünde eine Kerze an
für mich, für jene und für alle zu Tode Gemarterten.
Ob du wohl meine Stimme vernimmst?“ (65).*

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

Lotte Paepcke, **Unter einem fremden Stern.** Geschichte einer deutschen Jüdin. Herder Verlag, Freiburg 2004. 128 Seiten.

Lotte Paepcke (1910–2000) überlebte als junge deutsche Jüdin die brutale Schreckensherrschaft der Nationalsozialisten dank der couragierten Hilfe eines Geistlichen in einem Kloster in der Nähe von Freiburg. Um mit der Erinnerung überhaupt leben zu können, mußte sie das Vergangene aufschreiben. Der autobiographische Text ihrer erschütternden Lebens- und

Leidensgeschichte wurde 1952 erstmals veröffentlicht. 1972 erschien *Ein kleiner Händler, der mein Vater war* (Neuausgabe 2002). Die Erstausgabe des vorliegenden Buches erschien 1979 unter dem Titel *Ich wurde vergessen*. 1998 erhielt Lotte Paepcke den Johann-Peter-Hebel-Preis. Alle ihre Bücher sind wesentlich geprägt von ihren Erfahrungen. Die einstmals lebensfrohe Frau war tief in der Seele verletzt. Durch ihre Ehe mit einem nichtjüdischen Mann war sie noch etwas geschützt. Ihre Gedanken aber waren bei den anderen, den Juden ohne Privileg. Verzweifelt fragt sie:

„[...] wo nehmt das Recht ihr her, / die Erde uns zu stehlen, /
habt ihr die Sterne gesät, / den Mond gepflanzt? /
Gehört Gott euch?“ (23).

Schmerzlich mußte sie erfahren, wie Bekannte, die ihr und ihrem Mann lange Zeit zugewandt und eng verbunden waren, sich zurückzogen. Durch die willkürlichen Verordnungen und Gesetze, durch den immer mehr geschürten Haß und durch offene Gewalt wurde sie immer mehr isoliert. In dieser seelischen Isolation hörte sie in einer langen Winternacht eine Kirchenglocke, als wollte sie den Menschen sagen:

„Beugt euer Haupt unter den Schluß / Bleibet zurück / Gehet nicht mit! /
Das Ende ist für euch ersonnen, / damit ihr weiterlebt“ (41).

Lotte Paepcke erzählt von ihren Sorgen und den Demütigungen. Täglich mußte sie um das Wohlwollen anderer Menschen bitten. Bekam sie eine Arbeit, so mußte sie Diskriminierungen hinnehmen. In einer Pelzfabrik, die eine abgetrennte „jüdische Abteilung“ eingerichtet hatte, durfte sie mit anderen Jüdinnen einige Zeit arbeiten, in einem abgegrenzten Raum mit separater Garderobe und Toilette. Schwer erkrankt, kehrte sie 1944 mit ihrem Mann von Leipzig in ihre Heimatstadt Freiburg zurück.

Schon während der Fahrt hatte sie den Eindruck, daß in Baden das Leben ein wenig menschlicher geblieben war. Es wurde Frühling, und Lotte Paepcke ließ nach langer Zeit den Glauben an das Gute auch für sich wieder zu, obwohl sie auch hier von einem Versteck ins andere hastete. Aus anderen Städten kam die erste Nachricht vom Abtransport jüdischer Mischehepartner, und so wurden mit Freunden Pläne durchdacht, wie man unter einem neuen Namen ein neues „arisches“ Leben beginnen könnte. Im Stillen wußte sie, daß sie mit ihrem kranken Herzen all diese Pläne nicht hätte durchsetzen können. Am 27. November 1944 erlebte sie den Bombenangriff auf Freiburg, floh aus einem zerstörten Krankenhaus und verbarg sich, bis sie bei Freunden wieder Zuflucht fand und in einem Krankenhaus behandelt werden konnte. Dann kam P. Heinrich Middendorf und bot ihr

und ihrem Sohn Peter Unterschlupf im unweit der Stadt gelegenen Kloster Stegen. Bei guter Versorgung wurde sie auch wieder gesund. In Gedanken an ihre jüdischen Brüder und Schwestern setzt sie sich auch mit dem Tod auseinander, der, wie sie sagte, immer am Abend kam, obwohl viele sicherlich umgebracht wurden, während die Sonne schien.

*„Mir ist sehr bang. Doch ich will in die Hand des Herrn fallen,
denn seine Barmherzigkeit ist groß,
aber in die Hände der Menschen will ich nicht fallen“ (113).*

Mit dem Bild des Todes als Freund der Gemarterten und zu Tode Geschundenen wagt sie die Schau über den Tod hinaus:

*„Und er verwandelte alles.
Mit gelassener Gebärde löschte er aus, was geschehen war,
er holte stark und sicher die Getöteten aus der Umstrickung [...] und ließ sie eingehen in die Erhabenheit ihres unberührbaren Seins im Tode“ (114).*

Lotte Paepcke erwartete voll Sehnsucht den Tag ihres Freiseins. Doch sie kehrte zurück mit dem Gefühl, daß es nicht wieder gut werden konnte. Haß und Gewalt hatten die toten von den überlebenden jüdischen Brüdern und Schwestern getrennt. *„Das Wort über sie und uns war gesprochen. Es wurde nicht wieder gut“ (128).*

Jutta Willig, Freiburg

Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, **Juden – Christen – Deutsche**. Band 4, Teil I: 1941–1945, **Vernichtet**. Calwer Taschenbücher Bd. 101, Stuttgart 2004. 704 Seiten.

Die Autoren haben sich vorgenommen, in insgesamt vier Bänden eine Gesamtdarstellung der Konstellation „Juden – Christen – Deutsche“ im Nationalsozialismus zu erstellen. Eberhard Röhm war in der Lehrer- und Pfarrerfortbildung tätig und Jörg Thierfelder ist emeritierter Professor für evangelische Theologie und Religionspädagogik. Der gewählte Buchtitel irritiert dadurch, daß die hier vorgenommene Bevölkerungseinteilung unbefragt rassistische Klischees übernimmt, die schon seit dem Mittelalter überliefert und nicht allein aus dem Untersuchungszeitraum 1941–1945 bekannt sind. Aus guten Gründen sind sie in der unüberschaubaren Sekundärliteratur zu Kirche und Christen im Nationalsozialismus nicht zu finden. Wider willen wird dadurch dem anvisierten Zielpublikum in der schulischen Bildung kontroverser Stoff geboten. Noch verwirrender ist der

Untertitel *Vernichtet*, denn das zentrale Thema des Buches ist es zu zeigen, auf welche Weise Verfolgte durch die Hilfe von Christen überlebten. Ausgehend von der „Polizeiverordnung zur Kennzeichnung der Juden“ vom September 1941 wird in dreißig Kapiteln über einzelne „Lichter in der Dunkelheit“ einer Zeit berichtet, die von „Angst und Ohnmacht der Großkirchen“ gekennzeichnet gewesen sei. Dagegen stehen Aktivitäten von Einzelpersonen wie Gertrud Luckner, von Pfarrern im Württembergischen oder die von Bernhard Lichtenberg, ehemaliger Dompropst der Berliner St. Hedwigs-Kathedrale, der 2005 durch Yad Vashem posthum als „Gerechter unter den Völkern“ geehrt wurde.

Besonders umfangreich ist die Darstellung der Situation im besetzten Ausland (Frankreich, Niederlande, nordische Kirchen), von wo aus die Verfolgten vielfältige Unterstützung erfuhren. Auch in die Schweiz führten trotz massiver Abschottungspolitik Fluchtwege, so etwa durch die Unterstützung von Marc Boegner, dem damaligen Präsidenten des protestantischen Kirchenbundes und Nationalrates der reformierten Kirchen Frankreichs. Bei der Fluchthilfe kam es nicht selten zu überkonfessioneller Zusammenarbeit, deren Ausmaß in den später verfaßten Berichten nachvollzogen werden kann.

Reich an Dokumenten und Bildern beschränkt sich der Band nicht allein auf Handlungsspielräume von Christen, beansprucht wird darüber hinaus die Vermittlung der vielfältigen Ursachen der Schoa. In dem Kapitel zur Wannseekonferenz wird mit Bezug auf die teilweise überholten Arbeiten Sebastian Haffners aus den 1970er Jahren und ganz im Gestus dieser Zeit die Verantwortung auf Hitler und „einige Strategen“ reduziert. „Hitler-Zentrismus“ nennt dies die Zeitgeschichtsforschung heute. Auch die von den Verfassern erwähnte „Tarnsprache“ Eichmanns war – wie andere Formen der Verschlüsselung von Verbrechen – auf allen Hierarchieebenen anzutreffen. Dazu haben neuere Arbeiten von Raul Hilberg zu den „Quellen des Holocaust“ (Frankfurt 2002) Erhellendes beigetragen, die aber ebenso wenig berücksichtigt wurden wie die in Deutschland und den USA lebendige Forschung zu Widerstand und Solidarität für Juden – auch durch Christen!

Nicht nur Schüler werden nach den zahlreichen Hinweisen der Verfasser auf Menschlichkeit und Nächstenliebe der christlichen Helfer noch Nachfragen haben, denn es waren nur „Einzelne“, „die den Bedrohten“ beistanden.

Andreas Disselnkötter, Herdecke

Inken Rühle, **Gott spricht die Sprache der Menschen**. Franz Rosenzweig als jüdischer Theologe – eine Einführung. Bilam Verlag, Tübingen 2004. 577 Seiten.

Die aktuelle Erforschung von Leben und Lehre des jüdischen Religionsphilosophen Franz Rosenzweig (1886–1929) geht ganz verschiedene Wege. Zum einen wird der lebensweltliche und intellektuelle Kontext erforscht, aus dem heraus Rosenzweig seine eigenen Gedanken und Konzeptionen entwickelte. Zum anderen wird der Versuch gemacht, die Rosenzweigschen Denkmuster herauszuarbeiten, um sie für die Deutung aktueller Grundfragen aus der jüdischen Kultur zur Verfügung zu stellen. Und drittens besinnt sich der jüdisch-christliche Dialog wieder verstärkt auf seinen wohl wichtigsten Impulsgeber zurück. Von allen drei Tendenzen der aktuellen Rosenzweigforschung hat das vorliegende Buch etwas – und doch hebt es sich auch wieder deutlich dagegen ab. Es handelt sich dabei übrigens um eine Dissertationsschrift, die trotz des akademischen Umfelds, in dem sie entstanden ist, wunderbar flüssig und auch für Nichtfachleute eingängig nachvollziehbar zu lesen ist.

Schwerpunktmäßig kann man dieses Buch zunächst der ersten der genannten drei Tendenzen zuordnen. Rosenzweig wird klar in den Kontext seiner jüdischen Welt gestellt, das ist die Welt der Tora, des Talmud und des Midrasch. Rühle betont immer wieder, daß Rosenzweig ein in diesem Sinn „jüdischer Theologe“ ist. Daß Rosenzweig dabei eine Art „Umweg“ über die Philosophie gemacht hat, ja vielleicht sogar die Philosophie (nur eben nicht die idealistische Philosophie) als bleibenden Zugang anerkannt hat, übergeht Rühle etwas zu locker. Ob im einzelnen zu Recht und wie präzise dann die Linien gezogen sind, die Rühle in diese jüdische Herkunftswelt zieht, das können Judaisten besser beurteilen als ich, der ich von der Philosophie komme. Ganz besonders interessant ist zu sehen, wie Rühle die methodisch-hermeneutische Leitlinie entfaltet, an der entlang sie ihren Rosenzweig darlegt. Genau genommen ist diese Darlegung eine kommentierende Auslegung von Rosenzweigs Hauptschrift „Der Stern der Erlösung“ und stellt sich somit in eine Reihe mit den wenigen anderen Kommentierungen (z. B. von Norbert Samuelson). Die Grundthese lautet so wie der präzise Titel: „Gott spricht allenthalben mit den Worten der Menschen“ (vgl. S. 26 und öfters). Diesen Grundansatz betrachtet Rühle als etwas typisch Jüdisches in dem Sinn, daß Rosenzweig hier – zusammen mit einem urjüdischen Traditionsstrang – Anthropomorphismus nicht zum Problem, son-

dern „zur Begründung seines Offenbarungsbegriffes“ (55) macht. Das ist eine starke und erhellende These, allerdings auch eine, die nicht ohne Widerspruch dasteht. Denn man fragt sich sogleich: Ist dann jedes Wort, das Menschen sprechen, göttlich? Im Prinzip ja – und irgendwie scheint auch Rosenzweig dies so gesehen zu haben. Die Pointe liegt darin, daß sich das Kriterium verschiebt: göttlich ist ein menschliches Wort genau dann, wenn es der Bibel (oder wenigstens der von ihr ausgelösten Traditionslinie) entstammt – also „jüdisch“ ist. Daß dieser „jüdische“ hermeneutische Grundsatz auf die jüdische Kultur beschränkt geblieben sei, widerlegt ein Blick in die Kirchenväter und behauptet auch Rühle nicht (auch wenn sie zwischen der expliziten „jüdischen Kultur“ und dem, was in dieser jüdischen Kultur als menschlich-allgemeingültig galt, nicht so genau unterscheidet, wie dies z. B. Rosenzweig selber getan hat). Passend zitiert Rühle dann auch Rosenzweigs rückblickende Bemerkung in einem Brief vom September 1928, wonach sich Rosenzweigs „Stern der Erlösung“ einem ursprünglichen Plan zur Abfassung eines dreibändigen Bibelkommentars verdankt (vgl. 65 f.). Rühle nimmt Rosenzweig hier gewissermaßen eins zu eins beim Wort. Sie liest den „Stern der Erlösung“ als einen fortlaufenden Kommentar zu Bibelstellen bzw. biblisch inspirierten Texten – mit wunderbaren Entdeckungen aus der Welt der jüdischen Tradition im oben genannten Sinn.

Der Lesende wird durch Rühles Interpretation in eine interessante Situation geführt. Denn irgendwann fragt man sich unweigerlich: wie „jüdisch“ muß man sein, um diese Texte überhaupt verstehen zu können? Kann ein Christ sie überhaupt verstehen? Die Hermeneutik, die Rühle vorschlägt, klingt ein bißchen exklusiv. Sie trennt den Bereich des Jüdischen und den des Nichtjüdischen ziemlich klar und scharf. Rühle geht dabei mit einer gehörigen Portion Reserve, ja (zum Teil natürlich auch berechtigten) Vorwürfen gegenüber einem „christlichen“ Zugang zu Rosenzweig bzw. seiner Tradition ans Werk. Im Visier der expliziten sowie der spürbaren impliziten Kritik am Christentum (inklusive der evangelischen Systematik, der christlicherseits betriebenen Rosenzweigforschung etc.) ist der christliche Exklusivismus, der das Jüdische an Rosenzweig und seiner Tradition irgendwie einebnet und verneint. Um freilich als Christ einen Zugang zu diesem Jüdischen überhaupt haben zu können, muß man hermeneutisch davon ausgehen, daß es Übergänge gibt, d. h. daß das Judentum auf das Christentum hin (wie auch immer) offen ist. Und doch ist zugleich eine Grenze gesetzt. Diese Grenze bestimmt Rosenzweig gegenüber seiner christlichen Partnerin Margrit Rosenstock selber so: „Die eigentlichen

Pointen [jüdischer Texte, M. B.] bleiben ja dem bloßen Leser, und das ist der Christ wenn er Jüdisches zu lesen sucht, immer unverständlich“ (101). Wer hat also nun recht? Rosenzweig und Rühle in ihrer expliziten Abkoppelung „des“ Jüdischen vom christlichen Zugang, die solange bestehen bleibt, als Christen jüdische Texte nur lesen (und nicht auch in der jüdischen Welt selber leben) – oder Rühles impliziter Anspruch, als (evangelische) Christin „den“ Zugang zum „jüdischen Theologen“ Rosenzweig so gefunden zu haben, daß sie jetzt eine „Einführung“ bieten kann? Entweder hat Rosenzweig gegenüber Frau Rosenstock gewaltig übertrieben oder Rühle bietet keine Einführung.

Wie immer man diese interessante hermeneutische Situation entschärfen möchte, so sollte doch am Ende zweierlei nicht unterschritten werden. Rosenzweigs Vorbehalt gegenüber einer Aneignung der Pointen jüdischer Traditionen sollte nicht dazu führen, daß man den Versuch insgesamt aufgibt. Im Gegenteil. Er ist Antrieb, beim Bemühen darum nie nachzulassen. Denn „das“ Jüdische hat man so wenig je erreicht wie „den“ jüdischen Theologen Franz Rosenzweig. Und selbst so präzise, eindeutige und absolut konsequent angewandte hermeneutische Grundsätze, wie sie dieser glänzenden Arbeit zugrunde liegen, entfalten ihre Wirkung genau in dem Maß, in dem sie bloß als Suchinstrumente benutzt werden. Dem Leser dieser Arbeit eröffnen sich dann bei der Lektüre dieser quellenreichen und weitsichtig angelegten Dissertation viele wertvolle Einblicke, die zu allen drei Richtungen der aktuellen Rosenzweigforschung ihren spezifischen Beitrag leisten.

Martin Brasser, Luzern

Christian M. Rutishauser, **Josef Dov Soloveitchik**. Einführung in sein Denken. Judentum und Christentum Bd. 14. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2004. 288 Seiten.

Der Jerusalemer Nasir, Rav David haCohen, betont in seinem *magnum opus* „Kol haNewua“ (Die Stimme der Prophetie): „Alle Philosophen in Israel haben die Tora und die Gesetze beachtet und sie bis in alle Einzelheiten gehalten, seit den Tagen des Aristobulus und dem Cohen Philo, der nach Jerusalem aufstieg, um im Tempel zu opfern, bis zu den Gelehrten in der Neuzeit.“ Etwa seit der deutschen Aufklärung und der Entstehung der liberalen Richtungen im Judentum stellt man allerdings mehr und mehr eine Trennung zwischen den philosophisch-theologischen Systemen und dem

Gesetz fest. Im liberalen Judentum entstehen zahlreiche Systeme, die nicht im halachischen Judentum verwurzelt sind, und in der Welt des Gesetzesjudentums vermißt man weithin die meta-halachische Grundlage des Gesetzes. Zu den großen Ausnahmen der Vertreter der Einheit von Gesetz und Philosophie, Halacha und Aggada, gehören die beiden Theoretiker der Halacha, die Rabbiner *Abraham Isaak haCohen Kuk* und Rabbiner *Josef Dov haLevi Soloveitchik*.

Rutishausers Einführung in das Denken von Rabbiner Soloveitchik ist eine leicht überarbeitete Fassung seiner Dissertationsschrift (2002) „*Halachische Existenz. Philosophisch-theologische Deutung des jüdisch-orthodoxen Daseinsvollzugs in den Schriften von Josef Dov haLevi Soloveitchik (1903–1993)*“. Nach einer biographischen Skizze folgen Kapitel über „Religionsphilosophische Grundgedanken“, „Menschliches Geworfensein“, „Die Konzeption der Halacha“, „Halachischer Existenzvollzug“ und „Soziale Konkretionen“. Es ist dem Verfasser gelungen, das nichtsystematische Denken Soloveitchiks systematisch darzustellen, wobei ihm nur die von Soloveitchik selbst verfaßten Schriften als Quelle dienen, nicht aber die von seinen Schülern stammenden Vorlesungsaufzeichnungen. Außerdem liegen dieser ausgezeichneten Gesamtdarstellung der Theologie Soloveitchiks, der amerikanischen Autoritätsfigur der modernen Orthodoxie, eine umfangreiche Sekundärliteratur in englischer und hebräischer Sprache zugrunde. Die zahlreichen Druckfehler hebräischer Wörter gehen daher wahrscheinlich nicht auf Kosten des Verfassers, sondern des Verlages. Im folgenden sollen die wichtigsten *theologumena* Soloveitchiks im Spiegel von Rutishausers Verständnis mit kritischen Anmerkungen in aller Kürze dargestellt werden.

Die halachische Existenz beruht nach dem Verständnis von Rav Soloveitchik auf dem rabbinischen Denken sowie auf platonischen und idealistisch-neokantianischen Ansätzen. Er hatte ja über Hermann Cohen, dem Gründer der neokantianischen Marburger Schule, mit der Studie „Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei Hermann Cohen“ in Berlin promoviert. An die Erkenntnistheorie des Neokantianismus anknüpfend, entwickelt er seinen Standpunkt der idealen Halacha als System, mit dessen Hilfe der halachische Mensch, ein schaffendes Geschöpf, die Wirklichkeit erzeugt, wobei es darum geht, diese immer mehr an die ideale Halacha anzupassen. Der halachische Mensch trägt nach der Typologie von Soloveitchik, die den *homo scienticus* (der Typ des Adam I in Genesis 1) vom *homo religiosus* (der Typ des Adam II in Genesis 2) unterscheidet, die Züge bei-

der, weil die Halacha subjektive Selbstbefragung und objektive Selbstvergewisserung verbindet. Dieses Bild des halachischen Menschen ist nach Ansicht von Rutishauser auch stark von einem existentialistischen Denken geprägt. Der moderne Existentialismus stellt allerdings den Menschen im Hier und Jetzt in den Mittelpunkt des Interesses, weshalb z. B. Martin Buber vom „hebräischen Humanismus“ sprechen kann. Der halachische Mensch ist sich aber seiner Aufgabe als Diener Gottes bewußt, d. h. Gott und nicht der Mensch ist das Kriterium für alles menschliche Handeln und Denken. Es scheint mir daher, daß der Einfluß des Existentialismus auf Soloveitchik vom Verfasser überbetont wird. Er selbst korrigiert dann auch diese seine Ansicht, wenn er schließlich in der Heteronomie des Menschen durch Gott den letzten Beziehungspunkt in Soloveitchiks Menschenbild sieht (187).

Die „Galut“-Erfahrung des halachischen Menschen zeigt sich auf der sozialen Ebene in vier Bereichen: gegenüber der säkularen Gesellschaft, dem liberalen Judentum, den christlichen Kirchen und dem zionistischen Projekt des Staates Israel. Was diesen letzten Bereich angeht, sei nur kurz bemerkt, daß der Verfasser treffend Soloveitchiks Zionismus damit beschreibt, daß für ihn der Staat letztlich Mittel sei, die halachische Existenz zu vervollkommen. Hier hätte m. E. auf den großen Einfluß von Maimonides auf die Brisker Tradition und auf das Denken von Soloveitchik hingewiesen werden sollen. Maimonides unterscheidet nämlich zwischen dem vollkommenen Zustand der Seele und dem des Körpers. Dieser zweite Zustand (Ethik und Politik) hat nur instrumentalen Charakter im Blick auf den eigentlichen Wert, der Gotteserkenntnis und Gottesverehrung (vgl. *Führer der Unschlüssigen*, III, Kap. 27).

Es ist durchaus verständlich, daß der Verfasser als christlicher Theologe seine Studie mit der Frage nach Soloveitchiks Stellung zum christlich-jüdischen Dialog abschließt. Dieses Problem wird auch in den anderen Kapiteln des Buches erwähnt. Mit Recht betont er Soloveitchiks strikte Ablehnung des christlich-jüdischen Dialogs und seine positive Einstellung im Blick auf eine Zusammenarbeit in säkular-ethischen und gesellschaftlichen Fragen. Diese in seinem Aufsatz „Confrontation“ (1964) dargelegte Meinung wurde dann auch vom „Rabbinical Council of America“ und von fast allen orthodoxen Kreisen übernommen. Trotzdem wagt es der Verfasser, seine Einführung in Soloveitchiks Denken in der Reihe „Judentum und Christentum“ zu veröffentlichen, als lägen beide Begriffe auf der gleichen Ebene, als sei Judentum eine Religion wie das Christentum. Aber das läßt

sich durchaus rechtfertigen, da Rutishauser im Gegensatz zur weithin akzeptierten Interpretation von „Confrontation“ nicht nur von zwei, sondern von drei Ebenen spricht: des Glaubens, der Religion/Kultur und der säkularen Zusammenarbeit. „Im Bereich der Religion, d. h. der kulturellen Vermittlung des Glaubens, öffnet Soloveitchik das theologische Gespräch zwischen Judentum und Christentum“ (262). Hier muß m. E. vor der Gefahr des Eindringens der Religions-/Kulturebene in die Glaubensebene gewarnt werden. Rutishauser sieht hier eine Chance für den interreligiösen Dialog. Yeschayahu Leibowitz (1903–1994) lehnte bekanntlich jeden Dialog mit allen Lagern des *verus Israel* ab, ist aber bereit zu theologischen Gesprächen mit den seit Markion existierenden *anti-verus Israel* Bewegungen und mit allen anderen Religionen. Der Verfasser kennt wahrscheinlich die antikatholischen Aufsätze von Leibowitz, dessen „holzschnittartiges und polemisches Argumentieren“ (271) im Gegensatz zu Soloveitchik dem christlichen Theologen keine Hoffnung gibt.

Zu bemängeln ist der Schlüsselbegriff „halachozentrischer Humanismus“, der christlich angehaucht ist. Die Menschwerdung Gottes ist ja die Grundlage des christlichen Humanismus. Dagegen hat im halachischen Denken Humanismus nur Instrumentalcharakter. Rutishauser hätte den Begriff „halachozentrische Gottesverehrung“ wählen sollen und seine in Anmerkung 853 versteckte wahre Beurteilung des *homo halachicus* als Motto an den Anfang des Buches stellen sollen: „Der *homo halachicus* von Soloveitchik ist letztlich ganz von Gott her bestimmt.“

Aharon Shear-Yashuv, Jerusalem

Rudolf M. Wlaschek, **Kunst und Kultur in Theresienstadt**. Bleicher Verlag, Gerlingen 2001. 88 Seiten.

Der Verfasser möchte mit diesem Buch zeigen, daß trotz der äußerst traurigen Situation in Theresienstadt, geistige Aktivitäten der Häftlinge stattfanden. Dies ist um so verdienstvoller, als die Häftlinge laufend strengen Kontrollen unterworfen waren und kaum Freizeit hatten. Trotz dieser Zugeständnisse vegetierte der größte Teil der Häftlinge unter demütigenden und menschenunwürdigen Umständen. Die Menschen litten Hunger, wurden gequält, waren rechtlos. Durch das Lager gingen zwischen 1941 und 1945 rund 140 000 Juden, von denen nur etwa 30 000 überlebten. Theresienstadt war für viele eine Durchgangsstation auf dem Weg in die Todeslager des Ostens. Im vorliegenden Buch beschreibt der Verfasser die kulturellen

Aktivitäten der dort Inhaftierten. Bis zum heutigen Tag ist die Oper von Viktor Ullmann, „Der Kaiser von Atlantis“, bekannt und wird gelegentlich aufgeführt. Neben musikalischen Darbietungen spielte auch das deutsche Sprechtheater eine Rolle, da eine Reihe von Schauspielern nach Theresienstadt deportiert worden waren. Großen Anklang fanden auch Vorträge auf vielen Gebieten. Auch war Leo Baeck sehr aktiv. Überlebende erinnern sich noch heute an seine Vorträge. Eine Sammlung von Farbzeichnungen wurde im Gebälk der Unterkunft des Malers Karl Herrmann gefunden. Aus der umfangreichen Herrmann-Sammlung stammt die vorliegende Edition. Sie gibt einen Überblick über die Kulturarbeit der jüdischen Häftlinge aus Deutschland. Herrmann hat vor allem die Programme der musikalischen Darbietungen gesammelt und künstlerisch gestaltet. Die meisten der Künstler sind später umgekommen. Alle Programme sind in deutscher Sprache und stellen künstlerische Darbietungen vor. Erstaunlich ist, daß es in Theresienstadt möglich war, auch Programme zu bieten, die mit dem Judentum nichts zu tun hatten, etwa das Haydn-Oratorium „Die Schöpfung“, eine Darbietung, die im jüdischen Kulturbund in Deutschland – so lange er noch bestand – verboten war. Daneben gab es auch leichtere Muse, z. B. ein Kabarett oder eine Aufführung von Erich Kästners „Emil und die Detektive“. Zu erwähnen ist auch eine Veranstaltung über Wiener Dichtung. Das Buch stellt eine wertvolle Ergänzung der bisherigen reichen Literatur über Theresienstadt dar.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Berichte

Der babylonische Talmud jüdisch-feministisch gelesen

Die im Talmud überlieferten Diskussionen gleichen, um in den Worten der Rabbinen zu sprechen, einem Meer, dem *Yam ha-Halakha*. Alles, was einen Juden zum Juden macht, wird im Detail diskutiert: wann welche Gesetze gelten, worauf sie basieren, warum sie existieren und – wer sie überhaupt zu erfüllen hat. Der einzige Konsens, dem die Rabbinen dabei zu folgen scheinen, ist, daß es keinen eindeutigen Konsens gibt. Zu jeder Meinung gibt es (mindestens) eine Gegenmeinung und eine andere Interpretation. Diese Vielschichtigkeit talmudischer Diskussionen wurde oft über-

sehen: Die frühe christlich-feministische Forschung artikulierte die „frauenfeindlichen“ Traditionen der christlichen Texte vor der jüdisch-rabbinischen Literatur als Negativschablone. Eine solche Argumentation ignorierte nicht nur die Diversität der jüdischen Texte, sie ist auch, aus feministischer Perspektive, mehr als problematisch: Ist das „Nicht-so-gut für Frauen“ legitim, weil es in anderen Traditionen noch viel „schlechter“ zuzugehen scheint?

Die christlich-feministische Forschung brachte dennoch den Stein ins Rollen: Auch jüdische Forscherinnen machten sich nun daran, die eigenen Texte einer Revision zu unterziehen. Dabei stellt sich heraus, daß nahezu alle überlieferten Stimmen zum Talmud Männerstimmen sind. Die rabbinischen Diskussionen in den Lehrhäusern wurden von Lehrer und Schüler geführt – nie aber debattierte eine Lehrerin mit einer Schülerin. Die Perspektive des Talmud auf die Welt, einschließlich derjenigen der Frauen, ist damit eine androzentrische. Die Rekonstruktion weiblicher Geschichte aus Texten, deren Autoren und Adressaten Männer sind, erfordert ein außerordentlich kritisches Hinterfragen des Textes: Warum, wie und wann wird eine Frauengestalt in den Text gewoben, welche Implikationen verbinden die Rabbinen mit dieser Gestalt? Lassen sich aus der Diskussion Schlüsse auf das „tatsächliche“ Leben einer Frau ziehen? – Fragen, deren Beantwortung Fingerspitzengefühl erfordert. Eines jedoch steht fest: Um jene Aspekte, die quasi hinter dem Text liegen, aufzudecken, muß die traditionelle Rezeption und Forschung zwar nicht ignoriert, aber oftmals „gegen den Strich“ gebürstet werden.

Eben dieser Aufgabe widmen sich nun Forscherinnen und Forscher aus Israel, den USA und Deutschland. Unter der Leitung von *Tal Ilan*, derzeit Professorin für Judaistik am Institut für Judaistik an der Freien Universität Berlin, entstand ein von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanziell unterstütztes Projekt, dessen Ziel die Erstellung eines systematischen, feministischen Kommentars zum Babylonischen Talmud ist. Ein Mammutprojekt?! Natürlich, aber „wir sind ein bißchen verrückt“, wie Tal Ilan feststellt. Zur Zeit werden die Traktate aus der Ordnung *Moed* (Festzeiten) kommentiert. Warum die Wahl ausgerechnet auf diese Ordnung fiel und nicht auf die Ordnung *Nashim* (Frauen) hat einen einfachen Grund: Die Teilnahme an den Festen und den dazugehörigen Ritualen ist ein zentrales Kriterium der Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinde. Hier offenbart sich, wer überhaupt „dazugehört“, und wer innerhalb der rabbinischen Statusskala in welchem Kontext oben, unten, oder irgendwo dazwischen steht.

Dementsprechend trug auch die von dem Forschungsprojekt organisierte internationale Konferenz den Titel „*Afken hayu be-oto ha-nes*“ („Auch sie waren Teil des Wunders“) – ein Zitat aus dem Traktat *Megilla*, mit dem begründet wird, daß auch Frauen die Lesung der Esterrolle hören müssen. Die Konferenz, die vom 23. bis 25. Mai 2006 in Berlin stattfand, war die erste dieser Art an einer deutschen Universität, denn bisher spielte die Forschungsrichtung Women/Gender Studies innerhalb des Curriculums der Judaistik bzw. der Jüdischen Studien in Deutschland eine nur geringfügige Rolle. Führende Wissenschaftler/innen der Bereiche Halakha und Women/Gender Studies, unter ihnen die Kommentatorinnen, präsentierten hier in Vorträgen ihre aktuellen Forschungsergebnisse. Das Publikum war ein buntgefächertes: Zahlreiche Studenten der Judaistik aus Berlin und Potsdam sowie weitere Interessierte nahmen an der Konferenz teil. Die feministischen Talmudforschungen, die meist ausschließlich innerhalb eines akademischen Rahmens rezipiert werden, taten so einen Schritt über die Grenzen der akademischen Welt hinaus. Auch der Eröffnungsabend fand bewußt in einem öffentlichen Raum statt, der ehemaligen Frauempore der Synagoge Oranienburger Straße, dem heutigen Centrum Judaicum in Berlin. Die Runde der Diskutanten um das „Meer der Halakha“ erweitert sich, wie das Projekt „Erstellung eines feministischen Kommentars zum babylonischen Talmud“ zeigt, allmählich um neue, weibliche Sprecher.

Christiane Steuer, Berlin

„Wer ist Gott?“ *Interreligiöser Dialog im Kloster Alexanderdorf*

Unter dem Thema „Wer ist Gott?“ fand am 25. Juni 2006 im Benediktinerinnenkloster Alexanderdorf (Am Mellensee, Brandenburg) ein jüdisch-christlicher Austausch statt. Der Einladung des Klosters folgten trotz besten Sommerwetters etwa 25 Interessenten unterschiedlicher Couleur. Der Bürgermeister der Gemeinde, Dr. Matthias Scholz, übernahm die Moderation des Gesprächs.

Nach einführenden Erklärungen zum Thema von Dr. Boris Schapiro aus jüdischer Sicht und Schwester Johanna Schwalbe aus christlicher Sicht folgte ein reges Gespräch, an dem sich nicht nur die anwesenden Naturwissenschaftler und Theologen beteiligten. Boris Schapiro beschäftigt sich mit einer *rationalen Theologie des Judentums* (www.schapiro.org/boris), in der

er *Gott als Entscheidungsparadigma* hervorhebt. Auch in der Aussage: „Gott ist die Liebe“, an die Sr. Johanna erinnerte, steckt die *Entscheidung* für das Leben und *für* die Liebe. In der Diskussion stellte sich heraus: Juden und Christen glauben in unterschiedlicher Weise an denselben Gott. Dabei wurde auch die Frage erörtert: Wie findet ein Mensch überhaupt erst den Zugang zu Gott? Spricht Gott nur einzelne Menschen an oder läßt sich das Hören auf seine Stimme erlernen? Wie können wir Gott erkennen? Was können wir von ihm wissen? Im Gespräch miteinander wurde versucht, sich einer Antwort auf diese Fragen gemeinsam zu nähern. Immer wieder wurde von Juden und Christen in diesem Zusammenhang auf das beiden Religionen gemeinsame Fundament, die hebräische Bibel, hingewiesen. Biblische Texte spiegeln menschliche Erfahrungen mit Gott wider. Durch das aufmerksame Hören auf das Wort der Bibel wird Gottes Stimme für den Menschen vernehmbar. Gottes Wort kann in menschlicher Sprache vermittelt werden. Aber es gibt auch noch andere Zugänge zu Gott, z. B. den Weg über das Gewissen. Auf jeden Fall, so ist Boris Schapiro fest überzeugt, ist Gott in jedem echten, ernstgemeinten Dialog selbst mit anwesend. Dieser erste jüdisch-christliche Dialog im Kloster Alexanderdorf war nach dem Bekunden der Teilnehmenden eine gelungene Sache. Er brachte nicht nur Juden und Christen näher zueinander, sondern gab Vertretern beider Religionen Gelegenheit, über ihren jeweiligen Glauben auf neue Weise nachzudenken. Im nächsten Jahr soll das Treffen unter dem Thema *Glaube und Verantwortung* stehen.

Boris Schapiro/Sr. Johanna Schwalbe

Holocaust-Forschungsinstitut in Rumänien

Am 10. Oktober 2005 wurde in Rumänien das „Elie Wiesel Institute for the Study of the Holocaust“ eingeweiht. Präsident des Forschungsinstituts ist General Michael E. Ionescu. Die Mitglieder sind zugleich Mitglieder der Internationalen Holocaust Kommission. In der Zeit des Kommunismus war das Thema Holocaust tabu. Erst im November 2004 stellte eine internationale Kommission unter dem Vorsitz des Friedensnobelpreisträgers Wiesel fest, daß die rumänischen Behörden für den Tod von 280 000 bis 380 000 rumänischen und ukrainischen Juden verantwortlich waren. Die meisten jüdischen Opfer waren in dem Teil Siebenbürgens zu verzeichnen,

der durch das „Wiener Diktat“ 1940 vom rumänischen Mutterland enteignet und an Ungarn angeschlossen wurde. Unter der Regie der ungarischen Behörden wurden die Juden Siebenbürgens fast komplett nach Auschwitz deportiert. Juden aus den rumänischen Gebieten wurden in die Konzentrationslager in Transnistrien am Bug (Ukraine) deportiert. Rumänien war während des Zweiten Weltkriegs mit Hitler-Deutschland verbündet gewesen. Seit Oktober 1940 waren zwölf Divisionen der Wehrmacht auf rumänischem Boden stationiert, ab März 1941 besetzten 330 000 deutsche Soldaten alle strategischen Punkte. Doch die antijüdische Einstellung kam nicht nur von außen. Im Lande wütete die ultraantisemitische rumänische „Eiserne Garde“. Bereits 1938 war ein Gesetz zur Überprüfung der Staatsbürgerschaft der Juden in Kraft getreten, in dessen Folge einem Drittel der gesamten jüdischen Bevölkerung (etwa 250 000) ihre Bürgerrechte aberkannt worden waren. Der neu formulierte juristische Begriff „ethnisches Rumänien“ führte zum allmählichen Ausschluß der Juden. Im März 1941 schickte das Eichmann-Büro den „Judenberater“ Gustav Richter nach Bukarest. Am 23. August 1944 stürzte der junge *König Michael I.* die mit Nazideutschland verbündete rumänische Regierung. Damit war der Einfluß Deutschlands auf Rumänien gebrochen. Bis dahin verdankten viele rumänische Juden dem Einsatz von *Königinmutter Helena* ihr Leben. 1993, bei der posthumen Verleihung der Medaille „Gerechte unter den Völkern“ von der Gedenkstätte Yad Vashem an die rumänische Monarchin, nannte der hochbetagte ehemalige Oberrabbiner von Rumänien, *Alexander Safran*, Königin Helena „Mutter der rumänischen Juden“.

Die meisten Überlebenden wanderten später aus. Heute zählt die jüdische Gemeinde Rumäniens etwa 12 000 Mitglieder. Einen umfassenden Überblick über den Holocaust in Rumänien bietet eine eben erst erschienene Studie von Armin Heinen vom Institut für neuere Geschichte der Rheinisch Westfälischen Technischen Hochschule Aachen. Der rumänische Journalist Adrian Cioflanca sprach anlässlich des 45. Jahrestages des in der nordrumänischen Stadt Jassy 1941 von der Eisernen Garde verübten Pogroms mit 13 000 jüdischen Todesopfern von einer moralischen Aufgabe des Erinnerns. Neben dem Elie-Wiesel-Holocaust-Forschungszentrum steht das Thema auch an der Universität *Alexandru Ion Cuza* auf dem Lehrplan. Auch das Institut *A Xenopol* hat Lehrkapazitäten für Judaistik und die Erforschung des rumänischen Beitrags zum Holocaust.

Monika Beck, Aachen

Paul Spiegel (1937–2006)

Aus der Rede von Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel anlässlich der Trauerfeier für den verstorbenen Präsidenten des Zentralrats der Juden in Deutschland am 28. Mai 2006 in Düsseldorf.

Heute denken wir an einen Menschen, der eine moralische Autorität in Deutschland war. Angestrebt hat er diese Rolle nie. Sicher, Paul Spiegel war konzilient, durchaus kompromißbereit, wo es nötig war, manchmal auch ein Mann der eher leisen Töne. Aber wer das mit mangelnder Klarheit verwechselte, der machte einen Fehler. Denn wenn es um den Kampf gegen Antisemitismus, gegen Fremdenfeindlichkeit und Rechtsextremismus, gegen jede Form von Diskriminierung ging, dann kannte Paul Spiegel keinen Kompromiß.

[...] Wir sind ihm etwas schuldig, gerade in diesen Tagen, in denen wir wieder verstärkt Nachrichten von extremistischen Übergriffen hören. Was hätte er uns dazu heute wohl gesagt? Ich denke, kurz und knapp ganz einfach: „Null Toleranz gegen rechtsextremistische Gewalt.“ Wir müssen aufstehen gegen die, die andere verfolgen, weil ihnen ihre Religion, ihre Hautfarbe, ihre Herkunft oder was auch immer nicht paßt. Diese Gewalt hat keinen Platz unter uns. Wir gehen gegen sie mit aller Entschiedenheit vor – in der Politik, in der Polizei und Justiz, in Verbänden, in Schulen und in Kirchen. Das ist das Vermächtnis von Paul Spiegel. [...]

Deutschland ist ihm ein schwieriges Heimatland geblieben. Geboren wurde er 1937 in Warendorf. Am ersten Schultag wurde er auf dem Schulhof als „Saujude“ beschimpft. Die Familie mußte vor den Nazis nach Belgien fliehen. Sein Vater wurde verhaftet, seine Schwester Roselchen in Auschwitz ermordet. Für den kleinen Jungen begann eine Odyssee der Angst von Versteck zu Versteck. Er überlebte sie. 1945 kehrte er mit seinen Eltern in seinen Geburtsort zurück. Seine Erinnerungen tragen den Titel „*Wieder zu Hause?*“ – ein Satz, der mit einem Fragezeichen endet.

Ob Juden dauerhaft in Deutschland leben können, das war für Paul Spiegel nie selbstverständlich. Er wußte immer um die Distanz, die den in Deutschland gebliebenen oder hierher zurückgekehrten Juden aus jüdischen Gemeinden in vielen Teilen der Welt entgegengebracht wurde. 15 000 Juden Anfang der 50er Jahre in Deutschland – das war nicht irgendeine ab-

strakte Zahl. Sie waren aus den unterschiedlichsten Gründen in Deutschland geblieben. Gleichwohl schien es für viele nur eine Frage der Zeit, bis auch sie weggehen würden. Wir alle kennen das Wort von den „gepackten Koffern“.

Es ist Juden wie Paul Spiegel zu verdanken, daß viele von ihnen blieben, daß die Koffer schließlich von vielen ausgepackt wurden. Es ist Juden wie Paul Spiegel und seiner Familie zu verdanken, daß jüdisches Leben in Deutschland nach der Schoa neu aufblüht. Paul Spiegel war von der tiefen Hoffnung erfüllt, daß eine Renaissance des Judentums in Deutschland möglich ist. Ich sehe ihn vor mir, wie er mit großer Begeisterung von dieser Hoffnung erzählt hat – von den wachsenden Gemeinden, dem Bau von Synagogen und Kindergärten oder der Ausbildung von Rabbinern, vom Jüdischen Museum in Berlin, das den Schrecken des Naziterrors dokumentiert –, aber eben auch von 1000 Jahren gemeinsamer Geschichte von Juden und Menschen anderen Glaubens in Deutschland. Der Staatsvertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und dem Zentralrat der Juden geht maßgeblich auf sein Engagement zurück. Der Vertrag bekundet, daß Deutschland die Heimat von Juden ist und die Pflege jüdischen Lebens eine besondere Verpflichtung für jede Bundesregierung darstellt – dauerhaft und unverbrüchlich. [...]

Wir sollten uns von der Hoffnung, die das Leben Paul Spiegels durchzog, anstecken lassen. Er war zutiefst davon überzeugt, daß es alle Kräfte lohnt, sich einzusetzen für eine Gesellschaft, in der Intoleranz keine Chance hat: „Ich gebe nicht auf, daran zu denken, daß dies doch eines Tages in diesem Land auch möglich sein wird.“ Möglich wird das sein, wenn wir erkennen, daß wir die Verantwortung für eine offene und lebenswerte Gesellschaft nicht delegieren können. Wenn wir erkennen, daß wir nicht stumm bleiben dürfen, wo gemahnt werden muß, wenn wir erkennen, daß wir nicht wegsehen dürfen, wo wir uns einmischen müssen – das ist Zivilcourage.

Wir trauern heute um einen Menschen, der Zivilcourage gelebt hat. [...] Wir trauern um einen Menschen, der zeitlebens darüber nachdachte, ob er wieder zu Hause ist. Trotz vieler Rückschläge und Enttäuschungen hat er die Hoffnung nie aufgegeben. Seine Erinnerungen enden mit dem Ausdruck dieser Hoffnung. Am Ende seines Buches schreibt er, sein Vater Hugo Spiegel „hat sein Zuhause nie verlassen. Meine Familie, unsere Gemeinde und ich sind dabei, wieder heimzukehren, wenn die nicht-jüdischen Deutschen es wollen. Ich bin davon überzeugt.“ Paul Spiegels Überzeugung sollte Verpflichtung für unser Handeln sein.

Die Präsidentin der Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern, **Charlotte Knobloch**, wurde am 7. Juni 2006 in Frankfurt als **neue Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland** gewählt. Als 1938 in Deutschland die Synagogen brannten, war sie erst sechs Jahre alt. Den Naziterror überlebte Charlotte Knobloch bei einem früheren Dienstmädchen der Familie, das das Kind Charlotte als ihre uneheliche Tochter ausgab. Charlotte Knoblochs Mutter, die zum Judentum übergetreten war, ließ sich scheiden, um der Verfolgung zu entgehen. Ihren Vater traf Charlotte Knobloch nach dem Krieg in München wieder. Die neue Präsidentin des Zentralrats der Juden will den Dialog mit den christlichen Kirchen fortsetzen und auch den Islam in den Dialog einbinden.

Das Bundeskabinett in Berlin hat am 28. Juni 2006 der **Öffnung des Archivs des Internationalen Suchdienstes für die Opfer der NS-Diktatur** in Bad Arolsen zu Forschungszwecken zugestimmt. Das Archiv beherbergt rund 50 Millionen Dokumente zu 17,5 Millionen Verfolgten des NS-Regimes. Bisher war der Datenbestand nur direkten Angehörigen der Opfer zugänglich.

Die **Bevölkerung Israels** beläuft sich derzeit auf 7 026 000 Einwohner. Im letzten Jahr sind 21 000 Neueinwanderer nach Israel gekommen, davon 9300 aus der ehemaligen Sowjetunion, ca. 3000 aus Äthiopien, 2500 aus Frankreich und 2000 aus den USA. Die arabische Bevölkerung beläuft sich auf 1 387 000 Einwohner (20 % der Gesamtbevölkerung).

Im „Beth Hatfuzoth“ (Museum der Diaspora) an der Universität Tel Aviv wurde am 5. April 2006 eine **Multimedia Datengrundlage über jüdische Gemeinden in Österreich** eröffnet. Die neue ständige Ausstellung zeigt geschichtliche Hintergründe, Biographien von berühmten Österreichern jüdischer Abstammung, Photographien, musikalische Tonbandaufnahmen, Videobänder und Landkarten. Das Projekt ist das Resultat der Zusammenarbeit zwischen dem Nationalfonds der Republik Österreich für die Opfer des Nationalsozialismus und des Beth Hatfuzoth anlässlich des 50. Jubiläums der diplomatischen Beziehungen zwischen Israel und Österreich.

An der Karl-Franzens-Universität in Graz startet im Herbst 2007 erstmals im deutschsprachigen Raum ein **Joint-Degree-Masterprogramm für „Jüdische Studien“**. Das neue „Centrum für Jüdische Studien“ (CJS) steht in enger Kooperation mit der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg. Nach vier Semestern kann der Titel „Master of Arts“ erlangt werden. Voraussetzung ist ein abgeschlossenes Studium. Das erste Semester mit dem Erlernen der neuhebräischen Sprache muß in Heidelberg absolviert werden.

Die französische Ausstellung **„11 000 jüdische Kinder mit der Reichsbahn in den Tod“** dokumentiert mit über 150 Schwarzweiß-Fotos die Schicksale von Kindern aus Deutschland und Österreich, die nach Frankreich geflohen waren und von dort dann deportiert wur-

den. In Frankreich war die von Beate und Serge Klarsfeld erstellte Ausstellung auf 18 Bahnhöfen zu sehen, in Deutschland bislang nur in Karlsruhe. Für die Reichsbahn waren die Todesfahrten – mit vier Pfennig pro Kilometer – ein lukratives Geschäft.

In der Schweiz hat erstmals ein Parlament ein **Amtsjaar mit einer Feier in einer Synagoge** (Synagoge an der Löwenstraße in Zürich) **begonnen**. Regierungsrat Markus Notter sprach von einem Meilenstein auf dem für die Juden mühevollen Weg zur Gleichberechtigung. ICZ-Präsident Harry Berg bezeichnete diesen historischen Anlaß für die Juden als „weltweit einmalig“. Er habe nicht nur für die Zürcher Juden symbolhafte Bedeutung, sondern auch für die ganze Schweiz und für Minderheiten in der ganzen Welt. Mit dem Priestersegen wurden die Parlamentarierinnen und Parlamentarier in den Kantonsrat entlassen.

Einen **Rat der Religionen** haben Juden, Christen und Muslime in Bern gegründet. Der Rat soll vor allem auch dem Bund als Ansprechpartner dienen. Thomas Wipf, Präsident des Rates der Schweizerischen evangelischen Kirchen (SEK), betonte, daß gerade die drei abra-

hamischen Religionen eine besondere Verantwortung für die Aufrechterhaltung des religiösen Friedens tragen. Der Rat will sich vor allem mit aktuellen religions- und gesellschaftspolitischen Fragen befassen und auch den Bundesbehörden als Ansprechpartner beratend zur Verfügung stehen, so Kurt Koch, Vizepräsident der Schweizer Bischofskonferenz.

Nach einer Wartezeit von fast sechzig Jahren wurde in Genf am 22. Juni 2006 die israelische Organisation „**Magen David Adom**“ (**Roter Davidstern**) als **Partnerorganisation der internationalen Konferenz des Roten Kreuzes aufgenommen**. Gleichzeitig wurde auch der „Palästinensische Rote Halbmond“ aufgenommen. Beide Sanitätsdienste hatten im Dezember ein Übereinkommen zur gegenseitigen Anerkennung unterzeichnet. Bedingung für die Aufnahme der israelischen Organisation war ein neues, von religiösen, nationalen und kulturellen Assoziationen freies Emblem. Der Rote Davidstern war vor allem in den arabischen Ländern auf Ablehnung gestoßen. **Das neue israelische Emblem ist ein roter Kristall auf weißem Hintergrund**. In die Mitte des Kristalls darf Israel den Davidstern einfügen.

Leser-Echo

Benno Leggewie, Münster, schreibt zum Beitrag von Yehiel Ilsar in FrRu 13(2006)182–194:

Beim Lesen des spannenden Aufsatzes von Yehiel Ilsar, „Religiöse Sprache und Antisemitismus auf Hitlers Weg zur Macht“, stellt sich mir immer wieder die Frage: Wie konnte Hitler das deutsche Volk so beeinflussen und auf seine vom Wahn geprägte Politik einschwören? Der Aufsatz gibt dazu wertvolle Hinweise und Bezugspunkte.