

Freiburger Rundbrief

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
Neue Folge Heft 1–4/2007 (14. Jahrgang)

Inhalt und Personenregister

Impressum

Herausgegeben vom Freiburger Rundbrief e. V. (1. Vorsitzender GProf. Msgr. Dr. Alwin Renker, 2. Vorsitzender Prälat Dr. Georg Hüssler) mit Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz.

Hauptschriftleiter: Prof. Dr. Clemens Thoma

Geschäftsführende Schriftleiterin: Elisabeth Weidinger

Konsultorinnen und Konsultoren: Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich s. A., 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; 50,- sFr.

Einzelheft: 10,- Euro; 15,- sFr.

Der Freiburger Rundbrief e. V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 26.07.2005 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Zuwendungsbestätigungen für steuerliche Zwecke auszustellen“. Für Geldzuwendungen bis 100,- Euro gilt der Überweisungsträger als Beleg.

Bankverbindungen:

Deutschland: LIGA Bank eG München, BLZ 750 903 00, Konto-Nr. 22 158 45,
BIC: GENODEF1M05 . IBAN: DE 89 7509 0300 0002 2158 45
Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Konto-Nr. 140 600 756,
BIC: PBNKDEFF . IBAN: DE74 6601 0075 0140 6007 56

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

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

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

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Postfach 5703, 79025 Freiburg,
Tel. (07 61) 38 67 90, Fax (07 61) 3 86 79 14, E-Mail: info@freiburger-rundbrief.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>Brasser, Martin</i>	
„Glaube, Wahrheit und Vernunft“	123
<i>Brechenmacher, Thomas</i>	
Alois Hudal – der „braune Bischof“?	130
<i>Engelhorn, Markus</i>	
Solidarität und Hilfe für Juden in Frankreich. Die Rolle der Kirchen	191
<i>Frankemölle, Hubert</i>	
„Wo die Wunde war, muß Heilung beginnen.“ Von der Schwierigkeit des Umgangs mit einer antijüdischen Legende	242
<i>Frankenstein, Ruben</i>	
„Ihr werdet wie Gott, erkennend Gut und Böse!“ Jüdische Gedanken zum Sündenfall	14
<i>Giger, Hildegard/Breitenmoser, Hans</i>	
Auszeichnung für Prof. Clemens Thoma – Forscher und Lehrer im christlich-jüdischen Dialog	126
<i>Kasper, Walter/Heinz, Hanspeter</i>	
Theologische Schwerpunkte im christlich-jüdischen Gespräch	18
<i>Kasper, Kardinal Walter</i>	
„Nostra aetate“ und die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs	104
<i>Klenicki, Rabbiner Leon</i>	
Jom Kippur. Tag der Vergebung – durch Gott und durch uns	272
<i>Kranemann, Daniela</i>	
Die Hostienfrel- und Blutwunderlegenden. Antijüdische Relikte christlicher Frömmigkeit	247
<i>Krochmalnik, Daniel</i>	
Israel, der Gottesknecht. Eine Interpretation nach Raschi	86
<i>Lehmann, Klaus-Peter</i>	
„Auge um Auge, Zahn um Zahn“	277
<i>Maier, Joachim</i>	
Gedächtnis des Leidens – Quellen des Lebens	36
<i>Marquardt, Marten</i>	
„Erinnern ist ein ständiges Umarbeiten der Vergangenheit“	287
<i>Moenikes, Ansgar</i>	
Die jüdische Bibel und das Christentum	173
<i>Nachama, Andreas/Nachama, Alexander M.</i>	
Liturgie der Rabbiner-Ordination	99
<i>Renker, Alwin</i>	
„Lebendig und kräftig und schärfer“ (Hebr 4,12). 31. Dt. Ev. Kirchentag in Köln	281

<i>Rosenkranz, Michael</i>	
Der Tempel – Heiligtum der Völker (Kurzgedanken)	213
<i>Schiffner, Kerstin</i>	
Und am Anfang war – Lilith	2
<i>Thierfelder, Jörg</i>	
Hermann Maas – Retter und Brückenbauer	162
<i>Thoma, Clemens</i>	
Gott wohnt mitten unter uns. Die Schekhina als zentraler jüdischer Glaubensinhalt . . .	82
<i>Thoma, Clemens</i>	
Das zerstörte jüdische Erbe. Auseinandersetzung und Vergegenwärtigung	260
<i>Vetter, Dieter</i>	
„Die Wahrheit“ ist immer konkret. Recht und Gerechtigkeit in der Lehre Platons und in der jüdischen Bibel	26
<i>Wette, Wolfram</i>	
Karl Plagge – ein Retter in Uniform	201
<i>Wolff, William</i>	
Synagoge – Religiöser Ort in säkularer Welt	185
<i>Yaron, Kalman</i>	
Leben im Schatten des Todes. Janusz Korczak, Marina Falska und Stefa Wilczynska . .	94

Dokumente

Gemeinsame Erklärung in Kapstadt (<i>International Catholic-Jewish Liaison Committee ILC</i>)	119
Lager GURS (<i>Helmut Bernstein</i> , Gedicht)	200
Israel: Staat – Land – Volk (<i>Landeskirchenrat der Evangelischen Kirche der Pfalz</i>)	208
Vermächtnis der Überlebenden des Holocaust	269

Rezensionen

<i>Abren, Yizhak</i> , Gelebtes Judentum (<i>Klaus Schäfer</i>)	135
<i>Bachmann, Michael</i> , Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht (<i>Ingrid Maisch</i>) . . .	136
<i>Bala, Christian</i> , Konservatismus, Judaismus, Zionismus (<i>Svetlana Jebrak</i>)	293
<i>Blum, Matthias</i> , „... denn sie wissen nicht, was sie tun“ (<i>Wolfram Kinzig</i>)	138
<i>Cohn, Willy</i> , Kein Recht, nirgends (<i>Ernst Ludwig Ehrlich</i>)	216
<i>Dohmen, Christoph</i> (Hg.), In Gottes Volk eingebunden (<i>Dieter Krabbe</i>)	140
<i>Feinberg, Anat</i> (Hg.), Moderne hebräische Literatur (<i>Jutta Schumacher</i>)	46
<i>Fiedler, Peter</i> , Das Matthäusevangelium (<i>Hubert Frankemölle</i>)	47
<i>Frankemölle, Hubert</i> , Juden und Christen im Gespräch über „Dabru emet – Redet Wahrheit“ (<i>Werner Trutwin</i>)	49

<i>Frankemölle, Hubert</i> , Frühjudentum und Urchristentum (<i>Alwin Renker</i>)	289
<i>Frede-Wenger, Britta</i> , Glauben und Denken im Angesicht von Auschwitz (<i>Giuseppe Veltri</i>)	142
<i>Gillis-Carlebach, Miriam</i> , „Tastet meine Messiasse nicht an“, das sind meine Schulkinder“ (<i>Clemens Thoma</i>)	214
<i>Ginz, Petr</i> , Prager Tagebuch 1941–1942 (<i>Stefan Berkholz</i>)	218
<i>Goldensohn, Leon</i> , Die Nürnberger Interviews (<i>Ernst Ludwig Ehrlich</i>)	51
<i>Greenberg, Moshe</i> , Ezechiel 21–37 (<i>Clemens Thoma</i>)	144
<i>Grözingen, Karl Erich</i> (Hg.), Klesmer, Klassik, jiddisches Lied (<i>Heidy Zimmermann</i>)	52
<i>Henrix, Hans Hermann</i> , Gottes Ja zu Israel (<i>Dieter Krabbe</i>)	220
<i>Henrix, Hans Hermann</i> (Hg.), Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext (<i>Werner Trutwin</i>)	297
<i>Herbstrieth, Waltraud</i> , Edith Stein – ihr wahres Gesicht? (<i>Herbert Winklehner OSFS</i>)	299
<i>Internationales Edith-Stein-Institut Würzburg</i> (Hg.), Edith Stein Jahrbuch, Bd. 12 (<i>Herbert Winklehner OSFS</i>)	299
<i>Jehoschua, Abraham B.</i> , Die Passion des Personalbeauftragten (<i>Anat Feinberg</i>)	301
<i>Koschel, Ansgar/Mehlbhorn, Annette</i> (Hg.), Vergegenwärtigung, Martin Buber als Lehrer und Übersetzer (<i>Holger Banse</i>)	54
<i>Krondorfer, Björn/Kellenbach, Katharina von/Reck, Norbert</i> , Mit Blick auf die Täter (<i>Hanspeter Heinz</i>)	303
<i>Leibowitz, Nechama</i> , Studien zu den wöchentlichen Tora-Vorlesungen (<i>Abraham Frank</i>)	133
<i>Lenzen, Verena</i> , Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes (<i>Georges-A. Braunschweig</i>)	56
<i>Longerich, Peter</i> , „Davon haben wir nichts gewußt!“ (<i>Wolfram Wette</i>)	59
<i>Meckel, Marlis</i> , Den Opfern ihre Namen zurückgeben (<i>Korbinian Spann</i>)	146
<i>Meseth, Wolfgang/Proske, Matthias/Radtke, Frank-Olaf</i> (Hg.), Schule und Nationalsozialismus (<i>Wilhelm Schwendemann</i>)	305
<i>Meyer, Ahlrich</i> , Täter im Verhör. Die „Endlösung der Judenfrage“ in Frankreich (<i>Markus Engelhorn</i>)	147
<i>Meyer, Barbara U.</i> , Christologie im Schatten der Schoa – im Lichte Israels (<i>Martin Stöhr</i>)	62
<i>Mieszkowska, Anna</i> , Die Mutter der Holocaust-Kinder (<i>Theo Mechtenberg</i>)	221
<i>Nemtsov, Jascha</i> , Die Neue Jüdische Schule in der Musik (<i>Heidy Zimmermann</i>)	52
<i>Niemann, Beate</i> , Mein guter Vater (<i>Stefan Berkholz</i>)	63
<i>Oberhänsli-Widmer, Gabrielle</i> , Hiob in jüdischer Antike und Moderne (<i>Yvonne Domhardt</i>)	44
<i>Orlev, Uri</i> , Lauf Junge, lauf (<i>Maria Stiefl-Cermak</i>)	307
<i>Pesch, Rudolf</i> , Anna Maria Jokl und der „Jossel Rackower“ von Zvi Kolitz (<i>Adalbert Böning</i>)	222
<i>Raymes, Frederick/Mayer, Menachem</i> , Aus Hoffenheim deportiert (<i>Abraham Frank</i>)	224
<i>Ruppert, Lothar</i> , Genesis. 3. Teilband: Gen 25,19–36,43 (<i>Robert Oberforcher</i>)	225
<i>Salus, Grete</i> , Ein Engel war nicht dort (<i>Thomas Reichert</i>)	308

Schatz, Andrea/Wiese, Christian (Hg.), Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte“ (Evelyn Adunka)	309
Schönemann, Eva, Bund und Tora (Axel Peuster)	227
Schütz, Susanne, Streiten für das Königtum Gottes (Thomas Reichert)	228
Schwarz-Gardos, Alice, Zeitzeugnisse aus Israel (Abraham Frank)	310
Stegemann, Ekkehard W., Paulus und die Welt (Alwin Renker)	149
Stude, Jürgen, Geschichte der Juden im Landkreis Karlsruhe (Horst F. Rupp)	230
Treidler, Wolfgang, Auf Wanderschaft. Betrachtungen zum biblischen Glauben (Stefan Hartmann)	291
Wagner, Gottfried/Peck, Abraham J., Unsere Stunde Null (Holger Banse)	311
Weglehner, Willi, Nahkampf (Herbert Winklehner OSFS)	231

Berichte

Tödliche Medizin – Rassenwahn im Nationalsozialismus (Red.)	71
Gedenkstein für Luise (Sr. Aloysia) Löwenfels, 1915–1942 (Helmut Moll)	72
Unter dem Bogen des Bundes (Wieland Zademach)	74
Sommeruniversität gegen Antisemitismus (Claudia Curio)	151
„Wir haben gebaut, wir bleiben.“ Einweihung der Hauptsynagoge in München (Ellen Presser)	152
Die neue Edith-Stein-Statue am Petersdom (Heinz-Günther Schöttler)	156
Charta des trialogischen Miteinander (IGF Stuttgart)	233
Der 9. November: Tag der Erinnerung und Umkehr (Evangelische Vereinigung in Württemberg)	234
„Wo warst du, Mensch?“ – Gott denken nach der Schoa (Stefan Zinsmeister).	313

Ad multos annos

Reinhold Mayer – Judaist und Theologe (Paul Sauer).	65
---	----

In memoriam

Prof. Dr. Dieter Vetter, 1931–2006 (Ralph van Doorn).	68
Erich Valfer, 1919–2006 (Robert Kraus)	69
Theodor (Teddy) Kollek, 1911–2007 (Rolf Christian Goethert)	156
Kurt Schubert, 1923–2007 (Günter Stemberger)	235

Notizen	75, 157, 237, 316
-------------------	-------------------

Leser-Echo	77, 158, 239, 318
----------------------	-------------------

Personenregister

(ohne biblische Namen)

- Aab, Johanna 55
Abadi, Moussa 195
Abelson, Joshua 82
Achlama, Ruth 301
Achron, Joseph 54
Adler, Abraham 53
Adunka, Evelyn 310
Agus, Irving A. 93
Ahren, Yizhak 135
Akiba, Rabbi 15, 34, 77, 84
Alboga, Bekir 282
Alexander der Große 295 f.
Alphei, Hartmut 55
Alter, Daniel 75, 99, 102
Altmann, Alexander 92
Ambrosius, Hl. (Kirchenlehrer) 139
Ambrus-Baer, Clara 76
Ambrus-Baer, Julian 76
Améry, Jean 291
Amir, Yehoshua 184
Amir, Yehoyada 123
Amiran, Ruth 157
Angenendt, Arnold 257
Antiochus IV. Epiphanes 295
Arendt, Hannah 266
Aristoteles 291
Arndt, Andreas 28
Aschkenasy, Yehuda 69
Aschoff, Diethard 248
Auerbach, Erich 29
Augustinos, Metropolit 285
Augustinus, Aurelius, Hl. (Kirchenlehrer) 28, 280
Awerbuch, Marianne 92

Bach, Ulrich 55
Bachmann, Michael 136–138
Baeck, Leo, Rabbiner 55, 66, 74 f., 114–116, 143, 217, 228, 319
Bala, Christian 293 f.
Balonier, Götz 206
Balthasar, Hans Urs von 291 f.

Bambus, Willy 309
Bankier, David 59
Banse, Holger 56, 312
Barbie, Klaus 38, 239
Barlas, Haim 158
Barot, Madeleine 199
Barth, Karl 62, 74
Bartusevicius, Vincas 202
Basilius, Hl. 250 f.
Battke, Achim 43
Batzdorff, Susanne 318
Bauer, Bruno 261
Bauerreiß, Romuald 257
Baum, Marie 166
Bea, Augustin, Kardinal 106
Becker, Joachim 179
Bédarida, Renée 193
Bell, George, Bischof 167 f.
Ben Nathan, Asher 172
Ben Sira (Jesus Sirach) 5
Ben-Chanan, Yaacov 268
Ben-Chorin, Avital 77
Ben-Chorin, Schalom 77, 114, 208, 229
Benedikt XVI., Papst 72, 76, 109, 122, 154, 298 f., 303
Benjamin, Walter 266
Ben-Sasson, Moshe 92
Ben-Yitzhak, Yehoshua 317
Benz, Wolfgang 151, 191, 199, 205
Beregovski, Moshe 53
Berger, Klaus 283 f.
Bergmann, Werner 151
Berkholz, Stefan 65, 220
Berliner, Abraham 92
Bernstein, Gerd 200
Bernstein, Helmut 200
Besier, Gerhard 170
Birnbaum, Dora 76
Blagodatov, Aleksej 235
Blum, Matthias 138–140
Blumenfeld, Kurt 309
Blumenthal, David R. 314

- Bodar, Antoine 131
 Bodenheimer, Alfred 134
 Boegner, Marc 199
 Böhler, Jochen 60
 Bonfil, Robert 92
 Böning, Adalbert 223
 Bormann, Martin 132
 Borries, Bodo von 306
 Bowen, Nancy R. 182
 Brandmüller, Walter 75
 Brasser, Martin 81, 123
 Braulik, Georg 181
 Braunschweig, Georges-A. 59
 Brechenmacher, Thomas 81, 130 f.
 Breitenmoser, Hans 81, 126
 Broca, Lilian 13
 Brocke, Michael 309
 Brodbeck, Doris 13
 Brooten, Bernadette 13
 Browe, Peter 248, 250–255, 259
 Brumlik, Micha 51, 306
 Buber, Martin 16, 30, 54–56, 74, 104, 127,
 143, 163, 171, 228, 262 f., 280, 319
 Bubnys, Arunas 202
 Bunel, Lucien-Louis (Père Jacques) 196
 Buren, Paul van 62 f.
 Burkard, Dominik 131
 Bush, George W. 284
- Cabanel, Patrick 197
 Calderon, Nissim 47
 Calmeyer, Hans 206
 Canetti, Elias 291
 Carlebach, Joseph, Rabbiner 161, 214–216
 Carlebach, Salomon, Rabbiner 15
 Cassidy, Edward Idris, Kardinal 112
 Castle, Mooneyen 120
 Celan, Paul 239, 264
 Cesbron, Auguste Léon, Bischof 195
 Chagall, Marc 88
 Chaillet, Pierre 194 f.
 Chalmers, Burn 198
 Chamberlain, Joseph 163
 Chazan, Robert 92
 Chenaux, Philippe 131
 Chirac, Jacques 238
- Christmann, Kurt 239
 Cohausz, Alfred 249
 Cohen, Ascher 194 f.
 Cohen, Gerson D. 92
 Cohen, Hermann 263
 Cohn, Eduard 36
 Cohn, Emanuel 134
 Cohn, Gabriel H. 133 f.
 Cohn, Gertrud 217
 Cohn, Susanne 217
 Cohn, Sylvia 36 f., 40 f., 239
 Cohn, Tamara 217
 Cohn, Willy 216–218
 Conrads, Norbert 218
 Corbach, Dieter 287
 Corbo, Vigilio 317
 Crüsemann, Frank 50, 227
 Curio, Claudia 151 f.
- Dahlhaus, Horst 94
 Dan, Josef 82
 Dante Alighieri 302
 Dautzenberg, Gerhard 174
 Demnig, Gunter 146, 288
 Descartes, René 291
 Deutschkron, Inge 205
 Devaux, Théomir 196
 Dion (Freund Platons in Syrakus, Schwager von Dionysios II.) 30
 Dionysios II. 30
 Dobhan, Ulrich 300
 Dohmen, Christoph 50, 140 f., 179, 184
 Domhardt, Yvonne 13, 45
 Domin, Hilde 287
 Doorn, Ralph van 69
 Drings, Peter 166
 Dunn, James D. G. 150
 Dünzl, Franz 141
- Eban, Abba 157
 Eckert, Christina 202
 Eckstaedt, Aaron 53
 Eder, Manfred 249, 253, 258
 Ederberg, Gesa S., Rabbinerin 317
 Ehrlich, Ernst Ludwig 50, 52, 172, 218,
 229

- Ehrlich, Leonhard 261
 Eichmann, Adolf 132, 239
 Eidem, Erling, Erzbischof 168
 Eißfeldt, Otto 143
 Elata-Alster, Gerda 264
 Elbogen, Ismar 188, 228
 Eleasar Ben Asarja, Rabbi 273
 Elfenbein, Israel 92
 Engel, Joel 54
 Engelhorn, Markus 149, 161, 191
 Enzenbach, Isabel 151
 Evans, Craig A. 179
 Ezer, Ehud ben 47
- Faassen, Dina van 244, 256
 Fabry, Heinz-Josef 182
 Fackenheim, Emil L. 142 f., 260 f.
 Fackenheim, Julius 142
 Falska, Marina 81, 94–97
 Faulhaber, Michael, Kardinal 38
 Faust, Peter 152
 Feinberg, Anat 46 f., 302
 Feiner, Schmuël 310
 Feldes, Joachim 300
 Fey, Ernst 283
 Fiedler, Peter 47–49, 175, 182
 Fischer, Kurt Rudolf 264
 Flam, Gila 53
 Flavius Josephus s. u. Josephus Flavius
 Flusser, David 114, 128
 Fraenkel, Albert 166
 Fraenkel, Annemarie 166
 Fraenkel, Daniel 309
 Frank, Abraham 134, 225, 311
 Frank, Anne 237
 Frank, Edith 237
 Frank, Margot 237
 Frank, Otto 237
 Frankemölle, Hubert 49 f., 113, 141, 174,
 238, 241 f., 249, 295–297
 Frankenstein, Ruben 1, 14
 Franz-Klauser, Olivia 13
 Frede-Wenger, Britta 142 f.
 Frei, Norbert 305
 Freistadt, Familie 310
 Freudenberg, Adolf 168, 170, 229
- Friedlander, Albert H. 263 f.
 Friedländer, Saul 316
 Friedmann, Jordan 307
 Friesel, Evyatar 310
 Frischmann, David 58
 Fromm, Erich 98
 Frymer-Kensky, Tikva 116
 Füllenbach, Elias H. 154
 Fumagalli, Pietro 105
 Funkenstein, Amos 88–91
- Galinski, Heinz 187
 Gäth, Klaus 152
 Geiger, Abraham 99, 188
 Geis, Robert Raphael, Rabbiner 74 f., 159,
 171, 228–230
 Geis, Susanne 228, 230
 Gelber, Mark H. 309
 Gelber, Yoav 310
 Gerlier, Pierre-Marie, Kardinal 193 f.
 Giger, Hildegard 81, 126
 Gillis-Carlebach, Miriam 214
 Ginz, Petr 218–220
 Ginzberg, Louis 319
 Ginzel, Günther Bernd 289
 Giordano, Ralph 311 f.
 Glasberg, Alexandre 194 f.
 Gnesin, Michail 54
 Goebbels, Josef 60, 153
 Goethe, Johann Wolfgang von 7 f.
 Goethert, Rolf Christian 157
 Goldberg, Jacob 262
 Goldensohn, Leon 51
 Goldstein, Warren, Oberrabbiner 120
 Gollwitzer, Helmut 67, 74, 159, 229 f., 287
 Good, Michael 203
 Goodman-Thau, Eveline 125
 Görg, Manfred 173
 Göring, Hermann 60, 304
 Goshen-Gottstein, Alon, Rabbiner 20
 Grab, Walter 267
 Gräbe, Hermann Friedrich 206
 Grampa, Pier Giacomo, Bischof 158
 Greenberg, Moshe 144–146
 Gregor I. (der Große), Hl., Papst 257
 Greinacher, Norbert 13

- Grenn-Scott, Deborah 13
 Groß, Walter 115
 Grossman, Avraham 92
 Grözinger, Elvira 53
 Grözinger, Karl Erich 52
 Grüber, Heinrich 167–170
 Gruen, Henry 289
 Gruschka, Andreas 306
 Guardini, Romano 304
 Guibert de Nogent 93
 Guillon, Charles 199
 Gutman, Israel 199
 Gutschera, Herbert 39
 Guttman, Julius 228

 Haag, Herbert 128
 Habermann, Abraham Meir 93
 Hackeschmidt, Jörg 309
 Hadad, Reem 167
 Hadrian, Kaiser 34
 Haffner, Sebastian 79, 204 f.
 Hallie, Philip P. 197–199
 Hamann, Johann Georg 262
 Hamburger, Arno 232
 Hammurabi 32
 Harder, Günther 229
 Harnack, Adolf von 109, 116
 Hartmann, David 310
 Hartmann, Stefan 293
 Hasler, Joseph, Bischof 127
 Haug, Verena 306
 Hecht, Ingeborg 147
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 267, 291
 Heidegger, Martin 261
 Heil, Johannes 151
 Heine, Heinrich 17, 267, 310
 Heinrigs, Friedrich 84
 Heinz, Andreas 252
 Heinz, Hanspeter 1, 18, 20, 22, 25, 50, 159, 305
 Henke-Bockschatz, Gerhard 306
 Henrix, Hans Hermann 56, 105, 108, 141, 220 f., 263, 297–299, 314
 Herbert, Ulrich 147
 Herbstrith, Waltraud 299 f.
 Herzl, Theodor 163, 310

 Heschel, Abraham Jehoshua 74 f., 274
 Heuss, Theodor 172
 Heydrich, Reinhard 219
 Hielscher, Almut 203
 Hilarius von Poitiers, Hl., Bischof und Kirchenlehrer 139
 Hillel, Rabbi 271
 Hilton, Michael 113
 Hindenburg, Paul von 51 f.
 Hirsch, Otto 65
 Hitler, Adolf 51 f., 57, 59 f., 72, 130, 143, 164, 170, 220, 232, 261, 264, 303, 311 f.
 Hoffmann, Detlev 202
 Hofmann, Norbert J. 104 f., 111, 113, 119
 Hölderlin, Friedrich 41 f., 239
 Hollander, Rosa 237
 Holtschneider, K. Hannah 56, 314 f.
 Homolka, Walter, Rabbiner 75 f., 116, 155
 Höppner, Reinhard 282–284, 286
 Horwitz, Rivka 262
 Huber, Wolfgang, Bischof 282 f.
 Hudal, Alois, Bischof 75, 81, 130–132, 239
 Hummel, Karl-Joseph 131
 Huneke, Douglas K. 206
 Hurwitz, Sigmund 3, 6
 Husserl, Edmund 154, 300, 319
 Hutterer, Natan 91

 Ickx, Johan 131
 Idel, Moshe 82, 124
 Innozenz III., Papst 250 f.
 Isaac, Jules 106, 114, 220, 297

 Jabès, Edmond 58
 Jäckel, Eberhard 59
 Jacob, Benno 32, 76
 Jacob, Walter 75, 102
 Jäger, Karl 202
 Janowski, Bernd 141
 Jaspers, Karl 28, 261
 Jebrak, Svetlana 295
 Jehoschua, Abraham B. 301 f.
 Jehuda Hallevi 215
 Jochanan, Rabbi 85
 Jochum, Herbert 257
 Jodl, Alfred 51

- Joffe, Gideon 151, 237
 Johannes (Chrysostomus) von Antiochien, Hl., Kirchenlehrer 139
 Johannes Paul II., Papst 24, 50, 56, 108 f., 111, 118, 120 f., 244–246, 259, 292, 297 f., 303
 Johannes vom Kreuz, Hl. 299
 Johannes von Capestrano, Hl. 259
 Johannes von Thilrode 254
 Johannes XXIII., Papst 106, 158
 Jokl, Anna Maria 222 f.
 Jonas, Hans 221, 314
 Jonas, Regina, Rabbinerin 317
 Jonathan ben Usiel 87
 Joseph, Roger E. 197
 Josephus Flavius 185, 295
 Joutard, Philippe 197
 Jungfer-Hübener, Christiane 3, 6–8

 Kaczynski, Lech 221, 317
 Kade, Jochen 305
 Kafka, Franz 291, 302
 Kamphaus, Franz, Bischof 283
 Kampling, Rainer 50
 Kant, Immanuel 28, 124, 291
 Kaplansky, Schlomo 309
 Kapp, Marianne 319
 Kartun-Blum, Ruth 47
 Kashi, Uriel 56
 Kasimow, Harold 108
 Kasper, Walter, Kardinal 1, 18, 20, 22, 81, 104, 120, 159
 Käßmann, Margot, Landesbischöfin 283
 Katz, Jacob (Jakob) 88, 310
 Keilson, Hans 317
 Kellenbach, Katharina von 303–305
 Keller, Werner 163
 Kershaw, Ian 59
 Kertész, Imre 266
 Kessler, Edward 115
 Keuyk, Richard 72
 King, Martin Luther 74, 284
 Kinzig, Wolfram 140
 Kirchner, Michael 94
 Kiselgof (Kisselhoff), Susman 53
 Klapheck, Elisa, Rabbinerin 317
 Klarsfeld, Serge 149, 191, 193 f.
 Klausner, Joseph 114
 Klemperer, Victor 61, 216 f.
 Klenicki, Leon, Rabbiner 241, 272
 Klieber, Rupert 131
 Knobloch, Charlotte 153, 237
 Koch, Kurt 129
 Kock, Manfred 283
 Koenig, Hanns-Erich 319
 Kohan, David 223
 Kohl, Helmut 187
 Köhler, Axel Ayyub 282 f.
 Köhler, Horst 286, 316 f.
 Kohlhausen, Norgard 8
 Kohn, Hans 309
 Kolitz, Zvi 222 f.
 Kollek, Theodor (Teddy) 156 f.
 König, Bernhard 288
 Korczak, Janusz 81, 94–98
 Koschel, Ansgar 54, 74
 Kößler, Gottfried 306
 Krabbe, Dieter 25, 142, 221
 Krais, Robert 70
 Kranemann, Benedikt 50, 141
 Kranemann, Daniela 141, 241, 244, 247
 Kraus, Hans-Joachim 229 f.
 Kraus, Wolfgang 108
 Krausen, Halima 283
 Krausnick, Helmut 202
 Kremer, Bernd M. 106
 Krišto, Jure 131
 Krochmalnik, Daniel 86, 313 f.
 Krondorfer, Björn 303 f.
 Krone, Wolfgang 55
 Krupp, Michael 66
 Kubota, Tarot 237
 Kučera, Tomáš 75, 99
 Kühlewein, Julius 164
 Kuhnén, Jochen 55
 Kulka, Otto Dov 59
 Küng, Hans 77 f., 115
 Kurz, Isolde 8
 Kurz, Rudolf 70
 Küstermeier, Rudolf 172
 Kwasniewski, Alexander 265

- Lächele, Rainer 162
 Lamparter, Eduard 162
 Lang, Bernhard 173
 Lange, Hermann 316
 Langer, Gerhard 258 f.
 Lapide, Pinhas 114
 Larentzakis, Grigorios 298
 Lasker-Meyer, Katharina 77
 Lasser, Robert 206
 Lazare, Lucien 193–195, 199
 Lee-Linke, Sung-Hee 176
 Lehmann, Karl, Kardinal 238, 286, 299
 Lehmann, Klaus-Peter 241, 277
 Leibowitz, Jeschajahu 133
 Leibowitz, Nechama 133 f.
 Leicht, Robert 283
 Lemke, Werner E. 182
 Lenzen, Verena 51, 56–58
 Leo I. der Große, Papst, Hl. 139
 Lévinas, Emmanuel 221, 263, 314
 Levy, Ze'ev 263
 Lewandowski, Louis 189
 Ley, Robert 60
 Licharz, Werner 55, 74
 Liedtke, Hans 244, 247 f., 256, 258
 Lochner, Stefan 287
 Loewe, Heinrich 309
 Lohfink, Norbert 115
 Lojewski, Wolf von 284
 Longerich, Peter 59–61
 Lotter, Friedrich 254
 Löwenfels, Luise (Sr. Aloysia) 72 f.
 Löwy, Michael 266
 Lubac, Henri de, Kardinal 196
 Luckner, Gertrud 129, 172, 197
 Lukács, Georg 266
 Lustiger, Arno 206
 Lustiger, Jean-Marie, Kardinal 116
 Luther, Martin 4, 282

 Maas, Cornelia 162
 Maas, Hermann 36, 39, 42, 161–170, 172
 Maaz, Hans-Joachim 3
 Mach, Dafna 144
 MacQueen, Michael 202
 Magid, Sofia 53 f.

 Maier, Joachim 1, 36 f., 39, 43, 79, 172, 239
 Maier, Johann 4, 92
 Maimonides s. u. Moses Maimonides
 Maisch, Ingrid 138
 Mann, Thomas 78
 Maoz, Benyamin 262
 Marböck, Johannes 184
 Marggraf, Eckhart 166
 Margolis, Rachel 202
 Markion 141, 297
 Marquardt, Friedrich-Wilhelm 43, 62 f.,
 141, 221, 227
 Marquardt, Marten 241, 287
 Marx, Karl 261, 310
 Matitiani, Malcolm, Rabbiner 75, 99
 Mayer, Annemarie, geb. de Pay 65
 Mayer, Heinz 224
 Mayer, Karl 224
 Mayer, Manfred 224
 Mayer, Mathilde 224
 Mayer, Menachem 224 f.
 Mayer, Reinhold 65–67
 Mazzyk, Aiman 283
 Mechtenberg, Theo 222
 Meckel, Marlis 146 f.
 Mehlhorn, Annette 54, 56
 Meiser, Hans 39
 Meisner, Joachim, Kardinal 154, 282, 285
 Meliton von Sardes, Bischof 297
 Menasse ben Israel, Rabbiner 79
 Mendelsson, Eva 1, 36 f., 40–42, 172
 Mengele, Josef 239
 Menzer, Paul 143
 Merkel, Angela 285 f., 316
 Merklein, Helmut 227
 Meseth, Wolfgang 305
 Metz, Johann Baptist 43, 58, 62, 115, 221,
 263, 303 f., 314 f.
 Metzger, Yonah, Oberrabbiner 120
 Meyer, Ahlrich 147–149, 191
 Meyer, Barbara U. 62 f.
 Meyer, Kathrin 151
 Michel, Otto 65–67
 Mielke, Erich 64 f.
 Mieszkowska, Anna 221
 Moenikes, Ansgar 161, 173, 319

- Moll, Helmut 72 f.
 Moltmann, Jürgen 303
 Moses Maimonides 44, 215, 274
 Mottolese, Maurizio 105
 Müller, Andreas Ulrich 300
 Müller, Eduard 316
 Müller, Manfred, Bischof 249, 259
 Müns, Heike 53
 Mußner, Franz 26, 30, 33 f., 115, 221
 Muszyński, Henryk 98
 Mutius, Hans-Georg von 92
- Nachama, Alexander M. 99
 Nachama, Andreas 99
 Nahon, Gerard 92
 Nahon, Samuel 316
 Napier, Wilfrid Fox, Kardinal 120
 Nebukadnezar 145
 Nemtsov, Jascha 52–54
 Netzer, Ehud 317
 Neubrand, Maria 176
 Neuhaus, Ralph, Rabbiner 171
 Neyer, Maria Amata 300
 Ngcuka, Phumzile Mlambo 120
 Niebaum, Peter 206
 Niedermann, Albert 37, 41
 Niedermann, Friederike 37 f.
 Niedermann, Paul 1, 36–39, 41 f., 172
 Niemann, Beate 63 f.
 Niemöller, Martin 315
 Nietzsche, Friedrich 264, 266
 Nikolaus von Kues, Hl. 254
 Norton, Walter E. 168
 Nota, Jan 300
- Oberforcher, Robert 49, 226
 Oberhänsli-Widmer, Gabrielle 44 f.
 Oberhänsli-Widmer, Rainer 45
 Oesterreicher, Johannes M. 106
 Oost, Katharina 300
 Oppel, Dagmar 180
 Origenes 139
 Orlev, Uri 307
 Osten-Sacken, Peter von der 50, 221
- Pacelli, Carlo 132
- Pacelli, Eugenio, Nuntius 130
 Pagis, Dan 264
 Paldiel, Mordecai 197
 Papen, Franz von 51 f.
 Patti, Martino 131
 Paul VI., Papst 108, 110 f.
 Pavelic, Ante 239
 Pawlikowski, John T. 115
 Peck, Abraham J. 311 f.
 Peck, Anna 311 f.
 Peck, Shalom Wolf 311 f.
 Penslar, Derek J. 309
 Pepperl, Claudia 168
 Perez, Isaak Leib 45
 Pesch, Rudolf 79, 175, 178, 222 f.
 Pétain, Philippe 148, 191, 195
 Petry, Erik 309
 Petuchowski, Elizabeth 239
 Pétuel, Pierre (Père Marie-Benoît) 196 f.
 Petzel, Paul 141 f.
 Peuster, Axel 228
 Pfürtner, Stephan 316
 Philon von Alexandrien 295 f.
 Pic, Camille, Bischof 195
 Picard, Jacques 199
 Pielow, Dorothee 8
 Pinkuss, Fritz, Rabbiner 165
 Pintus, Walter 66
 Pius XI., Papst 130 f., 156
 Pius XII., Papst 114, 132
 Plagge, Karl 161, 201–205, 207
 Plaskow, Judith 13
 Platon 1, 26–28, 30, 33, 35, 302
 Platz, Hermann 300
 Pollin, Mirjam 77
 Porat, Dina 157 f.
 Poujol, Jacques 197
 Prassek, Johannes 316
 Pressburger, Chava 218–220
 Presser, Ellen 154
 Privorozki, Max 260
 Profousová, Eva 218
 Proske, Matthias 305
- Rabbinowitz, Ben-Zion, Rabbiner 158
 Radtke, Frank-Olaf 305

- Rahner, Johanna 313
 Rahner, Karl 291, 304
 Raiser, Konrad 283 f.
 Ramon, Ilan 218
 Raschi (Salomo Ben Isaac), Rabbi 81,
 86–93, 134
 Rasool, Ebrahim 120
 Rattok, Lily 47
 Ratzinger, Joseph, Kardinal 109, 115, 304
 Rau, Johannes 201, 205, 207
 Rauff, Walter 239
 Raulff, Ulrich 88
 Raupach, Jörg 152
 Raymes, Frederick 224
 Reck, Norbert 303 f., 315
 Reichert, Thomas 159, 230, 308
 Reichmann, Eva 229
 Reifman, Eva 42
 Reifman, Moise 42
 Reik, Theodor 290
 Rembaum, Joel E. 88
 Rembrandt Harmenszoon van Rijn 78 f.
 Rémond, Paul 195
 Rendtorff, Rolf 66, 221
 Renker, Alwin 106, 150, 281, 297
 Rietberg, Otto von 248
 Rödel, Franz 159
 Röhm, Eberhard 79, 164
 Roncalli, Giuseppe (Papst Johannes
 XXIII.) 158
 Rönitz, Kai 55
 Rosen, David, Rabbiner 120
 Rosen, Zvi H. 261
 Rosenberg, Alfred 130, 132
 Rosenfield, Israel 287
 Rosenkranz, Michael 161, 213
 Rosenzweig, Franz 19, 67, 81, 104, 115,
 123–125, 127, 143, 221, 260–263
 Rossetti, Dante Gabriel 7
 Roth, Cecil 93
 Rothe, Aribert 55
 Rubin, Miri 256, 258 f.
 Ruch, Martin 40–42
 Ruf, August 77
 Rühle, Inken 65, 67
 Ruiz-Gallardón, Alberto 316
 Rumpf, Horst 306
 Rupp, Horst F. 231
 Ruppert, Lothar 109, 225 f.
 Ruppin, Arthur 309
 Rutishauser, Christian M. 81, 110, 119
 Rüttgers, Jürgen 282
 Ry, Ru 3
 Salkaházy, Sara 76
 Salus, Fritz 308
 Salus, Grete 308
 Samuel, Vivette 41
 Sattler, Bruno 63–65
 Sauer, Paul 65
 Schaaf, Ernst 70
 Schad, Christian 208
 Schäfer, Klaus 136
 Schatz, Andrea 309
 Schatzker, Chaim 265
 Schelbert, Georg 180
 Scheler, Max 300
 Schiffner, Kerstin 1 f., 13
 Schiller, Friedrich 17
 Schimon bar Jochai, Rabbi 83
 Schindler, Oskar 76
 Schlaun, Johann Conrad 242, 247
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 28
 Schmid, Anton 206
 Schmid, Rudolf 128
 Schmidt, Johann Michael 298
 Schmidt, Stjepan 106
 Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich 123 f.,
 260, 268
 Schneider, Nikolaus 281, 283, 285
 Schneider, Wolfgang Ludwig 306
 Schoeps, Julius H. 114, 317
 Scholem, Gershom 266
 Scholl, Sophie 315
 Schöнемann, Eva 227 f.
 Schöttler, Heinz-Günther 156, 318
 Schramma, Fritz 282
 Schrenk, Viola 162
 Schriel, Walter 76
 Schubert, Kurt 128, 235 f.
 Schubert, Ursula 236
 Schumacher, Jutta 47

- Schütz, Susanne 159, 228 f.
 Schwabe, Dietrich 256
 Schwartz, Howard 7
 Schwartz, Yossi 124 f.
 Schwarzfuchs, Simon 91
 Schwarz-Gardos, Alice 310 f.
 Schweid, Eliezer 124 f.
 Schwendemann, Wilhelm 306
 Schwertner, Siegfried M. 173
 Schwinge, Gerhard 166
 Sed-Rajna, Gabrielle 92
 Seeligmann, Chaim 267
 Seger, Marianne 78
 Seidel, Ortrud 239
 Seifert, Adrian 206
 Sendler, Irena 221 f.
 Shaked, Gershon 46 f.
 Shalev, Meir 16
 Shedletzky, Itta 223
 Sherwin, Byron L. 108
 Sholokhova, Lyudmila 53
 Sicher, Efraim 47
 Siebenrock, Roman A. 106, 298
 Sierra, Santiago 288
 Sievers, Joseph 105
 Signer, Michael A. 298
 Silver, Eric 198
 Simeon Ben (Resch) Lakisch, Rabbi 16
 Singer, Israel, Rabbiner 120
 Smith, Gary 88
 Söding, Thomas 179, 184
 Sölle, Dorothee 17, 303
 Spann, Korbinian 147
 Stahel, Rainer 132
 Stangl, Franz 132, 239
 Stegemann, Ekkehard W. 149 f.
 Stein, Edith 73, 154–156, 299–301, 318 f.
 Stein, Rosa 73
 Stein, Shimon 298
 Steiner, Peter M. 28
 Steinert, Marlis 59
 Steinmeier, Frank-Walter 282
 Stellbrink, Karl F. 316
 Stemberger, Günter 236
 Stendahl, Krister 150
 Stern, Fritz 204, 207
 Stiefl-Cermak, Maria 307
 Stisin, Alberto 316
 Stöhr, Martin 55, 63, 66, 208
 Straus, Nathan 237
 Strawn, Brent A. 182
 Strecker, Georg 174
 Streicher, Julius 231
 Streubel, Sr. Clemens Maria 158
 Stude, Jürgen 230 f.
 Stutschewsky, Joachim 54
 Sugihara, Chiune 237
 Sulzer, Salomon 189
 Svetozarova, Natalia D. 53
 Talmage, Frank 82
 Tam, Jakob Meir 93
 Teresa von Avila,
 Hl., Kirchenlehrerin 299 f.
 Teresa von Lisieux, Hl. 299
 Thadden, Elisabeth von 166
 Théas, Pierre Marie, Bischof 193, 195
 Theobald, Michael 79
 Thiel, Helga 53
 Thierfelder, Jörg 39, 79, 161 f., 164–166,
 169
 Thoma, Clemens 29, 31, 33, 50, 81 f., 110,
 115, 123, 126–129, 141, 146, 216, 221,
 236, 241, 260
 Thoma, Emil 77
 Thomacz, Jan 98
 Thouet, Julian 113
 Tiberius, Kaiser 88
 Tobias, Jim G. 202
 Todt, Fritz 204
 Torczyner, Harry 228
 Tour, Christina 149
 Treitler, Wolfgang 291–293
 Trocmé, André 197 f.
 Trocmé, Magda 197
 Troll, Christian 298
 Trutwin, Werner 51, 299
 Turner, Yossi 123 f.
 Tutu, Desmond, Erzbischof 284
 Tych, Felix 264 f.
 Überschar, Ellen 283

- Ucko, Hans 75
 Ulrich, Bernd 205
 Urbach, Ephraim E. 92, 134
 Urban II., Papst 88
 Urban IV., Papst 252
 Usakowska-Wolff, Urszula 221
 Uttenweiler, Bernhard 70

 Vahrenhorst, Martin 176
 Vajda, Mihály 265 f.
 Valfer, Erich 69 f.
 Valfer, Fanny, geb. Wertheimer 70
 Valfer, Max 69 f.
 Veltri, Giuseppe 143, 260
 Vespasianus, Titus Flavius, Kaiser 185
 Vetter, Dieter 1, 26, 68 f.
 Viefhaus, Marianne 201
 Vingt-Trois, André Armand, Erzbischof 237
 Volk, Ludwig 38
 Volkart, Lilly 42
 Voos, Jürgen 319

 Wächter, Gustav 132
 Wagner, Gottfried 311 f.
 Wagner, Richard 311
 Wagner, Winifred 311
 Wagner, Wolfgang 311 f.
 Wahle, Hedwig 158
 Wallach-Faller, Marianne 13
 Warburg, Otto 309
 Watts, Rikki E. 179
 Weber, Ferdinand 82
 Weber, Marianne 164
 Weber, Max 164
 Weglehner, Willi 231 f.
 Weidinger, Elisabeth 269, 272
 Weiler, Eugen 77
 Weizmann, Chaim 163
 Weizsäcker, Richard von 317
 Weltsch, Robert 309
 Welzer, Harald 305
 Weprik, Alexander 54
 Werblowsky, R. J. Zwi 116
 Werfel, Franz 291 f.

 Werner, Mechthild 286
 Wessel, Horst 170
 Wette, Wolfram 62, 161, 191, 201 f., 204, 206 f.
 Wetzel, Juliane 151, 199
 Wick, Peter 149 f.
 Widman, Viktor 8
 Widmann, Peter 151
 Wiehn, Erhard Roy 310
 Wienold, Götz 239
 Wiese, Christian 89, 309
 Wiesel, Elie 291, 314
 Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von 28
 Wilczynska, Stefa 94–98
 Wildenbruch, Karl Pfeiffer von 265
 Wilhelm II., Kaiser 288
 Willebrands, Jan, Kardinal 110
 Willig, Jutta 288
 Winklehner, Herbert 232, 301
 Wohlmuth, Josef 298
 Wolff, Manfred 221
 Wolff, William, Rabbiner 161, 185, 190, 319
 Wölfling, Willi 165
 Wollenberg, Jörg 59
 Wright, Melanie J. 115
 Wurm, Alois 38
 Wyler, Bea, Rabbinerin 317
 Wyschogrod, Michael 141

 Yakov, Rosi ben 55
 Yaron, Kalman 56, 81, 94
 Yerushalmi, Yosef Hayim 37
 Yunus, Mohammed 285

 Zademach, Wieland 74 f.
 Zeidler, Maria Theresia 313
 Zenger, Erich 140 f., 144, 174, 179, 184
 Zille, Helen 120
 Zimmermann, Heidy 54
 Zingsem, Vera 8
 Zinsmeister, Stefan 315
 Zlatin, Miron 42
 Zweig, Arnold 264, 310

Zu diesem Heft

Im ersten Beitrag dieser Nummer beschäftigt sich *Kerstin Schiffner* in einer gründlichen Untersuchung mit der *Lilith-Tradition*. Nach alter Interpretation ist Lilith die erste von Gott geschaffene Frau, die allerdings später von Eva abgelöst worden ist. Lilith ist auch ein Grundvorbild für die Frauenbewegungen. – Im folgenden Artikel, „*Ihr werdet Gott, erkennend Gut und Böse*“, macht sich *Ruben Frankenstein* Gedanken über jüdische Deutungen des Sündenfalls, der in manchen Traditionen auch als Glücksfall für die Menschheit bezeichnet wird. – In einem Gedankenaustausch zwischen *Kardinal Walter Kasper* und *Hanspeter Heinz* werden theologische Schwerpunkte im christlich-jüdischen Gespräch diskutiert. Grundlage der Diskussion ist die Erklärung des Gesprächskreises Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK): „Juden und Christen in Deutschland“. – *Dieter Vetter* (1931–2006) geht in „*Die Wahrheit ist immer konkret*“ der bei Platon und in der jüdischen Bibel geforderten unbedingten Pflicht zur Gerechtigkeit nach und rückt in diesem Zusammenhang das festgefahrene Mißverständnis des Zitats „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ zurecht. Dem evangelischen Theologen und Alttestamentler *Dieter Vetter* ist in diesem Heft auch ein ehrendes „*In memoriam*“ gewidmet. – Die Verleihung der Hermann-Maas-Medaille an die Zeitzeugen *Eva Mendelsson* und *Paul Niedermann* für ihren Mut, immer wieder öffentlich Zeugnis abzulegen von ihrem Geschick und ihrer Geschichte, führt zu Gedanken über das millionenfache Leiden und Sterben jüdischer Kinder und Erwachsener. *Joachim Maier* weist darauf hin, daß die „*memoria passionis*“, das „Gedächtnis des Leidens“, mit dem Gedächtnis des Leidens des jüdischen Volkes verknüpft werden muß. Erinnerung ist darum ein bleibendes Gebot. – Das besondere Buch geht am Beispiel des leidenden Hiob vor allem der Frage nach dem Sinn des Leidens nach, die eng an die Theodizee-Frage, insbesondere nach der Erfahrung der Schoa, geknüpft ist. – Einen Besuch wert ist die Ausstellung „*Tödliche Medizin – Rassenwahn im Nationalsozialismus*“ des Deutschen Hygiene-Museums in Dresden (12. Oktober 2006 bis 24. Juni 2007), dessen bildungspolitisches Begleitprogramm auch besondere Angebote für Jugendliche bietet.

Und am Anfang war – Lilith

Kerstin Schiffner*

Lilith, eine in unserer christlichen Tradition fast vergessene Figur, ist eine schillernde Gestalt: Göttin ebenso wie männerverzaubernder und frauenwie kindermordender Vamp: eine Dämonin! Aber zugleich gilt Lilith als Urbild und Vorbild der autonomen Frau, die schöpfungsgemäß Gleichberechtigung in allen Bereichen des Zusammenlebens gewahrt wissen will. An ihr wird deutlich, wie sehr jede Darstellung von der Perspektive und den Vorurteilen der Erzähler beeinflusst ist. Die Geschichte Liliths ist keine abgeschlossene. Sie wird mit jedem Erzählen weitergeschrieben. Aus den vielen verschiedenen durch die Jahrhunderte überlieferten Fragmenten und Legenden lassen sich immer wieder neue Geschichten erzählen. Nicht um die Geschichte einer antiken Göttin und mittelalterlichen Dämonin geht es, sondern um die Geschichte einer Frau, die ‚nein‘ sagt und dieses ‚Nein!‘ lebt.

Liliths Spuren

Etymologisch ist der Name Lilith verwandt mit dem sumerischen Wort *lil* oder *lilu*, Plural *lilitu* (Wind/Windsturm/auch: Sturmeule/Geist). Die erste Nennung des Namens erfolgt in einer sumerischen Version des Gilgamesch-Epos (ca. 4. Jahrtausend v. Chr.), in der Lilith als Halbgöttin in einem Baum wohnt und *Inanna*, die Himmelskönigin, durch ihr bloßes Dasein daran hindert, sich aus dem Holz des Baumes Thron und Bett zu bauen. Erst Gilgamesch, den *Inanna* zu Hilfe ruft, fällt den Baum und treibt Lilith in die Flucht – in die Wüste.

* Dr. Kerstin Schiffner, Bochum, bis Oktober 2005 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Exegese und Theologie des Alten Testaments und Biblische Hermeneutik an der Ev. Theol. Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, seit November 2005 Vikarin der Evangelischen Kirche von Westfalen in Bochum.

Der Beitrag ist die gekürzte Version des Vortrags „*Lilith, die Rebellin, contra Eva, das Hausmütterchen*“, gehalten in der Alten Synagoge Essen, am 20. Juli 2005.

Die früheste bekannte bildliche Darstellung Liliths stammt ebenfalls aus Sumer: Vermutlich aus dem beginnenden 2. Jahrtausend v. Chr. ist ein Relief erhalten, das eine aufrechtstehende nackte Göttin zeigt, deren Schönheit nicht zu übersehen ist. Sie steht auf einem Löwen, links und rechts von ihr



sind zwei Eulen zu erkennen. Auffällig sind neben den großen Flügeln ihre vogelkrallenähnlichen Füße und ihr Kopfschmuck, dessen Bedeutung bis heute nicht geklärt ist.

Lilith.

Terrakottarelief aus Sumer
um 2000 v. Chr.,

Ru Ry, *Völker des Alten Orient* (1969),
S. 79.

Vermutlich verbindet die Lilith-Figur die Charakteristika zweier alter Muttergöttinnen: *Lamaschtu* und *Ischtar*.¹ „Wie Lamaschtu hat es auch Lilith auf die schwangere, vor allem auf die in Wehen liegende Frau abgesehen. Sie versucht, sie zu schädigen und ihr das neugeborene Kind zu rauben und zu töten. Zu dem beängstigenden kinderraubenden und verschlingenden Aspekt der Lilith sumerischer Herkunft gesellen sich später mythische Anteile der sinnlichen babylonischen Muttergottheit Ischtar, die als Himmelsgöttin das Urbild der großen Verführerin darstellte. Sie ist die Göttin der sinnlichen Liebe, der Wollust, der Verführung.“²

1) Vgl. Sigmund Hurwitz, *Lilith die erste Eva. Eine Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen*, Zürich 1980, 22–45. Hans-Joachim Maaz, *Der Lilith-Komplex. Die Nachtseite des Weiblichen*, in: *Psychologie heute*, März 2001, 44–51; ders., *Der Lilith-Komplex. Die dunklen Seiten der Mütterlichkeit*, München 2003. In beiden Beiträgen bleibt Maaz ganz der ‚klassischen‘ Lesart verpflichtet, nach der Lilith den ‚Schatten‘ darstellt, durch und durch negativ konnotiert.

2) Christiane Jungfer-Hübener, *Lilith. Einem Mythos auf der Spur*, in: *Schlangenbrut* 61(1998)36–39, 36.

Die Bibel erwähnt den Namen *Lilith* nur an einer einzigen Stelle. In Jes 34,14 heißt es im Kontext der Unheilsansage gegen die Weltvölker, hier am Beispiel Edoms, deren Landschaften zu Wüsten werden sollen: „*Da treffen Wüstentiere mit wilden Hunden zusammen, und Bocksdämonen begegnen einander. Ja, dort rastet die Lilith und findet einen Ruheplatz für sich.*“³

Nachbiblisch wird Lilith immer mehr zur Dämonin. So zählen die Texte von Qumran sie unter den Geistern und Dämonen auf, gegen die der Weise vorzugehen hat,⁴ und auch der Talmud erwähnt sie als weiblichen Dämon der Nacht, zwar menschenähnlich, aber mit Flügeln ausgestattet.⁵ Dabei weiß auch der Talmud um die Schönheit Liliths⁶ und warnt (gerade deshalb?) vor ihr: „*R. Chanina sagte: Man darf nicht in einem Hause allein (andere Übersetzung: in einem alleinstehenden Hause) schlafen, denn wer in einem Haus allein schläft, wird von der Lilith überfallen.*“⁷

Wie aber kommt es dazu, daß die sumerische Göttin und das Nachtgespenst zusammenkommen und schließlich die Metamorphose zur Dämonin perfekt ist? Woher rührt die Tradition, daß Lilith Adams erste Frau sei? Ihr biblischer Anhaltspunkt liegt in der Doppelüberlieferung der Schöpfungserzählung (Gen 1 und Gen 2).

Gen 1,27 erzählt vom gleichzeitigen Geschaffensein von männlich und weiblich – als Adam und seiner Frau, ließe sich das verstehen. Warum aber weiß die ausführlichere Paradieserzählung Gen 2–3 davon zu erzählen, wie Gott erst Adam, das Menschenwesen, und dann später aus einem Teil von ihm ein Gegenüber erschafft und wie beide sich aus dem Gegenüber als Mann und Frau erleben. Gleichzeitig geschaffen oder nacheinander? Warum sollte Gen 2 noch einmal – und diesmal ganz anders – dasselbe wie Gen 1 erzählen? Offensichtlich, so die entsprechende Lektüre, haben wir es hier mit zwei verschiedenen Frauen zu tun: einer, die in Gen 2 erst *Ischah* genannt wird und dann in Gen 3,20 von ihrem Mann den Namen *Chawa/Eva* erhält, und einer namenlosen anderen, genauer: *ersten* Frau, von deren Geschichte und Verbleib die Bibel nichts erzählt.

3) So die rev. Elberfelder Bibel. Sowohl Luther 1984 als auch Luther 1912 lassen den Namen Lilith nicht mehr erkennbar sein, wenn dort das hebräische *lyliyth* mit *Nachtgespenst* oder *Kobold* wiedergegeben wird.

4) Vgl. Johann Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer II* (UTB 1863), Göttingen 1995, 645 f.

5) bNid 24b.

6) bEr 100b.

7) bShab 151b.

Die Rabbinen halten sich auch hier an das bewährte Prinzip, möglichst für alles, wovon die Bibel erzählt, mit den wenigen Namen auszukommen, die in den biblischen Texten selbst enthalten sind. Und siehe da: Jes 34,14 bietet einen Namen, mit dem sich sonst in der gesamten Bibel keine Geschichte verbindet: *Lilith*.

Um den Namen ‚Lilith‘ mit dem ‚Nachtgespenst‘ ebenso zusammenzubringen wie mit der talmudischen Überlieferung von Lilith als Dämon und damit als Schrecken der Nacht, brauchte es nicht einmal zwingend die Rückbindung an die sumerisch-akkadischen Überlieferungen, war doch der Name *Lilith* über Klangassonanzen mit dem Wort „Nacht“ (*lailah*) verbunden. Und doch war immer noch die Frage offen, wohin Lilith aus Gen 1 verschwunden war, wie sie aus der ersten Frau Adams zur bedrohlichen, männer- und kindermordenden Dämonin werden konnte. Diese Geschichte finden wir in ausgeführter Form erstmalig im Alphabet des Ben Sira (23a–b, 9. oder 10. Jh. n. Chr.). Diese Schrift fand im Mittelalter weite Verbreitung und bildete die Grundlage für die spätere Rezeption der Lilithfigur:

„Als Gott Adam erschuf, sagte er: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei. Daher erschuf er für ihn eine Gehilfin, ebenfalls aus Erde [...], und nannte sie Lilith. Sobald sie geschaffen war, begann sie einen Streit und sagte: Weshalb soll ich unten liegen? Ich bin ebenso viel (wert) wie du, wir sind beide aus Erde geschaffen. Als aber Lilith sah, daß sie Adam nicht überwältigen konnte, sprach sie den unaussprechlichen Gottesnamen aus und flog in die Luft. Adam betete und sagte: Herr der Welt. Die Frau, die du mir gegeben hast, ist von mir weggegangen. Darauf sandte Gott drei Engel, die sie zurückbringen sollten. Diese sagten zu ihr: Gott hat beschlossen: Wenn du zurückkehren willst, ist es gut. Wenn nicht, dann mußt du als Strafe auf dich nehmen, daß jeden Tag hundert Kinder von dir sterben.

Die Engel suchten Lilith und fanden sie im reißenden Wasser, in demselben Wasser, in dem später die Ägypter ertrinken sollten. Sie meldeten ihr den göttlichen Befehl. Aber sie weigerte sich, zurückzukehren. Da sagten sie (die Engel) zu ihr: Wir müssen dich in diesem Wasser ertränken. Aber sie bat und sagte: Laßt mich, denn ich bin dazu geschaffen worden, kleine Kinder zu verderben. Wenn es ein Knabe ist, werde ich acht Tage, wenn es ein Mädchen ist, werde ich zwanzig Tage Gewalt über das Kind haben. Als sie ihre Worte hörten, drängten sie sie noch mehr, daß sie ihnen gehorche. Da sagte sie: Ich schwöre euch im Namen des lebendigen und großen Gottes: Wenn ich eure Namen auf einem Amulett geschrieben sehen werde, dann werde ich das

Kind nicht schädigen. Sie nahm es auch auf sich, daß jeden Tag hundert ihrer Kinder starben. Wenn wir jetzt diese (Engel-)Namen auf ein Amulett schreiben, dann erinnert sie sich ihres Schwures und das Kind ist gerettet. Die Namen der Engel sind: Sanvai, Sansanvai und Semangloph.“⁸



*Lilith-Amulett
aus Persien.*

Lilith will nicht unter-liegen – im mehrfachen Wortsinn, aber eben auch im ganz wörtlichen. Für ihre Weigerung, unten zu liegen, zahlt sie einen hohen Preis. Sie flieht in die Wüste, weigert sich zurückzukehren und lebt von nun an ihre Rolle als Schadensdämonin aus, der nur mit Hilfe von Schutz-amuletten entgegengetreten werden kann. Wie populär diese Vorstellung war, zeigt die große Anzahl von Amuletten, auf der neben anderen zu bandnenden Dämonen der Name Lilith immer wieder erscheint.

„Im Mittelalter lehrten die Mystiker der Kabbala, daß Dämonen und böse Geister die Welt bevölkern und verschiedene Formeln und Riten notwendig seien, um ihren Einfluß zunichtezumachen. Sie übernahmen das Motiv der Kindermörderin Lilith und stellten sie gleichzeitig als verschlingende, würgende Furie dar, die ihre Fruchtbarkeit sündig einsetzt und nachts den Männern in einsamen Häusern den Samen stiehlt, um mit ihm schädliche Schedim, Dämonen, zu zeugen.“⁹

Dabei wechselt die Gestalt der Lilith ständig zwischen der der unwiderstehlichen Verführerin und dem Schadensdämon hin und her.

8) Zitiert nach Sigmund Hurwitz (Anm. 1), 93.

9) Christiane Jungfer-Hübener (Anm. 2), 37.

Im Sohar, dem Hauptwerk der jüdischen mittelalterlichen Mystik (ca. 10. Jh. n. Chr.), wird Lilith als wunderschöne buhlerische Frau beschrieben, die „am Anfang der Wege und Pfade steht, um Männer zu verführen“. ¹⁰

„Ihr Haar ist lang und rot wie eine Rose, ihre Wangen sind weiß und rot, an den Ohren hängen sechs Schmuckstücke. [...] Ihr Mund ist wie eine schmale Tür gesetzt, angenehm in seiner Zier, ihre Zunge scharf wie ein Schwert, ihre Worte glatt wie Öl, ihre Lippen sind rot wie eine Rose und süß von aller Süße dieser Welt.“ ¹¹

In dieser Gestalt betört, verführt und vernichtet sie die Männer: „Den Toren, der sich ihr nähert, ergreift sie, sie küßt ihn und gießt ihm Wein mit dem Bodensatz von Schlangengift ein. Sobald er diesen getrunken hat, folgt er ihr nach. Die, die bei ihr einkehren und diesen Wein trinken, treiben mit ihr Hurerei. Sie läßt ihn danach auf dem Lager zurück und erhebt sich in den Himmel. Dort berichtet sie Böses über ihn und kehrt zurück. Wenn der Mann aufwacht, meint er, er könne sich, wie vorher, mit ihr vergnügen. Sie aber entledigt sich ihres Schmuckes und verwandelt sich in eine kraftvolle Gestalt, angetan mit einem feurigen Kleid aus Flammen; in ihren Händen ist ein scharfes Schwert. Sie tötet ihn und wirft ihn mitten in die Hölle.“ ¹²

Liliths Rehabilitation – auf Evas Kosten?!

Lange Zeit war es Sache von Männern, sich mit Lilith zu beschäftigen. Sie loteten ihren Reiz wie auch ihre Gefahr aus und schrieben Lilith auf die Rolle des männermordenden Vamps weiter fest, wie etwa Werke von Dante Gabriel Rossetti (1828–1882) und anderer zeitgenössischer Künstler aus dem Ende des 19. Jh. belegen. Rossetti greift für seine Darstellung auf Johann Wolfgang von Goethe zurück, der seinen Faust (1808) in der Walpurgisnacht Lilith begegnen läßt. Faust erkennt sie nicht, wird jedoch von Mephisto gewarnt.

Faust: „Wer ist denn das?“

Mephistopheles: „Betrachte sie genau! Lilith ist das.“

Faust: „Wer?“

10) Christiane Jungfer-Hübener (Anm. 2), 37 in Nacherzählung von Sohar I 148a/b.

11) Sohar I, 148a.

12) Christiane Jungfer-Hübener (Anm. 2), 37. Vgl. auch die Märchensammlung von Howard Schwartz, *Lilith's Cave. Jewish Tales of the Supernatural*, Oxford 1988.

Mephistopheles: „Adams erste Frau. / Nimm dich in acht vor ihren schönen Haaren, / Vor diesem Schmuck, mit dem sie einzig prangt. / Wenn sie damit den jungen Mann erlangt, / So läßt sie ihn so bald nicht wieder fahren.“¹³

Zu Beginn des 20. Jh. kam es jedoch zu einer Um- und Neubewertung des Mythos und damit zu einer Rehabilitierung Liliths – nicht zufällig zuerst in den Werken von Frauen:¹⁴ „Dichterinnen und Schriftstellerinnen der Jahrhundertwende entdeckten Lilith als Alternative zu Eva, denn Lilith vermittelte den Frauen damals und heute ein ganz neues Selbstverständnis. Sie, die sich von allen Konventionen befreit, erlebte eine Wiedergeburt als Symbol für Freiheit, Aktivität, Instinktivität und Leidenschaft. Den Frauen imponierte Liliths Selbstbewußtsein. [...] Eva dagegen, Produkt aus Adam und diesem als Gehilfin/Gesellin zur Seite gestellt, symbolisierte für die ersten Frauenrechtlerinnen die Zweitrangigkeit und durch den Sündenfall die moralische Minderwertigkeit der Frau.“¹⁵

Eines der ersten und berühmtesten Gedichte, die auf ein neues Verständnis Liliths hinauslaufen, stammt von der deutschen Dichterin *Isolde Kurz* (1853–1944).¹⁶ Ihr Gedicht *Kinder der Lilith* (1908) löst heftige Kritik aus. Mit ihrer radikalen Neuinterpretation, die jede Form der Dämonisierung Liliths abwehrt und sie statt dessen als engelgleiches Wesen schildert, liefert sie die Grundlage für die Rehabilitierung der Lilith-Gestalt ebenso wie ein erstes eindruckliches Zeugnis davon, wie diese Rehabilitierung auf Evas Rücken vollzogen wird. „Nach der Erschaffung Adams, der von Isolde Kurz nicht gerade als ein Wunder an Tat- und Geisteskraft geschildert wird, sondern eher als ein phlegmatischer Erdenkloß, ganz der Scholle verhaftet, aus der er gebildet wurde, ist die Erschaffung Liliths wie ein Gedankenblitz.“¹⁷

13) Johann Wolfgang von Goethe, *Faust I, Walpurgisnacht*, 4119–4123.

14) Viktor Widman, *Der Heilige und die Tiere*, 1905, läßt Lilith hingegen noch durch einen Heiligen gerettet sein – er kann sie vom Bösen bekehren.

15) Christiane Jungfer-Hübener (Anm. 2), 39. Vgl. als neuere Darstellung der Lilithfigur auch Dorothee Pielow, *Lilith und ihre Schwestern. Zur Dämonologie des Weiblichen*, Düsseldorf 1998.

16) Zur Biographie von Isolde Kurz vgl. Norgard Kohlhaben, „*Sie schreiben wie ein Mann, Madame!*“, München 2001, 78–86.

17) Vera Zingsem, *Lilith. Adams erste Frau*, Tübingen 2003, 83. Die folgenden Auszüge aus Kurz' Gedicht sind zitiert nach Vera Zingsem, da die Originalfassung z. Zt. über den Buchhandel auch antiquarisch nicht erhältlich ist.

*Da kehrt ins irdische Gefild / Der Herr mit dem lieblichsten Wunderbild.
Wie er's erschuf, ist uns verborgen, / Es strahlt wie Paradiesesmorgen,
Vom Scheitel fließt ihm Sonnegold, / Zwei Flügel hat's, noch aufgerollt,
Wie junge Blätter unentfaltet, / Sonst ist es Adam gleich gestaltet [...].
Als Adam dies Gebild erschaut, / Springt er vom Boden mit Jubellaut,
Begreifend, daß dies Wonnewesen / Ihm als Gefährtin auserlesen (83).*

Adam fällt vor Lilith auf die Knie, er betet sie an – und Gott hat dagegen gar nichts einzuwenden, ja, mehr noch: Er setzt selbst eine Wolke vor die beiden, verschafft ihnen ungestörtes Beisammensein! Lilith ist jedoch von Gott nicht nur als Mensch gedacht – das zeigen schon ihre Flügel. Sie hat Zugang zu den höheren Gefilden, ihr Streben zieht sie nach ‚oben‘. Und – so Gottes Plan – sie soll Adam mitziehen. Der hat zwar keine Flügel, soll sich aber welche bauen; und dann sollen sie beide sich erheben und in den Himmel fliegen, an die Seite Gottes, diesem gleichgestellt. Als Gott diesen Plan den versammelten Engeln und Cherubim erläutert, wird *Sammael* (Luzifer) neidisch. Von Stund an sucht er nach einer Lösung, wie er Adam ‚auf dem Boden‘ (nicht nur der Tatsachen) halten kann.

Das Zusammenleben Liliths mit Adam gestaltet sich wahrlich nicht konfliktfrei. Lilith ist zu munter für den trägen Adam: Frühmorgens springt sie auf und weckt Adam, lockt ihn nach draußen, sprüht vor Lebendigkeit. Hat Adam sich dann endlich aus der Schlafhöhle herausgequält, ist sie bereits davongesprungen oder -geflogen. Ihm bleibt nur, hinter ihr herzutorkeln, sie zu suchen und doch oft nicht zu finden. Als er wieder einmal weinend im Gras zusammenbricht, bekommt er plötzlich Besuch:

Und vor ihm steht im Morgenrote / Sankt Gabriel, der Himmelsbote:

„Mich schickt die höchste Majestät,

Wie's unsrem lieben Menschenpaare geht.“

Da klagt ihm Adam seine Pein: / „Möcht' lieber nicht erschaffen sein.

Habe ein lebendes Fieber zur Seite, / Immer ist Lilith mit mir im Streite.

Das ist ein Hetzen, eine Qual, / Ein Durch-die Wälder-Rennen,

Seit uns der Herr befahl, / Ein jeglich Ding zu kennen

Und mit Namen zu benennen / Den Löwen, den Büffel, den Bär,

Der Blumen tausendfältiges Heer.

Und selbst die Sterne / In Himmelsferne [...].

Zwar mir ist die Zunge schwer, / Ihr aber fliegen sie zu, die Namen,

Weiß Gott woher“ (89).

Adam ergeht sich in Selbstmitleid. Er wird das Gefühl nicht los, Lilith hoffnungslos unterlegen und ausgeliefert zu sein:

*Ich möchte sie hassen,
Doch wie sie mich quält, / Ich kann sie nicht lassen.
Es ist, als ob die Blumen erblassen, / Wenn Lilith fehlt.
Ob ohne sie, ob ihr vereinigt, / Bin ich gepeinigt“ (91).*

Mitten in sein Jammern fällt Liliths Rückkehr. Sie streiten heftig, versöhnen sich wieder, und alles könnte gut werden, wenn nicht Sammael seine eigenen Pläne hätte. Als er eines Tages Adam schlafend auf dem Ackerboden vorfindet, sieht er seine Chance gekommen. Er entnimmt ihm eine Rippe und formt daraus ein weibliches Wesen:

*Da wär’ sie denn. Ganz schön das neue Weib.
Den Atem bringt sie mit aus Adams Haus,
Hier leg’ ich’s hin, die Sonne brütet’s aus.
Nur eines fehlt, ein Fehler und ein Glück:
Kein Hirn in diesem zarten Rippenstück!“ (96).*

Noch ehe Adam erwacht, kehrt Lilith von einem ihrer Ausflüge zurück und findet das neue Wesen, stumm und stumpf am Waldrand hocken. Sie nähert sich ihm voll Mitleid, doch es spricht nicht, rührt sich nicht. Da eilt sie voller Sorge zu Adam und weckt ihn:

*„Sieh, Liebster, was am Rain hier sitzt, /
Ein Ding aus Fleisch und Bein geschnitzt.
Lebendig scheint’s, es regt sich matt, /
Doch graut mir, ob es eine Seele hat“ (98).*

Adam hingegen ist spontan begeistert:

*„Wie innig rührt mich dies Erscheinen“, /
Spricht Adam zu dem Weib gebeugt,
„Als wär’ es Bein von meinen Beinen /
Und Fleisch aus meinem Fleisch gezeugt“ (98).*

Lilith, die Kluge, läuft sehenden Auges in ihr – und auch Adams! – Unglück. Sie nimmt das fremde Wesen auf, Adam gibt ihm den Namen Eva, und sie leben von nun an zu dritt. Allerdings kommt Lilith mit Evas Stumpfsinn nicht zurecht, zumal sie immer stärker spürt, daß es Evas Einfluß ist, der bewirkt, daß Adam wie verwandelt ist – und immer träger und fauler wird.

Eva aber umschwärmt Adam. Sie scheint erst lebendig zu werden, wenn sie Aufmerksamkeit von ihm erhält:

*Wie sie verlangend zu ihm drängt, / An seinen Mienen wartend hängt
Und wie ein Hündlein, wenn der Herr es trat,
Mit Wedeln immer neu sich naht (101).*

Lilith hält es nicht aus. Immer öfter flieht sie in die Lüfte – und läßt damit zu, daß Evas Einfluß wächst. Denn die bleibt bei Adam sitzen, sieht ihm zu, wie er sich beim Schmieden der Flügel, die kurz vor ihrer Vollendung stehen, abmüht, und spricht ihm ihr tiefstes Bedauern aus:

*„Daß Gott erbarm! / Mußt du für sie dich mühen und plagen,
Der's nie beliebt, dir Dank zu sagen, [...]
Lilith, die Arge, nahm dich in Pflicht. /
Ihr frönst du, wenn du schaffst und werkst,
Mit deiner Mühsal ihren Hochmut stärkst.
Ich wollt', sie flöge zu den Sternen, /
Dann solltest du, was Glück ist, lernen“ (103).*

Adam ist von Evas Worten geschmeichelt, sie schlafen miteinander. Als Lilith zurückkehrt, ist Adam voller Schuldgefühle. Diese jedoch wandeln sich ziemlich schnell in Zorn. Evas Worte sind auf fruchtbaren Boden gefallen:

*„Der Herr bin ich. Zum Königssitz
Ward mir die Welt, ich schwinge den Blitz,
Der ich aus Stein den Funken schlug,
Mein ist die Macht, und mir gehorcht, wer klug.“
„Mein Gatte, mir gesellt vom Herrn, / Mit dir zu rechten sei mir fern. [...]
Tu mir nur eins: die Puppe dort, / Die seelenlose, schick' sie fort! [...]"
„Von ihr mich trennen, nimmer, nein! [...]
Ich lieb' sie, wie mein Fleisch und Bein [...].“
Laut jubelt Eva. Lilith bebt,
Sie sieht's: das Glück hat ausgelebt [...].
Noch einmal ruft sie ihn zurück:
„O denk' an unser erstes Glück, / Denk', Adam, an die Veilchengrotte!“ [...]
Und er im Wahn, mit blinden Hieben, /
Haut in die Glut, daß Flammen stieben,
Zerschlägt, zertrümmert Liliths Freude,
Seiner Flügel leuchtendes Goldgeschmeide [...].*

*Doch kaum, daß er die Tat getan, / Starrt er voll Schrecken Lilith an:
Sie ist's nicht mehr!*

*Ein fremd und wild, / Ein übermenschliches Gebild, [...]
Die Flügel spreizen sich von selber; / Verwandelt, furchtbar scheint sie ihm,
Schwester der flammenden Cherubim (105 ff.).*

Lilith sieht zwar bald wieder aus wie gewohnt, doch nun gibt es kein Halten mehr – sie verabschiedet sich:

„Adam, fahr wohl. Ein Sturmwind reißt / Mich weg.

Weh, das ist Gottes Geist.

Was tatst du, ach! Es ist geschehn! /

Auf Nimmer- Nimmer- Nimmersehn!“ (107).

Adam ist am Boden zerstört. Vor hilflos-wütender Trauer setzt er sein Zerstörungswerk fort, bis schließlich ganz Eden dem Erdboden gleich gemacht ist. Da taucht Eva wieder auf und gibt ihm von der Paradiesfrucht zu essen. Er bemerkt seine Nacktheit, will sich verstecken, als Gott kommt, und versucht schließlich die Schuld an allem Lilith in die Schuhe zu schieben. Doch Gott macht nicht mit:

„Dir standen alle Wege offen,

Du hast die Wahl des schlechtesten getroffen.

Die Liebe wollt' ich dir zum Gefieder,

Dich aber zog sie zum Staube nieder.

Wer von der ersten Liebe ließ

Und Liliths Gaben von sich stieß, / Damit er Evas Gunst erwerbe,

Verdient, daß sein Geschlecht verderbe.

Doch Lilith hat für dich gebeten,

Drum will ich dich nicht ganz zertreten.

Dich rettend schaffst dir mein Gebot / Eine neue Treiberin: die Not“ (109).

So muß Adam also doch wieder schuften, diesmal jedoch nicht um Lilith zu gefallen, sondern im puren Kampf ums Überleben. Adam und Eva müssen den Garten verlassen, ihr Leben ist voller Mühsal und Plackerei. Und nur im Traum sieht Adam immer wieder Lilith vor sich, sehnt sich nach ihr und weiß sie doch unerreichbar. Erst kurz vor seinem Tod erfährt er von Gabriel, daß Lilith, als sie ihn verließ, schwanger war, und daß ihr gemeinsames Kind in ferner Zukunft als Messias auf die Welt kommen wird.

Lilith und Eva – versöhnt und integriert

Eva oder Maria, Eva oder Lilith, Lilith gegen Eva – diesen Vorstellungen gemeinsam ist der Grundgedanke des unüberwindlichen Gegenübers vom „guten“ und vom „bösen“ Mädchen. *Deborah Grenn-Scott* bezeichnet dieses Muster als eine der „omnipräsentesten Mythen unserer Kultur“.¹⁸ Die „einzige Hoffnung auf Ganzheit liegt in der Integration beider, unserer Lilith- wie unserer Eva-Charakteristika“.¹⁹ Die wohl berühmteste, inzwischen selbst schon fast ‚klassisch‘ zu nennende feministische Neuschöpfung der Erzählung von Lilith, Adam und Eva ist der *Lilith-Midrasch* (1973) von *Judith Plaskow*, dessen Schlußpointe darin besteht, daß die beiden Frauen sich begegnen und solidarisieren, so daß sich Adam und Gott mit leiser Sorge fragen, welche Energie von den beiden Frauen ausginge, würden sie eines Tages gemeinsame Sache machen und womöglich gemeinsam in den Garten zurückkehren.²⁰

Und so bleibt die Hoffnung, daß Eva und ihre Töchter Liliths Geschichte neu hören wollen, neu hören können. Denn Liliths Geschichte neu zu hören und sie mit der eigenen Geschichte, der Geschichte Evas und ihrer Töchter und Töchtertöchter zu verknüpfen, das heißt: Frau-Sein, Mensch-Sein neu leben zu lernen. Wenn das geschieht, dann kann Schluß damit sein, daß Liliths Geschichte entweder als Schauermärchen erzählt wird oder aber dazu dient, Eva blaß und unscheinbar erscheinen zu lassen.²¹ Dann besteht der Reiz dieser Geschichte gerade darin, Liliths Rückkehr zu ermöglichen: eine Rückkehr, die der Trennung der beiden und dem Gegeneinander-Auspielen dieser zwei Frauenfiguren ein Ende macht. Nicht länger also: Lilith oder Eva, Lilith gegen Eva, sondern: Eva und Lilith gemeinsam. Am Anfang war Lilith – und am Ende wird auch Lilith sein, gemeinsam mit Eva und ihren Töchtern.

18) Dies., *ReVisioning The Erotic*: <http://www.lilithinstitute.com/revision.htm>. Übersetzung K. Schiffner.

19) Ebd.

20) Dies., *Das Kommen Liliths. Schritte zu einer feministischen Theologie*, in: Bernadette Brooten/Norbert Greinacher (Hg.), *Frauen in der Männerkirche*, München/Mainz 1982, 245–258. Ebenfalls eine jüdische Neulektüre bietet Marianne Wallach-Faller, *Die Frau im Tallit. Judentum feministisch gelesen*, hg. v. Doris Brodbeck/Yvonne Domhardt, Zürich 2000, 169 f. Vgl. die Besprechung von Olivia Franz-Klauser in *FrRu* 11(2004)304–306.

21) Vgl. für einen neuen Blick auf Lilith und Eva exemplarisch die Werke der kanadischen Künstlerin Lilian Broca (<http://www.lilianbroca.com>).

„Ihr werdet wie Gott, erkennend Gut und Böse!“

Jüdische Gedanken zum Sündenfall

Ruben Frankenstein*

Er, Gott, gebot dem Menschen, sprechend: „Von allen Bäumen des Gartens magst du essen du essen, aber vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, von dem sollst du nicht essen, denn am Tag, da du von ihm issest, mußt sterben du, sterben.“

Und die Schlange sprach zum Weib: „Sterben, sterben werdet ihr nicht, sondern Gott ist's bekannt, daß am Tag, da ihr davon esset, gehen eure Augen auf und ihr werdet wie Gott, erkennend Gut und Böse“ (Gen 2,16–17; 3,4–5).

Zwei Bäume: der Baum der Erkenntnis (Gen 2,17), der zwischen Gut und Böse unterscheiden lehrt, und der Baum, der ewiges Leben verleiht (Gen 3,22);

Zwei Menschen: Adam und Eva, und *zwei Stimmen*, die sie *führen* oder zu *verführen* suchen: die gebietende Stimme Gottes, des Gartenbesizers, und die Stimme der Schlange.

Zwei Anleitungen: zum Glück oder zum Unglück, zum Verbleiben im Paradies oder zum Hinausgehen in eine noch unbekannte, aber verlockende Zukunft.



Der Sündenfall.
Miniatur einer hebräischen Handschrift
des Buches Genesis (um 1280/90).

*) Ruben Frankenstein, geb. 1938 in Tel Aviv, studierte Rechtswissenschaft, Germanistik, Judaistik und Geschichte in Tel Aviv, Jerusalem, Wien und Freiburg. 1965–1974 Staatsanwalt in Tel Aviv. Seit 1975 Lehraufträge für Judaistik, Hebräisch, Jiddisch und Literatur an der Universität Freiburg und in der Erwachsenenbildung. Der Beitrag beruht auf einer Predigt, gehalten am 22. Januar 2006 in der Ev. Christus-Kirche in Freiburg/Br.

Die Qual der Wahl – die freie Entscheidung

Interpreten des Bibeltextes haben versucht, die Schlange als *das Böse schlechthin* darzustellen, sie mit dem Teufel, mit Satan gleichzusetzen. Dafür gibt es aber in dieser Erzählung keinen Anhaltspunkt. Die Schlange ist – wie alle anderen Tiere und wie das Menschenpaar – ein Geschöpf Gottes. Und wenn man es genau nimmt, so belügt und täuscht sie Eva mit keinem einzigen Wort. Tatsächlich gelangen beide – Adam und Eva – zur Erkenntnis. Sie werden aufgeklärt und sie sterben auch nicht, zumindest nicht sofort. Mehr als an den Teufel erinnert die Schlange an Prometheus aus der griechischen Mythologie, der das Feuer von den Göttern stiehlt und den Menschen schenkt. Man könnte nun fragen: Weshalb pflanzte Gott diesen verführerischen Baum, wenn seine Früchte vergiftet sein sollen und er nur Verdammnis mit sich bringt? Wozu ist der Baum überhaupt da? Welche Funktion hat er? Ist er eine verstörende Büchse der Pandora?

Andere Interpreten haben uns nahegelegt, im Angebot der Schlange eine Prüfung zu sehen: Gott stellt den Menschen auf die Probe. Wird er gehor-sam sein? Aber ist es Gott nicht schon bekannt, wie der Mensch sich verhalten, wie er handeln wird? Ist nicht alles schon so angelegt, daß der Mensch sich an der Frucht des Baumes der Erkenntnis vergreift und davon ißt? Rabbi Akiba (50–135 n. Chr.) hat für die jüdische Lehre die rätselhafte, aber auch schlüssige Formel geprägt: *„Alles ist vorhergesehen, doch die freie Wahl ist gegeben. Mit Güte wird die Welt gerichtet, und alles wird vergolten nach dem Maß der guten Werke“* (Sprüche der Väter, 3,19).

Gott weiß genau, wie sich der Mensch verhalten wird. Dennoch besteht für den Menschen die Wahl, sich so oder auch anders zu entscheiden. Auch in der Geschichte vom Paradies scheint alles nach einem geheimen Bauplan Gottes zu verlaufen. Der Ungehorsam des ersten Menschenpaares war von Gott vorausgesehen und gewollt, ein Teil von Gottes Plan, der (listig) anhand eines unhaltbaren Verbots herbeigeführt wird. Ist es überhaupt vorstellbar, daß Gott uns Menschen die Erkenntnis vorenthalten möchte, uns den Weg zur Aufklärung verwehrt? Was wäre das für ein Gottesbild, wenn nur *der* Mensch Gottes Gunst erlangt, der an Gottes alleinigem Recht, über Gut und Böse zu befinden, niemals rüttelt?

Der jüdische Gelehrte Rabbiner *Salomon Carlebach* (1845–1919) behauptete: „Die wahre Sünde Adams war nicht das Essen vom Baum. Sie lag vielmehr in seiner Verweigerung, die persönliche Verantwortung zu über-

nehmen, und in seinem Versuch, die Schuld seiner Frau in die Schuhe zu schieben.“ Von *Martin Buber* ist der chassidische Weisheitsspruch überliefert: „Die Schuld ist nicht die Verfehlung, die Verführung ist groß. Die große Verfehlung ist die, daß der Mensch stets die Umkehr tun kann und es nicht tut.“

Widerspruch oder Ungehorsam gegen Gott ist ein Wagnis, das nicht ohne Folgen bleiben kann. Aber die Bibel hat nicht wenige Beispiele, wo dies nicht nur unbestraft bleibt, sondern sogar belohnt wird. Es gehört aber zur jüdischen Tradition, daß wir mit Gott hadern und rechten, ja uns sogar gegen ihn auflehnen. Schon Abraham ging wegen Sodom und Gomorra mit seinem Schöpfer hart ins Gericht, Jakob ringt mit dem Engel. Vielleicht muß Adam als erster in dieser Reihe gezählt werden. Im Ungehorsam dem Gebot Gottes gegenüber manifestiert sich die Willensfreiheit des Menschen. Nun hat er die Wahlfreiheit zwischen Gehorsam und Ungehorsam, seinen Weg mit Hilfe des guten oder des bösen Triebs zu gestalten.

Felix culpa – glückliche Schuld

Einige unserer großen jüdischen Weisen haben durchaus den bösen Trieb, das Aufbegehren gegen das ausdrückliche Gebot Gottes gelobt, denn „ohne den bösen Trieb würde der Mensch kein Haus bauen, keine Frau heiraten und keine Kinder in die Welt setzen“ (Genesis Rabba 9,7). Oder wie der Talmudgelehrte *Simeon Ben (Resch) Lakisch* (3. Jh.) sagt: „Laßt uns unseren Vorfahren zugute halten und dankbar sein, denn hätten sie nicht gesündigt, so wären wir gar nicht auf die Welt gekommen“ (b AZ 5,1). Es war also gut, daß unsere Vorfahren der Weisheit und nicht der Unsterblichkeit den Vorzug gaben (Genesis Rabba 139–142). Entsprechend wählte der israelische Autor Meir Shalev für die deutsche Fassung seines Buches über die Geschichten der Bibel den Titel: *Der Sündenfall ein Glücksfall*.

Die Vertreibung aus dem Paradies war also – nach jüdischem Verständnis – keine Strafe, sondern eine präventive Maßnahme: Gott will nicht, daß die Menschen, nachdem sie bereits vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, auch vom Baum des Lebens essen und „ewig leben“. Zugleich beschreibt die Vertreibung aus dem Paradies die Bedingungen der menschlichen Existenz. Wir erinnern uns: „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn“ (Gen 1,27). Die Schlange variiert diese Aussage: „Ihr

werdet *sein wie Gott*“ (3,5), und der Psalmist wiederum präzisiert: „Du ließest ihm ein Geringes nur mangeln, *göttlich zu sein*“ (Ps 8,6), denn ewiges Leben soll dem Menschen denn doch nicht zuteil werden.

Die Vertreibung aus dem Paradies kann aber auch als ein Reifungsprozeß gesehen werden, als ein Übergang von einer Entwicklungsstufe zur nächsten, vom unbewußten kindlichen oder gar pränatalen Menschen zum verantwortungsbewußten Erwachsenen, der abwägen und wählen und gewissenhaft entscheiden muß. Dorothee Sölle hat das Paradies als Mutterleib beschrieben und die Vertreibung als Geburt: „Austreibung ist eine Phase des Gebärens: die Frucht wird ausgetrieben aus dem Mutterleib, in dem alles mühelos da war, Atmung und Nahrung von selbst gegeben waren. Aber jetzt beginnt das Leben, die Arbeit, die Mühe und die Sexualität“ (D. Sölle, *Gottes starke Töchter*, Luzern 2003, 11).

Friedrich von Schiller (1759–1805) nannte den Sündenfall „die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte“. In seiner Abhandlung *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosischen Urkunde* (1790) heißt es:

„Wenn wir also jene Stimme Gottes in Eden, die ihm den Baum der Erkenntnis verbot, in eine Stimme seines Instinktes verwandeln, der ihn von diesem Baum zurückzog, so ist sein vermeintlicher Ungehorsam gegen jenes göttliche Gebot nichts anderes als – ein Abfall von seinem Instinkte –, also erste Äußerung seiner Selbsttätigkeit, erstes Wagestück seiner Vernunft, erster Anfang seines moralischen Daseins. Dieser Abfall des Menschen vom Instinkte, der das moralische Übel zwar in die Schöpfung brachte, aber nur um das moralische Gute darin möglich zu machen, ist ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte, von diesem Augenblick her schreibt sich seine Freiheit, hier wurde zu seiner Moralität der erste entfernte Grundstein gelegt.“

Schiller bezog sich vermutlich auf das *Exultet*, den großen Osternachts-hymnus der katholischen Kirche, der die „selige Schuld“ (felix culpa) besingt. Vielleicht bewegten dieselben Gedanken auch Heinrich Heine, als er folgende Zeilen von „Deutschland, ein Wintermärchen“ schrieb:

*„Ein neues Lied, ein besseres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten!*

Wir wollen hier auf Erden schon / Das Himmelreich errichten.“

Theologische Schwerpunkte im christlich-jüdischen Gespräch

Am 16. März 2005 verabschiedete der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) die Erklärung *„Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft“* (vgl. FrRu 13[2006]77). Der Vorsitzende des Gesprächskreises, Prof. Dr. *Hanspeter Heinz*, Augsburg, bat *Kardinal Walter Kasper*, Präsident der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum, dazu um eine Stellungnahme. Wir bringen die relevanten Auszüge aus der Erklärung (Absätze III.2–3) sowie den leicht gekürzten theologischen Gedankenaustausch zwischen Walter Kasper (Stellungnahme, 18. Juni 2005) und Hanspeter Heinz (Replik, 14. Juli 2005).

Judenmission darf es nicht mehr geben! (III.2)

Wenn Gott nach den Worten des Paulus je verschieden Juden und Nichtjuden in sein Erbarmen einschließt, dann müssen wir heute dankbar anerkennen, daß weder die einen noch die anderen vom Heil ausgeschlossen sind. Gott ist es, der selbst den Weg und das Verständnis des Evangeliums erschließt. Deshalb vertritt der Gesprächskreis mit großem Nachdruck die Überzeugung, daß es eine Judenmission nicht geben darf.

Dafür gibt es neben den gewichtigen biblischen Begründungen auch historische Gründe. Die Judenmission war in vielen Phasen der Geschichte mit Unterdrückung, Gewalt und Zwang seitens der Christen verbunden und hat große Teile des jüdischen Volkes in schreckliche Ängste versetzt. Allein diese unheilvolle Geschichte erklärt und rechtfertigt schon hinreichend die heutige Ablehnung der Judenmission. Auch Christen muß inzwischen klar geworden sein, daß der lange, mit vielen Opfern verbundene Widerstand der Juden gegen die Missionierung sich unter anderem dadurch erklärt, daß die meisten Juden fest in ihrer Überzeugung standen, im Bund Gottes zu leben und mit der Tora den Weg zu kennen und zu gehen, der ihnen von Gott bestimmt ist.

Die entschiedene Ablehnung der Judenmission besagt aber nicht, daß sich Judentum und Christentum gegeneinander abschließen müssen. Im Gegenteil. Sie gewinnen die Freiheit, sich gegenseitig Rechenschaft über ihren Glauben zu geben. Paulus spricht davon, daß „ganz Israel gerettet

wird“ (Röm 11,26 f.), wenn der Erlöser aus Zion kommt. Darüber kann sich die Christenheit freuen, ohne ihre eigene Heilshoffnung für Israel ins Spiel bringen zu müssen.

Auch das Trennende gehört in den Dialog: Jesus Christus (III.3)

Der Glaube an Jesus Christus ist dem nachbiblischen Judentum fremd oder erscheint ihm sogar abwegig. Können hier neue Brücken zueinander gebaut werden? Die Frage ist dann zu bejahen, wenn zwei Voraussetzungen klar gelten:

- *Jesus Christus ist nach christlichem Bekenntnis das „Ja und Amen“ (2 Kor 1,20) der unwiderruflichen Treue Gottes zu Israel und der ganzen Welt.*
- *Dennoch gibt es – um der Treue desselben Gottes willen – ein Heil für Israel ohne Glauben an Jesus Christus.*

Das Aporetische der beiden Aussagen ist der abgründigen Weisheit Gottes (vgl. Röm 11,25–36) anheimzugeben. Es kann nach Franz Rosenzweig erst gelöst werden, wenn sich das erste Wort (der Schöpfung) als das letzte Wort (der Erlösung) erwiesen haben wird.

Jesus gehört im christlichen Glauben in das Zentrum des Glaubens an Gott, während sich für Juden die Frage nach der Bedeutung Jesu nicht von ihrem Gottesverständnis her stellt. Dennoch gehört Jesus in das jüdisch-christliche Gespräch. Dabei muß die christliche Seite aufgrund ihrer Christologie daran interessiert sein, Mißverständnissen vorzubeugen. Die christliche Jesusinterpretation darf nicht bei dem historischen Jesus stehenbleiben. Sie darf auch nicht nur eine dogmatische Christologie entwickeln, die von einer Menschwerdung Gottes so spricht, als würde Jesus den Schöpfergott des Alten Testaments ersetzen. Das Gegenüber von Jesus und dem Gott Israels und zugleich die Einheit Jesu mit dem Vater (Joh 17,11) bilden das Fundament der christlichen Trinitätslehre, die nach christlichem Glauben dem Bekenntnis zum Einen Gott nicht widerspricht.

Eine entscheidende Rolle für das Verständnis dessen, was mit der Menschwerdung des Wortes Gottes gemeint ist, spielt das Konzil von Chalcedon (451). Es sagt, Jesus Christus sei wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch („vere Deus“ und „vere homo“). Danach kann im Menschen Jesus,

seinem Leben, seiner Person wirklich das Wort Gottes („Logos“) gehört werden. Darum darf seinem Menschsein nichts genommen werden. Aber umgekehrt kann diese Selbstentäußerung Gottes nicht bedeuten, daß es sich bei Jesus nicht um Gottes Selbstmitteilung handelt. Vollkommene Göttlichkeit und vollkommenes Menschsein behalten ihre Eigenart und dürfen nicht ineinander verschmolzen werden. Die Einigung von Logos und Mensch hat gerade die bleibende Differenz von Schöpfer und Geschöpf zur Voraussetzung. Nur wenn man von der formalen Klarheit des frühkirchlichen Christusbekenntnisses ausgeht, lassen sich Mißverständnisse vermeiden.

Für das Gespräch ist die Menschlichkeit Jesu von besonderer Bedeutung. Jesus ist es, der dem Gott Israels und dem heilsbedürftigen Menschen seine Hingabe bis in den Tod darbietet. Er ist Heiland, indem er uns den Weg des Heiles zu gehen lehrt. Er ist es, der in Gottes Gestalt war und sich selbst erniedrigt hat bis zum Tod (Phil 2,6–8). In ihm ist die „Güte und Menschenfreundlichkeit“ Gottes erschienen (Tit 3,4). Sie ist ein Zeichen der Treue Gottes zu seiner Welt. Sie leuchtet in seinem Leben und in seinem Sterben auf und erhält in seiner Auferweckung das Siegel der Treue Gottes. Fragt man nach Vorstellungen im Judentum, die mit der Christologie strukturähnlich sind¹, dann bieten sich nur solche an, die von der Hinneigung Gottes zu Welt und Menschen reden. Diese sind im frühen Judentum zahlreich und zentral, wobei aber eine Identität mit einem Menschen ausgeschlossen blieb.

Stellungnahme von Kardinal Walter Kasper

Lieber Herr Professor Heinz,

[...] Die Beschreibung der durch die Vergangenheit belasteten spezifisch deutschen Situation und der gegenwärtig sich vollziehenden Wandlungen fand ich aufschlußreich. Dem vierten Kapitel über die konkreten Aufgaben, die sich aus der biblischen Ethik ergeben, kann ich ganz zustimmen. Die dort formulierten Aufgaben entsprechen der Entwicklung, welche der internationale Dialog in den beiden letzten Jahren genommen hat. [...] Vorbehalte und Fragen haben sich [...] ergeben hinsichtlich einiger Formulierungen im zweiten und dritten theologischen Teil der Erklärung. [...]

1) Vgl. dazu die bedeutenden Ausführungen von Rabbiner Alon Goshen-Gottstein, *Das Judentum und die Inkarnationstheologie*, in: FrRu 12(2005)242–253.

Der Hauptpunkt ist die Einmaligkeit und Universalität des Heils in Jesus Christus – für Christen zweifellos ein fundamentaler und zentraler Punkt, wenngleich er im interreligiösen Dialog allgemein und im jüdisch-christlichen Dialog im besonderen Probleme bereitet. Ich würde freilich nicht unter Verweis auf die abgründige Weisheit Gottes von einer Aporie sprechen, da die katholische Theologie verschiedene Theorien entwickelt hat, um den scheinbaren Widerspruch aufzulösen, der zwischen den beiden Thesen besteht: daß einerseits Heil nur durch Jesus Christus und andererseits Heil auch ohne (expliziten) Glauben an Jesus Christus möglich ist.

In diesem Zusammenhang hat mich überrascht, daß die Erklärung die Auslegung des Axioms „*extra ecclesiam nulla salus*“ stillschweigend dahingehend ausweitet, daß Heil auch „extra Christum“ möglich sein soll. Als Konsequenz spricht die Erklärung vom nachbiblischen Judentum als einer eigenständigen (!) heilsgeschichtlichen Größe. In Spannung dazu steht freilich, daß das Christentum als Reformjudentum charakterisiert zu sein scheint.

Dasselbe Problem wiederholt sich in anderer Weise bei der inzwischen üblich gewordenen Rede vom ungekündigten Bund. Daß dieser Sprachgebrauch ungenau ist, wird deutlich, wo sachlich richtig von mehreren (!) sukzessiven Bundesschlüssen die Rede ist. Da dies in der Tat der Fall ist, ist die ganze theologische Diskussion darüber, ob es einen Bund oder zwei Bünde gibt, verfehlt. Es gibt den grundlegenden Bund mit Abraham, der später immer wieder neu aktualisiert und neu interpretiert (auch kritisch interpretiert) wird, bis es – nach christlicher Überzeugung – durch Jesus Christus im prophetisch verheißenen „neuen Bund“ zur endgültigen Neuinterpretation des „alten Bundes“ und zur endgültigen Bestätigung der Verheißungen (2 Kor 1,20) kommt. Das bedeutet, daß – nach christlicher Überzeugung – der alte Bund eben aufgrund seiner christologischen Bestätigung und Erfüllung fort dauert. Dies schließt – in christlicher Sicht – aus, daß man von einem Heil „außer Christus“ sprechen kann.

Beide Fragen haben Konsequenzen für die dornige Frage der Judenmission. Die historischen Belastungen dieses Problems sind mir gut bekannt. Deshalb vermeide auch ich die Rede von einer Judenmission; ich verweise immer darauf, daß die katholische Kirche (anders als manche protestantischen Gemeinschaften oder manche Sekten) im Unterschied zur „Heidenmission“ keinerlei institutionelle und organisierte „Judenmission“ kennt. Diese Tatsache scheint mir ein auch theologisch wichtiges Faktum zu sein.

Auf der anderen Seite kommen wir jedoch nicht umhin, den universalen Missionsauftrag ernst zu nehmen und die Tatsache zu gewichten, daß Paulus auf seinen Missionsreisen nach der Darstellung der Apostelgeschichte jeweils zuerst in den Synagogen die Botschaft von Jesus Christus verkündet hat.

Die Erklärung sucht dem in etwa gerecht zu werden, indem sie von einer universalen Rechenschaft für Christus spricht. Der universale Missionsauftrag muß offensichtlich in unterschiedlicher Weise verwirklicht werden: Anders bei der Erstmissionierung von „Heiden“, anders bei der neuen Missionierung der einmal christlichen Völker und Milieus, wieder anders bei der neuen Evangelisierung in Territorien, in denen die orthodoxe Kirche seit Jahrhunderten zu Hause ist, und schließlich ganz anders im jüdischen Milieu. In diesem Sinn scheinen mir in der Erklärung noch wesentliche Differenzierungen und Präzisierungen notwendig zu sein.

Ich weiß aus vielen Erfahrungen, daß alle diese Gesichtspunkte im Gespräch mit den jüdischen Freunden schwierige Brocken sind. Die Christus-Frage wird weiterhin, wenn nicht trennend, so doch unterscheidend zwischen uns stehen. So können wir nicht erwarten, daß die jüdischen Freunde unsere Interpretation akzeptieren, wie sie ebenso wenig darauf insistieren können, daß wir sie zu Gunsten ihres Verständnisses aufgeben. Es gehört zur Ehrlichkeit und Ernsthaftigkeit des Dialogs, daß wir einander in unserer jeweiligen Andersheit akzeptieren und respektieren. Darauf haben wir uns im internationalen Dialog weitgehend verständigt. [...]

Replik von Hanspeter Heinz

Lieber Herr Kardinal Kasper,

[...] Sie haben genau die theologischen Fragen angesprochen, die in der innerchristlichen Diskussion unseres Kreises im Zentrum standen. Zunächst will ich den Charakter unserer Stellungnahme verdeutlichen. Bei den Autoren und Autorinnen handelt es sich um einen Kreis von *Juden und Katholiken*, die einmütig diesen Text verabschiedet haben. Als Adressaten haben wir eine gebildete Leserschaft vor Augen, die freilich nicht theologisch versiert sein muß. Deshalb konnten die christlichen Mitglieder ihre jüdischen Partner und die Adressaten nur in Grenzen mit dogmatischen Aussagen „belasten“. Wir waren uns dessen bewußt, daß wir deshalb auf wichtige Differenzierungen verzichten mußten. Doch sind wir Christen der

Auffassung, daß wir unseren Glauben und insbesondere unser Christusbekenntnis im Text nicht verkürzt oder verfälscht haben. Deshalb haben wir auch die „klassische Christologie“ Chalkedons in unseren Text aufgenommen.

Für die christlichen Mitglieder des Gesprächskreises steht die Einmaligkeit und Universalität des Heils in Jesus Christus außer Frage, während die jüdischen Mitglieder diesem Anspruch unseres Glaubens widersprechen. Hier sehen wir den Hauptdissens zwischen Juden und Christen, der im Dialog zu klären, vor Mißverständnissen zu schützen, aber grundsätzlich nicht zu überwinden ist. Daher kann ich dem letzten Abschnitt Ihres Briefes nur voll und ganz zustimmen. Weder durch Gewalt wie in der Vergangenheit noch durch die gewaltlose Erwartung, die Juden möchten sich zum Christentum bekehren, dürfen wir Christen die jüdischen Partner unter Druck setzen.

Umgekehrt erwarten wir Christen, daß die jüdischen Partner unsere Treue zu Jesus Christus nicht in Frage stellen. Die christlichen wie die jüdischen Mitglieder waren sich jedoch einig, daß der Dissens im Christusbekenntnis – und in der Folge im Bekenntnis zum dreieinen Gott – unbedingt in den theologischen jüdisch-christlichen Dialog hineingehört und nicht „auf die Eschatologie vertagt“ werden darf, wenngleich wegen der Asymmetrie des jüdischen und christlichen Glaubens diese Frage nicht im Zentrum unseres Dialogs stehen kann.

Das hat Konsequenzen für unsere Interpretation des „*extra ecclesiam nulla salus*“ und die Zuspitzung dieser Formel „*extra Christum*“. Selbstverständlich hält die Kirche daran fest, daß Jesus Christus das Heil der ganzen Welt, einschließlich der Juden, bewirkt hat, und daß die Kirche als Leib Christi an diesem Heilsgeschehen beteiligt ist. Aber die Stoßrichtung unserer Erklärung zielt in eine andere Richtung. Es geht uns um die Frage, ob der *Glaube an Jesus Christus* die universale Voraussetzung ist, zum Heil zu gelangen. Hier vertreten wir die Auffassung, daß die alles entscheidende Bedingung lautet: den Willen Gottes zu erfüllen, den die Juden in der Tora und ihrer Glaubenstradition erkennen, wir Christen zudem und vor allem in Jesus Christus gemäß dem Neuen Testament und der kirchlichen Tradition. Gott gewährt in seinem universalen Heilswillen die Heilshoffnung auch denen, die sich nach seinem Willen richten, ohne Mitglieder der katholischen Kirche zu sein oder ihren Glauben an Jesus Christus zu teilen. In diesem, und nur in diesem Sinn, verwenden wir die zitierte Formel. Deshalb haben

wir formuliert: „Dennoch gibt es – um der Treue Gottes willen – ein Heil für Israel ohne den Glauben an Jesus Christus.“

Nach Auffassung des Gesprächskreises müssen wir es dem Geheimnis Gottes anheimstellen, auf welche Weise der menschlich nicht zu überwindende Gegensatz (auf dem Wort „Aporie“ bestehen wir nicht) zwischen der Kirche mit ihrem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem „Ja und Amen“ der Treue Gottes zu seinen Verheißungen und *Israel*, das ein Ja zu Jesus von Nazaret verweigert, zu überwinden ist. Dazu gibt es zwar theologische Theorien, aber sie sind nicht mehr als Theorien. In diesem Zusammenhang darf ich auf *Gaudium et spes* 22.6 verweisen, eine Passage, die sogar Atheisten einbezieht: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir feststellen, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis *in einer Gott bekannten Weise* verbunden zu sein.“ Ähnlich ist auch die Karfreitagsfürbitte für die Juden formuliert, die kein „durch Christus“ enthält. Sie kann deshalb auf den Christusbezug verzichten, weil Gottes Treue zu seinen Verheißungen durch das jüdische Nein zu Jesus als dem Messias Gottes nicht zurückgenommen wird.

[...] Ihre Differenzierungen zum Missionsauftrag der Kirche und zur Bundestheologie kann ich mir voll zu eigen machen. Aber unser Text wagt sich, wie Sie zu Recht notieren, einen entscheidenden Schritt weiter vor auf theologisch noch nicht gefestigtem Gelände. Wir vertreten die These, daß „die Jesusbewegung als eine Richtung des damaligen Reformjudentums zu verstehen“ ist. (Die Bezeichnung „Reformjudentum“ ist freilich ein Anachronismus, den wir übersehen haben.) Denn Jesus war Jude ebenso wie die frühen christlichen Gemeinden und Missionare. Anfänglich handelte es sich um einen „Familienkonflikt“ innerhalb des Judentums. Doch im Laufe der ersten Jahrhunderte hat sich sowohl das Christentum wie das Judentum zu einer eigenständigen Religion entwickelt. Doch stellt das Judentum für das Christentum keine Religion wie die anderen dar, weil „unsere beiden Religionsgemeinschaften auf der Ebene ihrer je eigenen religiösen Identität eng und beziehungsvoll miteinander verbunden sind“, wie Papst Johannes Paul II. oft betont hat. Zwischen unseren beiden Religionsgemeinschaften besteht unseres Erachtens nicht der Gegensatz von Glaube und Unglaube, sondern hier steht Glaube gegen Glaube. Deshalb sagen wir: „*Das verweigte Ja Israels zu Jesus von Nazaret kann auch von Christen als Treue zur jüdischen Tradition gewertet werden. Ebenso werden die jüdische Treue zu*

den eigenen Heiligen Schriften und die jüdische Erlösungshoffnung in ihrem theologischen Wert anerkannt.“ Wenn also sowohl die jüdische Gemeinschaft wie die christliche Kirche im Glauben zum Wort Gottes, *wie sie es hört*, in Tat und Wort ja sagt, müssen wir es Gott überlassen, auf welchen Wegen er Israel zum Heil führen wird, ohne unsere christliche „Heilshoffnung für Israel ins Spiel bringen zu müssen“.

Das hat Konsequenzen für den christlichen Missionsauftrag im Blick auf die Juden. Gewiß hat sich Jesus selbst, hat sich Paulus und haben sich laut Apostelgeschichte die christlichen Verkündiger zunächst und vor allem an die Juden gewandt, um sie für den Glauben an den Messias Jesus zu gewinnen. Doch diese anfängliche Situation kann nach unserer Auffassung nicht auf die Situation übertragen werden, in der sich Judentum und Christentum zu zwei Religionsgemeinschaften entwickelt haben, und das jeweils in Treue zu ihrem Glaubensverständnis. Deshalb verstehen wir den jüdisch-christlichen Dialog als das Recht, den Partner nach der „Rechenschaft für seine Hoffnung“ (1 Petr 3,15) zu fragen, und als die Pflicht, dem Gesprächspartner Rede und Antwort zu stehen und seine Antwort jeweils vor Gott zu bedenken.

Diese These haben wir bereits in unserer Theologischen Erklärung von 1979 vertreten: „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.“²

Ich hoffe, daß es mir in etwa gelungen ist, mit diesen Klarstellungen deutlich zu machen, daß es sich zwischen unserer jüngsten Stellungnahme und dem Glauben der katholischen Kirche nicht um einen „Unterschied in der Sache“ handelt, sondern um Thesen, die sich in Neuland vorwagen und als strittige Fragen weiterer theologischer Klärung bedürfen.

2) Hanspeter Heinz (Hg.), *Um Gottes willen miteinander verbunden*, Münster 2004, 34; vgl. die Rezension von Dieter Krabbe in: FrRu 12(2005)301.

„Die Wahrheit“ ist immer konkret
 Recht und Gerechtigkeit in der Lehre Platons und
 in der jüdischen Bibel

Dieter Vetter* (1931–2006)

Professor Franz Mußner, dem christlichen Zeugen pro Judaeis, gewidmet.

In Platons Staatslehre lesen wir, wie der lernende Mensch von den sinnlichen Schattenbildern, die er in seiner Sterblichkeit allein wahrnehmen kann, zur „Wahrheit“, zur „Idee des Guten“ gelangt.¹ Platon hat stets über Politik nachgedacht und sich leidenschaftlich mit dem Handeln der Staatsmänner auseinandergesetzt. Weil aber ein gesundes Staatswesen ohne den Grund eines allgemeinen Rechts und der Gleichheit vor dem Gesetz nicht entsteht, konnte Politik für Platon nicht das Letzte sein. Zwar mochte er von dem „Wichtigsten für die Welt“ nicht schreiben, wie seine Verwerfung der Schrift² unterstreicht. Die Mehrheit des Publikums vertrüge die Erkenntnis „der Idee“ nicht und würde sich entweder mit Verachtung abwenden oder die Einbildung pflegen, nun ein erhabenes Wissen zu besitzen. Aber in seinem „politischen“ Sendschreiben unternahm er dennoch einen Versuch schriftlicher Mitteilung.³

Vernunft und Glaube

Mit dem „Siebenten Brief“ hoffte Platon, bei den „wenigen Auserwählten“ auf Verständnis zu stoßen, denen ein leiser Wink helfe, „das Urbild“ selbst zu finden. In dieser Grundsatzerklärung über seine Philosophie⁴ beschreibt er die Erkenntnismomente, „durch welche nach ewiger Weltordnung die

* Der ev. Pfarrer Prof. Dr. Dieter Vetter war bis 1996 Universitätsprofessor in Bochum für Hebräisch, Altes Testament und Judentumskunde. Vgl. den Nachruf auf S. 68 f. in diesem Heft.

1) Platon, *Der Staat*, in: *Sämtliche Werke*, Köln und Olten 1967 (5. Aufl.), Zweiter Bd., 7–407: II 327A–621D.

2) Platon, *Phaidros* (Anm. 1), 409–481: III 227A–279C, 475–480: III 275D–279A.

3) Platon, *Siebenter Brief*, in: *Briefe* (Anm. 1), 3. Bd., 695–775, 717–758: III 324A–352A.

4) (Anm. 3), 740–750: III 340B–345A; 747: III 344C.

vollständige geistige Erkenntnis nach und nach zustande kommt“. Wer die „Erkenntnismomente der zu erkennenden Objekte“ innehabe, begreife, daß allgemein gelte, was er vom Kreis gesagt habe, „*vom Begriff Gut sowohl wie vom Schönen und Gerechten*“. Damit hat Platon die Gerechtigkeit aller Manipulation entzogen. Platon sucht die Gerechtigkeit in der gerechten Gesellschaft (Staatswesen), gebildet von einzelnen Menschen, die dadurch zusammengehören, daß sie die Werke der Gerechtigkeit üben. Der vornehmste Teil des Menschen, „das Licht der rein geistigen Wahrnehmung und der reinen Vernunftauffassung des inneren Wesens der Dinge“, müsse allein herrschen.⁵

In der Hebräischen Bibel meidet die Vernunft des Menschen nicht die Nachbarschaft seines Vertrauens. Nur der bewußt Lebende, der zur Vernunft Berufene, hört die Worte, auf die es ankommt und denen er vertrauen soll.⁶ Das Zusammenwirken von „*Vernunft*“ und „*Vertrauen (Glauben)*“ ist nach der Hebräischen Bibel unerlässlich, weil ihre religiöse Kultur keinen Glauben ohne bindende Richtschnur kennt. Die geistigen Kräfte braucht der Mensch, um die Erscheinungen in der Schöpfung und die Vorgänge in der Geschichte zu beobachten, Einsichten in Zusammenhänge zu gewinnen, sich nach den Maßstäben der göttlichen Satzungen in der Stunde der Entscheidung ein Urteil zu bilden, um danach handeln zu können. Ohne ihre Betätigung verkümmert die Überlieferung von der menschlich zu verwirklichenden Gottesherrschaft in der Welt zur bloßen Religiosität der Innerlichkeit. Ohne den Gebrauch der Vernunft vermag hier niemand, wie die biblischen Erzählungen veranschaulichen, die Erkenntnisse des Glaubens in die notwendigen Entschlüsse umzusetzen. Die innere Übereinstimmung des Erfüllenden mit der Absicht des Gebotenen – die Grundvoraussetzung jeden Tuns – ist nicht selbstverständlich. Wenn das Vertrauen fehlt und die Tat ausschließlich vom Vernunftantrieb her geschieht, mißrät die Forderung der Gebote zu äußerer Erfüllung. Dann entbehrt die einzelne Handlung ihrer Teilhabe am Ganzen, am „*Bauen und Bewahren*“ der Schöpfung.⁷

Vernunft und Glauben haben nach der Hebräischen Bibel eine gemeinsame Herkunft. Der Mensch ist auf beide angewiesen, um Gott zu dienen. Die geistige Regsamkeit ist das erste, um das Juden nach dem Gebot ihrer

5) Platon (Anm. 3), 743 f.: III 342A–342E; 747: III 344B–D.

6) Dtn 6,6: „*Es seien diese Reden, die ich heuttags dir gebiete, auf deinem Herzen.*“

7) Gen 2,15, vgl. damit Gen 1,26–28.

Weisen im Hauptgebet bitten sollen.⁸ Indem sie die menschliche Vernunft als ein Geschenk von Gott herleiten, verwurzeln sie das rationale Vermögen des Menschen irrational und gewinnen dadurch einen Zugang zum Ganzen. Zu ihm gelangt „*die forschende Seele*“ aus Platons Sicht allmählich „durch all jene Erkenntnisstufen mit Anstrengung“. Hier treffen sich die Hebräische Bibel und Platons Darlegung seiner philosophischen Zusammenhänge: Wir seien „infolge schlechter Erziehung nicht einmal gewöhnt, nach der reinen übersinnlichen Wahrheit zu forschen, und daher genügt schon das vorgeschobene sinnlich wahrnehmbare Abbild vom ewigen Urbild“.⁹ In der ältesten jüdischen Auslegungstradition zur Genesis lehrten die Rabbinen: Obwohl der Mensch „*die Ordnung der Welt*“ nicht begreife, dürfe er dennoch ihre Herrschaft nicht in Zweifel ziehen: „*Alles, was du siehst, sind nur die äußersten Grenzen der Wege Gottes.*“¹⁰

Das Einzelne ist stets Teil des Ganzen

Schleiermacher stellte das platonische Werk als ein Ganzes vor¹¹ und fand damit weithin Zustimmung¹². Danach weise jeder Dialog über sich hinaus. Um ihn zu verstehen, müsse man alle Dialoge und den einzelnen als Glied im Gesamtwerk verstehen. „*Die Wahrheit*“ wird weder in Platons Lehre noch in der Hebräischen Bibel als Resultat sachlicher Diskussion und hier wie dort nicht in den persönlichen Gestalten vollendet. Wohl aber bringen die persönlichen Lebensformen Platons und der Bibel – bei allen Unterschieden – indirekt Wahrheit zum Ausdruck. Sie ist rational nicht durchschaubar und nicht begründbar, tritt als Diskussion nicht in Erscheinung, sondern wird nur auf Umwegen mittelbar. Die Wirklichkeit, von der sie reden und die sie beschreiben, war den hebräischen Dichtern und Propheten, in eingeschränkter Weise auch den Sammlern von Rechtssätzen, Mittel,

8) Achtzehngebet, IV. Benediktion: „*Begnade uns von Dir mit Erkenntnis, Verstehen und Einsicht.*“

9) (Anm. 3), 746: III 343C.

10) BerR XII zu Gen 2,4.

11) Friedrich Schleiermacher, *Dialektik* (1814/15). *Einleitung zur Dialektik* (1833), hg. v. Andreas Arndt (PhB 387), Hamburg 1988; ders., *Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon* (1804–1889), hg. v. Peter M. Steiner (PhB 486), Hamburg 2000.

12) Vgl. Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlin/Frankfurt/M. 1948 (3. Aufl.), 278.449; Karl Jaspers, *Plato*, in: *Plato, Augustin, Kant*, Zürich 1957, 15–99, 19–21.

nicht Zweck. Ihr Anliegen sind die ethischen, die religiösen Konflikte, die in dem sinnlichen Material dargestellter Wirklichkeit Gestalt annehmen.¹³ Die biblische Wahrheit beansprucht, die geschichtliche Welt auf ihre Alleinherrschaft hin zu verändern, sich alles zu unterwerfen, was in unserer Lebenswelt von ihr unabhängig geschieht und sich von der biblischen entfernt.

Das Umfassende wird im Anschaulichen erfahrbar

Nach der Tradition des Judentums ist der Mensch einzig und allein auf ein freies und allgemeines religiöses Ethos als Richtschnur verwiesen, wie es die Propheten aus den göttlichen Satzungen erhoben hatten: „Angesagt hat man’s dir, Mensch, was gut ist. Und was fordert ER von dir sonst, als Recht



Synagogenlöwen. Brooklyn, frühes 20. Jh.

halten und Liebe üben und bescheiden gehen mit deinem Gott“ (Mi 6,8); „durch Recht und Gerechtigkeit“ (Hos 2,21) lebt die göttlich-menschliche Wechselbeziehung; „Es wälze sich wie ein Strom das Recht einher und die Gerechtigkeit wie ein gewaltiger Bach“ (Am 5,24); Gott setzt „das Recht zur Meßschnur und die Gerechtigkeit zur Waage“ (Jes 28,17); „*Recht und Gerechtigkeit*“ (Jer 9,23) zeichnen das Handeln Gottes zur Nachahmung aus, damit der Mensch „*Recht und Gerechtigkeit im Lande*“ (Jer 23,5) übe.¹⁴

13) Erich Auerbach, *Die Narbe des Odysseus*, in: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1946/1982 (7. Aufl.), 5–27, 16.

14) Vgl. Clemens Thoma, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978, 152 ff., §§ 102–108, auch 179 f., § 130.

Mit Altisraels Propheten weisen auch die anderen Überlieferungen auf Gott als den Ursprung dieser *Einheit von Gerechtigkeit und Recht* hin. Darauf machte Martin Buber aufmerksam.¹⁵ Menschen können das von Gott „*ihnen Eingepflanzte zur Frucht bringen*“ (Jes 5,7), wenn sie Gottes „*Weg wahren, tun Gerechtigkeit und Recht*“ (Gen 18,19).¹⁶ Das Wortpaar „*Gerechtigkeit und Recht*“ umschließt zwei Begriffe, die wechselseitig von Gottes Tun und dem ihm entsprechenden Tun von Menschen gebraucht werden.

Mit Dion beseitigten die Mörder Platons gelehrigen Schüler, der willens war, „bei einer moralisch-vernünftigen Staatsregierung“ Hand anzulegen. Damit die Syrakuser nach den Gesetzen der Vernunft frei leben konnten, sollten die Grundlehren sie zu „moralisch-politischen Reformen“ führen.¹⁷ Auch Dionysios scheiterte, weil er „*die Idee der Gerechtigkeit*“ nicht in seinem ganzen Herrschaftsgebiet verwirklichte. Er hat die Chance vertan, die ganze Menschheit von dem „Licht eines neuen moralisch-politischen Systems“ zu überzeugen, „daß kein Staat und kein einzelner Mensch je glücklich werden kann, wenn er nicht mit dem denkenden Geiste in Gerechtigkeit sein Leben hinbringt“.¹⁸

Hier zeigt sich ein Riß zwischen Platons Lehre, die Vollendbarkeit in der Welt für möglich hält, und jener der hebräisch-jüdischen Überlieferung, die von der Geschichtlichkeit alles Seienden durchdrungen ist: Ihre messianische Hoffnung, daß „in der Späte der Tage“¹⁹ die Gesamtschau der Dinge offenbar werde, bewahrte die hebräischen – und in ihrer Nachfolge die rabbinischen – Weisen davor, das Vollkommene schon hier und jetzt zu erwarten und darum das unvollkommene Situationsgemäße als Nichtsein gering achten zu müssen. Sie erkannten die menschliche Begrenztheit an, die Irrtum und Schuld nicht als bloße Abweichungen von der ewigen Idee als überwindbar erscheinen läßt. Sie verlangten deshalb vom Menschen nicht mehr, als er auch zu leisten fähig ist. Sie verdunkelten nicht den Anspruch des bestimmenden Ganzen, wenn sie in Ehrfurcht vor dem Schöpfer des „*Werks vom Anfang*“ – nicht nur in Erkenntnis seines unvollkommenen Geschöpfes – zu fordern verzichteten, daß das Geschöpf selbst Schöpfer werde. Die

15) Martin Buber, *Der Glaube der Propheten*, Heidelberg 1950/1984 (2. Aufl.), 137.

16) Dazu Franz Mußner, *Traktat über die Juden*, München 1979, 379 f.

17) (Anm. 3), 758: 351C–352A.

18) (Anm. 3), 740–743: 339D–341D; 734: 335D–336A.

19) Jes 2,2; Mi 4,1. Vgl. Franz Mußner (Anm. 16), 124–140.386 f.

Erschaffung „*im Bilde Gottes*“, „*in Gottes Gleichnis*“²⁰ soll den geschaffenen Menschen nicht zum Streben nach der Gleichung mit dem Herrn des „*Werks vom Anfang*“ reizen, ihn jedoch bewegen, dem Handeln Gottes in seinem konkreten Tun zu gleichen. Denn das einzelne menschliche Werk erlangt seinen Wert durch seine Bewährung im Ganzen.

Auf dem Feld zwischenmenschlichen Handelns muß folglich das jeweilige Recht der Macht den Weg weisen und die Mächtigen den Respekt vor dem Anspruch der Gerechtigkeit lehren, die einer Zivilisation erst Form und Gehalt geben. Den Urgrund für diesen Anspruch liefert in ihren jüdisch-biblischen Zusammenhängen die Wendung „*Auge um Auge, Zahn um Zahn*“.²¹ In ihr findet die biblisch geprägte Einheit von Gerechtigkeit und Recht, die alle Einzelnen als Gleiche vereinigt, eine Verdichtung des Allgemeinen im Konkreten.

Dabei ist kein anderer Rechtssatz in so vorsätzlicher und verhängnisvoller Weise verkannt und zur Diskriminierung des Judentums und seiner Bibel benutzt worden. Die Wendung „*Auge um Auge, Zahn um Zahn*“ gilt noch immer als die schroffste Ausrufung des „*ius talionis*“, als die klassische Formulierung einer strengen Vergeltung mit Gleichem. Selbst Forscher am Neuen Testament haben sich in ihren Auslegungen der Bergpredigt dieser Beurteilung der biblischen Formel als Talionsrecht geöffnet.

Die unbedingte Pflicht zur Gerechtigkeit

Von den frühen Rabbinen bis zu den modernen Auslegern haben jüdische Exegeten dieses Verständnis bedacht, diskutiert und tradiert: Der Schädiger muß dem Geschädigten etwas geben, das an die Stelle des Gliedes oder Organs tritt, das seine Aufgabe nicht mehr erfüllen kann. Daher muß jemand, der seinem Mitmenschen eine Verletzung schlug, nicht selbst eine Verletzung zugefügt werden, sondern ihm „*an Stelle von*“, d. h. als Ausgleich für die Verletzung eine entsprechende Ersatzzahlung leisten. Gesühnt wird nur mit Geld. Die Aufgabe des Richters²² besteht in der genauen Untersuchung des Schadensfalles, um dem Schuldigen die Sühne abzumessen, damit sie dem konkreten Kasus Rechnung trägt und vom Verursacher des Schadens

20) Gen 1,27; 5,1. Vgl. Clemens Thoma (Anm. 14), 185 f., § 137.

21) Ex 21,22–25; Lev 24,20; Dtn 19,21.

22) Ex 21,1: „*Dies sind die Rechtsvorschriften.*“

als Sühne vollgültig angenommen werden kann.²³ Der Sinn des immer wieder mißdeuteten Grundsatzes ist folglich: „*Leben-Ersatz an Stelle des Lebens*“ und entsprechend „*Aug-Ersatz an Stelle*“ des ausgeschlagenen Auges!

Diese Auslegung wird durch das Verbot gestützt, nach dem nur für das Leben des Mörders kein „*Bedeckungsgeld*“ genommen werden darf. Alles, was nach hebräischer Bestimmung bei *nicht vorsätzlicher* Körperverletzung zu geben ist, muß erst recht bei der *vorsätzlichen* Körperverletzung gegeben werden. Die eindeutige Form der *Talion*, der echten Wiedervergeltung, findet sich im Codex Hammurabi aus der zweiten Hälfte des 18. Jh. v. Chr., der altbabylonischen Periode. Hier werden die gleichen Wörter für die Strafe gebraucht, mit der die Tat beschrieben war: „Wenn ein (freier) Mann das *Auge* eines freien Mannes *zerstört*, soll man sein *Auge zerstören*“ (§ 196).

Im Bundesbuch der Hebräischen Bibel²⁴ gibt es für den Fall einer vorsätzlichen, wissentlichen Verletzung kein einziges Beispiel. Hier müßte man Wiedervergeltung als die Strafe für eine unbeabsichtigte, unwissentliche Körperverletzung unterstellen. Eine ungerechtfertigte Annahme! Daß aber der versehentliche Totschlag, wie im Codex Hammurabi, mit Geld gesühnt werde, war für das israelitische Recht ausgeschlossen. Hier sind ein Erschlagener und Geld unvergleichbar.²⁵

Immer wieder stellt die Hebräische Bibel den auf Beistand Angewiesenen in das Blickfeld seines Mitmenschen und verlangt in der Lebenswirklichkeit die Beziehung zwischen Mensch und Mensch, die auch den Feind nicht ausgrenzt.²⁶ Die unbedingte Pflicht zur Gerechtigkeit²⁷ fordert, sogar in dem in Not geratenen Feind den der Hilfe bedürftigen Menschenbruder zu erkennen.²⁸ Das Anliegen, das Leben der Gemeinschaft vor zerstörendem Haß zu beschützen, erreicht seinen klarsten Ausdruck in dem Wort: „*Halte lieb deinen Genossen, dir gleich.*“ Es wird ohne Einschränkung auch auf den Fremden bezogen: „*Halte lieb ihn, dir gleich*“ (Lev 19,18.33 f.).

23) Ex 21,22: „*doch gebe er nur nach Schiedsspruch*“.

24) Ex 20,22–23,19. Vgl. Benno Jacob, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997, 620–624.661–674.

25) Ex 21,12–14; Num 35,30–31.

26) Dtn 15,7–11; Jes 58,7; Ez 18,5–9; Hi 31,15–22.32; Prov 25,21.

27) Lev 24,22: „*Einerlei Recht sei bei euch, wie für den Eingeborenen so für den Fremdling sei es.*“

28) Hi 31,29 f.; vgl. Ex 23,4 f. mit Dtn 22,4.

Wie die jüdische Bibel im „Zehnwort“ das Morden verbietet²⁹, so untersagt sie auch jede andere Beschädigung des Leibes. Die Regel, die uns in der Verdeutschung „*Auge um Auge, Zahn um Zahn*“ geläufig ist, lehrt keineswegs das behauptete starre Vergeltungsrecht, sondern hält zur Achtung vor dem Leib des Mitmenschen an! Das Judentum kennt ebensowenig ein Vergeltungsrecht wie das aus ihm hervorgegangene Christentum. Der scheinbare Gegensatzspruch in der Bergpredigt, „*Ihr habt gehört, daß da gesagt ist: ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn‘*“, bestreitet dies auch gar nicht. Die Sprachwirklichkeit jener Zeit kennt die Antithese nicht. Theologen haben sie – unter der Einwirkung der platonischen „*Idee der Gerechtigkeit*“ – aus dem griechischen Wortlaut herausgelesen.



Christus gibt das Gesetz (Buchrolle) an Paulus weiter. Ravenna, frühchristlicher Sarkophag.

Die Erwartung der nahen Gottesherrschaft mag den Juden Jesus bereits zur Ausrufung der neuen Menschengemeinschaft getrieben haben, die erst in messianischer Zeit zur vollen Reife kommen soll. Darum verkündete er allen, „*die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit*“, daß sie „*satt werden*“.³⁰ Mit seiner überbietenden Vorwegnahme des Kommenden entfernte sich Jesus von der Tradition seines Volkes. Die jüdische Bereitschaft, den

29) Ex 20,13; Dtn 5,17.

30) Zu Mt 5,38 ff., Mt 5,6. Vgl. Clemens Thoma (Anm. 14), 178, § 128; Franz Mußner (Anm. 16), 130 f.; ders., *Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche*, Freiburg 1989, 121–123; ders., *Das jüdische Nein zu Jesus und zum Evangelium*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift*, 110. Jg., 1/2001, 47–66.

Willen Gottes zu verwirklichen, harrt in der Realität der vormessianischen Zeit aus. Sie richtet sich *auf diese Welt und ihre Veränderung* auf die Gottes-herrschaft hin aus. Dazu gehört, daß die messianische Kategorie der Gerechtigkeit bei der Rechtsfindung nicht verlorengelht und angemessene finanzielle „Wiedergutmachungen“ verhindern, daß körperlich Verletzte auch noch sozial Geschädigte werden.

In der Zähigkeit, mit der sich bei Christen bis heute das Mißverständnis eines jüdischen *Wiedervergeltungsrechtes* erhalten hat, äußert sich das Zusammentreffen der unterschiedlichen zivilisatorischen Anstöße, aus denen sich die europäische Kultur gebildet hat. Die Deutung eines Teils der Bergpredigt als Antithesen: „*Ihr habt gehört, daß da gesagt ist: ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn‘, – ich aber sage euch [...]*“, stellt die Talion als die unvollkommene Art der „Gerechtigkeit“ dem hohen Postulat gegenüber, das „*die Idee der Gerechtigkeit*“ vertritt.

Aber es konnte so gar nicht im jüdischen Recht gesagt werden, weil ihm Vollkommenheit in der geschichtlichen Welt als vollkommenes Abbild einer ewigen Idee fremd ist. Statt dessen finden wir in dem häufig verunglimpften Bibelwort „*Auge um Auge, Zahn um Zahn*“ die Grundgestalt eines Invaliditätsanspruches und damit die vollkommene Möglichkeit in unvollkommener Wirklichkeit – die frühe Stufe eines Invaliditätsrechts.

Gesamtschau der Dinge

Nach einer Überlieferung aus nachhadrianischer Zeit lehrte ein Schüler Rabbi Akibas: „*Wenn du siehst, daß die Menschen hoffnungslos ihre Hände von der Tora völlig abziehen, dann tritt hin und halte daran fest, und du wirst den Lohn für sie alle empfangen. [...] Haben sie deine Tora gebrochen, dann ist es Zeit, für Gott zu handeln.*“³¹ Sicher kann kein Mensch die Forderung, heilig zu werden, wie Gott heilig ist, voll erfüllen. Der in seinem Tun Gott ehrlich Suchende soll wissen, daß er niemals vollkommen sein wird und doch die Unstimmigkeit in Kauf nehmen muß, die eines der Kernworte des Frühjudentums formuliert: „Es ist nicht deine Aufgabe, die Arbeit zu vollenden, aber du bist auch nicht frei, so daß du dich ihr entziehen könntest.“³²

31) yBer IX,14c,27.

32) mAv II,16. Vgl. Franz Mußner (Anm. 16), 147.

Die beiden großen, wenn auch so verschiedenen Angebote einer „Gesamtschau der Dinge“, die uns in den Lehren Platons und der Hebräischen Bibel vorliegen, teilen ein gemeinsames Anliegen: das Wohl der ganzen Menschheit. Auch über den Weg, auf dem es erreichbar ist, besteht zwischen beiden – ungeachtet ihrer jeweiligen Besonderheiten – Einmütigkeit: In Platons Vorstellung gehen Menschen aus der Knechtschaft der Tyrannen frei hervor, wenn „*die Idee der Gerechtigkeit im Leben*“ realisiert wird. „*Gerechtigkeit und Recht zu tun*“ ebnet auch im göttlichen Urteil der Bibel über Abrahams Verhalten den Pfad zur Einheit der Menschheit.³³

Wer hier spontan versteht, wird nicht nur bei der zerstörerischen boshafte Tat als dem Ende innehalten, sondern über sie hinaus die Einheit von Gerechtigkeit und Recht ersennen. Doch erschüttert das Ereignis im Leben Einzelner auch das Ganze – die eine Menschheit – und verletzt die Einheit von Gerechtigkeit und Recht. Ihre Durchsetzung allein kann die Lebenswirklichkeit der gesamten Menschheit zum Besseren hin verändern und bewahren. Der Einwand, alle Versuche, in der Anwendung des Rechts auch die Gerechtigkeit zur Herrschaft zu bringen, seien erfahrungsgemäß zum Scheitern verurteilt, widerlegen diese Überzeugung nicht als realitätsfern. „Die Wahrheit“ – die biblische wie die platonische – ist immer konkret. Sie drängt danach, im einzelnen ausgeführt zu werden. Die biblischen Erzählungen sind nur insofern am sinnlichen Stoff des Lebens interessiert, als sich in ihm die ethischen, religiösen, innerlichen Vorgänge vergegenständlichen. Nur dem perfektionistischen Anspruch reicht dies nicht aus. Er will mit Platon einzig die Gleichung von Gerechtigkeit und Recht in höchster Vollendung anerkennen. Darum disqualifiziert er das Bemühen, wenigstens das einzelne, das wir in Raum und Zeit leisten können, zustande zu bringen. Platons Lehre billigt nicht, schon das einzelne rechte Tun – gemessen an der „Idee“ – für tauglich zu erklären.

Die Erörterung der mißdeuteten hebräisch-biblischen Regel entdeckt dagegen ein anderes Verständnis: Es nimmt die möglichen zwischenmenschlichen Verhaltensweisen in der Realität ernst, in der Einzelheit das Ganze aufleuchten und seine Wahrheit – obgleich nicht vollkommen, gebrochen nur, wie alles geschichtliche Handeln – konkret werden zu lassen: „Auge um Auge“? vielmehr: „Aug-Ersatz“ an Stelle des ausgeschlagenen Auges!

33) Gen 18,17-19.

Joachim Maier*

Seit 1994 verleiht die Evangelische Kirchengemeinde Gengenbach die Hermann-Maas-Medaille. Als Pfarrer an der Heilig-Geist-Kirche in Heidelberg (1915–1943) wurde Hermann Maas (1877–1970) zwischen 1933 und 1945 unter großem persönlichen Einsatz zum Helfer und Retter für viele Juden.

Am 27. Januar 2006 wurden *Eva Mendelsson* (London) und *Paul Niedermann* (Bry sur Marne) mit der Hermann-Maas-Medaille geehrt für ihren Mut, in das Land der Täter zurückzukehren, um als Zeitzeugen die Erinnerung wachzuhalten und dadurch gerade bei jungen Menschen das Verantwortungsbewußtsein für die Rechte jedes Menschen zu stärken. Beide gehören zu den ca. 6500 Juden, die am 22. Oktober 1940 aus Baden, der Pfalz und dem Saarland in das südfranzösische Internierungslager Gurs deportiert wurden.



Eva Mendelsson und Paul Niedermann.

Foto: privat.

Eva Mendelsson wurde 1931 in Gengenbach geboren. Ihre Mutter, Sylvia Cohn, liebte die Lyrik und schrieb von Jugend an Gedichte. Nach der Pogromnacht im November 1938 wurde der Vater, Eduard Cohn, in das KZ Dachau eingeliefert und nach ca. sechs Wochen unter der Bedingung entlassen, innerhalb eines halben Jahres Deutschland zu verlassen. Im Mai 1939 emigrierte er nach England. Der Ausbruch des Krieges im September 1939 machte die Hoffnung zunichte, seine Familie nachzuholen. Sylvia Cohn floh zunächst nach München, kehrte aber im März 1940 mit den Töchtern

* Prof. Dr. Joachim Maier, Pädagogische Hochschule Heidelberg, Philosophisch-Theologisches Seminar, Abt. Katholische Theologie / Religionspädagogik, hielt die Laudatio.

Myriam und Eva nach Offenburg zurück. Esther, die älteste Tochter, die seit einer Kinderlähmung gehbehindert war, blieb in einem jüdischen Kinderheim in München, später im *Judenlager Milbertshofen* zurück. 1942 wurde sie nach Theresienstadt deportiert und von dort im Oktober 1944 nach Auschwitz, wo sie ermordet wurde. Sylvia Cohn wurde am 22. Oktober 1940 mit den beiden Töchtern Myriam und Eva nach Gurs deportiert und im Frühjahr 1941 in das „Spitallager“ Rivesaltes bei Perpignan verlegt. Als sie 1942 nach Auschwitz deportiert werden sollten, bot das O.S.E. (*Œuvres secours aux Enfants*) der Mutter an, die Kinder in die Schweiz zu bringen. Die Mutter wurde in Auschwitz ermordet. Myriam und Eva überlebten in einem Heim bei Ascona. Danach gingen sie zu ihrem Vater nach England.

Frau Eva Mendelsson machte von sich aus schon in den 1970er Jahren den ersten Schritt mit einem Bericht an das Offenburger Tageblatt, auf den sie jedoch keine Antwort erhielt. Erst 1988 wurde sie erstmals von der Stadt Offenburg eingeladen. Seither erzählt sie in Schulen ihre Geschichte und vergegenwärtigt sie literarisch aus dem Vermächtnis, das in den Gedichten und Tagebüchern ihrer ermordeten Mutter und Schwester überliefert ist. Ihr Zeugnis folgt dem Verständnis der in der hebräischen Bibel mehr als 180 mal vorkommenden Aufforderung und Bitte: *Zachor!* – *Gedenke!* Wo immer zum Gedenken, zum Erinnern aufgefordert wird, meint die Schrift mehr als bloßes *Sich-Erinnern* an Vergangenes.¹ Wer sich erinnert, soll eines Ereignisses so gedenken, als sei er selbst dabeigewesen (vgl. Pessach-Haggada).

Paul Niedermann wurde 1927 als erstes Kind von Friederike und Albert Niedermann in Karlsruhe geboren. Der Vater wurde im Ersten Weltkrieg verwundet und mit dem Eisernen Kreuz ausgezeichnet. Nach der Pogromnacht im November 1938 wurde er nach Dachau gebracht, kam aber wieder frei. Seine Anstrengungen, die Auswanderung zu betreiben, blieben erfolglos. Am 22. Oktober 1940 wurde die Familie nach Gurs deportiert. Friederike Niedermann und die beiden Söhne wurden im Frühjahr 1941 nach Rivesaltes verlegt. Der Vater verblieb bis 1943 in Gurs, wurde dann über Drancy nach Lublin/Majdanek deportiert und ermordet. Paul wurde mit Hilfe der O.S.E. in verschiedene Kinderheime gebracht, sein jüngerer Bru-

1) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1988, 22. Vgl. Joachim Maier, *Erinnern – Kennzeichen religiöser Erziehung*, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der TU Dresden 44(1995)Heft 2, 37–44, hier 38 f.

der Arnold kam mit einem Transport der Quäker in die USA. Die Mutter wurde im August 1942 nach Auschwitz deportiert und ermordet. Am Gründonnerstag 1944 wurde das Kinderheim Izieu von der deutschen Sicherheitspolizei unter ihrem Chef Klaus Barbie, dem „Schlächter von Lyon“, ausgehoben. Mehr als 40 Kinder und ihre Betreuer wurden nach Auschwitz in den Tod geschickt. Paul fand – mit Hilfe des O.S.E. – über verschiedene Verstecke, zuletzt bei einem katholischen Pfarrer, der später verhaftet und in Buchenwald umgebracht wurde, den rettenden Weg in die Schweiz.

Im Prozeß gegen Klaus Barbie (1987) sagte Paul Niedermann zum ersten Mal ausführlich als Zeuge aus. 1988 begann mit der Einladung der Stadt Karlsruhe und danach mit der vom Jugendamt im Erzbistum Freiburg getragenen Initiative „Erinnern und Begegnen“ eine bis in die Gegenwart wirkende Tätigkeit im Dienste des Gedenkens. Heute ist Paul Niedermann ein gefragter Zeitzeuge. Seine Tätigkeit im Dienste des Gedenkens führte ihn in Schulen und Kirchengemeinden, in Hochschulen, kirchliche Einrichtungen und in Synagogen, ja bis in den Deutschen Bundestag.

Gedächtnis des Leidens: „Memoria passionis“

Das „Gedächtnis des Leidens“, die „memoria passionis“, ist uns Christen von der Feier der Eucharistie, des Abendmahles, her gleichsam „vertraut“. Daß aber diese Vergegenwärtigung des Leidens Jesu mit dem Gedächtnis des Leidens des jüdischen Volkes zu verknüpfen sei und daraus Folgerungen zu ziehen sind, war und ist in unseren Kirchen und Gemeinden ein schwieriger und langer Erkenntnisprozeß. Wer die Erzählungen der Überlebenden hört, ihre Briefe und andere Zeugnisse der Verfolgung liest, wer auf Bildern in die Gesichter von Kindern und Eltern schaut, wer die Dokumente der Vernichtung studiert, dem verkrampft sich das Herz. Trauer und Scham erfassen ihn. Daß ein Großteil der Täter so erstaunlich schnell ihre christliche Erziehung und die einfache Katechismuswahrheit vergaß, daß man keinen Menschen hassen oder verfolgen darf, am wenigsten wegen seiner Rasse², bleibt ein unauslöschbares Versagen. Das gilt in gleicher Weise

2) So Alois Wurm, Herausgeber einer „*Monatsschrift im Dienst christlicher Lebensgestaltung*“, im April 1933 in einer Eingabe an den Münchener Kardinal Faulhaber. Vgl. Ludwig Volk, *Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934*, Mainz 1965, 78.

für das Schweigen der Bischöfe in unseren Kirchen. Wohl erkannten einzelne, wie etwa Hermann Maas, daß es aus *theologischen* Gründen Aufgabe der Kirche sei, „ein schützender Zaun um das ganze leibliche Israel“ zu sein.³ Aber von den Kirchenleitungen wurde kein öffentliches Wort gesprochen, das den Gläubigen die aus dem Heilshandeln Gottes begründete unlösbare Verknüpfung zwischen Kirche und Judentum eingeschränkt und von daher den Widerstand zur christlichen Pflicht erklärt hätte. Es war zuerst ein Kreis Münchener Laien, die 1943 in einer Eingabe an den bayerischen Landesbischof dazu aufforderten, das lähmende Schweigen der Kirche zu durchbrechen.⁴

Doch selbst nach Ende des Krieges brachten weder die Schulderklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Oktober 1945 noch die spärlichen Äußerungen katholischer Bischöfe die Schuld gegenüber den Juden zur Sprache. Es dauerte in beiden Kirchen noch lange, ehe diese eingestanden und der bleibende Heilszusammenhang zwischen Christentum und Judentum wieder entdeckt wurde.

All die Verfolgten und Verfolgten waren ohne Schuld. In besonderem Maß gilt das für die betroffenen *Kinder*. Sie konnten zumeist nicht einschätzen, was ihnen geschah, aber sie mußten es schrittweise erfahren und sozusagen schmerzhaft „erlernen“: den „Rausschmiß aus der Schule“, die täglichen Balgereien mit der HJ (Hitler-Jugend), die Verhaftung der Väter nach der Reichspogromnacht. Vor dem von den Kirchen auch damals gelehrt und von den Christen so gefühlvoll gefeierten Bekenntnis der göttlichen Menschwerdung im *Kind* bedeutet die Verfolgung der jüdischen Kinder geradezu Verrat am eigenen Glauben: Denn wo Christen an dieser Verfolgung mitwirkten, sie zuließen oder von ihr profitierten, leugneten sie, ja zerstörten sie Gottes Gegenwart. Vielleicht liegt gerade in diesem inneren Zusammenhang *ein* Grund dafür, daß Pädagogen an Schulen und in kirchlichen Einrichtungen die Begegnung mit Ihnen, denen ihre Kindheit und Jugend gestohlen wurde, suchen.

3) So in dem Referat *Die Bekenkende Kirche und die Judenfrage*, zit. n. *Redet mit Jerusalem freundlich. Zeugnisse von und über Hermann Maas*, Karlsruhe 1986, 66.

4) „*Der ungekündigte Bund*“, Eingabe Münchener Laien an den bayerischen Landesbischof Hans Meiser; Auszug in: Herbert Gutschera/Joachim Maier/Jörg Thierfelder, *Geschichte der Kirchen*, Freiburg 2003, 323.

5) Paul Niedermann, Erzählungen am 29.4.2005 vor Studierenden der PH Heidelberg (auch das Folgende).

*Hilf, Herr, wir sind verloren!*⁶

Die jüdischen Familien mußten schmerzlich erfahren, daß sie von ihren Verwandten im Glauben anscheinend gänzlich verlassen waren. Schon vor der Deportation 1940, zunehmend aber in der Trostlosigkeit der Internierungslager, verdichtete sich diese Einsamkeit zur Gottverlassenheit. Im Februar 1940 schreibt sich Sylvia Cohn ihre Angst und Not vom Herzen:

Es braust der Sturm, die Not ist groß [...].

Wir sind ein Leib, ich und mein Kind,

Kind hilf! Wir müssen schreien!

Geh auf die Knie mit mir, mein Kind,

Und schrei zu Gott, wie arm wir sind.

In einem Gedicht zum Wochenfest *Schawuot* 1941 bringt sie die Klage der Internierten vor Gott:

*Ach, die Männer, ach, die Frauen / Die mit heißen Augen schauen /
Auf zu Gottes hohem Thron:*

*Abgemagert, eingefallen, / Hunger, Not und tausend Qualen
Zeichnen ihre Züge schon!*

*Kinder, junge, deren Augen / Tief aus hohlen Wangen schauen,
Hocken still und blaß umher, [...]*

*Feiertag! / Sie sollen beten, / Leben doch in tausend Nöten, /
Und ihr Herz weiß Gott nicht mehr!*

Vater, Gott, ich möchte schreien,

Wann, wann wirst du uns befreien?

Wann erhörst du unser Flehen?

*Feiertag! / Die Melodien altvertraut zum Himmel ziehen,
Und wir können Gott nicht sehen!*⁷

„Wir sind verloren“, „ihr Herz weiß Gott nicht mehr“, „wir können Gott nicht sehen“. Es sind Schreie aus einer trostlosen Gottverlassenheit beim Gedenken an den früheren Glanz der Feiertage. Zugleich zeugen sie von einer inneren Zerrissenheit, in der doch noch eine Hoffnung glüht. Ob sie freilich von Gott her erfüllt würde, daran nagt der tägliche Zweifel. Trotz-

6) Martin Ruch, *Familie Cohn*. Tagebücher, Gedichte, Briefe einer jüdischen Familie aus Offenburg, Offenburg 1992, 110. Eva Mendelsson/Martin Ruch (Hg.), *Sylvia Cohn 1904–1942*. Gedichte und Briefe, Offenburg 2004, 106.

7) Eva Mendelsson/Martin Ruch (Hg.), *Sylvia Cohn* (Anm. 6), 112 f.

dem blieben im Gedächtnis der beiden Mädchen Eva und Myriam selbst die in primitiven Verhältnissen organisierten Festtage als „wunderschön“ hatten. Im Vergleich dazu erschienen ihnen Gottesdienste, die sie später von ihrem Schweizer Kinderheim aus in Locarno besuchen konnten, etwa den zum Neujahrsfest 1944, als „hundsmiserabel“.⁸ Ganz anders entschied sich Albert Niedermann: Er und seine Familie verzichteten auf die Ausübung der eigenen Religion. Sie konnten und Paul kann Religion bis heute nicht mehr mit der krassen Ungerechtigkeit verknüpfen, die sie getroffen hatte.⁹

„Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“

Der Dichter Friedrich Hölderlin (1770–1843) schrieb 1802 in seiner Hymne *Patmos*: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.“ Der vorausgehende Eingangsvers dazu lautet: „Nah ist und schwer zu fassen der Gott.“¹⁰ Nach einer gott- und götterlosen Zeit der Nacht sah der Dichter den Umbruch in eine Zeit des Lichts aufscheinen. So unverständlich und unvorstellbar dies damals den meisten Zeitgenossen war, so unwirklich muß dies den seit 1940 Internierten vorgekommen sein: „Nah ist [...] Gott?“ Und doch! Einem versteinerten Herzen, wie es die Mutter in sich beklagte¹¹, entragen sich Gebete der Zuversicht. Der nahende Frühling 1942 vermochte ihr Herz zu erwärmen und aufzutauen, das Licht der Sonne schien die dunkle Trauer zu überwinden. Wider alle Einsamkeit hoffte sie auf die bleibende Zuwendung des Ewigen: „Nein, unser Gott vergißt uns nicht!“¹² Und als Esther 1940 in einem Münchener Schülerheim – schon getrennt von der Mutter und den Schwestern – als Klassenbeste die Abschlusssrede halten durfte, schloß sie mit den Psalmworten: „Aber die auf den Ewigen hoffen, legen an neue Kraft“ (Jes 40,31).¹³ Doch weder Esther noch ihre Mutter noch die Eltern von Paul Niedermann wurden gerettet. Die Wege ihres Leidens führten sie alle in den Tod von Auschwitz. „Nah ist Gott“? Nein, Gott war ferne. Mit das Schwerste für die Eltern war es, ihre Kinder der Güte anderer anzu-

8) Martin Ruch, *Familie Cohn* (Anm. 6), 224 f. (Brief: Myriam an Vater vom 19.9.1944).

9) Paul Niedermann, in: Vivette Samuel, *Die Kinder retten*, Frankfurt 1999, 196.

10) Hölderlins Werke (Bibliothek deutscher Klassiker), Band 1 (*Gedichte*), Berlin 1968, 262.

11) Gedicht von Sylvia Cohn in der „Infirmierie“ (Spital) von Rivesaltes, 23.12.1941: „*Allein im Camp, ihr Herz ward Stein*“ (Schlußvers). Martin Ruch (Anm. 6), 197.

12) Wunder in Rivesaltes (11.3.1942); Eva Mendelsson/Martin Ruch (Anm. 6), 122.

13) Eva Mendelsson/Martin Ruch (Anm. 6), 24.

vertrauen. Sie selbst blieben in dunkler Ahnung des für sie Kommenden zurück. Die heute Geehrten, Eva Mendelsson und Paul Niedermann, erinnern sich in beinahe identischen Worten an den Abschied von der Mutter: „Der Blick, als meine Mutter getrennt wurde von uns und hinter einem abgetrennten Stacheldraht [zurückblieb], das kann ich nicht schildern.“¹⁴ „Die Augen meiner Mutter werde ich nie vergessen.“¹⁵ Was kann der Blick einer Mutter da noch mitgeben? Den Glauben an einen gerechten Gott? Das Festhalten an der als recht erkannten Ethik, der sittlichen Überzeugung, dem Bedrängten Nächster zu sein?

Unter diesem Aspekt erscheint das Lied, das die Mutter die beiden Mädchen zuletzt in Rivesaltes lehrte, als ein Vermächtnis: „Kein Feuer, keine Kohle kann brennen so heiß, als die heimliche Liebe, von der niemand weiß.“¹⁶ Dieser Wahrheit verdanken die vier Kinder, Eva und Myriam, Paul und Arnold, ihre Rettung. Was die Mutter den Kindern auftrug, darauf mußte sie zugleich selbst hoffen: auf die heimliche Liebe anderer. Es gab sie nämlich, diese Menschen, die Hölderlin wenigstens im zweiten Satz rechtfertigten: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.“ Wie Hermann Maas von sich selbst sagte, so verflochten auch Sie ihr „eigene[s] Leben und Geschick [...] in das grausige Geschick des jüdischen Volkes“¹⁷, suchten und fanden Mittel und Wege zur Rettung der Kinder: das Ehepaar Bernstein im Schulheim Masgelier, Lilly Volkart in der Schweiz, Madama Zlatin in Montpellier, die „dicke Italienerin Mamamita“, die dort in einer ehemaligen Pension kochte und alles organisierte¹⁸, oder Miron Zlatin, Eva und Moise Reifman im Kinderheim von Izieu hoch über dem Rhône-tal, deren Einsatz für das Leben der Kinder sie schließlich in Auschwitz das eigene Leben kostete.

14) Erinnerung von Eva Mendelsson: Martin Ruch (Anm. 6), 196 und 200.

15) Paul Niedermann im November 2001 vor Studierenden der PH Heidelberg: *Daktylos* (Hochschulzeitung der PH HD), April 2002, 8.

16) Erinnerung von Eva Mendelsson: Eva Mendelsson/Martin Ruch (Anm. 6), 124. Anderer Wortlaut im Brief von Myriam Cohn vom 25.10.1943 an ihren Vater: „Keine Rose, keine Nelke kann blühen so heiß [...]“; Martin Ruch (Anm. 6), 217.

17) *Leben für die Versöhnung*. Hermann Maas, Wegbereiter des christlich-jüdischen Dialogs, Karlsruhe 1997, 23.

18) Paul Niedermann (Anm. 9), 198.

Folgen für die christliche Theologie

Christliche Theologie und christliches Glaubenszeugnis sind durch dieses Gedächtnis gefordert, das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum neu zu bestimmen. Hier ist in beiden Kirchen viel geschehen. Auch die heutige Veranstaltung ist Frucht dieser Neubesinnung. Der evangelische Theologe Friedrich-Wilhelm Marquardt, der katholische Theologe Johann Baptist Metz (und andere) haben gezeigt, warum die Theodizeefrage¹⁹ *die Frage* und zugleich *die Krise* der Theologie ist.²⁰ Ihre Stillstellung in der Theologie, die sich „gewissermaßen vor den allmächtigen und gütigen Gott stellte“²¹ und eine Rückfrage an ihn nicht zulassen wollte, bedingte auch die Empörung des Menschen gegen diesen Gott der Theologen und ist mit ein Grund für den vielfach beklagten, schmerzlosen Verlust Gottes.

Das Ernstnehmen der „Autorität der Leidenden“ ändert auch unser traditionelles Gottesverständnis. Unsere Rede von und über Gott kann nicht mehr so glatt von einer unerschöpflichen Liebe überquellen, die selbst in ihrem Mit-Leiden noch unbesiegbar bleibt. Christliche Theologie wird nach der Begegnung mit den „Zeitzeugen“ die Botschaft der Opfer vielleicht stärker in die Mitte ihrer Gottesrede stellen. Die Opfer und ihre Retter konnten ja meist nicht mehr spüren, ob Gott oder sein Engel wirklich für sie da ist. Und dennoch ist ihre Hoffnung nicht erloschen, ihre Liebe nicht erkaltet und oft auch ihr Glaube nicht zerbrochen. Menschen in tiefster Not haben an Gott festgehalten und die „Erinnerung an das Gute“ aufrechterhalten. Ihnen ist es zu verdanken, daß wir Gott nicht für „tot“ erachten müssen. Der Macht des Bösen ist es letztlich nicht gelungen, mit der physischen Vernichtung von sechs Millionen jüdischen Menschen auch die Grundsätze jüdischer und christlicher Ethik auszulöschen.

19) Frage nach der Gerechtigkeit Gottes angesichts des (von ihm zugelassenen) Leids in der Welt.

20) Vgl. F.-W. Marquardt, *Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie [nach Auschwitz]*, München/Gütersloh 1997. Johann B. Metz (Hg.), „*Landschaft aus Schreien*“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995. Vgl. Joachim Maier, *Das Erbe des vergangenen Jahrhunderts und Gottes Beziehung zu den Menschen*, in: Achim Battke u. a. (Hg.), *Schulentwicklung – Religion – Religionsunterricht*, Feiburg 2002, 333–341.

21) Johann B. Metz, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in: „*Landschaft aus Schreien*“ (Anm. 20), 81–102, hier 91.

Gabrielle Oberhänsli-Widmer, **Hiob in jüdischer Antike und Moderne.** Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2003. 356 Seiten.

Die Aktualität Hiobs scheint ungebrochen; in den letzten Jahren sind einige wichtige Arbeiten zum berühmtesten „Dulder und Rebell“ erschienen. Die umfassende und wegweisende Hiob-Monographie der in Freiburg im Breisgau lehrenden Judaistin Gabrielle Oberhänsli-Widmer setzt sich intensiv mit der Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Tradition auseinander. Die zwei symmetrisch aufgebaute Teile umfassende diachrone Studie beleuchtet zum einen Darstellung und Rezeption Hiobs in der jüdischen Antike – von der biblischen Vorlage über das frühjüdische Schrifttum bis zur Hiobdarstellung in Talmud und Midrasch. Zum anderen geht die Arbeit der Frage nach, welche Rolle Hiob in der Literatur der jüdischen Moderne des 20. Jh. spielt. Begründet wird die Fokussierung auf diese beiden weit auseinanderliegenden Epochen damit, daß sowohl im Mittelalter als auch in der Neuzeit bis hin zum ausgehenden 19. Jh. die Figur Hiobs „nur marginal vertreten“ (4) ist. Über die besondere Hiob-Sicht des Maimonides schrieb die Autorin bereits ausführlich in ihrem Beitrag „*Ist auch Hiob unter den Philosophen?*“ („Kirche und Israel“, 17/1[2002]62–75).

Beiden Epochen – der Antike wie der Moderne – widmet sich die Verfasserin mit gleicher Intensität; davon zeugen die formale Einteilung der Arbeit in zwei nahezu gleich große Blöcke sowie die enorme Bandbreite der Textauswahl. Dieser klaren formalen Konzeption stellt Gabrielle Oberhänsli-Widmer einen ebenso klaren methodischen Ansatz gegenüber: Die wirkungsgeschichtliche Methode ist ein geeignetes Instrumentarium, die für die jeweilige Epoche repräsentativen Texte in die entsprechende Zeitströmung einzubinden und so gültige qualitative Aussagen über die Veränderung des Hiob-Verständnisses zu machen. Mit der frühjüdischen Rezeption des biblischen Buches Hiob beginnt eine sukzessive Veränderung der Wahrnehmung der Hiob-Gestalt, „setzt das Ausdeutungspotential in der jüdischen Interpretation ein“ (16). Im frühjüdischen *Testament Hiob*, das die Frage nach Hiobs Judesein bzw. Nichtjudesein bereits detailliert erörtert, wird Hiob als der gottergebene Dulder bewundert und als Glaubens-

held geschätzt. An eben dieser Wertschätzung wird aber in der Spätantike stark gerüttelt, indem Hiob durch die talmudischen Weisen tendenziell „eine unverhüllte Abwertung“ (167) erfährt, er gar zum Ketzer herabgewürdigt wird. Diese Wende in der Wertung der biblischen Leidensfigur hat ihre Hauptursache im Verständnis der Volkszugehörigkeit Hiobs, das sich aus dem historisch-sozialen Umfeld jener Zeit speist: Die Rabbinen sprechen Hiob die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk mehrheitlich ab (154), wodurch er stark an jenem Glanz verliert, der ihm im Frühjudentum zuteil wurde. Auch die Abwesenheit Hiobs in der jüdischen Liturgie läßt sich auf diese Umbewertung Hiobs als „Goj“ zurückführen.

Daß die Einbettung von Literatur in ihre jeweiligen historischen Zusammenhänge eine mitunter vollkommen neue Akzentuierung nach sich ziehen kann, zeigt Oberhänsli-Widmers Analyse der „jüdischen Moderne“ an konkreten Beispielen: Bereits Anfang des 20. Jh. erfährt die Gestalt des Hiob mit der bekannten jiddischen Erzählung „*Bontsche Schweig*“ von Isaak Leib Perez neuen und ungeahnten Aufschwung. Indem Hiob in die Welt des Ostjudentums eingebettet wird, macht der Autor auf die unsägliche Armut sowie die sozialen Mißstände der osteuropäischen Shtetl aufmerksam. Diese hohe Popularität bleibt Hiob im Verlaufe des 20. Jh. uneingeschränkt erhalten – dies besonders auf Grund der größten Katastrophe, der Schoa, nach der die Literatur erst recht nach dem Leiden des Gerechten fragen muß. Interessanterweise ist der fromme Dulder der Antike im 20. Jh. nicht mehr so sehr gefragt. An seine Stelle tritt nun allmählich der aufmüpfige Rebell, der besonders in der zeitgenössischen israelischen Literatur zur zentralen Leit- und Identifikationsfigur wird.

Trotz der unterschiedlichen Akzentuierung der Hiob-Gestalt in den zahllosen Textfassungen der jüdischen Antike wie der Moderne lassen sich auch konstante Faktoren nachweisen: Es ist dies allen voran die Frage nach dem Sinn des Leidens, die eng an die Theodizee-Frage, insbesondere nach der Erfahrung der Schoa, geknüpft ist. Ein weiteres Verdienst der vorliegenden Studie ist, daß sie weniger bekannte Werke der israelischen Literatur erstmals in Auszügen in deutscher Sprache zugänglich macht. Das makellose Äußere der Arbeit – und hierzu gesellt sich auch und ganz besonders der sprachliche Aspekt – wird unterstrichen durch die ansprechende Einbandgestaltung mit Rainer Oberhänsli-Widmers Bild „Hiob – Hiob – Hiob“.

Yvonne Domhardt, Zürich

Anat Feinberg (Hg.), **Moderne hebräische Literatur**. Ein Handbuch. Edition Text und Kritik. Richard Boorberg Verlag, München 2005. 296 Seiten.

Die große Beliebtheit der modernen hebräischen Literatur bei deutschsprachigen Lesern und der Mangel an Überblicksdarstellungen in deutscher Sprache veranlaßten die Herausgeberin, mit dem vorliegenden Handbuch eine Einführung in die hebräische Literatur „als einen Spiegel der Geschichte des vorstaatlichen und des modernen Israel“ (8) und gleichzeitig ein Nachschlagewerk für wissenschaftlich Interessierte wie Laien zu bieten. Das überaus geglückte Buch beschreibt die Wechselbeziehungen zwischen der Geschichte des Landes und seiner Literatur: „Kaum je ist das Werden eines Staates so unmittelbar von Literatur geprägt worden, wobei wiederum der Zionismus, die Schoa, die Staatsgründung wie auch die aktuelle politische Situation Israels Schriftsteller immer wieder zur Stellungnahme in ihrem literarischen Schaffen herausgefordert haben“ (8). Dieser Interpretationsansatz zieht sich durch alle Beiträge, in denen namhafte Wissenschaftler verschiedene Aspekte der hebräischen Literatur im Hinblick auf die Entwicklung der israelischen Gesellschaft untersuchen. Es schließen sich die Biogramme einiger bedeutender israelischer Autoren, eine sehr nützliche Bibliographie aller bis 2005 in deutscher Übersetzung erschienenen Werke und eine Auswahl an weiterführender Literatur in deutscher Sprache an.

Zu Beginn des Aufsatzteils gibt *Feinberg* einen Überblick über die moderne Literatur von ihren Anfängen um 1900 bis heute. Am Beispiel zahlreicher Autoren und ihrer Werke demonstriert sie die literarische Aufarbeitung des generationsbedingten gesellschaftlichen Selbstverständnisses, etwa der zionistischen Ideale der frühen Einwanderergeneration, des Selbstbewußtseins der im Land geborenen *Sabras* oder des anti-ideologischen Individualismus jüngerer Generationen. *Gershon Shaked* analysiert die Protagonisten der hebräischen Belletristik in bezug auf die vorherrschenden gesellschaftlichen Wertesysteme. Mit dem „literarischen Paradigmenwechsel“ (39) um die Mitte des 20. Jh. habe sich mehrheitlich auch die Gestaltung von literarischen Figuren gewandelt, weg von Stereotypen wie dem zionistischen Pionier, dem entwurzelten Schoa-Überlebenden, dem Ultraorthodoxen oder dem sephardischen Einwanderer und hin zu komplexen, indivi-

duellen Charakteren. In den folgenden Beiträgen werden auf sehr anschauliche Weise einige weitere Aspekte behandelt, die die moderne hebräische Literatur kennzeichnen: der Mythos der Opferung (*Ruth Kartun-Blum*), die Figur des Arabers (*Ehud ben Ezer*), die Erinnerung an die Schoa (*Efraim Sicher*), Israel als ästhetischer Ort aus der Sicht eingewanderter Autoren (*Nissim Calderon*), die „Jeckes“ (*Anat Feinberg*) und die Entwicklung der hebräischen ‚Frauenliteratur‘ im 20. Jh. (*Lily Rattok*). Der Aufsatzteil wird abgerundet durch Anat Feinbergs Überblick über die Rezeptionsgeschichte der hebräischen Literatur speziell bei deutschen Lesern angesichts der Tatsache, „daß die hebräische Literatur in keinem anderen Land so viel Aufmerksamkeit und kommerziellen Erfolg genießt wie in der Bundesrepublik Deutschland“ (185) und „daß mittlerweile auf Deutsch mehr israelische Titel erschienen sind als in irgendeiner anderen Sprache – mehr sogar als auf Englisch“ (201 f.). Die Beliebtheit der hebräischen Literatur in Deutschland betrifft in erster Linie zeitgenössische belletristische Werke und nimmt bei jüdischen wie nichtjüdischen Lesern gleichermaßen stetig zu. „Seit Beginn der 1990er Jahre erleben wir eine regelrechte Hochkonjunktur der hebräischen Literatur, die in Anbetracht des öffentlichen Diskurses, in dem mit Kritik an der israelischen Besatzungspolitik nicht gespart wird, verblüffen mag“ (200).

Insgesamt bietet das Handbuch eine umfassende, differenzierte Einführung in die moderne hebräische Literatur und eröffnet gleichzeitig Perspektiven, die Werke israelischer Autoren mit Blick auf den jeweiligen historischen und soziologischen Kontext zu interpretieren. Neben Gershon Shaked's *Geschichte der modernen hebräischen Literatur*, die die hebräische Prosa bis 1980 in den Mittelpunkt stellt, ist Anat Feinbergs nun vorliegender Band ein lange fälliges, unverzichtbares Referenzwerk und sei allen Liebhabern der hebräischen Literatur dringend empfohlen.

Jutta Schumacher, Freiburg

Peter Fiedler, **Das Matthäusevangelium**. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2006. 440 Seiten.

Der Verfasser, emeritierter Neutestamentler in Freiburg, seit Jahrzehnten im christlich-jüdischen Dialog engagiert und Experte vor allem für Texte zum christlich-jüdischen Verhältnis im Neuen Testament, legt mit diesem

Kommentar eine Summe seiner einschlägigen Arbeiten zum ersten „durch und durch jüdisch geprägt(en)“ (34) Evangelium vor. Wie „eindeutig die jüdische Prägung der Schrift des Mt“ (20) ist, bestätigt sich kontinuierlich bei der Auslegung. Durch das Vorwort und in der Einleitung (19–36), in der die Ergebnisse der Auslegung zusammenfassend vorgestellt werden, wird der heutige heidenchristliche Leser in diese spezifische, für heutige Christen ungewohnte Leseweise eingeführt. Dieses elementare Prinzip bei der Auslegung aller historisch vorgegebenen Texte, d. h. die Unterscheidung zwischen den Erstadressaten und späteren Lesern, konkret zwischen den ersten judenchristlichen Lesern und den heidenchristlichen Lesern ab dem 2./3. Jh. bis heute, kann nicht deutlich genug gemacht werden.

Die Situation der *matthäischen* (mt) *Gemeinde* in diesem historischen Ansatz wird wie folgt umschrieben: Die sozial gemischte Großstadtgemeinde in Antiochien (102 f.), in der es auch Arme gibt, die an der Grenze des Existenzminimums leben, lebt in der politisch und religiös schwierigen Situation nach der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem durch die Römer im Jahre 70. Die Gemeindemitglieder haben unter der römischen Steuer, dem *fiscus Judaicus*, zu leiden (299 f., 413) und sind der Besatzungsmacht zu Frondiensten verpflichtet (148, 413). Zum anderen ist die Theologie des Mt und seine Gemeinde ohne die heiligen Schriften der Juden (vgl. die typisch mt Erfüllungszitate) und ohne die Vielfalt ihrer theologischen Aktualisierungen nicht zu denken. Mt und seine Gemeinde verstehen sich noch als Teil des vielgestaltigen Judentums. Über diese in der neueren Forschung größtenteils anerkannte Lebenswelt hinaus betont Fiedler „die vorbehaltlose Anerkennung pharisäisch-schriftgelehrter Tora-Auslegung“, die „für die Gemeinschaft des Mt ohne Einschränkungen verbindlich ist“ (345). Mt versteht Kirche als Kirche „innerhalb Israels“ (29–31); selbst das Petrusprimat (16,18 f.) trennt sie nicht „von der pharisäisch-schriftgelehrten Gruppe“ (30). Diese toratheologisch-pharisäische Sichtweise stark gemacht zu haben, ist das große Verdienst dieses Kommentars. Entsprechend ausführlich wird die „Lehre auf dem Berg“ interpretiert, in der der mt Jesus „die Anerkennung der Tora ohne Wenn und Aber“ erklärt (106), was durchgehend belegt wird, so daß sich bei aller Originalität „für Mt jede Behauptung der Neuheit der Lehre Jesu [...] verbietet“ (196). „Sein Christus ist der Tora ‚untertan‘“ (30 u. ö.). Natürlich streitet man sich mit anderen Pharisäern über die Tora-Aktualisierung. Ziel auch polemischer Aussagen ist es, „die eigene Klientel bei der Stange zu halten [...], weil der Unterschied zu

den Gegnern allein in der Überzeugung begründet ist, daß Jesus der Christus, der Messias ist“ (343; vgl. 27). In diesem „Streit um die Christologie“ (330) geht es um die „Identität“ (283) der mt Gemeinde. Fiedler ist überzeugt, daß Mt die Pharisäer „für das Christus-Bekenntnis noch zu gewinnen hoffte“ (25). Jedoch gilt auch: „Das jüdische Volk ist nicht auf das Bekenntnis zu Jesus als Christus als Bedingung dafür angewiesen, daß Gott ihm seine Verheißungen aufrecht erhält“ (36). Bei diesem Ansatz ist das Bekenntnis zu Jesus als „Sohn Davids“ (1,1) leitend; als Messias/Christus Israels ist der mt Jesus „nur“ (228) und „allein“ (282) zu Israel gesandt. Universale Aussagen werden als „Vorausdeutung auf endzeitliche Ereignisse“ (54) verstanden. „Jesus kann nur über die Davidssohnschaft das universalistische Erbe Abrahams antreten“ (40, Anm. 5 als Zitat von R. Oberforcher). Heidnische Orte werden als auch jüdisches Siedlungsgebiet gedeutet (96 ff.).

Fiedler hat eine beeindruckende theologische Auslegung vorgelegt, gut lesbar und didaktisch klug zubereitet. In den Anmerkungen bietet er ein differenziertes Gespräch mit anderen Exegeten. Auch wenn man wie ich die Übereinstimmung mit den Pharisäern nicht so ausschließlich sieht, das universale, die Nichtjuden einbeziehende Konzept von Gen 1–18 (vgl. das Stichwort „Jesus als Sohn Abrahams“ in 1,1; zu Nichtjuden als Söhne Abrahams, vgl. 3,9; 8,11) und die universale Theologie etwa von Deuterocesaja als weitere jüdische, in der Bibel vorgegebene Konzepte für die mt Theologie als leitend versteht – mit der Folge, daß das theologisch schwierige Verhältnis von Jesus als „Sohn Davids“ *und* als „Sohn Abrahams“ im MtEv erzählerisch entfaltet wird –, kann mit Fiedler die unaufhebbare Rückbindung der heidenchristlichen Kirchen an den Juden Jesus und die jüdische Tora nicht genug betont werden. Das Buch kann bei der Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum starke und notwendige Impulse geben.

Hubert Frankemölle, Paderborn

Hubert Frankemölle, **Juden und Christen im Gespräch über „Dabru emet – Redet Wahrheit“**. Bonifatius Verlag, Paderborn 2005. 251 Seiten.

Die im Jahr 2000 von jüdischen Gelehrten in den USA veröffentlichte Erklärung „Dabru emet“ (Vgl. FrRu 8[2001]114–117), die eine Verbesserung des Gesprächsklimas im Dialog zwischen Juden und Christen anstrebt, hat zwar in den USA lebhaftere öffentliche Diskussionen ausgelöst, wurde aber

bei uns bisher von einer breiteren Öffentlichkeit leider kaum wahrgenommen. Dabei verdienen die *acht Thesen* von „Dabru emet“ auch bei uns ein größeres Interesse, da sie Grundthemen des jüdisch-christlichen Dialogs ansprechen und auf wichtige Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten zwischen Juden und Christen hinweisen. So ist es verdienstvoll, daß die Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Paderborn im Winter 2004/05 eine größere Vortragsreihe dazu veranstaltet hat. Initiator war der Paderborner Neutestamentler *Hubert Fankemölle*, der selbst auch einen wichtigen Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog in Deutschland nach dem Holocaust bis zu Papst Johannes Paul II. beigesteuert hat, in dem er vor allem auf die neuen biblischen Aussagen über die heilsgeschichtliche Bedeutung Israels und über Israel und die Völker im Neuen Testament eingeht. *Hanspeter Heinz*, Leiter des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZdK, beschreibt kenntnisreich die bewegte Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte von „Dabru emet“. Über die Autorität desselben Buches, das die Juden „Tenach“ und die Christen „Altes Testament“ nennen (*These 2*), denkt *Christoph Dohmen* nach. Seine Ausführungen zeigen, zu welch tiefgreifendem Wandel es im christlichen Verständnis des ersten Teils der zweieinen Bibel durch das bessere Verhältnis zum Judentum gekommen ist.

Clemens Thoma kommt bei der Diskussion des Gottesglaubens (*These 1*) auf den Juden und Christen verbindenden Monotheismus und auf das Problem des Trinitätsglaubens im Dialog zu der Auffassung, daß der Dreieine Gott der Christen, der von den Juden nicht anerkannt werden kann, doch alles Wesentliche mit dem Einen Gott Israels gemeinsam hat, wenn auch die Person Christi eine deutliche Grenzlinie zwischen Juden und Christen markiert. Diesen Aspekt führt *Benedikt Kranemann* aus liturgiewissenschaftlicher Sicht weiter, indem er auf das Verbindende und Trennende zwischen Juden und Christen (*These 6*) näher eingeht. *Peter von der Osten-Sacken* entwickelt Ansätze einer nicht-antijudaistischen Christologie und stellt sich dabei dem Problem des christlichen Antijudaismus (*These 5*). Den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel (*These 3*) müsse das Christentum respektieren, meint *Frank Crüsemann*, und entwickelt 5 Bausteine zu einer christlichen Theologie des jüdischen Landes. *Rainer Kampling* analysiert kritisch die am meisten umstrittene Aussage (*These 5*): „Der Nazismus war kein christliches Phänomen“, wenngleich auch eine Verantwortung der Christen für den Nationalsozialismus nicht geleugnet wird. Wichtige Stationen des christlich-jüdischen Dialogs aus jüdischer Perspektive entwickelt *Ernst Ludwig Ehrlich*. Einen besonders scharfsinni-

gen und zugleich aufschlußreichen Beitrag liefert *Micha Brumlik*, der sowohl „Dabru emet“ im Ganzen wie auch besonders die Aussage über die moralischen Prinzipien der Tora, die Juden und Christen gemeinsam seien (*These 4*), aus jüdischer Sicht problematisiert und kritisiert. Den Abschluß bildet der kenntnisreiche Beitrag von *Verena Lenzen* über den gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Dialogs. Insgesamt zeigt das Buch, welcher beachtlicher Theologie- und Mentalitätswechsel seit *Nostra aetate* in den jüdisch-christlichen Beziehungen eingetreten ist. „Dabru emet“ bildet auf diesem Weg einen wichtigen Schritt – wie immer man auch dazu stehen mag. Jedenfalls werden wir durch „Dabru emet“ ermuntert, an dieser Entwicklung weiterzuarbeiten und diesen Wechsel auch an der kirchlichen Basis bekanntzumachen und durchzusetzen. Dazu kann das gehaltvolle Buch viele Anregungen geben.

Werner Trutwin, Bonn

Leon Goldensohn, **Die Nürnberger Interviews**. Gespräche mit Angeklagten und Zeugen. Patmos Verlag, Düsseldorf 2005. 457 Seiten.

Die umfangreichen Aufzeichnungen, die Leon Goldensohn während seiner Gespräche mit den Angeklagten im Nürnberger Kriegsverbrecherprozeß machte, werden in diesem Buch publiziert. Der Verfasser ist im Jahre 1961 gestorben, und seine Kinder haben das Material geordnet. Goldensohn hatte sich die Aufgabe gestellt, mit den Angeklagten sachliche Gespräche zu führen, wobei es zweifellos nicht erstaunlich ist, daß fast alle die Ermordung der Juden verharmlosten oder teilweise vorgaben, davon kaum etwas zu wissen. So meint der Chef des Wehrmachtsführungsstabes, Alfred Jodl, daß er von Verbrechen nichts gewußt habe; er fühle sich unschuldig.

Neben den Gesprächen mit den Verurteilten gibt es auch ein Gespräch mit Franz von Papen, der durch Hindenburg ein Wegbereiter Hitlers war. Hindenburg hatte Hitler vertraut und als Berater gewählt. Obwohl Papen von Hitler bald politisch ausgeschaltet wurde, diente er ihm jedoch zuerst als Botschafter in Wien und schließlich in der Türkei. Von seiner „wahren Gesinnung“, über die er in diesen Gesprächen berichtete, hatte man leider nichts gemerkt, obwohl er stets seinen katholischen Glauben betonte. So glaubte er, Hitler würde die Grundbegriffe des Christentums respektieren. Ungeheuerlich ist Papens Behauptung, daß Hitler nicht nach der Vernichtung der Juden strebte. „Diese Tatsache hat er [Hitler] in der Öffentlichkeit

und in den Zeitungen stets betont.“ Wahr ist, daß Hitler seit 1939 bereits in fünf Reden über die „Ausrottung“ der Juden gesprochen hat. Für Papen selbst habe es in Berlin zuviele jüdische Rechtsanwälte gegeben. Papen war im übrigen ein vorzüglicher Lügenmeister, wenn er behauptet, er hätte im ersten Gesetz gegen die Juden Einschränkungen hinzugefügt, gemäß denen alle Juden, die seit 1914 in Deutschland lebten, bleiben konnten. Dieses Gesetz ist leider unbekannt. Wenn Papen auch keine „Kriegsverbrechen“ begangen hat und seine Schuld gerichtlich nicht erfaßbar ist, so ist sie doch ungeheuer groß, denn er brachte Hitler direkt zur Macht, indem er Hindenburg beschwichtigte. Papen, der Kenntnis über den NS-Staat hatte und mit allem, was sich daraus ergab, hätte diesem Staat auch nicht als Botschafter dienen dürfen. Es gibt Beispiele anderer Diplomaten, die es abgelehnt haben, Nazi-Deutschland im Ausland zu vertreten. Die Gespräche, die in diesem Buch wiedergegeben werden, bieten ein eindruckliches Bild von der Gesellschaft der Verbrecher, die zwölf Jahre lang Deutschland regierten. Daher ist es auch heute noch nützlich, obwohl schon eine Fülle von Literatur über dieses Thema vorliegt.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Karl Erich Grözinger (Hg.), **Klesmer, Klassik, jiddisches Lied. Jüdische Musikkultur in Osteuropa.** Jüdische Musik. Studien und Quellen zur jüdischen Musikkultur, Bd.1. Harrassowitz, Wiesbaden 2004. 242 Seiten.

Jascha Nemtsov, **Die Neue Jüdische Schule in der Musik.** Jüdische Musik. Studien und Quellen zur jüdischen Musikkultur, Bd. 2. Harrassowitz, Wiesbaden 2004. 267 Seiten.

Eine bemerkenswerte Koinzidenz: 2004 erschien bei Böhlau ein Sammelband mit dem Titel *Jüdische Musik?*, der die Konstruktion des Begriffs thematisierte und dessen umfassende Bedeutung hinterfragte. Im gleichen Jahr begründete Harrassowitz die Reihe *Jüdische Musik*, deren Titel wohl eher affirmativ zu verstehen ist. Der erste Band, *Klesmer, Klassik, jiddisches Lied*, enthält fünfzehn Referate, die 2002 auf einem Kongreß in Potsdam gehalten wurden. Die Texte konzentrieren sich auf verschiedenste volksmusikalische Aspekte und gewähren Ausblicke auf die Schaffung eines nationalen Stils im Kreis der russischen jüdischen Schule. Zentraler Fundus für die Beiträge sind folkloristische Sammlungen in osteuropäischen Archiven, die zum Teil bisher unbekannt waren und im Rahmen von Potsdamer Forschungspro-

jekten erstmals gesichtet wurden. So erfährt man wichtige Einzelheiten über *Susman Kiselgof* (bzw. *Kisselhoff*) als Begründer der jüdischen Volksliedforschung (*Lyudmila Sholokhova*) oder über *Sofia Magid* als bedeutende Sammlerin von Tondokumenten und Liedtexten, die ihr Archiv auch wissenschaftlich auswertete (*Natalia D. Svetozarova*). Die Musikabteilung der jüdischen Nationalbibliothek in Jerusalem verfügt über umfangreiche Sammlungen ostjüdischer Musik, die in einem Großprojekt beispielhaft katalogisiert und konserviert werden (*Gila Flam*). Weitere Aufsätze widmen sich den jüdischen Wandermusikanten im 18. und 19. Jh. (*Heike Müns*), dem jiddischen Lied (*Elvira Grözinger* auf der Basis der Sammlung von *Moshe Beregovski*) oder der Biographie und dem phonographisch aufgezeichneten Repertoire des österreichisch-israelischen Kantors *Abraham Adler* (*Helga Thiel*). Der vielseitige und anregende Band, in dem auch noch ein Beitrag über die Verwendung von jiddischem Lied und Klesmer im Unterricht über den Holocaust an deutschen Schulen Platz gefunden hat (eine allerdings fragwürdige Instrumentalisierung), macht deutlich, der Komplex der jüdischen Musikkultur in Osteuropa ist ein Tummelfeld für Interessierte aller Sparten: für Religionswissenschaftler, Historiker, Musiker, Literaturwissenschaftler, Kulturhistoriker und Archivare. Dabei verfällt manch eine/r in etwas betuliche und wenig klärende Betroffenheitsrhetorik. Nur wenige Autoren, wie etwa *Aaron Eckstaedt*, schwingen sich auf ein Niveau, auf dem Methoden hinterfragt und größere Zusammenhänge sichtbar gemacht werden. Leider vermißt man in dem stattlichen Band, dem ein sorgfältigeres Lektorat nicht geschadet hätte, ein Register sowie eine zusammengeführte Literaturliste.

Der zweite Band der Reihe, *Die Neue Jüdische Schule in der Musik*, die Dissertation des in Potsdam promovierten Pianisten *Jascha Nemtsov*, befaßt sich einerseits mit jenem historischen Kapitel, das den Hintergrund zum erstgenannten Band darstellt. Andererseits wird das Wirken von Komponisten verfolgt, die sich einer nationalen jüdischen Schule zugehörig fühlten, die Anfang des 20. Jh. in Rußland begründet wurde. Materialreich dokumentiert Nemtsov die Aktivitäten der *Gesellschaft für jüdische Volksmusik* in St. Petersburg (1908–1919), der *Moskauer Gesellschaft für jüdische Musik* (1923–1931) und des *Wiener Vereins zur Förderung jüdischer Musik* (1928–1938) bis zu deren gewaltsamer Zerschlagung durch Nationalsozialismus und Stalinismus. Was als kulturzionistische Bewegung mit der Sammlung und Bearbeitung von jüdischer traditioneller Musik begann, ent-

wickelte sich in verschiedene Richtungen. Während Musikforscher wie *Joel Engel* oder *Sofia Magid* in der bewahrenden Sammlung jüdischen Kulturgutes ihre zentrale Aufgabe sahen und einzelne Komponisten wie *Alexander Weprik* den Anschluß an die internationale Moderne auf der Basis der Volksmusik suchten, strebten zionistisch orientierte Musiker wie *Joachim Stutschewsky*, *Joseph Achron* oder *Michail Gnesin* nach der Formung eines charakteristisch jüdischen Nationalstils. Greifbar sind vor allem die Werke letzterer, die bei den Verlagen *Jibneh* und *Juwal* publiziert worden sind. Einen Eindruck des Repertoires vermittelt die Liste der bei *Jibneh* verlegten Notenausgaben von jiddischen und hebräischen Liedern.

Nemtsovs Buch, das auf langjähriger Sammeltätigkeit in weitverstreuten Archiven beruht, gelangt zu keinen grundlegenden Schlüssen über kulturelle Entwicklungen und historische Zusammenhänge. Statt einer kritischen Analyse des Begriffs *jüdische Musik* wird die diffuse Terminologie der Quellen übernommen. So ist potentiell alles „jüdische Musik“, was von Musikern jüdischer Herkunft komponiert wurde und was sich musikalisch, sprachlich oder inhaltlich auf „Jüdisches“ bezieht. Ebenso bleibt die Beschreibung vermeintlich charakteristischer Elemente jüdischer Musik den gängigen Stereotypen verhaftet. Dennoch, daß er sich zum Anwalt eines weithin vergessenen Kapitels der Musikgeschichte gemacht hat, damit hat er aber eine Grundlage geschaffen, auf der weitergehende Fragen gestellt werden können.

Heidy Zimmermann, Basel

Ansgar Koschel/Annette Mehlhorn (Hg.), **Vergegenwärtigung. Martin Buber als Lehrer und Übersetzer**. Aphorisma Verlag, Berlin 2006. 206 Seiten.

Ich erlebe es immer wieder: kaum lese ich etwas von Buber, denke ich: ja, das ist es, genau so sollte es sein. Worte, Aussagen, Gedanken, wie eine mathematische Gleichung, so logisch, so einleuchtend, so verbindend. Zitate, herausgelöst aus dem Buberschen Werk, hineingesetzt in neue Zusammenhänge und neue Gedankengänge, klingen immer wieder neu, so als ob sie gerade erst gesprochen wären, so als ob *er* sie gerade erst gesprochen hätte.

Und genau darum ging es Buber: nicht um eine Lehre, nachzulesen in Regalreihen von Bänden, nein, ein Gespräch wollte er führen. Und er führt es mit uns, so auch mit den Teilnehmenden an einer Tagung der Evangeli-

schen Akademie Arnoldshain und der Katholischen Akademie Rabanus Maurus, die am 4. und 5. Juli 2003 aus Anlaß des 125. Geburtstags Martin Bubers in Frankfurt am Main stattfand und deren Beiträge nun vorliegen. Die Referenten führten das Gespräch mit Buber in unterschiedlicher Intensität und Form. *Werner Licharz* erinnert an Bubersche Stichworte und Wege, die er nach chassidischer Tradition zu gehen rät, um das Leben in dieser Welt friedvoll zu gestalten. – Gegenwart, Verantwortung, Begegnung, Sein stellt *Wolfgang Krone* als die heute wichtigen Themen in der Erziehungsarbeit dar. *Jochen Kuhnen* konfrontiert Bubers Freude am Erzählen mit eigenen Gedanken zum trialektischen Verhältnis von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit. Interessant ist der Beitrag von *Kai Rönitz*, der in Bubers Erziehungskonzept eine eindringliche Aufforderung zur integrativen Pädagogik findet, die behinderte mit nichtbehinderten (oder ‚weniger behinderten‘, Ulrich Bach, *Boden unter den Füßen hat keiner*, Göttingen 1980) Menschen in gemeinsamen Lerngruppen sieht. Das in einer Gesellschaft vorherrschende Menschenbild kommt besonders in der Pädagogik der Gesellschaft zum Ausdruck. Rönitz zitiert hier Bubers Feststellung: *Gemeinschaft ist die Bewältigung der Anderheit in der gelebten Einheit* (M. Buber, *Bildung und Weltanschauung*, 57). Die Gedanken von Rönitz zur Forderung einer integrativen Pädagogik auf der Grundlage des Buberschen Menschenbildes lassen sich unschwer verlängern auf die auch pädagogische Integration von Ausländer(-kinder)n.

Ein ganz anderes Gespräch mit Buber führt *Johanna Aab*. Sie erzählt von Tina, die nicht lesen konnte/wollte, bis es ihr gelang, zu Tina die Beziehung aufzubauen, die es erst ermöglichte, lernen zu können und zu wollen. *Aribert Rothe* erinnert an Bubers ganzheitliches Menschenbild, und daß es das Ziel von Erziehung ist, im Menschen Gottes Ebenbildlichkeit zum Ausdruck zu bringen. In einer darstellenden Beschreibung referiert *Hartmut Alphei* Bubers Engagement in der Odenwaldschule. Historisch-biographisch interessant sind die Ausführungen zur Tagung in Heppenheim (11. bis 14. Juni 1919), die vom ‚Arbeitskreis für Erneuerung von Erziehung und Unterricht‘ einberufen wurde. Der Beitrag von *Rosi ben Yakov* macht Lust, das Leo-Baeck-Erziehungszentrum in Haifa zu besuchen, und sich intensiv mit seiner pädagogischen Grundlage zu beschäftigen, die auf Leo Baecks Theologie zurückgeht. Auch hier könnten wichtige Impulse für die Pädagogik in Schulen mit starkem Ausländeranteil, zumal muslimischem, gegeben werden. *Martin Stöhr* beschreibt die Bedeutung Bubers für den christlich-jüdischen Dialog in Deutschland, seine konstruktive kritische Distanz bzw.

begleitende Nähe. Ergänzt wird diese Betrachtung von *Hans Hermann Henrix*. Warum Henrix am Ende seines Beitrags meint, die Bedeutung Bubers für den Dialog zwischen Juden und Christen gerade durch eine Würdigung von Papst Johannes Paul II. unterstreichen zu müssen, bleibt dem Rezensenten ein wenig unverständlich. Es ehrt den Papst, Gedanken von Buber übernommen zu haben – nicht umgekehrt. *Kalman Yaron* weist auf Bubers Verständigungsarbeit zwischen Israelis und Palästinensern hin. „Ein Land und zwei Völker“, das ist das Problem. Buber antwortet, indem er für Glaube und Verständnis wirbt.

Die Gesprächsnotizen von *Uriel Kashi* und *Annette Mehlhorn* befassen sich mit Bubers Übersetzungsarbeit an der ‚Verdeutschung‘ der Schrift. Sehr schön wird in beiden Beiträgen in Erinnerung gerufen, daß für Buber die Schrift vor allem Dialog zwischen Gott und dem Menschen darstellt. Der Hinweis von *Annette Mehlhorn* auf die Betonung des ‚Ich-Du‘ im Dialog, das auf dem Genderhintergrund die Schwierigkeit der Entscheidung für ein ‚Er‘ oder ‚Sie‘ Gottes relativiert, ist sehr bedenkenswert. Denn, so Buber, Gott wird mir nur dann als Gesprächspartner gegenwärtig, wenn ich ‚Du‘ zu ihm sage. Dieses ‚Du‘ transzendiert die Frage, ob Gott ‚Er‘ oder ‚Sie‘ ist. Das ‚Du‘ ist beides. Das ‚Du‘ als Anrede Gottes, vor allem in der Liturgie, verwirklicht Gegenseitigkeit. Und darum geht es in der Ich-Du-Beziehung. – Ein kleiner abschließender Hinweis: Ein gründlicheres Lektorat hätte zu einer störungsfreieren Lektüre beigetragen.

Holger Banse, Hamm/Sieg

Verena Lenzen, **Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes**. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem). Pendo Verlag, Zürich 2002. 286 Seiten.

Faszinierend zu lesen ist diese eindrückliche, in zweiter überarbeiteter Auflage vorgelegte Studie zum Begriff *Kiddusch HaSchem* (vgl. den Beitrag *Kiddusch-ha-Schem* von K. H. Holtschneider in FrRu 13[2006]2-15). In der von Verena Lenzen gewählten literarische Form des Essays wird der „oszillierende Begriff des Kiddusch HaSchem, [...] als Sinnmitte des jüdischen Lebens und Sterbens, der jüdischen Ethik, Religion und Geschichte herauskristallisiert“. Auf knappem Raum vermittelt sie eine eindrückliche Zahl von Aspekten dessen, was die *Heiligung des göttlichen Namens* in der jüdischen Geschichte an Kraft entfaltete und erhellt damit wesentliche Dimen-

sionen jüdischen Selbstbewußtseins. Für Nichtjuden empfiehlt sich das Buch zumal wegen seiner Zurückhaltung gegenüber festgelegten Begrifflichkeiten, wie sie manch eitlen christlichem Theologisieren oft nur zu vertraut sind.

In drei Schritten entfaltet die Luzerner Ordinaria für Judaistik den vieldeutigen Begriff. Der erste Teil sucht Kiddusch HaSchem als Begriff zu erfassen: „Kiddusch HaSchem ist kein Begriff“, sondern das ganze (jüdische) Leben und Sterben. Dies als allzeit gewollte wie bedrohte Gabe respektvoll zu pflegen, ist die Mitte des Gedankens, sei es als „Glaubenszeugnis im Lebenszeugnis, Blutzeugnis oder Wortzeugnis“. Kiddusch HaSchem ist eine „begriffliche Sonde“, „welche die weitesten Zeiträume jüdischer Geschichte auszuloten und auszuleuchten vermag“. So gesehen ist der Begriff „in nuce eine Erklärung der Geschichte des Judentums“. Lenzen setzt „die drei grundlegenden Bedeutungsdimensionen von Kiddusch HaSchem, die kultisch-liturgische, die ethische und die martyriale“ zueinander in jenes Beziehungsgeflecht, das im Ausdruck real gespiegeltes und von ihm real geformtes Leben abzubilden vermag.

Der zweite Teil entfaltet die Entwicklung des Begriffes, ausgehend von der faktischen Unnennbarkeit des göttlichen Namens (Ha-Schem) durch die Geschichte. Der erste Essay ist der existentiellen Spannung gewidmet, die im Anliegen der Heiligung des göttlichen Namens zwischen den beiden Polen – Nennung des „Namens“ und Nennung der in die Namenlosigkeit Verstoßenen – liegt. Zwischen der jesajanischen Zusage, „Einen ewigen Namen gebe ich ihnen, der niemals ausgetilgt wird“ (Jes 56,5), und Hitlers Vermessenheit, „indem ich mich der Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn“, wird jene Spannung bis zum menschlichen Zerreißen aufgeladen. Der zweite Essay bietet eine Studie zum Begriff des Heiligen und der Heiligung. Der dritte Essay ordnet die Denkbewegungen zum Begriff „Opfer“ im Kontext des Kiddusch HaSchem: „Vom Opfer zum Selbstopfer oder Gewaltopfer.“ Daß hier die *Aqedat Jitzchaq* den Kristallisationspunkt bieten muß, liegt auf der Hand. Sie mußte für Opfer wie für Täter herhalten, um das eigene Verhalten zu legitimieren. Das führt Lenzen dazu, die „tyrannische Macht“, die dieser knappe Toratext auf das Leben ausübte, nachzuzeichnen. Die andere Seite der *Aqedat Jitzchaq*, das Bahnen des Weges vom Blutzeugnis zum Lebenszeugnis, wird im vierten Essay eindringlich nachgezeichnet. In einer abschließenden Bilanz gelingt Lenzen der Durchbruch zum Wesen der Tora: „In der langen Geschichte des jüdischen Martyriums

blieb das Bewußtsein lebendig, daß die Heiligung Gottes zuvorderst *das Leben* nach der göttlichen Lehre und im Namen Gottes gebietet. [...] Tora bedeutet Lebensweise.“ Gipfelnd in der Formulierung von David Frischmann (1916), „Es gibt Zeiten, wo es geradezu ein Gebot ist, die Thora zu verletzen. Leben soll man durch sie, durch die Gebote, nicht sterben soll man durch sie“, wird die im unauslotbaren Dunkel der Schoa produzierte Engführung des Ausdrucks als Martyrium überwunden.

Der dritte und gewichtigste Teil des Buches entfaltet die *Krise des Begriffs Kiddusch HaSchem im Schatten der Schoa*. Im Angesicht von unermeßlichem Leid problematisiert sich alle Begrifflichkeit, die Gott in das Geschehen involviert, bleibt der Sprache des Glaubens, die Gott als Autor realen Lebens bekennen will, nur noch das Schweigen, bricht die traditionelle Konzeption der Theodizee ein. Lenzen referiert knapp und präzise die Denkbewegungen von der frühen Aufklärung her bis in die Gegenwart und kann doch letztlich den Theodizee-Aspekt des Kiddusch HaSchem nur mit den Worten von Johann Baptist Metz zur Geltung bringen als „Schrei nach der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, der Opfer und Besiegten“. „In einen Schrei mündete die Biographie der frühen Christenheit, und Israel blieb eine eschatologische Landschaft von Schreien, die Edmond Jabès in dichterischer Sprache ausleuchtet: ‚Das Licht Israels ist unendlich ein Schrei‘.“ In zwei weiteren Abschnitten bildet Lenzen ein doppeltes Gegengewicht zur *Landschaft der Schreie*, indem sie nach innen die Botschaft von der *Heiligung des Lebens* („Kiddusch HaChayim“) entfaltet und von außen her eine sorgfältige „*Ethik der Erinnerung*“ postuliert, eine Erinnerung, die einen Ausweg bahnen muß aus der in ihrem Moralisieren und Ritualisieren zunehmend zweifelhaften Praxis von Gedenkzeiten und Gedenkort.

In einem knappen vierten Teil zieht die Moraltheologin eine Bilanz der „Botschaft des Begriffs“. Die Verantwortung, die Juden aus dem „Kiddusch HaSchem“ erwächst, unter allen Umständen – auch *in extremis* – dem vom Schöpfer gegebenen Leben die Treue zu halten, gilt auch für „die Andern“, die nicht auf der Seite der Opfer standen. In ihrer Verantwortung liegt es, nach der Schoa im Gedenken die Zusage von HaSchem (Gott) zu hören und im Bewahren des Gedächtnisses den Opfern die Treue zu halten. So erfüllt der Band auch den Anspruch, einen aktuellen Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog zu leisten. Er ist eben nicht mehr ein Stück Gespräch von einander Fremden, sondern dokumentiert eindrücklich, welche Wahrnehmung

gen im verbindlichen christlich-jüdischen Gespräch seit den Seelisberger Thesen (1947) gewachsen sind. Hier geht es nicht mehr in erster Linie um Abwehr von Judenfeindschaft, sondern um ein eindringliches Befragtwerden des jeweiligen Lebensortes vor dem Antlitz Gottes. Daß (Un-)Menschen aus christlichem Kontext Juden zum Martyrium für die Einzigkeit Gottes nötigten, wird in seiner selbstzerstörerischen Bedeutung unausweichlich deutlich, zumal vor dem Hintergrund der Selbstproblematisierung jüdischer Existenz im Licht dieses Begriffs in den Zeiten während und nach der Schoa. Schließlich ist das Buch eine kostbare Sammlung literarischer und kultureller Auswirkungen dieser jüdischen Selbstdeutung.

Georges-A. Braunschweig, Winterthur (CH)

Peter Longerich, **„Davon haben wir nichts gewußt!“** Die Deutschen und die Judenverfolgung 1933–1945. Siedler Verlag, München 2006. 448 Seiten.

„Davon haben wir nichts gewußt!“ Mit diesem Satz, häufig im Tone der Entrüstung vorgebracht, pflegten nicht wenige Angehörige der Kriegsgeneration den Vorwurf der Mitwisserschaft oder gar der Mitschuld an den Judenmorden zurückzuweisen. Im Gegenzug spotteten die Jüngeren: *„Niemand war dabei und keiner hat's gewußt!“* So lautete auch der Titel eines von Jörg Wollenberg herausgegebenen Buches (1989), das die deutsche Öffentlichkeit und die Judenverfolgung thematisierte. Die Jüngeren vermuteten eine kollektive Abwehrhaltung, welche die Aufklärung der drängenden Frage behinderte, wie es eigentlich zur Judenverfolgung und zum millionenfachen Mord an den Juden hatte kommen können. So fällt denn der historischen Forschung die Aufgabe zu, sich jenseits pauschaler Abwehr oder verallgemeinernder Schuldzuweisung um ein differenziertes Bild zu bemühen, das heißt, quellennah und möglichst genau zu rekonstruieren, wer was wann gewußt hat. Dazu beigetragen haben neben anderen Marlis Steinert (*Hitlers Krieg und die Deutschen*, 1970), Ian Kershaw in verschiedenen Arbeiten (1979–1989) und David Bankier (*Die öffentliche Meinung im Hitler-Staat. Die „Endlösung“ und die Deutschen*, 1995). Im Jahre 2004 erschien von Otto Dov Kulka und Eberhard Jäckel *Die Juden in den geheimen NS-Stimmungsberichten, 1933–1945*. Diese Edition hat den Holocaust-Forscher Peter Longerich, der derzeit an der Universität London Moderne deutsche Geschichte lehrt, dazu angeregt, sich erneut mit der Frage der Mitwisserschaft zu befassen. Dies geschieht auf einer denkbar breiten

Quellenbasis. Longerich studierte die NS-Stimmungsberichte, die er zugleich einer gründlichen Quellenkritik unterwirft: Tagebücher, Aufzeichnungen und private Briefe, Berichte ausländischer Botschafter in Berlin, die geheimen Propagandaweisungen des Goebbels-Ministeriums und die alliierte Propaganda einschließlich amerikanischer und britischer Flugblätter. Das Quellenmaterial, in ausführlichen Zitaten und in einer streng chronologischen Ordnung präsentiert, zeigt das gesamte Spektrum des zeitgenössischen antisemitischen Wortschatzes, aber auch die Verschleierungsformeln der Propagandasprache und den Kenntnisstand der Alliierten. Das Ergebnis solcher Kärnerarbeit besteht naturgemäß nicht in einer grundlegend neuen Erkenntnis, sondern in einer detailgenauen und facettenreichen Dokumentation der unterschiedlichen Grade von Mitwisserschaft.

Man darf sich – Longerich zufolge – die antijüdische Politik des NS-Regimes nicht als einen geradlinigen Prozeß der Radikalisierung vom Boykott bis zum Massenmord vorstellen. Diese Politik verlief vielmehr wellenförmig. Einige Maßnahmen fanden in aller Öffentlichkeit statt: Der Boykott jüdischer Geschäfte, die Verdrängung der Juden aus staatlichen Stellen sowie aus dem Wirtschaftsleben, die Pogrome vom November 1938, ja selbst noch die ab Oktober 1940 durchgeführten Deportationen. Für die begleitende NS-Propaganda war es charakteristisch, daß die dabei angewendete Gewalt aus der Berichterstattung ausgeklammert wurde. Die im Zuge des Krieges gegen Polen 1939/40 einsetzende Mordpolitik, über die jetzt Jochen Böhlert in seinem Buch *„Auftakt zum Vernichtungskrieg“* (2006) informiert, unterlag bereits einer weitgehenden Geheimhaltung. Und die nach dem Überfall auf die Sowjetunion im Sommer 1941 praktizierte Vernichtungspolitik hatte insgesamt den Charakter eines Geheimprojekts.

Wie Longerich überzeugend herausarbeitet, verfolgte das NS-Regime in seiner Informationspolitik über die Judenverfolgung eine – damals keineswegs leicht durchschaubare – Doppelstrategie. Einerseits gab es die offene Vernichtungsandrohung. Sie begann mit der Rede Hitlers am 30. Januar 1939, in welcher er vor der gesamten Weltöffentlichkeit die „Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa“ im Falle eines erneuten Krieges ankündigte. Ähnliche Drohungen mit „Vernichtung“ und „Ausrottung“ wurden in den darauffolgenden Jahren von Hitler, Göring, Goebbels und Robert Ley, dem Führer der Deutschen Arbeitsfront (DAF), mehrfach öffentlich wiederholt. Sie wurden verbunden mit der konstruierten Propagandathese, das „Weltjudentum“ habe diesen Krieg angestiftet und wolle das deutsche Volk ver-

nichten. Andererseits gab es die Geheimhaltung über das konkrete Mordgeschehen. In dem gesamten Zeitraum von 1940 bis 1945 vollzog es sich weitgehend hinter den Kulissen. Das Regime machte höchstens vage Andeutungen. Wenn durch andere Informationskanäle, zum Beispiel durch die Berichte von Fronturlaubern, Nachrichten über die Judenmorde in das Heimatgebiet gelangten, die dann alsbald als Gerüchte kursierten, dementierte die Propaganda nicht, was einer indirekten Bestätigung der Gerüchte gleichkam. Völlig zu Recht spricht Longerich angesichts dieser Doppelstrategie von einem „öffentlichen Geheimnis“ und einem „dramatischen Gegensatz“, die eine unheimliche Atmosphäre geschaffen hätten. Hinter dieser Strategie stand das Kalkül des NS-Regimes, die deutsche Bevölkerung zu Zeugen und Mitwissern, also zu Komplizen des Massenmordes an den Juden zu machen. Damit sollten die Deutschen unwiderruflich an das Regime gebunden werden, das sich vor dem Hintergrund der Massenverbrechen der Perspektive „Sieg oder Untergang“ verschrieben hatte.

Hat das funktioniert? Wie hat sich die Doppelstrategie von Ausrottungsdrohungen und Geheimhaltung bei gleichzeitigem Verzicht auf die Dementierung von Gerüchten über das Mordgeschehen im Osten sowie gezielten Hinweisen auf dasselbe im Bewußtsein der Deutschen niedergeschlagen? Longerich gibt die zurückhaltende und damit auch wenig befriedigende Antwort, das sei „nicht einmal annähernd zu bestimmen“. Selbst für Zeitgenossen wie Viktor Klemperer, der die Judenverfolgung systematisch zu beobachten und zu analysieren versuchte, sei es sehr schwer gewesen, die ihm zugänglichen Einzelinformationen zu einem Gesamtbild zusammenzusetzen. Ein Teil der aktiven Anhängerschaft der NSDAP scheint das gewalttätige Vorgehen gegen die Juden begrüßt zu haben. Die Haltung der Mehrheitsgesellschaft bleibt dagegen eher diffus. Der Historiker kommt zu dem Ergebnis: „Zwischen Wissen und Unwissen gab es also eine breite Grauzone, gekennzeichnet durch Gerüchte und Halbwahrheiten, Imagination, verordnete und selbst auferlegte Kommunikationsbeschränkungen, Nicht-Wissen-Wollen und Nicht-Begreifen-Können.“ Die Indifferenz und Passivität der Deutschen stellte den Versuch dar, „sich jeder Verantwortung für das Geschehen durch ostentative Ahnungslosigkeit zu entziehen“. Die schon während des Krieges zu beobachtende „Flucht in die Unwissenheit“ war der Nährboden für die Nachkriegsthese: „Davon haben wir nichts gewußt!“ Dieses Forschungsergebnis bedeutet, daß es bis heute offensichtlich nicht möglich ist, den Grad der Mitwisserschaft und der Mitverantwortung

schichten- und organisationsspezifisch eindeutig zu bestimmen. Zugleich bietet es eine Erklärung für die politische Bindekraft, die selbst von einer vagen Mitwisserschaft ausging, sowie für die Genesis der Abwehrhaltung nach 1945.

Wolfram Wette, Waldkirch

Barbara U. Meyer, **Christologie im Schatten der Schoa – im Lichte Israels**. Studien zu Paul van Buren und Friedrich-Wilhelm Marquardt. TVZ, Zürich 2004. 261 Seiten.

Es gibt zwei umfassend neu geschriebene Dogmatiken, die die christliche Lehre und Verkündigung in ihren Überlieferungen wie in ihren gegenwärtigen Gestalten kritisch reflektieren und neu zu formulieren versuchen. Die Rede ist von *Paul van Buren* und von *Friedrich-Wilhelm Marquardt*. Beide wissen und realisieren, was Johann B. Metz unhintergebar formulierte, daß eine christliche Lehre *nach* Auschwitz nicht mehr dieselbe sein kann und sein darf wie *vor* Auschwitz. Sie hatte Judenverachtung nicht nur gefördert, sondern implizit und explizit auch vertreten. Damit bereitete auch sie den Völkermord am jüdischen Volk vor und verhinderte eine lebensrettende Solidarisierung mit dem Volk Gottes durch die aus diesem Gottesvolk erwachsene christliche Gemeinde (die wenigen rühmlichen, weil helfenden Ausnahmen sind nicht zu vergessen!).

Barbara U. Meyer greift in ihrer sehr gut lesbaren Heidelberger Dissertation das Zentrum christlicher Theologie auf, die Christologie. Beide, van Buren und Marquardt, waren Doktoranden von Karl Barth. Beide stellen wie er Gottes ungekündigten Bund mit Israel, dessen bleibende Erwählung und seinen christozentrischen Ansatz heraus. Und doch gehen der US-amerikanische Anglikaner van Buren und der deutsche Protestant Marquardt unterschiedliche Wege, nicht nur wegen ihrer unterschiedlichen Kontexte. Beide leisten einen umfassenden und originellen wissenschaftlichen Beitrag zu den positiven Veränderungen in den Kirchen, die „Dabru emet“ im Jahr 2000 „dramatisch“ nennt – nach Jahrhunderten christlicher Herabwürdigungen Israels. Marquardt, in seiner siebenbändigen Dogmatik, getreu dem protestantischen Schriftprinzip „sola scriptura“, liest die Bibel neu, untersucht kritisch die Hermeneutiken, die in der christlichen, besonders in der protestantischen Tradition bis zur Gegenwart, die Bibelauslegung a-jüdisch oder anti-jüdisch bestimmten. Entscheidender Lehrmeister dieser „rélec-

ture“ der Schrift ist die jüdische Tradition bis zur Gegenwart. *Van Burens* Gesprächspartner in seiner dreibändigen Dogmatik ist die altkirchliche Tradition, mit ihren wirkmächtigen Entscheidungen für die ökumenischen Lehr- und Glaubensverständnisse. Unerläßlicher Gesprächspartner ist das lebendige Judentum, wie es in den USA und im Staat Israel vielgestaltig lebt. Barbara Meyer weist überzeugend nach, wie beide aus der theologischen Solidarität und Gesprächsfähigkeit mit dem lebendigen Israel eine „kritische Wiederaneignung der altbewährten Dogmen [...] für die Neuformulierung christlicher Glaubensinhalte“ erarbeiten.

In sorgfältiger Klarheit und Knappheit beschreibt Meyer den theologischen Werdegang sowie die Gesamtkonzepte der beiden innovativen Theologen, sieht sie in einem ökumenischen Kontext und verortet sie in den präzise geschilderten Anfängen einer ersten Generation, nach 1945 in allen Kirchen, die christlich-jüdischen Beziehungen zu erneuern. Im Hauptteil entfaltet sie die Christologien unter detaillierten Fragestellungen: z. B. *Jesus der Jude; Der Tod des Einen und der Mord an Millionen; Bund und Verbindlichkeit; Denken und Handeln*. Die Darstellung wird begleitet von kritischen Urteilen, gebündelt im dritten Teil, der pointiert die „*herausragende*“ Bedeutung dieser Stimmen herausstellt. Was beide, ohne sie zu harmonisieren, verbindet, ist die Betonung des Glaubens als Leben, als Tun – bei Marquardt unter dem Stichwort *Evangelische Halacha*, bei van Buren als *Gelebtes Bundesverhältnis*. Meyer, eine ausgewiesene Theologin, in Israel und in Deutschland tätig, zählt zur dritten Generation derer, die neue Wege gehen. Daß von ihr weitere kreative Beiträge zu erwarten sind, zeigt das vorliegende Buch.

Martin Stöhr, Bad Vilbel

Beate Niemann, **Mein guter Vater. Mein Leben mit seiner Vergangenheit.** Eine Täter-Biographie. Verlag Hentrich & Hentrich, Teetz 2005. 224 Seiten.

Bis vor ein paar Jahren lebte Beate Niemann in der Gewißheit, ihr Vater, Bruno Sattler, sei der *gute* Vater gewesen. In der Weimarer Republik Polizeibeamter, dann in die Gestapo übernommen, aber anständig geblieben, trotz allem. So erzählte es die Mutter, so erzählten es Freunde, Kollegen und Kameraden des Vaters in der Nachkriegszeit. Ein Mitwisser vielleicht, aber ein Täter? 1947 war der Vater in Westberlin entführt und nach Ostberlin

verschleppt worden. Da war die Tochter fünf. Für ein paar Jahre glaubte die Familie, der Vater sei tot, zu Tode geprügelt in einem ostdeutschen Untersuchungsbunker oder umgekommen in Moskau. Als sie durch Zufall erfuhr, daß der Vater in der DDR inhaftiert war, setzte sie sich unermüdlich für ihn ein. Gewiß, der amtliche Vorwurf lautete: Kriegsverbrechen. Aber was hieß das denn? Was glaubte man der Gegenseite in Zeiten des Kalten Krieges?

Beate Niemann, politisch engagiert, kritisch und aufgeschlossen, für Amnesty International tätig, setzte sich für die Freilassung ihres Vaters ein. Sie schrieb Petitionen, suchte Unterstützung, hoffte auf Milde bei den DDR-Organen. Sie fühlte sich schuldig, weil sie nichts erreichte, und weil die Mutter immer von der Unschuld des Vaters sprach, – was er doch für ein herzensguter Mann und treusorgender Ehepartner gewesen sei. 1972 starb der Vater im Gefängnis in Leipzig, nach 25 Jahren Haft. Bis 1998 ging Beate Niemann davon aus, ihr Vater, Bruno Sattler, sei unschuldig, und sie wollte ihn rehabilitieren. Sie stellte bei der Stasi-Unterlagenbehörde einen Antrag auf Einsicht in die Dokumente. Als sie die ersten Dokumente zu lesen begann, traute sie ihren Augen nicht. Und als sie dann in Ludwigsburg in der „Zentralen Stelle der Landesjustizverwaltungen“ weiterforschte, erhielt sie die Gewißheit: Bruno Sattler, ihr Vater, war nicht der kleine unschuldige Polizeibeamte gewesen. Sattler war überzeugter Nazi. Er war für Massensterben und Deportationen in Serbien verantwortlich. Er erpreßte sich in Berlin ein Haus von jüdischen Verfolgten, die in Auschwitz umkamen. Der anständige, bürgerliche, studierte Vater war ein Massenmörder, ein Kriegsgewinnler. Beate Niemann kam im Juni 1942 zur Welt. Als ihre Mutter mit ihr schwanger war, befahl der Vater das Kommando über Gaswagen – ein Todeskommando für Frauen und Kinder.

Beate Niemanns Buch ist eine Zumutung für den Leser. Der brisante Ermittlungsbericht liest sich streckenweise spannend wie ein Krimi. Die Fragen, die sie stellt, sind bedrückend und provozieren. Man kann sich diesem Stoff nicht einfach entziehen. Beate Niemann hat ihre beklemmende Familiengeschichte – so weit es ging – nüchtern aufgeschrieben, sie nennt die Dinge beim Namen, sie läßt die Dokumente sprechen. Trotz verschiedener Druck- und Flüchtigkeitsfehler und teils schwer nachzuvollziehender Quellenangaben – was für ein Stoff! Beate Niemann hat ein Mosaik deutsch-deutscher Verbrechen und Verstrickungen vorgelegt. Ihre Spurensuche reicht bis in die Gegenwart. Erich Mielke soll 1947 persönlich an der

Entführung von Bruno Sattler aus Westberlin beteiligt gewesen sein. Mielke sprach später von seinem „Stargefangenen“. Sattler war auch für die sogenannte Gegnerforschung zuständig. Marxismusbekämpfung nannte sich das. 1931 war Sattler auch verantwortlich für die Vernehmung zweier Kommunisten: Auf dem Bülowplatz in Berlin waren im August zwei Polizisten erschossen worden. Einer der Angeklagten, Erich Mielke, kam damals frei. Aber warum? 1993 wurde Mielke für diesen Mord zu sechs Jahren Gefängnis verurteilt. Sattler war unter den Nazis auch für die Unterwanderung der linken Parteikader zuständig. Das machte ihn nach Kriegsende interessant für viele Seiten. Er wußte, wer in der KPD oder in der SPD für die Nazis gespitzelt hatte. Seine Untersuchungsakten aus der DDR, die Verhörprotokolle, die Haftunterlagen sind verschwunden. Ein Vermerk vom 6. November 1989, drei Tage vor der Öffnung der Mauer, gibt noch einen letzten Hinweis auf die Vernichtung einer Akte Bruno Sattlers.

Stefan Berkholz, Berlin

Ad multos annos

Reinhold Mayer – Judaist und Theologe

Am 16. Januar 2006 wurde der Tübinger Theologe und Judaist Reinhold Mayer¹ mit der Otto-Hirsch-Medaille 2006 ausgezeichnet. Otto Hirsch hatte während der NS-Zeit mehreren zehntausend Juden zur Flucht verholfen, ehe er selbst 1941 im KZ Mauthausen ermordet wurde. Anlässlich des 80. Geburtstags von Reinhold Mayer am 22. Oktober 2006 bringen wir einen Auszug aus der Laudatio von Prof. Dr. Paul Sauer, Tamm.

Auf Initiative seines theologischen Mentors, Professor Dr. Otto Michel (1903–1993), nahm Reinhold Mayer im Sommer 1949 mit Annemarie de Pay, seiner zukünftigen Ehefrau, in Holland an einem Treffen mit Überlebenden der Schoa teil. Das Treffen wurde für ihn zu einem Schlüsselerleb-

1) Vgl. Inken Rühle, *Reinhold Mayer zum 75. Geburtstag*, in: FrRu 9(2002)74 f.

nis. Mayer erkannte die vor ihm liegende Lebensaufgabe des geistigen Brückenschlags zwischen Christen und Juden. Spätestens seit diesem Zeitpunkt war ihm bewußt geworden, daß die christlichen Theologen aufzuarbeiten hatten, „was in der 2000jährigen Geschichte zwischen Christen und Juden Falsches gedacht, geschrieben und vor allem Böses getan worden war“.

Am 10. November 1938 hatte Mayer die frevelhafte Zerstörung der Ludwigsburger Synagoge aus nächster Nähe erlebt. Dieses lange verdrängte grausige Bild des brennenden jüdischen Gotteshauses stand ihm jetzt vor Augen. Auch erinnerte er sich an den empörten Ausspruch der Großmutter: „Wehe dem, der meinen [Gottes] Augapfel [Israel] antastet.“ Alle hatten damals geschwiegen. Nur der gewaltsame Tod des allseits beliebten und hochangesehenen Ludwigsburger Arztes Dr. Walter Pintus im Konzentrationslager Dachau hatte sie erregt. Dr. Pintus hatte Arme umsonst behandelt und Bedürftigen darüber hinaus noch Lebensmittel zugesteckt.

1957 errichtete Michel an der Universität Tübingen das *Institutum Judaicum*. An diesem Institut sollte „zum ersten Mal, für Theologen unerhört, ohne Rücksicht auf die Kirche, ohne Polemik und Apologie, wahrhaft erforscht werden, wer Juden sind, was Judentum ist, wie sich Juden selbst sehen und darum auch von anderen gesehen werden möchten“. Als hauptamtlicher wissenschaftlicher Mitarbeiter bot sich dort Reinhold Mayer die einmalige Chance, seine geistesgeschichtlich-theologischen Interessen zum Beruf zu machen. Seine Doktorarbeit „*Christentum und Judentum in der Schau Leo Baecks*“ (1961) trug ihm den Franz-Delitzsch-Preis des Institutum Delitzschianum in Münster ein. Über Fachkreise hinaus bekannt wurde Mayer durch die Talmud-Ausgabe, für die er mit dem Leo-Baeck-Preis 1962 honoriert wurde.

Nach einem mehrwöchigen Aufenthalt in Israel erkannte Reinhold Mayer, daß Israel und ganz besonders Jerusalem von geradezu existentieller Wichtigkeit für die christliche Theologie und Kirche war. Er knüpfte freundschaftliche Kontakte zu jüdischen Gelehrten, und es gelang ihm, zusammen mit Rolf Rendtorff, Martin Stöhr und Michael Krupp, die Voraussetzungen für ein von den Evangelischen Kirchen in Deutschland finanziertes einjähriges Studium junger Theologen an der Hebräischen Universität zu schaffen. Der engagierte Brückenbauer wurde in wichtige Gremien berufen, u. a. in den Vorstand der Freunde der Hebräischen Universität. Besonders freute ihn, daß ihn 2004 die Franz-Rosenzweig-Gesellschaft zu

ihrem Ehrenmitglied ernannte. Zu seinem 60. Geburtstag 1986 widmeten ihm Freunde, Bekannte und langjährige Weggenossen eine Festschrift mit dem Titel „*Wie gut sind Deine Zelte, Jaakow ...*“

Nach der Emeritierung von Otto Michel im Jahr 1971 verlagerte sich der theologisch-geistesgeschichtliche Schwerpunkt des Instituts. Talmud und vorchristliches Judentum verloren an Gewicht. Dafür erlangte das hellenistische Judentum zentrale Bedeutung. Reinhold Mayer wurde zum Außenseiter. Seine Habilitationsschrift „*Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*“, von der Evangelisch-Theologischen Fakultät abgelehnt, übernahm Helmut Gollwitzer in seine Reihe „*Der Christ in der Welt*“ (München 1973). Im gleichen Jahr erschien sein Buch „*Judentum und Christentum. Ursprung, Geschichte, Aufgabe*“, eine Neubestimmung des christlich-jüdischen Verhältnisses entsprechend der Erkenntnis: „Christsein ist nur durch die Nähe zu Israel möglich; daher ist es höchste Zeit, Juden als Juden zu verstehen und zu achten.“

Das geistige Vermächtnis Franz Rosenzweigs der Öffentlichkeit zu vermitteln, nachdem es dem infernalischen NS-Regime beinahe gelungen war, es zu vernichten, blieb ein vorrangiges Anliegen Reinhold Mayers. Die zusammen mit Inken Rühle herausgegebenen *Gritli-Briefe* (2000) geben einen Einblick in die Auseinandersetzungen von Franz Rosenzweig mit dem Christentum und in die Welt des deutschen Judentums unmittelbar vor dessen Vernichtung. 1998 gründete Mayer den *Bilam* Verlag.² Mit dem Namen *Bilam* wollte er an den heidnischen Propheten Bileam erinnern, der im königlichen Auftrag Israel verfluchen sollte, es dann aber segnete. Bileam, so erklärte er, könnte einen Weg weisen aus den antijüdischen Traditionen des Christentums.

Im Mittelpunkt des Lebens und des literarisch-wissenschaftlichen Schaffens Reinhold Mayers stehen das Verhältnis zwischen Christen und Juden sowie das Bemühen um den Brückenschlag zwischen beiden Religionen, zwischen Deutschland und Israel. Mayer hat Erstaunliches geleistet, hat viele geistige Stolpersteine aus dem Weg geräumt und über unsagbares Leid und schrecklichste Verbrechen hinweg die Richtung in ein menschlich-verheißungsvolles Miteinander gewiesen.

2) Reinhold Mayer, „*War Jesus der Messias? Geschichte der Messiasse in drei Jahrtausenden*“, Bilam Verlag; vgl. FrRu 6(1999)142 f.

Im „jüdischen Lernen die Spuren erkennen“

Prof. Dr. Dieter Vetter (29.9.1931–21.6.2006)

Zehn Jahre nach seiner Emeritierung verstarb Prof. Dr. Dieter Vetter am 21. Juni 2006 in seinem Haus in Valbert/Meinerzhagen. Bis 1996 wirkte er als Professor für Hebräische Sprache, Altes Testament und Judentumskunde an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhruniversität Bochum. Auch nach seiner Emeritierung hörte er nicht auf, ein Lernender und Lehrender zu sein. Im Rahmen eines Lehrhauses, auf Tagungen, als Leiter von Exkursionen nach Israel und anderen Orten jüdischen Lebens wirkte er bis zuletzt als großer Lehrer. Er hinterläßt wichtige Veröffentlichungen zu seinen drei Arbeitsbereichen (Altes Testament, Hebräische Sprache, Judentumskunde), die in ihrem innersten Wesen zusammengehören. Letztlich ging es ihm um eine hörende Entfaltung des *Adonai Echad – ER Einer*. Als Pfarrer, Hochschullehrer und Autor ging es ihm immer um das *eine* Anliegen: um die dynamische Auslegung und beispielhafte Verwirklichung des *ER Einer*! Dies verstand er als *die* Aufgabe der christlichen Theologie – gerade auch in der Christologie. Diese sei dann biblisch, wenn sie sich als eine Auslegung des *ER Einer* verstehe, die sich nicht gegen die jüdischen Schriftauslegungen stellen dürfe, sondern das Gespräch mit ihnen suchen müsse.

Notwendige Unterscheidungen ließ Vetter zu. Trennungen von Exegese und Predigt, theologischer Forschung und Gebet waren ihm äußerst suspekt. Seine Lehre wollte das zusammenbringen, was zusammengehört: Lehre und Leben, kritisches Denken und Gebet, strenge linguistische Arbeit an den biblischen Texten und systematische – theologische und praktische – Fragestellungen. So ermutigte er Generationen von Pfarrerinnen und Pfarrern, Lehrerinnen und Lehrern schon im Studium zu einem verantwortlichen Leben in der Praxis und gab wichtige Impulse für alle Disziplinen der Theologie. Dieter Vetter wirkte in evangelischen und katholischen Kontexten. Die gemeinsame Umkehr verstand er als *die* ökumenische Aufgabe, der er sich mit Entschiedenheit stellte. Diese Dimension des Lernens

vom Judentum, mit Jüdinnen und Juden, brachte Vetter in die Evangelische Fakultät der Universität Bochum, wo er sich ferner dem interdisziplinären Gespräch mit Philosophen und Altphilologen stellte. Es erfüllte Dieter Vetter mit tiefer Dankbarkeit und Freude, daß Jüdinnen und Juden das Gespräch mit ihm suchten – als Forscher, als Mitmenschen, als treuem Freund des jüdischen Volkes und Israels. Im Dezember 2004 formulierte er einen Satz, der seinen Schülern eine Verpflichtung werden kann, aber zugleich eine Aufgabe der Kirchen darstellt. Er bezieht sich auf das existentielle Lernen der jüdischen Tradition, ohne das die Kirche nicht sein könne: „Ich stoße täglich auf ‚Neuland‘ und ahne, daß mir nicht genügend Zeit bleibt, um im jüdischen Lernen die Spuren für die notwendigen christlichen Bahnen zu erkennen.“

Die auch in der Kirche aufleuchtende jüdische Hoffnung, daß Gott den Toten die Treue hält und die Toten wieder belebt (2. Berakha des Achtzehnbittengebetes), trug Dieter Vetter bis zum Ende. Prof. Dr. Yehuda Aschkenasy würdigte seinen Freund Dieter Vetter mit zwei Zitaten aus der Hebräischen Bibel, die er auf der Trauerfeier zitierte: *Der Gerechte wird durch seine Treue leben* (Habakuk 2,4). *Das Gedenken an den Gerechten wirkt (zum) Segen* (Sprüche 10,7). Und er fügte hinzu: „*Er, Dieter Vetter, war so treu, in seiner Liebe zum jüdischen Volk und zu Israel. Seine Treue wird in die Geschichte eingehen. Sie wird eine neue Generation prägen.*“ Mit einer Berakha aus dem Sidur danke ich dafür, solch einem Lehrer begegnet zu sein: „*Gelobt seist Du, Adonai, unser Gott, König der Welt, der Du von Deiner Weisheit mitgeteilt denen, die Dich fürchten.*“

Ralph van Doorn, Netphen

Erich Valfer (1919–2006) – Zeuge der Verfolgung

Am 19. September 2006 verstarb in Haifa *Erich Valfer*, ein Zeitzeuge der Vertreibung der Juden aus Südbaden. Erich wurde am 3. September 1919 als jüngstes der sechs Kinder der Familie Max Valfer geboren, die in der Poststraße 2 in Kippenheim einen Tabakwarenladen betrieb. Bis zu seinem Lebensende verfolgte er mit viel Anteilnahme das Geschehen um die Erinnerung an die Geschichte der einstigen jüdischen Gemeinde in Kippenheim.

Die Geschichte von Erich Valfers Schulzeit am Realgymnasium Ettenheim und seine Emigration über die Schweiz und Italien und dann mit einem tschechischen illegalen Transport über Rumänien und Griechenland in einer dreimonatigen Irrfahrt in das damals noch von den Engländern beherrschte Palästina hat Bernhard Uttenweiler in seinem Buch *„Schicksal und Geschichte der jüdischen Gemeinden“* beschrieben. Darin erinnert sich Erich Valfer: „Hauptsache war, daß die Engländer das Schiff nicht erwischen. Wir waren drei Monate unterwegs gewesen, geschnappt zu werden.“

Seine Eltern, Max Valfer und Fanny Wertheimer, wurden am 22. Oktober 1940 aus Kippenheim in das Lager Gurs deportiert (Bild) und von dort über das Lager Les Milles 1942 in das Todeslager Auschwitz-Birkenau verfrachtet. Erich konnte 1938 dank seiner Mitschüler, insbesondere von Rudolf Kurz aus Rust, am Ettenheimer



„Johann Fischart Realgymnasium“ als einer der letzten Juden in Deutschland noch Abitur machen. Sein Lehrer Ernst Schaaf hatte zuvor „den Juden Valfer“ bei den Nazibehörden denunziert und sich selbst als einen, „der sich mit ganzer Kraft für den Nationalsozialismus einsetzt, aus Pflichtbewußtsein unserem Volk und unserem großen Führer zuliebe“, beschrieben. Auch an der Abiturfeier konnte Valfer dank seiner Mitschüler noch teilnehmen. Doch besuchen wollte er den Ort nicht mehr. Noch am 9. Februar 1990 schrieb Valfer, daß er sich zu einem Besuch in Kippenheim „mit bestem Willen nicht aufrufen kann [...], denn alles, was mit Kippenheim verbunden ist, sitzt in mir tief“. Später aber weilte er oft am Ort seiner Kindheit. Am 5. September 2003 schrieb Erich Valfer: *„Es gibt keine Worte für all das, was Ihr für mich bedeutet, nie die Hoffnung zu verlieren und auch [nicht] den Glauben an das Gute.“*

Robert Krais, Ettenheim

Tödliche Medizin – Rassenwahn im Nationalsozialismus

Eine Ausstellung

Das Deutsche Hygiene-Museum in Dresden zeigt vom 12. Oktober 2006 bis 24. Juni 2007 eine Ausstellung des „*United States Holocaust Memorial Museum*“. Das Museum initiierte diese Ausstellungsübernahme vor dem Hintergrund der eigenen historischen Verantwortung als eine Institution, die die rassenhygienischen Programme einst vorbehaltlos unterstützte und propagierte. Im museumspädagogischen Angebot geht es insbesondere um die historisch-politische Bildungsarbeit für Kinder und Jugendliche. Anlässlich des beunruhigenden Zulaufs zu rechtsgerichteten Parteien, ist die Ausstellung ein Aufruf für mehr Demokratiebewußtsein, gesellschaftliche Toleranz und Mitmenschlichkeit. Weitere Angebote richten sich gezielt an ein junges Publikum und laden zum europäischen Schüler- und Studentenaustausch ein.

Die erste Abteilung der Ausstellung zeigt, wie in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg die Zustimmung für rassenhygienische Ideen in Regierungskreisen sowie unter Medizinern und Wissenschaftlern allmählich zunahm. Diese Entwicklung der deutschen Rassenhygiene ist im Zusammenhang mit der internationalen Eugenik-Bewegung zu sehen. Ihre Anhänger argumentierten, daß durch die moderne Medizin und durch staatliche Wohlfahrtsprogramme eine „natürliche Auslese“ verhindert würde. Wissenschaftliche Berater des NS-Regimes warnten vor dem Aussterben des deutschen Volkes, wenn nicht mehr „gesunde Kinder“ gezeugt würden. Eine wachsende Zahl von Experten hielten die „nordische Rasse“ für „eugenisch vorteilhaft“, während sie die „Rassenvermischung“ als potentiell bedrohlich ansahen. Die rassenhygienischen Maßnahmen des „Dritten Reichs“ wurden mit umfassender Unterstützung von Ärzten und Wissenschaftlern verwirklicht. Systematisch wurde die Erfassung „minderwertiger“ Familien ausgeweitet. Auf der Basis des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses (Juli 1933) wurden über 400 000 Menschen zwangssterilisiert. 1935 wurde das *Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre* als staatliche Gesundheitsmaßnahme eingeführt.

Mit diesem Gesetz wurden Ehen und sexuelle Beziehungen zwischen jüdischen und nichtjüdischen Deutschen als Straftaten kriminalisiert. Auch Sinti und Roma sowie andere „Fremdrassige“ wurden auf der Basis dieses Gesetzes verfolgt. 1936 gründete das NS-Regime die Reichszentrale zur Bekämpfung der Homosexualität und Abtreibung. „NS-Eugeniker wollen den ‚Perfekten Menschen‘“, kommentierte die New York Times vom 15. September 1935 die Entwicklung in Nazi-Deutschland.

Bald nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges begannen die Nazis mit der Ermordung von Menschen, die als „unproduktiv“ ausgesondert worden waren. Ärzte, Krankenschwestern und Gesundheitsbeamte beteiligten sich an der Tötung von 5000 behinderten oder kranken Kindern und Neugeborenen. Über 70 000 Patienten in Heil- und Pflegeanstalten starben in den Gaskammern von speziell eingerichteten „Euthanasie“-Zentren. Im August 1941 bewogen öffentliche Proteste Hitler dazu, die Gasmorde zu stoppen. Aber bis 1945 wurden weitere 130 000 Menschen ermordet. Wissenschaftler nutzten die Euthanasie-Morde für ihre Forschung und führten medizinische Experimente an Juden, Sinti und Roma, Polen und sowjetischen Kriegsgefangenen durch. Ihren kriminellen Höhepunkt erreichte die NS-Rassenhygienepolitik im Vernichtungsprogramm gegen die europäischen Juden, dem sechs Millionen Menschen zum Opfer fielen.

Gedenkstein für Luise (Sr. Aloysia) Löwenfels (1915–1942)

Wenige Tage nach der beeindruckenden Ansprache von Papst Benedikt XVI. auf dem Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau (vgl. FrRu 13[2006]273 ff.) wurde die deutsche Ordensfrau *Schwester Aloysia (Luise) Löwenfels*¹ in einer Feierstunde im niederländischen Geleen (Provinz Limburg) durch einen Gedenkstein geehrt.

Am 5. Juli 1915 im oberfränkischen Trabelsdorf als neuntes Kind einer jüdischen Familie geboren, wuchs Luise Löwenfels in Ingolstadt auf. Nach der Ausbildung als Kindergärtnerin arbeitete sie in einer jüdischen Kinderklinik in Frankfurt/M. Dort lernte sie die Kongregation der Armen Dienstmägde Jesu Christi (Dernbacher Schwestern) kennen sowie Kaplan Richard Keuyk, der sie in den katholischen Glauben einführt. Als die Repressionen

1) Vgl. Helmut Moll, *Zeugen für Christus*, Das Deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, Bd. II, 2001, 882–885.

der Nationalsozialisten gegen die Juden in Frankfurt unerträglich wurden, verließ sie die Metropole und ging zu einer jüdischen Familie in Recklinghausen als Kinderfräulein. Damals faßte sie den Entschluß, zur katholischen Kirche überzutreten. Nach einer Zeit der Vorbereitung im Kloster der Dernbacher Schwestern in Mönchengladbach-Hehn wurde sie am 25. November 1935 auf den Namen Aloysia getauft. Als die Judenverfolgung immer heftiger wütete, emigrierte sie – wie auch viele andere getaufte Juden – in die Niederlande. Am 8. Dezember 1937 trat sie bei den Dernbacher Schwestern in Geleen-Lutterade unweit von Sittard ein. Bei der Einkleidung am 7. September 1938 empfing sie den Namen Maria Aloysia. Am 12. September 1940 legte sie ihre ersten Gelübde ab.

Gedenkstein für Sr. Aloysia in Geleen.



Am 26. Juli 1942 wurde der Hirtenbrief der niederländischen Bischöfe gegen die Vernichtung der Juden verlesen.² Wie Sr. Teresia Benedicta a Cruce (Edith Stein) und ihre Schwester Rosa Stein, wurde auch Schwester Aloysia am 2. August 1942 daraufhin verhaftet und mit weiteren Ordensschwestern und Patres nach Amersfoort gebracht. „Ihr wißt, daß ihr das Euren Bischöfen zu verdanken habt!“, so die Wachsoldaten. Ihre Antwort: „Wir danken Gott, daß wir solche Bischöfe haben, und wir leiden gerne für unsere heilige Kirche!“ Über das Lager Westerbork ging die Fahrt in das KZ Auschwitz, wo Schwester Aloysia am 9. August 1942 vergast wurde. Zur Erinnerung an Schwester Aloysia haben die Schwestern ihrer Kongregation einen Gedenkstein errichtet, der unter großer öffentlicher Teilnahme am 28. Juni 2006 eingeweiht wurde.

Helmut Moll, Köln

2) Zum Text des Hirtenbriefes vgl. FrRu 7(2000)83–86.

Unter dem Bogen des Bundes

Unter dem Motto „*Unter dem Bogen des Bundes: Christen hören ihre älteren Geschwister*“ veranstaltete die Katholische Akademie Rabanus Maurus in Frankfurt am 1. Juli 2006 einen gut besuchten Studientag. Unter der sachkundig moderierenden Leitung von Akademiedirektor Ansgar Koschel wurde über Grundlagen, Probleme und Perspektiven des christlich-jüdischen Verhältnisses referiert und diskutiert.

Werner Licharz referierte über eine „rabbinische Lebenspraxis im deutschen Judentum“, indem er *Rabbiner Leo Baeck* (1873–1956), den großen Lehrer und Leiter des deutschen Judentums im 20. Jh., vorstellte. Die Aktualität von Baecks Jesusdarstellung zeige sich nicht nur darin, daß Karl Barth sie in seiner „Kirchlichen Dogmatik“ (KD I,1) aufnahm mit dem Hinweis, die Bibel als jüdisches Buch fordere hermeneutisch dazu heraus, „mit den Juden ein Jude“ zu werden, sondern auch darin, daß sie eine echte Brücke sei für das heutige Gespräch zwischen Juden und Christen.

Wieland Zademach stellte in plastischer Eindrücklichkeit den „Martin Buber der USA“, den rabbinischen Theologen und Philosophen *Abraham Jehoshua Heschel* (1907–1972) vor. Unter dem provokanten Stichwort „Ein jüdischer Benediktiner?“ beleuchtete er die bei Heschel exemplarische Einheit von chassidischer Tora-Spiritualität und politischem Engagement – etwa gegen den Vietnamkrieg oder im Einsatz für die Bürgerrechtsbewegung zugunsten der Gleichberechtigung aller Rassen. Diese Einheit von „Beten und Tun des Gerechten“ habe Heschel selbst einmal anschaulich charakterisiert, als er rückblickend seine Teilnahme an einem Marsch der Bürgerrechtsbewegung in Alabama – an der Seite von Martin Luther King – mit den Worten beschrieb, ihm sei es vorgekommen „als würden seine Beine beten“. Als Dritten im Bunde stellte W. Licharz den Rabbiner und Judaisten *Robert Raphael Geis* (1906–1972) vor und hob dabei insbesondere dessen Freundschaft mit Helmut Gollwitzer hervor und die Zusammenarbeit in der Arbeitsgemeinschaft Christen und Juden beim Deutschen Evangelischen Kirchentag. Auf eine überaus harte Bewährungsprobe wurde diese Freundschaft durch den sog. „Purimstreit“ gestellt, der im Jahre 1964 in der Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen“ um die Frage der christlichen Judenmission zwischen Gollwitzer und Geis ausgetragen wurde. Gollwitzers verständnisvoller Umgang mit der „schuldhaften Ahnungslosigkeit“ von Kirchenvolk wie auch Kirchenleitungen und Geis' Unverständnis

dafür machen im Nachhinein deutlich, wie weit diese beiden Ungleichzeitigen in ihrer Einsicht der gleichzeitigen Uneinsichtigkeit der vielen voraus waren, eine Erkenntnis, die beide schließlich auch wieder zusammenbrachte. Auf die Gegenwart bezogen wird deutlich, daß der Einfluß von Persönlichkeiten wie Baeck, Heschel und Geis auf die heutige Gesprächslage nicht überschätzt werden kann. Ohne deren vorarbeitende Pionierleistungen in der Alten wie in der Neuen Welt wäre ein Diskussionsprozeß wie DABRU EMET nicht möglich geworden: „Redet Wahrheit“ und wächst im wechselseitigen Tun dieser Wahrheit. Die Tagung machte auch deutlich, wie groß das Interesse an diesem Lernprozeß ist, aber auch wie nötig es ist, diesen auf eine noch breitere Basis zu stellen.

Wieland Zademach, Schwaig

Notizen

Current Dialogue, die Zeitschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf (ÖRK), erscheint seit August 2006 auch in deutscher Sprache. Die 1989 gegründete Zeitschrift bietet Berichte und Dokumentationen über wichtige Konferenzen und Tagungen zur Thematik des Interreligiösen Dialogs. Der Herausgeber der Zeitschrift Dr. Hans Ucko ist Programmreferent für christlich-jüdische Beziehungen im ÖRK und u. a. auch Berater des internationalen „Interfaith Centre“ in Oxford.

Leben und Wirken des ehemaligen Rektors der österreichischen Nationalkirche *Santa Maria dell' Anima*, **Bischof Alois Hudal** (1885–1963), stand im Mittelpunkt eines Symposions am 6. und 7. Oktober in Rom. Es fand aus Anlaß der **Öffnung des in der Anima befindlichen Hudal-Archivs** statt und wurde gemeinsam mit dem Öster-

reichischen Historischen Institut veranstaltet. Unter den Teilnehmern war der Präsident des Päpstlichen Komitees für Geschichtswissenschaften, Prof. Walter Brandmüller. Auskünfte: Österreichisches Historisches Institut Rom, Viale Bruno Buozzi 113, 00197 Roma, Tel. 0039/06/360 82 601.

In der neuen Dresdner Synagoge wurden am 14. September 2006 **zum erstenmal seit der NS-Diktatur wieder Rabbiner ordiniert**: *Daniel Alter* aus Deutschland, *Tomas Kucera* aus Tschechien und *Malcom Mattitiani* aus Südafrika. Die drei neuen Rabbiner sind Absolventen des Abraham Geiger Kollegs in Potsdam. Der Direktor des Kollegs, Rabbiner Walter Homolka, sprach von einer „historischen Wegmarke auf dem Weg hin zu einer Renaissance des Judentums in Europa“. Rabbiner Walter Jacob, Präsident des Abraham Geiger Kol-

legs und Enkel des bedeutenden jüdischen Bibelkommentators Benno Jacob, dessen Familie in Deutschland fünfzehn Generationen von Rabbinern hervorgebracht hat, erinnerte sich: „Als wir 1939 auswanderten, glaubten wir nicht, daß jemals wieder jüdisches Leben in Deutschland entstehen würde. Mit Gottes Hilfe kam es doch dazu.“ Von den etwas mehr als hundert jüdischen Gemeinden in Deutschland hat nur etwa jede fünfte einen eigenen Rabbiner. Für die vielen kleinen und mittleren Gemeinden wird Homolka zufolge an einer personellen Alternative gearbeitet: der Ausbildung zum Kantor mit Fähigkeiten im Bereich der Religionslehre, der Gottesdienstgestaltung und der Gemeindeorganisation.

Die Gedenkstätte Mittelbau-Dora (Nordhausen-Krinderode, Thüringen) *hat* am 10. September 2006 **eine neue Dauer Ausstellung eröffnet**, die die Geschichte des Konzentrationslagers Mittelbau-Dora dokumentiert. In ihrem Mittelpunkt stehen zwei Einzelschicksale: *Dora Birnbaum*, ein Opfer, und *Walter Schriel*, ein Täter. *Birnbaum* arbeitete als Häftling in den Unterkünften der SS in Nordhausen, *Schriel* überwachte als Geologe die Bauarbeiten für die unterirdischen Rüstungsfabriken des Konzentrationslagers Mittelbau-Dora. Das ursprünglich als Außenlager des KZ Buchenwald angelegte Lager wurde eigens zum Zweck der Rüstungsproduktion – der Montage von „V-Waffen“ – eingerichtet und stand in enger Verbindung mit der Rüstungsfabrik „Mittelwerk“. Neue Erkenntnisse zeigen, daß Mittelbau-Dora, bislang immer als Raketen-KZ bezeichnet, kein fertiges Raketen-KZ war, sondern ein Bau-KZ. 80 % der Häftlinge wurden zum Ausschachten neuer Stollen eingesetzt. Dabei fielen von 1943–1945 10 000 Menschen aus 30 Nationen der „Vernichtung durch Arbeit“ zum Opfer.

Die ungarische Ordensschwester **Sara Salkaházi** (1899–1944) **wurde 1944 wegen ihres Einsatzes für die Juden hingerichtet. Papst Benedikt XVI. hat sie deswegen am 17. September 2006 seliggesprochen.** 1899 in Kósice (Slowakei) geboren, gehörte Sara Salkaházi (ursprünglich Sarolta Schalkhaz) seit 1929 der Gemeinschaft der Schwestern des Sozialen Dienstes an. Sie wirkte unter anderem als Lehrerin sowie in der Betreuung von Armen, von jungen Frauen und Arbeiterinnen. Nach der Besetzung Ungarns durch deutsche Truppen und dem Beginn der Deportationen der Juden im März 1944 beteiligte sie sich mit ihrer Gemeinschaft tatkräftig an der Rettung der Verfolgten. Etwa 1000 Juden konnten so gerettet werden, rund 100 verdanken ihr persönlich das Leben. Schwester Sara wurde denunziert und am 27. Dezember 1944 gemeinsam mit fünf anderen Frauen in Budapest von bewaffneten „Pfeilkreuzlern“ (ungarischen Nazis) festgenommen. Die sechs Frauen wurden noch am gleichen Abend erschossen und in die Donau geworfen.

Clara Ambrus-Baer (in Budapest geboren) *wurde* am 18. Aug. 2006 vom Staat Israel **als „Gerechte unter den Völkern“ ausgezeichnet.** Als 1944 die deutschen Truppen in Budapest einmarschierten, versteckten Ambrus-Baer und ihre Familie schutzsuchende Juden in ihrem Haus und in ihrer leerstehenden Textilfabrik, und retteten dadurch mindestens 50 Juden das Leben. „Ich wollte nie ein Lob für das, was ich getan habe. Ich fand es normal, daß jemand Menschenleben rettet.“ Clara Ambrus-Baer (81) war damals gerade 19 Jahre alt. Nach dem Krieg gingen Clara und ihr Ehemann Julian in die Schweiz, wo sie sich mit Oskar Schindlers Bruder anfreundeten. Heute lebt das Ehepaar Ambrus-Baer in Buffalo, USA.

Ebenfalls aufgenommen in die Reihe der „Gerechten unter den Völkern“ wurden die katholischen Pfarrer August Ruf (1869–1944) und Pfarrer Eugen Weiler (1900–1992) aus dem Erzbistum Freiburg. Beide hatten sich für die Rettung der Jüdin Katharina Lasker-Meyer eingesetzt. Um der drohenden Deportation zu entgehen, hatte sie sich zunächst in Berlin versteckt, später im Schwarzwald und in der Nähe der Schweizer Grenze – in der Hoffnung, sich in die Schweiz retten zu können. In Singen wandte sich Katharina Lasker-Meyer an den dortigen Stadtpfarrer August Ruf. Dieser machte sie mit seinem früheren

Vikar Eugen Weiler bekannt, der sie über die Grenze in die Schweiz in Sicherheit brachte. Durch die Indiskretion eines schweizerischen Grenzbeamten wurde die Gestapo informiert, worauf beide Priester umgehend inhaftiert wurden. August Ruf verstarb im Gefängnis. Eugen Weiler blieb bis Kriegsende im KZ Dachau. Als ehrendes Andenken an alle in Dachau inhaftierten Priester veröffentlichte Pfarrer Weiler den Nachlaß von Pfarrer Emil Thoma (Erlebnisberichte samt einem minutiösen Verzeichnis aller in Dachau inhaftierten Priester) in der umfangreichen Dokumentation „Die Geistlichen in Dachau“.

Leser-Echo

Mirjam Pollin aus Kfar Vradin, Israel, schreibt:

Für die guten Wünsche zum Neuen Jahr bedanke ich mich von ganzem Herzen. Möge es ein friedlicheres Jahr werden als das vergangene. Eine schwere Zeit liegt hinter uns. Wir bangen nicht für uns, sondern für die Kinder und Enkelkinder, denen wir ein anderes Land geben wollten. Unser ganzes Leben verbrachten wir in Angst und hofften, unseren Kindern ein sichereres Leben geben zu können. Heute müssen sie wieder Angst um ihr Leben haben und wir können ihnen nicht helfen.

Avital Ben-Chorin, Jerusalem, kommentiert eine Fernsehsendung mit Prof. Hans Küng:

Am 2.10.06 wurde vom Fernsehsender 3 Sat in der Reihe „vis-à-vis“ ein wichtiges Gespräch mit Prof. Hans Küng ausgestrahlt. Es war für mich ein Quasi-Wiedersehen nach vielen schönen persönlichen Begegnungen gemeinsam mit meinem lieben Mann, Schalom Ben-Chorin, zum christlich-jüdischen Dialog. Um so betroffener war ich, daß der von mir verehrte Prof. Küng gar nicht reagierte, als sein Gesprächspartner erklärte, Jesus habe das Wort „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (es muß übrigens heißen: „er ist wie du“) verkündet.

Immerhin hat Jesus hier nur die hebräische Bibel zitiert. Hans Küng meinte bloß: „Ja, Jesus hat die Liebe betont.“ Letzteres stimmt, aber das taten auch andere Rabbinen seiner Zeit, z. B. Rabbi Akiba, der dieses Wort als eine „Große Regel“ (Klal) in der Tora hervorhob. Aus diesen allein auf Jesus übertragenen Liebesaussagen resultiert so leicht die übliche, unrichtige und gefährliche Gegenüberstellung: NT = Liebe, AT = Zorn.

Im Verlauf des interessanten Gesprächs fiel aber ein Wort, das nicht unwidersprochen bleiben darf. Hans Küng meinte u. a., als die Sprache auf die Moslems kam, „die Palästinenser seien ja seit Jahrzehnten unterdrückt“. Mit anderen Worten: die bösen Israelis unterdrücken sie. Diese Schablone ist leider Allgemeingut. Vielleicht darf ich als Zeitzeugin, die die Geschichte dieses Landes 70 Jahre miterlebt hat und sich um Frieden zwischen den Brudervölkern einsetzte, hier etwas richtigstellen.

Als ich im Jahre 1936 in dieses noch brachliegende Land kam, war es ganz dünn besiedelt. Dennoch bekämpften unsere arabischen Nachbarn damals bereits zum dritten Mal die Rückkehr des jüdischen Volkes in sein Land. Gleichzeitig setzte eine arabische Einwanderungswelle ein, die übrigens bis heute anhält. Grund: Infolge des jüdischen Aufbauwerks wurden Arbeitsplätze geschaffen. Den politischen Widerstand schürten die arabischen Nachbarländer. Als die UNO-Vollversammlung am 29. November 1947 die Teilung des Landes in einen arabischen und einen jüdischen Staat beschloß, nahmen wir begeistert an, unsere Nachbarn leider nicht. Sie wollten das ganze Land für sich. Noch am gleichen Tag fielen die ersten Schüsse. Die sogenannten besetzten Gebiete wurden 1948 von Jordanien besetzt und 1967 bei einem Angriffskrieg an Israel verloren. (Es handelt sich um Samaria und Judäa! Gerade in Judäa sollten Juden nicht wohnen dürfen?) Alle Kompromißvorschläge wurden abgelehnt. Da es um unsere Existenz geht, müssen wir uns allerdings gegen Terror verteidigen. Das hat aber nichts mit Unterdrückung zu tun.

Demokratische Rechte haben die Palästinenser in Israel mehr als in den arabischen Nachbarländern. Warum bemühen sich denn die arabischen Einwohner Jerusalems um die israelische Identitätskarte? Um hier unterdrückt zu werden? Warum entstanden Unruhen im Gazastreifen, nachdem Israel ihn verlassen hat? Viele Probleme sind im Mittleren Osten ungelöst. Es ist keineswegs nur das Palästina-Israel-Problem, das der Lösung harret, um diese Region zu befrieden. Man darf die Gefahr fanatischer Moslems im Westen auch nicht herunterspielen. Gewiß sind es nur die Fanatischen unter ihnen. Man sollte aber, wie einst Thomas Mann, bedenken: „Achtung, Europa!“ Dennoch bin ich nicht ohne Hoffnung auf Einsicht und Vernunft mit Hans Kungs Welt-Ethos! Der Frieden stiftet in seinen Höhen gebe auch uns Frieden! Amen.

Dr. Marianne Seger, Toronto, kommentiert den Artikel „Rembrandt und die Juden“, in FrRu 13(2006)207–210:

Zu diesem interessanten Artikel erlaube ich mir einige Korrekturen: Wir feiern heuer Rembrandts 400sten Geburtstag und nicht 500 Jahre (Anm. d. R.: Der Fehler geht zu Lasten der Redaktion und nicht des Autors). Wie sehr richtig bemerkt, ist er 1606 geboren worden. Die Zahl 600 seiner Gemälde dürfte etwas hoch angesetzt sein und würde den Test der „Rembrandt Kommission“ in Amsterdam nicht passieren.

Daß Rembrandt Freunde unter allen Konfessionen hatte, ist bekannt. Seine religiösen Darstellungen fanden Interesse und Anklang nicht nur in der jüdischen Religion. Die offizielle Religion in den nördlichen Niederlanden war der Calvinismus. Das alte sowie das neue Testament waren gleichermaßen benutzt. Rembrandts Vater gehörte der reformierten protestantischen Kirche an, und seine Mutter war Katholikin. Rembrandt selbst stand den Mennoniten nahe. Seine Radierung „Dr. Faustus“ ist ohne allen Zweifel ein Produkt

seiner engen Freundschaft mit dem Amsterdamer Rabbiner Menasse ben Israel und dem Einfluß jüdisch-kabbalistischer Praktiken. Ich arbeite in der Art Gallery of Ontario und hatte vor einiger Zeit Gelegenheit, anlässlich einer Ausstellung seiner Radierungen von der Morgan Library in New York, Rembrandts graphisches Werk etwas eingehender zu studieren. Ich lese mit großem Interesse und Bereicherung den Freiburger Rundbrief als Abonnentin.

Prof. Dr. Joachim Maier, Heidelberg, schreibt zur Rezension des Buches von Röhm/Thierfelder, Juden – Christen – Deutsche, Band 4/I, in FrRu 13(2006)300 f.:

Die bezeichnete Rezension halte ich weitgehend für verunglückt. „Rassische Klischees“ würden durch den Buchtitel bedient. Dabei ist allen Lesern des FrRu gewiß geläufig, daß die nationalsozialistische Propaganda nicht zwischen Juden und Christen oder Juden und Deutschen unterschied, sondern zwischen „Ariern“ und „Nichtariern“. Den Autoren geht es erkennbar darum, der grundlegenden Verbundenheit zwischen Menschen jüdischen und christlichen Glaubens in Deutschland (und in den von Deutschen besetzten Ländern) nachzugehen, die daraus resultierende Verantwortung der Christen gegenüber den Bedrängten zu betonen und dann Versagen und Verdienste von Christen beider Konfessionen zu kennzeichnen. Gerade die Tatsache, daß zwei evangelische Theologen die Hilfeleistungen von katholischer Seite durchgehend erschließen und darstellen, wie es von katholischen Theologen oder Historikern bislang zusammenhängend noch nicht geschehen ist, verdiente eine besondere Anerkennung.

Die durch mehr als 1000 Anmerkungen belegte umfangreiche Recherche in Archiven und Nachlässen brachte zahlreiche erstmals veröffentlichte Bilder und Quellen hervor. Schließlich vermißt der Rezensent eine angemessene Erschließung der vielfältigen Ursachen der Schoa. Sie wird von den Autoren kontinuierlich vom ersten, 1990 erschienenen Band des Gesamtwerkes geboten und in der differenzierten Schilderung der einzelnen Maßnahmen auch in diesem Band fortgesetzt. Aus der kritisierten Arbeit von Sebastian Haffner wird im Kapitel über die Wannseekonferenz einzig eine Aussage H.s zitiert (136). Der Frage nachzugehen, inwieweit H. persönlich Anweisung zum Mord gegeben hat, sucht eine immer wieder gestellte Frage zu beantworten. Sie übernimmt keine überholte Zentrierung auf den Urheber. Schon die zahlreich genannten Namen und Funktionen der für die Organisation des Völkermords Verantwortlichen lassen erkennen, daß hier viele „Strategen“ (134) auf verschiedenen Ebenen am Werk waren, die nur der Rezensent auf „einige“ reduziert. Seine abschließend formulierte Erkenntnis, daß die geleistete Hilfe insgesamt zu gering war, dürfte ihn vielleicht auch milde stimmen gegenüber dem kritisierten Untertitel „Vernichtet“. Denn die fast vollständige Vernichtung der europäischen Judenheit konnten die Helfer nicht verhindern – das wissen auch die Autoren.

Prof. Dr. Michael Theobald, Tübingen, wünscht folgenden Hinweis zu seiner Rezension des Buches von Rudolf Pesch, „Antisemitismus in der Bibel?“:

Die Rezension dieses Buches in FrRu 13(2006)221–223 wurde von der Redaktion leider gekürzt. Die vollständige Fassung der Besprechung ist inzwischen in ThQ 186 (2006), Heft 3, 237–239, erschienen.

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: 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

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

Ein zentraler Teil jüdischen Glaubens, die an allen Orten, ja selbst im Exil anwesende und begleitende Gegenwart Gottes, die Schekhina, ist Thema des einführenden Beitrags von *Clemens Thoma*. Aber auch Christen glauben an Gottes begleitende Gegenwart. – Der „leidende Gottesknecht“ ist für Juden und für Christen ein bedeutungsvolles Bild. Anhand von Raschis Kommentar untersucht *Daniel Krochmalnik* die Deutung der Rolle des „Gottesknechtes“ und zeigt unterschiedliche Auslegungen auf. – Janusz Korczaks freiwilliger Gang in den Tod zusammen mit „seinen Waisenkindern“ ist bekannt. *Kalman Yaron* würdigt mit seinem Beitrag auch Korczaks Helferinnen, die katholische Polin Marina Falska und die Jüdin Stefa Wilczynska. – Am 14. September 2006 wurden in Deutschland zum ersten Mal wieder Rabbiner ordiniert. Die Gebete (auszugsweise) der Ordinationsliturgie zeugen von der Tiefe und dem Reichtum jüdischen Glaubens. – *Kardinal Walter Kasper* gab am 9. März 2006 beim ersten Treffen der Rabbiner Deutschlands mit Vertretern der Kirchen einen ausführlichen Überblick über die Bedeutung von *Nostra aetate* und die Entwicklungen des jüdisch-christlichen Dialogs. Der Kardinal nennt auch theologische Differenzen beim Namen, weist aber auch auf das gemeinsame Erbe und die gemeinsame Verantwortung hin. – Der aktive Einsatz des „International Catholic-Jewish Liaison Committee“ in Kapstadt (Erklärung übersetzt von *Christian Rutishauser*) für ein adäquates „Aids-Vorsorge-Programm“ ist Ausdruck dieser Verantwortung. – *Martin Brasser* faßt die wissenschaftlichen Überlegungen der Internationalen Rosenzweig Gesellschaft (IRG) in Jerusalem zusammen. Rosenzweig erkannte, daß sich die Suche nach Wahrheit durch Glaube und Vernunft in „guter Nachbarschaft“ konkretisiert. – Weil der Chefredakteur des Freiburger Rundbriefs, Prof. Dr. Clemens Thoma, sich seit vielen Jahren als Forscher und Lehrer im Sinne von Franz Rosenzweig für den christlich-jüdischen Dialog einsetzt, wurde ihm anläßlich der Jerusalemer Tagung die Ehrenmitgliedschaft der IRG verliehen. *Hildegard Giger* und *Hans Breitmoser* würdigen den Geehrten mit einem kurzen Lebensbild. – Eine zwiespältige Gestalt der vatikanischen Geschichte des 20. Jh., Msgr. Alois Hudal, wurde während eines Kolloquiums in Rom anläßlich der Öffnung des Hudal-Archivs von Historikern unter die Lupe genommen. *Thomas Brechenmacher* faßt die Erkenntnisse der neuesten Studien zusammen.

Gott wohnt mitten unter uns

Die Schekhina als zentraler jüdischer Glaubensinhalt

Clemens Thoma

Wörtlich bedeutet *Schekhina*¹ Einwohnung, Domizil, Gegenwärtigkeit, Wohnen. Grundlage ist das Verbum *sch-k-n*: wohnen, sich aufhalten, sich niederlassen, gegenwärtig sein. Der Begriff Schekhina kann daher auch als göttliche Anwesenheit, als göttliches Einwohnen, als göttliches Herabkommen und als göttliches Nahesein aufgrund der Bundesverbundenheit mit dem Volk Israel wiedergegeben werden. Schekhina ist damit ein Synonym für den zu den Menschen herabgestiegenen und sie begleitenden Gott.²

Die Schekhina als Reich Gottes

In der Kabbala wird besonders betont, daß die Basis der Auswirkungen des Licht und Leben spendenden großen und starken Gottes als Schekhina zu deuten ist. Sie ist das aus der Krone (dem „Nichts“), aus der Weisheit, aus dem Erbarmen und aus fünf weiteren Gotteskräften herausströmende Königreich Gottes, das im erwählten Bundesvolk (Israel) schon gegenwärtig ist. Dieses Königreich (*malkhut*), das Israel für das Reich Gottes zusammenführt und den Messiaskönig David in sich birgt³, ist die höchste und umfassendste Schekhina (Gegenwart) Gottes, die ausfließende Kraft Gottes, die alles Irdische hervorbringt, es korrigiert und schlußendlich wie-

1) Der Beitrag ist eine Weiterführung des Artikels „Geborgen unter den Fittichen der Schekhina“ in FrRu 11(2004)162–170 und wurde am 24. Jan. 2006 erstmals in einem Referat im historischen Institut der Universität Bern vorgestellt.

2) Zum Schekhina-Begriff vgl. u. a. Ferdinand Weber, *Jüdische Theologie aufgrund des Talmuds und verwandter Schriften*, Leipzig (2. Aufl.) 1987. Joshua Abelson, *Jewish Mysticism. An Introduction to the Kabbalah*, New York 1981; Moshe Idel, *Messianic Mystics*, Yale University Press 1998.

3) Vgl. u. a. Josef Dan/Frank Talmage (ed.), *Studies in Jewish Mysticism*, Association for Jewish Studies, Cambridge (Mass.) 1982, 93–102.

der in sich hineinnimmt. Wahrscheinlich ist der Schekkhina-Begriff bereits in alttestamentlicher Zeit u. a. aus Jes 57,15 herausgelesen worden. *„So spricht der Hohe und Erhabene, der ewig Thronende (schokhen ad): Ich throne in der Höhe, im Heiligtum. Dennoch bin ich bei den Zerknirschten und Demütigen, um den Mut der Gebeugten und das Herz der Zerschlagenen neu zu beleben.“* Der Begriff „schokhen ad“ (der ewig Thronende) führte vermutlich schon in vorchristliche Zeit zu dem ähnlich klingenden Wort „Schekkhina“.

Das Exil als Ort der Schekkhina

In frührabbinischer Zeit war die Glaubensüberzeugung im jüdischen Volk stark, daß Gott als Schekkhina die Israeliten stets überallhin begleitet und sie schlußendlich als Bundesvolk im Reich Gottes versammeln wird. Der begleitende Schekkhina-Gott will den Weg in die ewige Gottesgemeinschaft mit den Israeliten zusammen gehen. Laut bMeg 29a sagte Rabbi Schimon bar Jochai ca. 150 n. Chr.: *„Komm und sieh, wie sehr die Israeliten von Gott geliebt sind! Denn überall, wohin sie ins Exil gezogen sind, ist die Schekkhina bei ihnen [...]. Und auch wenn sie dereinst erlöst werden, wird die Schekkhina bei ihnen sein.“*

Im gleichen Mekhilta-Text (Mekh Ex 12,1) wird die Zusage *„dann wird der Herr, dein Gott, dein Schicksal wenden, er wird sich deiner erbarmen, sich dir zukehren und dich aus allen Völkern zusammenführen, unter die der Herr, dein Gott, dich verstreut hat“* (Dtn 30,3) folgendermaßen gedeutet: *„Und zurückkehren wird JHWH, dein Elohim mit deinen Gefangenen.“* Dann folgt eine verdeutlichende Erklärung: Es heißt, *„er wird zurückkehren mit ihnen (we-schav). Das lehrt, daß Gott mit ihnen, inmitten der Exilanten, zurückkehren wird.“*

Im Sohar (1,159b, Nr. 389-390) wird aus Ex 3,16 auch die Anwesenheit Gottes bei den Israeliten in der Gefangenschaft, in der Isolation und in der Verfolgung herausgelesen: *„Ich (Gott) habe (bei eurer Gefangenschaft in Ägypten) sorgsam auf euch geachtet und habe gesehen, was man euch antut (nir'ah elaj).“* Das Geheimnis, so der Sohar, liege darin, daß das von Gott Gesehene in femininer Form (weiblich) ausgedrückt worden sei. Dies bedeute, daß die Schekkhina (weiblich) selbst das Exil der Israeliten mitgelitten habe. Sie habe sich auch nicht aus dem Leid herausheben können, da ja ein

Gefangener sich nicht selbst aus dem Kerker befreien kann. Im Sohar wird an dieser Stelle deutlich gesagt, daß die Schekhina selbst im Exil war und daß sie daher Mose mit sich verbunden hat. In diesem Zusammenhang wird auch deutlich ausgesagt, daß Gott ganz besonders die Verfolgten und Verachteten beschütze und sich als Schekhina mit ihnen vereinige, denn laut Jes 6,3 ist „die ganze Erde voll von seiner Herrlichkeit“. Also sind auch die leidenden und verfolgten Menschen in Gemeinschaft mit der Schekhina.



„An den Wassern zu Babylon saßen wir und weineten, wenn wir an Zion gedachten“
(Ps 137,1).

Kupferstich von
Friedrich Heine,
Köln 1838.

Im Glauben an die stets begleitende Schekhina werden auch bei der Feier des Laubhüttenfestes bestimmte Anrufungen Gottes wiederholt und mit Glaubensinhalten gefüllt: „'ana' JHWH“ = Ach, JHWH, hilf doch! Ach JHWH, laß doch gelingen!“ Die Priester haben diese zwei Worte oft auch ausgesprochen als „'ani-wehu“ („ich und Gott“) = „Gott möge seinem Volk und sich selbst helfen“. In pSukka 4,54 f. wird zur Bejahung dieser These Ps 80,3 zitiert: „Biete Deine gewaltige Macht (gewuratekha) auf: Dir zur Hilfe (le-jeschuata) und uns.“ Rabbi Akiba (gest. ca. 135 n. Chr.) vertrat in diesem Zusammenhang die Auffassung, daß Gott überall mit seinem Volk in der Verbannung und in der Not weile, so daß Israels Erlösung sich zugleich zu einer Befreiung (Erlösung) Gottes gestaltet (z. B. Mekh zu Ex 12,41). Im gleichen Mekhila-Abschnitt zu Ex 12,41 („Nach Ablauf der vierhundert-dreißig Jahre, genau an jenem Tag, zogen alle Scharen des Herrn aus Ägypten fort“) wird gesagt: „Wenn die Israeliten aus dem Exil zurückkehren

werden, wird – wenn man es sagen darf – die Schekchina mit ihnen sein [...]. Ganz Israel hat Anteil an der zukünftigen Welt.“

Die Schekchina als zusammenführende Kraft Gottes

Im rabbinischen Schrifttum wird an mehreren Stellen (z. B. Midr. Hohes Lied 1,3) gesagt, daß viele Völker sich durch Israels Vermittlung Gott zuwenden und in der zukünftigen Welt vom Messias unter die Flügel der Schekchina gebracht werden. Gott wird sich den Völkern zuwenden und sie reinigen (vgl. Zef. 3,9, „Dann werde ich die Lippen der Völker verwandeln in reine Lippen, damit alle den Namen des Herrn anrufen und ihm einmütig dienen“). Wiederholt wird auch betont, daß Gott mit seinem Bundesvolk Israel zusammen im Exil als Schekchina verweilt. In bRhSh 31a–b heißt es: *„Zehnmal ging die Schekchina in die Galut (Exil) zusammen mit der jüdischen Volks- und Glaubensgemeinschaft. Von der Quaderhalle zur Kaufhalle, von der Kaufhalle nach Jerusalem, von Jerusalem nach Javne [...]. In Tiberias war die Schekchina am tiefsten Punkt. Es heißt ja: ‚Du wirst reden vom tiefsten Punkt der Erde her‘ [...]. Rabbi Jochanan sagte: ‚Vom Ort der Erniedrigung und des Staubes aus werden sie in der Endzukunft erlöst werden‘.“*

Die Anwesenheit Gottes in Israel durch die Schekchina bildet das Urbewußtsein des jüdischen Selbstverständnisses als erwähltes und von Gott umsorgtes und bevorzugtes Volk. Im Christentum wird die jüdische Überzeugung übernommen, daß die Schekchina bei jenen Menschen anwesend ist, die die Offenbarung bedenken, auslegen und befolgen. Im katholischen und im orthodoxen Christentum wird Jesus Christus als anwesende und die Menschen füllende Schekchina gedeutet. Alle christlichen Glaubensgemeinschaften glauben an den sich immer wieder neu zeigenden und besonders durch Christus und den Geist Gottes neu in die Menschen hineinwirkenden Gott, d. h. sie glauben an die Schekchina. Auch in der jüdischen Mystik besteht der Glaube, daß auch die Weltvölker – also die Christen und Heiden – „unter die Flügel der Schekchina kommen werden“. Denn „sie werden die guten Werke (der Israeliten) sehen, werden kommen, Proselyten werden und eingehen unter die Flügel der Schekchina“ (TanchB Jitro 1,5).

Israel, der Gottesknecht

Eine Interpretation nach Raschi

Daniel Krochmalnik*

Eine der zwischen Juden und Christen umstrittensten biblischen Weissagungen ist das sogenannte *vierte Gottesknechtlied* (Ewed H', Jes 52,13–53,12). Der zweite Jesaja, dem es zugeschrieben wird, spricht zu den gefangenen Juden im babylonischen Exil, besser gesagt, er bläst ihnen vor dem Szenario des Untergangs des babylonischen Reiches den Marsch zum Exodus in die Heimat Juda und Jerusalem. Seine atemlosen Zukunftsvisionen gipfeln im Lied vom unerhörten Aufstieg des *Gottesknechts* aus tiefster Erniedrigung zur höchsten Anerkennung (Jes 52,13–15). Alle dachten, der Knecht habe sein Unglück verdient. Nun, angesichts seines Erfolges, erkennen sie ihren Irrtum und bekennen ihre Verblendung und Schuld:

„Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden, ein Mann der Schmerzen, an Krankheit gewohnt, einer vor dem man wegschaut – auch wir schätzten ihn nicht. Aber gerade er hat unsere Krankheit getragen, und unsere Schmerzen ertragen. Wir glaubten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und erniedrigt. Doch er wurde durchbohrt von unseren Verbrechen, zermalmt von unseren Sünden, zu unserem Heil wurde er gezüchtigt, durch seine Wunden sind wir geheilt. Wir hatten uns alle verirrt wie Schafe, jeder ging für sich seinen Weg, doch der Herr ließ auf ihn treffen die Schuld von uns allen“ (Jes 53,3–6).

Der Prophet bestätigt dieses Bekenntnis und malt die Verfolgung des Knechts in noch grelleren Farben: *„Er wurde mißhandelt, aber er schwieg, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt, so öffnete auch er nicht seinen Mund. Durch Haft und Gericht wurde er geschleppt, doch wen von seinen Zeitgenossen*

* Prof. Dr. Daniel Krochmalnik ist Dozent für jüdische Philosophie und Geistesgeschichte und für jüdische Religionspädagogik an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg. Zahlreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen. Zu diesem Beitrag vgl. Daniel Krochmalnik, *Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen*, Augsburg 2006.

kümmerte es? Er wurde abgeschnitten aus dem Land der Lebenden, und wegen der Verbrechen meines Volkes kam die Plage über sie. Bei den Bösen gab man ihm sein Grab, unter Übeltätern sein Grabmal, obwohl er keine Gewalt geübt und kein trügerisches Wort gesprochen hat. Doch der Herr fand Gefallen an dem mit Krankheit Zerschlagenen, wenn er sein Leben zum Schuldopfer (Ascham) gebracht, wird er Nachkommen sehen und lange leben [...]“ (Jes 53,7–10).

Der Gottesknecht – eine Allegorie Israels

Die verfolgte Unschuld, die verblendeten Schuldigen, das stellvertretende Leiden, die Grablegung und Auferstehung – Christen erinnerte das alles unwiderstehlich an die Passion Christi –, und die Evangelien sind denn auch voller Anspielungen auf dieses Lied. In der älteren christlichen Bibelexegese hieß es einfach: *Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Isaiam*. Auch die ältere jüdische Bibelexegese identifizierte mitunter die mysteriöse Figur des Gottesknechts mit dem leidenden und triumphierenden Messias (z. B. Targum Jonathan ben Usiel). Doch Raschi schlägt eine andere Deutung vor, die sehr gut zur Bildersprache des zweiten Jesaja paßt. Der Gottesknecht sei eine Allegorie Israels und in seinem Schicksal spiegele sich das Los des jüdischen Volkes unter den Völkern wider. „*So ist es die Art der Propheten*“, erklärt er, „*er erwähnt das gesamte Israel als einen einzigen Menschen* (Kol Jisrael KeIsch Echad) *und so spricht er auch hier über das Haus Israel*“ (Kom zu Jes 53, 3).

Insbesondere paßt das Knechtsschicksal buchstäblich auf die hochmittelalterliche *conditio judaica*, die *servitudo judaeorum*. Das Bekenntnis: „*Wir glaubten, er sei von Gott geschlagen*“ (Jes 53, 4), das Raschi mit „*Wir waren überzeugt, daß (Israel) Gott verhaßt war*“ wiedergibt, hätte in der Tat auch von einem reuigen mittelalterlichen Theologen gesprochen werden können, der seit den Tagen der Wüstenväter der felsenfesten Überzeugung war, daß Gott die Juden verworfen hätte. Raschis Auslegungen der Verfolgung des Knechts spielt direkt auf die zeitgenössische Judenverfolgung an. Von den Kreuzfahrern vor die Wahl *Tod oder Taufe* gestellt, wählten viele Juden lieber den kollektiven Freitod oder die Massenhinrichtung. Jesajas schwieriger Vers 9: „*Bei den Bösen gab man ihm sein Grab, unter Übeltätern (aschir, eigentl. Reicher) sein Grabmal, obwohl er keine Gewalt geübt und kein trüge-*

risches Wort gesprochen hat“, gibt Raschi mit einigen sprachlichen Dehnübungen so wieder: „*Er gab sich entsprechend dem Urteil der Bösen sein Grab und dem Urteile des Reichen entsprechend waren seine Todesarten, obwohl er keine Gewalt geübt und kein trügerisches Wort gesprochen hat.*“

Seine Zeit fest im Blick kommentiert Raschi: „*Er lieferte sich jedem Begräbnis aus, das die Bösen der Völker über ihn verhängten, denn sie bestrafte sie mit dem Tod und dem Begräbnis von Eseln in Gedärmen von Hunden. ‚Entsprechend dem Urteil der Bösen‘: Er willigte ein, dem Urteil der Bösen entsprechend begraben zu werden und verleugnete nicht den lebendigen Gott. ‚Und nach dem Urteil des Reichen‘: Entsprechend dem Urteil des Herrschenden lieferte er sich selber allen möglichen Todesarten aus, die dieser über ihn verhängte, weil er nicht abtrünnig werden und das Schlechte und Gewalt üben wollte, wie die Völker, in deren Mitte er wohnte. ‚Kein trügerisches Wort gesprochen hat‘: nämlich in der Anerkennung des Götzendienstes.*“

Eine philologische Notwendigkeit, die Verse so zu kommentieren, gibt es nicht, wohl aber eine psychologische. Hier macht sich das von Jakob Katz aus den zeitgenössischen Quellen so eindrucksvoll beschriebene unbedingte moralische Überlegenheitsgefühl der jüdischen Opfer gegenüber den christlichen Peinigern Luft: Besser als Jude Unrecht leiden, denn als Christ Unrecht tun, besser ein toter, unbestatteter Jude als ein judenverfolgender Christ.¹ Für Raschi präfiguriert das Gottesknechtlied nicht die Passion Jesu Christi unter Kaiser Tiberius, sondern die Passion des jüdischen Volkes in der Christenheit unter Papst Urban II.

Er wurde durchbohrt von unseren Verbrechen

Aber hier geht es nicht, wie Rembaum² und Funkenstein meinten³, um die Vertauschung der Rollen, wie z. B. Marc Chagall den Gekreuzigten während des Holocaust mit Gebetsschal und Gebetsriemen malte, als Sym-

1) Jakob Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, Oxford 1961, Kap 7.

2) Joel E. Rembaum, *The Development of a Jewish Exegetical Tradition Regarding Isaiah 53*, in: *Harvard Theological Review* 75 (1982), 296 f.

3) Amos Funkenstein, *Die Dialektik der Assimilation*, in: Ulrich Raulff/Gary Smith (Hg.), *Wissensbilder. Strategien der Überlieferung*, Berlin 1999, 215 f.

bol des hingemordeten jüdischen Volkes. Die Behauptung, Raschi hätte das „Dogma vom stellvertretenden Leiden zur Erlösung anderer“ vom Christentum übernommen und gegen das Christentum gekehrt, hält einer sorgfältigen Lektüre seines Kommentars nicht stand. Raschi unterscheidet zwei



Marc Chagall, *Weißer Kreuzigung* (1938).

grundverschiedene Leidensdeutungen, die von Israel und die von den Völkern. Wenn Raschi die biblische Aussage der Völker, „er hat unsere Krankheit getragen“, damit kommentiert, daß „alle Völker durch die Züchtigungen Israels gesühnt werden“ (mitkaperim bissurin schel jisrael, Kom zu 53,4), „damit in der ganzen Welt Friede sei“ und „Gott die Welt nicht vernichtet“, dann zitiert er eine fremde, nach seinem Gegenwartsbezug christliche Deutung der Judennot („so werden die Völker zueinander sprechen“, Kom zu 53,2; 6, 8).

Man könnte diese Leidensdeutung eine soziale oder mit Funkenstein eine „soteriologische“ nennen.⁴ Sie besteht in der Einsicht: „Das Leid hat die Falschen getroffen und damit die Richtigen – nämlich die Bekenner – verschont.“ Auf subtile Weise ist dieses Bekenntnis aber auch eine Entlastung, denn indem es die sakrifizielle Funktion der Opfer (*sacrifice*) für das Heil und den Frieden aller unterstreicht, unterschlägt es zugleich die viktimologische Funktion der Opfer (*victim*) als Sündenböcke. Die Aussage der Völker, „er wurde durchbohrt von (hebr. *mi*) unseren Verbrechen“, wird aus christlicher Voreingenommenheit im Sinne einer Stellvertretung des Unschuldigen für Schuldige mit „er wurde durchbohrt für unsere Verbrechen“ übersetzt. Doch schon die Bibel sagt deutlich, daß damit nicht irgendwelche

4) Amos Funkenstein, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, dt. von Christian Wiese, Frankfurt/M. 1995, 137–38. Das Beispiel ist auch hier wieder der einseitig gedeutete Raschi.

Verbrechen, sondern die am Gottesknecht selbst verübten, in der Deutung Raschis also, die antijüdischen Verbrechen gemeint sind. Und genauso hat es Raschi gedeutet, wenn er die Züchtigungen der Buße für die Völker der Welt (Kom 53,4) im Kommentar zu Jes 53,8 mit den Züchtigungen des Gottesknechts *durch* die Völker der Welt gleichsetzt und vom „*Druck, in dem er von ihnen gehalten worden war*“, vom „*Gericht der Züchtigungen, die er bisher hatte ertragen müssen*“, spricht.

Um unserer Sünden willen

Von dieser Deutung unterscheidet sich die jüdische Leidensdeutung, die man die legale oder mit Funkenstein die „kathartische“ nennen könnte und die in der liturgischen Formel zum Ausdruck kommt: „*Um unserer Sünden willen sind wir aus unserem Land verbannt worden*“ (mipnei chataenu galinu mearzenu). Nach dieser Deutung, die Raschi aus der Rolle des Propheten im Lied bezieht, hat das Exil der Juden einen genau definierten Straf- und Sühnesinn: Die Nachkommen büßen für die Vorfahren und opfern sich für die Nachfahren. Gewiß, auch hier spielt die Stellvertretung der Gerechten für die Sünder eine wichtige Rolle. Die Nachkommen übernehmen wie der Hohepriester Verantwortung für die Frevler (Raschi verweist im Kom zu 53,11 auf Num 18,1: „*Der Herr sprach zu Aaron: Du, deine Söhne und deine ganze Familie, ihr tragt die Verantwortung für das Heiligtum; du und mit dir deine Söhne, ihr tragt die Verantwortung für euer Priesteramt*“), sie ersetzen wie das „*Schuldopfer*“ (Ascham 53,10) oder das Sühnegeld (*amende*, franz. im Kom. Raschis) den Schaden.

Doch hier büßt das Kollektiv nur seine eigenen, nicht fremde Sünden, und schon gar nicht die Sünden, die andere an ihm verbrochen haben. Dafür verlangt der Gottesknecht vielmehr nachdrücklich Rechenschaft. Die Aussage, „*So wird er viele Völker zerstreuen*“ (Jes 52,15), kommentiert Raschi im Sinne der retributiven göttlichen Gerechtigkeit: „*So wird auch jetzt seine Hand stark sein, und Israel wird die Hörner der Götzendiener, die sie verstreut haben, niederwerfen*“ (frei nach Sacharja 2,4). Doch diese innerjüdische Leidensdeutung ist den christlichen Zeitgenossen unbekannt, denn der Knecht „*schwieg*“, „*öffnete auch nicht seinen Mund*“. Und außerdem: „*Wen von seinen Zeitgenossen kümmerte es denn?*“ Den Vers, „*Wen von seinen Zeitgenossen kümmerte es denn? Er wurde abgeschnitten aus dem Land der*

Lebenden, und wegen der Verbrechen meines Volkes“, kommentiert Raschi im Sinn der kathartischen Leidensdeutung: „Wen von seinen Zeitgenossen kümmerte es? nämlich die Mühsale, die ihn betroffen, daß er von Anfang an abgeschnitten war aus dem Lande der Lebenden, worunter Palästina zu verstehen ist, wohin wegen der Verbrechen meines Volkes die Plage(n) über die Gerechten, die unter ihnen waren, kamen.“

Der Gottesknecht als kollektive Pflichtgemeinschaft

Beide Leidensdeutungen sind unvereinbar. Für die reuigen Christen ist der jüdische Gottesknecht eine Art Atlas, dem die Schuld der Welt auf die Schultern geladen wird, ein Blitzableiter inmitten des göttlichen Zorngewitters, ein Sündenbock, der auch noch für die Schuld seiner Peiniger einzustehen hat. Für die Juden haben die Leiden aber einen ganz anderen Sinn. Der Gottesknecht ist die Verkörperung der Verantwortungs- und Pflichtgemeinschaft, die ihre vergangene Schuld abarbeitet und sich auf eine glänzende Zukunft vorbereitet. Die Juden lassen ihre Leiden nicht kapern und zur Rechtfertigung ihrer Feinde mißbrauchen. Aber dem christlich-jüdischen Quidproquo, das Raschi hier zwischen den Zeilen schildert, sitzen auch noch so vollendete Interpreten wie Amos Funkenstein auf. Auch weil die Bilder von geschlagenen und ihre Gräber grabenden Juden, von Bergen unbestatteter jüdischer Leichen sich seit dem 1. Kreuzzug häuften, hat sich Raschis Israeldeutung des Gottesknechts in der klassischen *Parschanut* als die plausibelste durchgesetzt und sein Kommentar zum Gottesknechtlied ist zum Ort der jüdischen Abrechnung mit einer judenfeindlichen Christologie geworden.⁵

Gleichzeitig dürfen wir nicht verschweigen, daß es wissenschaftlich kontrovers ist, ob Raschi überhaupt auf die Ereignisse des 1. Kreuzzuges reagiert hat. Simon Schwarzfuchs hat die radikale These vertreten, daß es in seinen Kommentaren überhaupt keine nachweisbaren Spuren dieser Ereignisse gäbe und daraus geschlossen, daß es sich um rein lokale Ereignisse gehandelt haben muß, die den im 12. Jh. einsetzenden unvergleichlichen Aufschwung der Talmudstudien in Nordfrankreich und des Chassidismus im

5) Vgl. Natan Hutterer aus Auschwitz, *Die mittelalterlichen jüdischen Kommentare zu den Ebed-JHWH-Liedern des Jesaja* (Diss in Bern), Berlin 1938.

Rheinland nicht beeinträchtigt haben.⁶ Andererseits hat Avraham Grossman in den Handschriften des Psalmenkommentars Raschis eine bittere antichristliche Polemik ausgemacht, die eindeutig auf diese Ereignisse des Kreuzzuges alludieren.⁷ Die Bösewichter der Psalmen bezieht er vornehmlich auf Esau (= Christenheit⁸) und erinnert an die, „die sich freiwillig der Metzelei hingaben und sich töten ließen für die Heiligung des Namens“ (schehitnadwu azmam latewach uljahareg al keduschat schemo).⁹ Aber von den meisten Gelehrten wird Raschis Kommentar zu Jesaja 53 als Reaktion auf die Propaganda und die Leiden des 1. Kreuzzuges verstanden.¹⁰

Zwei weitere Sorten von Raschi-Texten werden meistens klaglos auf die jüdischen Kreuzzugsleiden bezogen: zum einen einige seiner Rechtsentscheide und zum anderen seine heilige Poesie (*Pijjutim*). Obwohl Raschi in seinem Kommentar zum Gottesknechtlied und anderswo das Lob der Märtyrer anstimmt, hat er in seinen zukunftsweisenden Rechtsentscheiden die Solidarität mit den Zwangsgetauften bekräftigt.¹¹ Er wandte auf sie den Grundsatz an: „Israel hat gesündigt“ (Jos 7, 11) bedeutet: obwohl er gesündigt hat, ist er (immer noch) ein Jude“ (bSan 44a), der ursprünglich gar nichts mit diesem Fall zu tun, ja, überhaupt gar keine halachische Relevanz hatte.¹²

- 6) Robert Bonfil/Moshe Ben-Sasson/J. Hacker (Hg.), *Tarbut WeChewra BeToldot Israel BiMe HaBenajim*, Jerusalem 1989. Etwas nuancierter Robert Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley, Los Angeles, London 1987.
- 7) *Rashi's Commentary on the Psalms and the Jewish-Christian Disputation*, in: FS M. M. Ahrend, 1996, 59–74 (Hebr.).
- 8) Gerson D. Cohen, *Esau as Symbol in Early Medieval Thought*, in: *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Alexander Altmann (Hg.), 1967, 19–49.
- 9) Kom zu Ps 47,10: „Es versammelten sich (in seiner Stadt) die Fürsten der Völker.“
- 10) Abraham Berliner, *Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentare*, Berlin 1903, 33–34 (läßt nur Kom zu Jes 53,9 als eine solche Anspielung gelten); Marianne Awerbuch, *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik*, München 1980, 117–125 (zu Jes 53); Gerard Nahon, *Rashi en son temps*, in: Gabrielle Sed-Rajna, *Rashi 1040–1990*, Hommage à Ephraïm E. Urbach, Paris 1993, 57 (Kom. zu Gen 1,1).
- 11) Hans-Georg von Mutius, *Rechtsentscheide Raschis aus Troyes (1040–1105)*. Johann Maier (Hg.), *Judentum und Umwelt* Bd. 15/I u. II, Frankfurt/M. 1986/87, z. B. 2. Halbbd., 125.
- 12) Israel Elfenbein, *Tschuwot Rashi*, 173.

1941 veröffentlichte Abraham Meir Habermann in Jerusalem die *Pijjutim* Raschis und bezog sie auf den „*Holocaust des 1. Kreuzzuges*“.¹³ In seinem 6. Pijjut an die „*vollkommene Tora*“ (tora hatemima) zieht Raschi einen Moment lang den Vorhang vor dem allzu vertrauten Bild des Pogroms weg. Wir sehen, wie der gewalttätige Mob in die Synagoge einbricht, die Schriftrollen schändet und die Gelehrten erschlägt. Der gelehrte Dichter klagt der Tora (Nr. 6, 39–44, ebd. 23):

*„Bring deinen Trost, deine altbewährte Hilfe
Hülle dich in schwarzen Gewändern / wie eine trauernde Witwe
Räche die Beleidigung deiner Märtyrer
das Blutvergießen deiner Gelehrten
deiner von den Abtrünnigen / ausgerotteten Schüler,
die auch deinen Vorhang zerrissen / deine Buchstaben zertrampelten
und mit wütender Raserei
deine Zelte verwüsteten.“*

Diese Szenen haben sich vom 1. Kreuzzug an im Namen Gottes ständig wiederholt.¹⁴ Während des 2. Kreuzzugs drangen z. B. Kreuzfahrer in die Synagoge von Ramerupt (Dép. Aube) ein, zerrissen eine Torarolle und verletzten den Enkel Raschis, Rabbenu Jakob Meir Tam, mit den charakteristischen Worten: „*Du bist ein Großer Israels, deshalb rächen wir an dir den Gekreuzigten und werden dich so verletzen, wie ihr unseren Gott verletzt habt, mit fünf Verletzungen.*“¹⁵

Die jüdischen Erfahrungen mit dem Holocaust haben im *Aschkenas* 1000 Jahre vor dem Ereignis, das man als solches zu bezeichnen pflegt, im Zeitalter Raschis angefangen – und keiner hat das aschkenasische Judentum mehr als Raschi für dieses Kalvarium ausgerüstet.

13) P'ticha, S. 7 u. ders., *The Beginning of Hebrew Poetry in Italy and Northern Europe*, 2, in: Cecil Roth, *The World History of the Jewish People*, Bd. 11, op. cit., 272. Den Ausdruck „*Holocaust of the First Crusade*“ gebraucht Irving A. Agus bereits 1966 in seinem Artikel über *Rashi and his School*, in: Cecil Roth (Hg.), *The World History of the Jewish People*, Bd. 11: *The Dark Ages. Jews in Christian Europe* 711–1096, London 1966, 212.

14) Für die Standardrechtfertigung, die sowohl in jüdischen wie christlichen Chroniken auftaucht, vgl. die Autobiographie von Guibert de Nogent, *De vita sua* II,5.

15) Abraham Meir Habermann, *Gezerot Aschkenaz WeZarfat*, Jerusalem 1945, 121.

Leben im Schatten des Todes

Janusz Korczak, Marina Falska und Stefa Wilczynska

Kalman Yaron*

Übersetzt aus dem Englischen von Horst Dahlhaus, Sankt Augustin.

*Janusz Korczak*¹ wurde 1878 als *Henryk Goldszmit* in einer assimilierten jüdischen Familie in Warschau geboren und 1942 in Treblinka ermordet. Nach dem Abschluß des Medizinstudiums (1905) spezialisierte er sich in Kinderheilkunde, weil ihn das Schicksal von Kindern aus unterprivilegierten Familien besonders bewegte. Dabei hatte er aber vor allem die sozialen Ungerechtigkeiten sowie die ungleichen Beziehungen zwischen Erwachsenen und Kindern vor Augen, denn: „Medizin kann Krankheit verhindern und heilen, aber sie kann die Welt nicht verbessern.“

Arzt, Erzieher, Schriftsteller und Menschenfreund

Korczak (sein Name als Autor) war auch ein angesehener Schriftsteller. Seine Erzählungen „*Straßenkinder*“ und „*Salonkinder*“ waren beliebt. Seine erste pädagogische Grundsatzarbeit, „*Wie man ein Kind lieben soll*“ (1914–1918 verfaßt), wurde geradezu ein Klassiker und trug ihm große Wertschätzung und Achtung ein. Mit dem Erlös konnte er einen Teil seiner theoretischen und praktischen Bemühungen für das Wohl von Kindern finanzieren. Zu seinen späteren Werken gehören die Kinderbücher „*König Hänschen I.*“, „*König Hänschen auf der einsamen Insel*“, „*Der Bankrott des kleinen Jack*“, die Romane „*König Marcius*“ und „*Wenn ich wieder klein bin*“, das Buch „*Allein mit Gott – Gebete eines Menschen, der nicht betet*“ und schließlich sein zweites pädagogisches Werk, „*Das Recht des Kindes auf Achtung*“.

* Prof. em. Kalman Yaron, Jerusalem, war von 1965 bis 1992 Leiter des Martin-Buber-Instituts der Hebräischen Universität Jerusalem.

1) Vgl. Michael Kirchner, *Janusz Korczak*, FrRu 10(2003)123–134.

Korczaks Sorge um die benachteiligten Kinder zeigte sich schon am Anfang seiner ärztlichen Laufbahn. In Warschau rief er Sommerlager für arme Kinder ins Leben, die er als Arzt und pädagogischer Leiter betreute. Die Kinder erfreuten sich nicht nur an der Umgebung, den Stärkungen und dem Programm, sondern vor allem an der Achtung, mit der sie hier behandelt wurden. Korczak beschloß, seine ärztliche Karriere aufzugeben und sein Wirken in den Dienst der vernachlässigten Kinder zu stellen. Er nahm eine Stelle in einer Klinik in den Warschauer Elendsvierteln an und arbeitete dort sowohl als Arzt als auch als Betreuer elternloser Kinder.

1910 wurde in der Krochmalna-Straße in Warschau nach Korczaks Vorstellungen ein altes jüdisches Waisenhaus als *Dom Sierot* wiedereröffnet. Korczak leitete es als *Kinderrepublik*, d. h. die Kinder waren weitgehend selbständig, wenn auch unter der Leitung von Mitarbeitern. Nicht der Wortlaut der aufgestellten Regeln, sondern deren Geist prägte die Atmosphäre des Hauses. Korczak fühlte, daß in jedem Kind ein moralischer Funke glüht, der aber in der Dunkelheit schnell erlischt, wenn er nicht sorgsam behütet wird. Er bestand darauf, daß jedes Kind das Recht auf eine eigene verschließbare Schublade hatte, in der es alle seine Habseligkeiten, so wertlos sie auch gewesen sein mögen, aufbewahren durfte, – ein kärglicher Rest verlorener Achtung.

Unterstützt wurde Korczak durch den mutigen Einsatz der Jüdin *Stefania (Stefa) Wilczynska*, seine Assistentin seit 1911, ohne die er die ungeheuren Belastungen nicht hätte bewältigen können. Während der Kriegsjahre 1914–1918 diente er als Militärarzt in der polnischen Armee und ließ die ganze Verantwortung für das Kinderhaus in den Händen von Stefa. Sie war Herz und Seele des Hauses und sorgte für alles, was nötig war. 1942 ging auch sie freiwillig mit Korczak und den Kindern nach Treblinka in den Tod. Nach dem Ersten Weltkrieg nahm Korczak seine Arbeit in Unterricht und Forschung wieder auf. Zusätzlich übernahm er auch die Pädagogische Leitung des katholischen Kinderheimes *Nasz-Dom (Unsere Heimat)* zusammen mit der katholischen Polin und Kommunistin *Marina Falska*, deren jüdischer Mann Arzt war. Später wurde sie als kommunistische Kämpferin nach Sibirien verbannt. Anders als Korczak war für Marina Falska nicht so sehr die religiöse Eigenständigkeit der Kinder ein Anliegen, aber sie stimmte mit seinen erzieherischen Leitlinien überein und wurde ihm eine gute Freundin.

Das Warschauer Getto

Im Oktober 1940 erhielten Korczak und Stefa Wilczynska die Nachricht, daß alle jüdischen Bewohner den Bezirk Chłodna 33 und die benachbarten Viertel innerhalb von vier Tagen verlassen müssen. Auch das Waisenhaus, das außerhalb des früheren Gettos lag, mußte sofort geräumt werden. Hier zeigte sich Korczaks legendärer Mut. Er fand in dem völlig überfüllten Getto ein beschlagnahmtes Haus, das vorher als Gemeindehaus gedient hatte, und geleitete die Kinder ganz ruhig zu dieser provisorischen Unterkunft. Stefa übernahm die Versorgung der Kinder. Sie teilte den begrenzten Lebensraum so gut es ging unter den Kindern und den Mitarbeitern auf und legte den Tagesablauf fest. Jedes Kind bekam seine eigene Aufgabe, in der Küche, im Haus, in der Nähstube oder in der Werkstatt. Es gab sogar auch weiterhin einen Chor und eine Theatergruppe. Der Unterricht verlief in zwei Schichten. Aber nach und nach wurden die Lebensmittel immer weiter reduziert und Stefa mußte einen großen Teil ihrer Zeit damit verbringen, kleine Handarbeiten gegen Nahrungsmittel zu tauschen.

○ Eine Typhus-Epidemie dezimierte die Bevölkerung im jüdischen Getto so sehr, daß auf dem Friedhof bald nicht mehr genug Platz war für alle Opfer. Erschöpft, verzweifelt und gealtert versuchte Korczak, kranken Kindern zu helfen. Aber es mangelte an Medikamenten und er mußte schließlich aufgeben. Viele Kinder, die er an einem Morgen barfuß durch die überfrorenen Straßen laufen sah, fand er am nächsten Morgen erfroren wieder. Als das Getto noch mehr abgeschottet wurde, war Korczak von der völligen Teilnahmslosigkeit seiner polnischen „Brüder und Schwestern“ besonders deprimiert. Als echter polnischer Patriot hatte er im polnischen Militär gedient und er trug einen polnischen Namen, wurde aber trotzdem in der Stadt keineswegs geschätzt. Er war daher besonders tief bewegt, als ganz unerwartet die katholische Kommunistin Marina Falska vor der Tür stand. Obwohl sie in erster Linie für die Kinder des Katholischen Kinderheims „Nasz-Dom“ verantwortlich war, versteckte sie weiterhin jüdische Kinder – trotz der damit für sie verbundenen Gefahren.

○ An einem verschneiten Novembertag kam Marina in das überfüllte Getto. Auf ihrem Weg begegneten ihr Kinder, die Zigaretten und Sonnenblumenkerne zum Kauf anboten, Bettler mit erfrorenen Gliedmaßen, halbnackte, verwahrloste Jugendliche. Marina traf Janusz an der Tür des Waisenhauses und war entsetzt, wie sehr er abgemagert war. Sie kannte ihn seit

den frühen zwanziger Jahren als begabten Studenten, von dessen Ansichten und Plänen sie angetan war. Als sie wieder ging, wußte sie, daß sie ihren Freund nie wiedersehen würde. Sie umarmte ihn sanft und fragte mit zitternder Stimme: „Wie fühlst du dich?“ Da blitzte auf Janusz's Gesicht ein trotziges Lächeln auf: „Wie ein Schmetterling“, antwortete er, „ein Schmetterling, der bald in eine bessere Welt fliegen wird.“



Der alte, kranke und erschöpfte Janusz Korczak hat sich bis zum bitteren Ende um die Kinder gesorgt, die unter seiner Fürsorge standen. Er humpelte über die grauenvollen Straßen, um vielleicht doch noch einen Kanten Brot für seine Waisenkinder zu finden. *Stefa Wilczynska* blieb bei ihm und begleitete ihn bis zum Ende, und beide sorgten für die Kinder im Schatten des Todes.

Janusz Korczak und die Waisenkinder.
Denkmal in Yad Vashem.

Das Ende der Tragödie

Am 5. August 1942 wurden die Bewohner des Waisenhauses zusammen mit weiteren Tausenden Gettobewohnern von den Soldaten der SS für die „Umsiedlung in den Osten“ – so umschrieben die Nazis die Todeslager von Treblinka – aus dem Getto geholt. Korczak sammelte die 200 Kinder unter seiner Obhut und begleitete sie zusammen mit *Stefa* und einigen anderen Mitarbeitern in Würde auf ihrem letzten Gang durch die Straßen des Gettos zum Bahnhof. Kaum noch fähig, sich zu bewegen, schleppten die Kinder ihre winzigen Habseligkeiten auf ihren Schultern. Hungrig und total erschöpft, waren sie dennoch glücklich, daß sie zusammenbleiben durften. Gehorsam gingen sie zum Rangierbahnhof, um in fensterlosen Viehwagons nach Osten gebracht zu werden. Ein Augenzeuge berichtete über ihren Gang: „*Dicht an dicht zusammengepfercht, Körper an Körper, und*

von den Bewachern von allen Seiten mit Peitschenhieben begleitet, wurde die Menschenmenge getrieben, auf den Bahnsteig zu rennen, von dem aus die Fahrt in den Tod begann.“

Sich selbst und den Waisenkindern treu geblieben und im Vertrauen auf seinen Weg, haben Janusz Korczak, „der Vater der Waisen“, und Stefa Wilczynska, seine treue Gefährtin, die Kinder begleitet. Händehaltend und auf ihre kleinen Habseligkeiten achtend, gingen sie ohne Zögern den Weg ohne Wiederkehr. Daß Menschen auch auf dem Weg zum Krematorium noch menschlich bleiben, gibt Zeugnis dafür, daß die Liebe stärker ist als der Tod. In seinem Buch *„Die Kunst zu lieben“* schreibt Erich Fromm: „Nur wer sich selbst vertraut, kann auch anderen vertrauen.“ Obwohl Korczak sich im Getto von seinen polnischen Freunden verlassen fühlte, hatten mehrere seiner Freunde angeboten, ihn zu verstecken, damit er nicht ins Getto müsse. Aber Korczak hatte abgelehnt. Er wollte bei seinen Kindern bleiben.

Noch Jahrzehnte nach dem Krieg wurde das Thema des Umgangs der Polen mit den Juden verschwiegen oder verzerrt dargestellt. Erst das 2001 von dem polnischen Historiker Jan Thomacz aufgedeckte Massaker von Jedwabne² im Nordosten Polens hat u. a. frühere Untaten ans Licht gebracht. Nach zuverlässigen Quellen wurden 2500 jüdische Einwohner Jedwabnes vom Bürgermeister aufgefordert, zum Marktplatz zu kommen, angeblich um das Gelände zu reinigen. Als sie sich versammelt hatten, wurden 1600 der versammelten Juden von ihren polnischen Nachbarn niedergemetzelt. Die Grausamkeiten von Jedwabne waren zweifellos auf dem Nährboden eines verbreiteten Judenhasses gewachsen. Antisemitismus war nicht von außen eingeführt worden, sondern hatte sich auf polnischem Boden im Laufe von Jahrhunderten entwickelt.

Es soll aber auch daran erinnert werden, daß die Mehrheit der als „Gerechte unter den Völkern“ geehrten Menschen Polen sind, die ihr Leben und manchmal auch das Leben ihrer Freunde und Familien aufs Spiel setzten, um Juden zu retten. Eine solche Entscheidung war in Polen mit seiner langen antisemitischen Geschichte besonders schwierig und gefährlich. Angesichts der Tatsache, daß Polen während des Zweiten Weltkriegs besonders schwer gelitten hat, sind diese Taten der Menschlichkeit um so höher zu achten.

2) Vgl. Henryk Muszyński, *„Die Nachbarn“ von Jedwabne*, FrRu 10(2003)106–112.

Liturgie der Rabbiner-Ordination

Am 14. September 2006 wurden in Deutschland zum ersten Mal nach der Schoa wieder drei Rabbiner – Daniel Alter, Tomáš Kučera und Malcolm Matitiani – (Absolventen des Abraham Geiger Kollegs in Potsdam) ordiniert. Wir bringen Auszüge aus der Ordinierungs-Liturgie zusammengestellt von **Rabbiner Andreas Nachama und Kantor Alexander M. Nachama**.

Eine Ordinierung im heutigen Sinne gibt es erst seit Mitte des 19. Jh. und geht vor allem auf Abraham Geiger (1810–1874) zurück. Nach seinen Vorstellungen wurde am 10. August 1854 in Breslau das *Jüdisch-Theologische Seminar* eröffnet. Bis zur Zerschlagung des Lehrbetriebs durch die Nationalsozialisten am 21. Februar 1939 wurden dort 249 Rabbiner ordiniert. Am 8. Mai 1872 wurde die *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* in Berlin eröffnet, an der drei Rabbinergenerationen ausgebildet wurden. Die letzte Rabbinerordination ist 1940 in Berlin erfolgt.

[...] Mit großer Liebe warst Du uns zugetan, Ewiger, unser Gott. Großes, vorzügliches Erbarmen hattest Du mit uns, Vater, König! Unserer Vorfahren wegen, die auf Dich vertraut und die Du die Gesetze des Lebens gelehrt hast, sei auch uns gnädig und belehre uns! Vater, erbarmungsvoller Vater, erbarme Dich unser, laß unser Herz verstehen und nachdenken, hören, lernen und lehren, beachten, halten und vollziehen sämtliche Worte Deiner Lehre in Liebe. Erleuchte unsere Augen mit Deiner Lehre und lasse unser Herz festhalten an Deinen Geboten.

Richte unser Herz dahin, Deinen Namen zu lieben und zu verehren, damit wir nicht zuschanden werden, niemals! Denn auf Deinen heiligen, großen, ehrfürchtigen Namen vertrauen wir, freuen uns und jubeln über deine Hilfe. Denn ein Gott bist Du, der Heil bewirkt: Uns hast Du auserwählt und uns Deinem Namen in Wahrheit nahegebracht, um Dir zu danken und Deine Einheit anzuerkennen in Liebe. Gelobt seist Du, Ewiger, der Du dein Volk Israel in Liebe erwählt hast.

Höre, Israel: Der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig! [...] Wenn ihr meinen Geboten, die ich euch heute gebiete, gehorcht, den Ewigen, euren Gott, liebt, ihm dient aus eurem ganzen Herzen und aus eurer ganzen Seele, so verleihe ich eurem Land rechtzeitig den Regen, Frühregen und Spätregen, damit du dein Getreide, deinen Most und dein Öl ernten kannst.

[...] Glücklich die Menschen, die auf Deine Gebote hören, Deine Lehre und Dein Wort zu Herzen nehmen. Wahrhaftig! Du bist der Erste und der Letzte, außer Dir haben wir keinen König, keinen Erlöser, keinen Retter. [...] Fels Israels! Mache Dich auf zum Beistand Israels, erlöse nach Deiner Verheißung Jehuda und Israel! Unser Erlöser, Ewiger der Heerscharen sein Name, Heiliger Israels. Gelobt seist Du, Ewiger, der Du Israel erlöst hast!

Herr, öffne meine Lippen, und mein Mund verkünde Dein Lob. Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter und Mütter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, Gott Sarahs, Gott Riwkas, Gott Rachels und Gott Leahs, großer, mächtiger und erhabener Gott! Du spendest beglückende Wohltaten, waltest über das All, gedenkst der Frömmigkeit der Vorfahren und bringst ihren Kindeskindern einen Erlöser um Deines Namens willen in Liebe. König, Beistand, Retter und Schild! Gelobt seist Du, Schild Abrahams und Hilfe Sarahs!

Du bist für immer mächtig, Ewiger, belebst die Toten, bist stark im Helfen. [...] Du hast den Menschen mit Erkenntnis und den Sterblichen mit Einsicht begnadet. Verleihe uns Erkenntnis, Einsicht und Weisheit. Gelobt seist Du, Ewiger, Urquell der Erkenntnis. Führe uns, unser Vater, in Deiner Lehre, bringe uns Deinem Gottesdienst näher und laß uns in vollkommener Reue zu Dir zurückkehren. Gelobt seist Du, Ewiger, der Du an Reue Gefallen hast.

Verzeihe uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt, vergib uns, unser König, denn wir haben gefrevelt, denn bei Dir ist Langmut und Verzeihung. Gelobt seist Du, Ewiger, der Du gnädig immer wieder vergibst. Sieh herab auf unsere Not, halte Streit von uns fern und befreie uns bald um Deines Namens willen, denn ein mächtiger Erlöser bist Du. [...]

Stoße in das große Schofar zu unserer Befreiung, und wo noch Gewalt uns bedrückt, da erhebe das Panier zu unserer Hilfe und führe uns zusammen von den vier Enden der Erde. Gelobt seist Du, Ewiger, Beistand seines Volkes Israel! Bringe unsere Richter und laß Frieden und Liebe überall herrschen, entferne von uns Seufzen und Klage, regiere über uns Du, Ewiger, allein in Gnade und Erbarmen und rechtfertige uns durch Recht. Gelobt seist Du, Ewiger, König, der Gerechtigkeit und Recht liebt! [...]

Unser Gott und Gott unserer Väter, segne uns mit Deinem dreifachen Segen, geschrieben durch Moses, Deinen Knecht, gesprochen durch Aaron und seine Söhne, die Priester, Dein heiliges Volk, wie es heißt:

Es segne dich der Ewige und behüte dich!

Es lasse der Ewige sein Antlitz leuchten über dir und sei dir gnädig!

Es wende der Ewige sein Antlitz dir zu und gebe dir von seinem Frieden!

[...] Im Licht deines Angesichts gabst Du uns, Ewiger, unser Gott, die Tora des Lebens und die Liebe zur Milde und Menschlichkeit, zu Gerechtigkeit, Segen, Erbarmen, Leben und Frieden. Gut ist es in Deinen Augen, Dein Volk Israel zu jeder Zeit und zu jeder Stunde mit Deinem Frieden zu segnen. Gelobt seist du, Ewiger, der sein Volk Israel mit Frieden segnet.

Mein Gott, bewahre meine Zunge vor Bösem und meine Lippen, Falsches zu reden. Meine Seele schweige denen gegenüber, die mich verfluchen, allem gegenüber sei meine Seele wie Staub. Öffne mein Herz Deiner Tora, meine Seele folge deinen Geboten. [...]

Toralesung

Von Zion geht die Lehre aus und das Wort des Ewigen von Jerusalem. Gelobt sei Gott, der in seiner Heiligkeit Israel seine Lehre gegeben hat. Verherrlicht den Ewigen mit mir, und laßt uns zusammen seinen Namen erheben!

Mosche aber sprach zum Ewigen: „Der Ewige, Gott aller Geister, alles Fleisches, geruhe einen Mann über die Gemeinde zu setzen, der vor ihnen her aus- und eingehe und sie aus- und einführe, damit die Gemeinde des Ewigen nicht wie Schafe ohne Hirten bleiben möge.“ Der Ewige sprach zu Mosche: „Nimm Jehoschua, Sohn Nuns, zu dir, einen Mann, der Geist hat, und lege deine Hand auf ihn, stelle ihn dann vor den Priester Elasar und vor die ganze Gemeinde und erteile ihm Befehle vor ihren Augen, lege einen Teil von deiner Majestät auf ihn, daß ihm die ganze Gemeinde der Kinder Jisraels gehorche“ (Num 27,15–20).

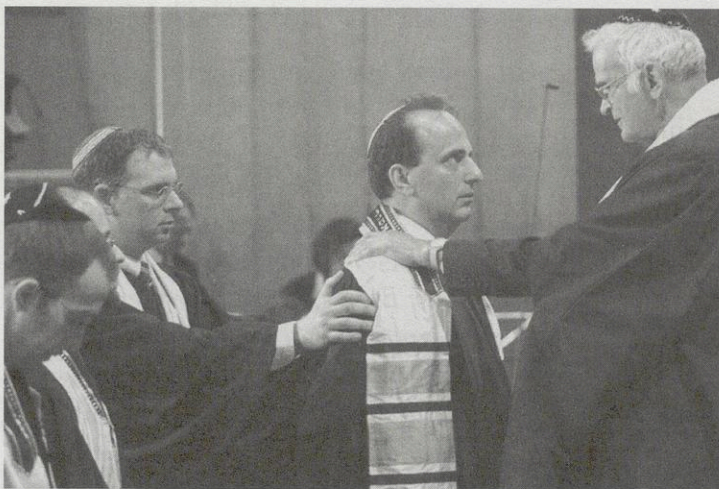
Möge es Dein Wille sein, himmlischer Vater, für uns die Gelehrten Israels zu erleuchten. Erleuchte auch ihre Schüler an allen Orten, an denen sie sich aufhalten. Spricht: Amen! Preist den Namen des Ewigen, denn hoherhaben ist sein Name allein! Seine Majestät ist über der Erde und dem Himmel.

[...] Deine Priester sollen sich kleiden in Huld, und Deine Frommen mögen jubeln! Um Deines Knechtes David willen weise Deinen Gesalbten nicht ab! Denn gute Lehre hab ich euch zu geben, verschmäht meine Tora nicht! Ein Lebensbaum ist sie für den, der sie ergreift, und wer sich an ihr

festhält, ist beglückt. Die Wege, die sie führt, sind Freudenwege, und all ihre Pfade voll des Friedens. Führe uns, Ewiger, zu Dir zurück, wir kehren um! Mach unsere Tage neu, ganz wie sie ehemals waren!

Ordination

An uns ist es, den Schöpfer des Alls zu preisen, die Größe seines Schöpfungswerks auszurufen, der uns erwählt hat aus allen Völkern und uns die Tora gegeben hat. Und so knien wir nieder, verneigen uns und stehen vor dem König der Könige, dem Heiligen, gelobt sei er! Er wölbte den Himmel und gründete die Erde, der Sitz seiner Ehre ist der Himmel oben, die Stätte seiner Macht in den höchsten Höhen. Er ist unser Gott, keiner sonst. In Wahrheit ist er unser König, keiner außer ihm.



Rabbinerordination in Dresden:

Oberrabbiner Prof. Dr. Walter Jacob (re.), Rabbinatskandidat Daniel Alter (Mitte).

Wie in seiner Lehre geschrieben: „Erkenne es heute und mache es deinem Herzen klar, daß der Ewige allein Gott ist, im Himmel oben und auf Erden unten, keiner sonst!“ Darum hoffen wir auf Dich, Ewiger, unser Gott, bald Deine Herrlichkeit zu schauen, wie aller Greuel von der Erde vertilgt wird und aller Götzendienst verschwindet.

Wie die Welt gegründet sein wird auf das Reich des Allmächtigen und alle Menschenkinder Deinen Namen anrufen, selbst alle Frevler sich Dir zuwenden, ja alle Erdenbewohner einsehen, daß sich vor Dir jedes Knie beugt, Dir jede Zunge schwört. Vor Dir, Ewiger, unser Gott, werden sie knien und sich niederwerfen und der Majestät Deines Namens die Ehre geben. Alle

nehmen sie die Anerkennung Deines Reiches auf sich, und Du regierst bald über sie immer und ewig. Denn Dein ist die Herrschaft und in alle Ewigkeiten regierst Du in Ehre, wie es in der Tora geschrieben steht: „Der Ewige regiert immer und ewig.“ Und ferner ist verheißen: „Gott wird über die ganze Erde König sein, an jenem Tag, er, der Einzige und sein Name einzig.“

Kaddisch Jatom

Erhoben und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen geschaffen, und sein Reich erstehe in eurem Leben und in euren Tagen und dem Leben des ganzen Hauses Israel, schnell und in naher Zeit. Spricht: Amen!

Sein großer Name sei gepriesen in Ewigkeit und Ewigkeit der Ewigkeiten! [...] Gelobt sei er! Hoch und erhaben über jedem Lob und Gesang, Verherrlichung und Trostverheißung, die je in der Welt gesprochen wurden. Spricht: Amen!

Die Fülle des Friedens möge vom Himmel herab kommen. Leben für uns und ganz Israel. Spricht: Amen! Der Frieden stiftet in den Himmelshöhen, stifte Frieden unter uns und ganz Israel! Spricht: Amen!

Adon Olam

Herr der Welt, der herrschte, bevor ein Ding erschaffen war. Jetzt, da alles nach seinem Willen vollendet, wird sein Name König genannt. Auch dann, wenn alles vergeht, wird er allein wunderbar herrschen. Er war und er ist und er wird sein in seinem vollen Glanz. Er ist einzig, und es gibt keinen zweiten, den man ihm gleichmachen oder zur Seite stellen könnte. Er ist ohne Anfang und Ende, sein ist die Allgewalt, die Herrschaft. Er ist mein Gott, mein lebendiger Erlöser, ein Fels in Zeiten der Bedrängung. Er ist mein Schild, meine Zuflucht, der mir bestimmte Teil meines Bechers, wenn ich ihn anrufe. In seine Hand befehle ich meinen Geist, wenn ich schlafe oder wach bin. Mit meinem Geist und mit meinem Körper, der Ewige ist mit mir, und ich fürchte nichts.

Es segne dich der Ewige und behüte dich!

Es lasse der Ewige sein Antlitz leuchten über dir und sei dir gnädig!

Es wende der Ewige sein Antlitz dir zu und gebe dir von seinem Frieden!

„Nostra aetate“ und die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs

Kardinal Walter Kasper*

Die Geschichte Berlins¹ ist unlöslich mit der Geschichte des Judentums verknüpft. Es ist eine Geschichte von Gettoisierung, von Emanzipation und Assimilation, von Aufstieg und Vernichtung, aber auch des Miteinanders und der gegenseitigen Beeinflussung. Nach 1945 konnte man nicht mehr dort weitermachen, wo man 1933 aufgehört hatte. Eine grundlegende Neubesinnung über das Verhältnis von Juden und Christen war nötig. Es gehört zu den Paradoxien der Geschichte, daß die ersten Anfänge dieser Neubesinnung in die Nazi-Konzentrationslager zurückweisen. Dort fanden sich Juden und engagierte Christen im gemeinsamen Widerstand gegen ein brutales neuheidnisches und totalitäres System. Sie entdeckten ihr gemeinsames Erbe und ihre gemeinsamen humanen und biblischen Wertvorstellungen. Doch erst das Erschrecken über das unvorstellbare Verbrechen des Holocaust verhalf dieser Neubesinnung zum Durchbruch.

Vorbereitet und ermöglicht war der Neuanfang durch jüdische Philosophen und Theologen wie Franz Rosenzweig und Martin Buber, die mithalfen, das Judentum neu zu verstehen. Zusammen mit bedeutenden Theologen beider Kirchen leiteten sie ein christliches Umdenken, eine *teschuwa*, ein, das in der Geschichte der christlichen Theologie in dieser Form wohl einmalig ist. Auf evangelischer Seite war es – nach dem Stuttgarter Schuldbekenntnis (1945) – vor allem der Ökumenische Rat der Kirchen bei seiner ersten Vollversammlung in Amsterdam (1948). Er betonte die besondere

* Kardinal Walter Kasper ist seit März 2001 Präsident der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum.

1) Vortrag am 9. März 2006 beim ersten Treffen der Rabbiner Deutschlands mit Vertretern der Katholischen und der Evangelischen Kirche. Vgl. Norbert J. Hofmann SDB, *Wir brauchen einander, und die Welt braucht uns. Eine historische Begegnung in Berlin*, FrRu 13(2006)179–181.

Bedeutung des jüdischen Volkes für den christlichen Glauben und sah den Grund für das Weiterbestehen des jüdischen Volkes in der unveränderlichen Treue und Barmherzigkeit Gottes.² Die katholischen deutschen Bischöfe äußerten sich erstmals in einem gemeinsamen Hirtenbrief (1945). Der deutsche Katholikentag 1948 in Mainz³ begründete die Tradition, sich regelmäßig mit Fragen des Verhältnisses von Christentum und Judentum auseinanderzusetzen. Insgesamt darf man die kirchliche Entwicklung nach 1945 in der Frage des jüdisch-christlichen Verhältnisses als eine der erfreulichsten Entwicklungen in dem sonst dunklen 20. Jh. bezeichnen. Sie führte zu einem grundsätzlichen Umdenken in der jüdisch-christlichen Verhältnisbestimmung.⁴

Dieses Umdenken war im ursprünglichen Sinn des Wortes radikal, d. h. an die Wurzel gehend. Denn im Zug dieses Umdenkens haben die Kirchen ihre jüdische Wurzel wiederentdeckt, von welcher der Apostel Paulus sagt, daß sie es ist, die den eingepfropften Zweig des Christentums trägt (vgl. Röm 11,17 f.). So sahen nicht wenige christliche Theologen den Grund für das Versagen so vieler Christen während der NS-Zeit in der Schwäche, die das Christentum dadurch erlitten hat, daß es von der nährenden Wurzel des Judentums so lange Zeit abgeschnitten war. Die Tatsache, daß nach der langen, komplexen und schwierigen Geschichte zwischen Juden und Christen der jüdisch-christliche Dialog seit der Mitte des 20. Jh. in dieser Tiefe neu aufgebrochen ist, stellt einen Vorgang von welthistorischer Bedeutung dar.

I. Das II. Vatikanische Konzil – der Anfang eines neuen Anfangs

Der entscheidende amtliche Durchbruch geschah mit dem vierten Kapitel der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils (1962–65) *Nostra aetate* („In

2) *Der Ökumenische Rat der Kirchen in Amsterdam zur Frage der Verkündigung Christi an Israel*, FrRu I(1948)8–11; *Das christliche Verhalten gegenüber den Juden*, FrRu Nr. 2/3(1949)28–32.

3) Vgl. FrRu 2/2(1949)1–5. Der Katholikentag in Mainz war die Geburtsstunde des Freiburger Rundbriefs.

4) Vgl. *Die Kirchen und das Judentum*, hg. von Hans Hermann Henrix u. a., 2 Bde., Paderborn 1989, 2001. *Juden und Christen*, hg. im Auftrag des Rates der EKD, 3 Bde., 1975–2000. Neuere katholische Dokumente: Norbert Hofmann/Joseph Sievers/Maurizio Mottolese (ed.), *Chiesa ed ebraismo oggi*, Roma 2005; Pietro Fumagalli (ed.), *Fratelli prediletti. Chiesa e Popolo ebraico. Documenti e fatti: 1965–2005*, Milano 2005.

unserer Zeit“), einer der wichtigsten Zeitansagen dieser wohl bedeutendsten Kirchenversammlung des 20. Jh.⁵ Die Erklärung hat einen Vater: Papst Johannes XXIII. Schon als Apostolischer Visitator und Delegat in Sofia (1925–35) und vor allem als Delegat in Istanbul (1935–44) war es ihm eine Herzens- und Gewissenssache, unter persönlichem Einsatz viele Juden vor dem Tod in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern zu retten. Schon bald nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl strich er am Karfreitag 1959 das Wort von den „*trenlosen Juden*“ aus der Karfreitagsliturgie.⁶ Im Oktober 1960 begrüßte er eine Gruppe amerikanischer Juden mit den Worten „Ich bin Josef, euer Bruder“ (vgl. Gen 45,4; sein Taufname war Giuseppe = Josef).⁷ Ein solcher Ausdruck der Brüderlichkeit war ein völlig neuer Ton nach den vielen Jahrhunderten, die von der „Sprache der Verachtung“ (Jules Isaac⁸) geprägt waren.

Johannes XXIII. hatte ein Gespür für das, was sich im Bewußtsein der Kirche veränderte, und er hatte den Mut, ihm zum Durchbruch zu helfen. In Augustin Bea⁹ (1881–1968), einem angesehenen Bibelwissenschaftler, fand er einen tüchtigen Mitarbeiter.¹⁰ Am 5. Juni 1960 ernannte er ihn zum ersten Präsidenten des *Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen* (seit 1988 *Päpstlicher Rat für die Förderung der Einheit der Christen*). Als Johannes XXIII. nach dem denkwürdigen Besuch von Jules Isaac (Juni 1960) entschied, das II. Vatikanische Konzil solle eine Erklärung zum Judentum veröffentlichen und Bea mit der Vorbereitung beauftragte, mußte dieser nicht nur völliges Neuland betreten, sondern ein total vermintes Gelände. Es gab vehemente Opposition. Von innen kamen die bekannten Schemata des Antijudaismus zum Vorschein, von außen kam es besonders von seiten einiger moslemischer Länder zu einem wahren Sturm des Wider-

5) Vgl. Johannes Oesterreicher, in: LThK Vat. II, Bd. 2 (1967) 406–478; Roman A. Siebenrock, Herders Theol. Kommentar zum II. Vatikanischen Konzil, Bd. 3, 2005, 595–693.

6) Vgl. *Pro perfidis Judaëis*. Eine Erklärung der Ritenkongregation 1948, FrRu 2/3(1949)5–7, sowie *Johannes XXIII. und die Juden*, FrRu XII(1959)4–8.

7) Vgl. Johannes Oesterreicher, *Päpstliche Unterweisung über die Juden*, FrRu XIII (1961)8–10.

8) Zu Jules Isaac vgl. Alwin Renker, *45 Briefe von Jules Isaac an Claire Huchet-Bishop*, FrRu 10(2003)31–35.

9) Bernd M. Kremer, *Augustin Kardinal Bea. Vorkämpfer der Ökumene und der Aussöhnung*, FrRu 13(2006)82–92.

10) Vgl. Stjepan Schmidt, *Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit*, Graz/Wien/Köln 1989.

stands, der mit handfesten Drohungen gegen die kleinen christlichen Minderheiten in diesen Ländern verbunden war. Unter diesen Umständen konnte die Geschichte des Dokuments nicht anders als dramatisch verlaufen. Schließlich wurde entschieden, das Dokument als ein Kapitel in eine neu zu schaffende „Erklärung über die nichtchristlichen Religionen“ einzufügen, die dann als *Nostra aetate* bekannt wurde. Das war ein Kompromiß, denn das Judentum ist für uns Christen nicht eine Religion unter anderen nichtchristlichen Religionen. Vielmehr hat das Christentum zum Judentum eine einmalige Beziehung, die es zu keiner anderen Religion hat. Aber dies klarzumachen und für diese Einsicht eine Mehrheit zu finden, war keine einfache Aufgabe. Schließlich wurde die Erklärung mit 2221 Ja- gegen 88 Nein-Stimmen vom Konzil angenommen und am 28. Oktober 1965 feierlich promulgiert. Das Dokument enthielt zwei epochemachende Aussagen.

1) *Eine theologische Entscheidung*: Im Anschluß an Röm 9–11 erinnerte das Konzil an die jüdische Wurzel des Christentums, an unser gemeinsames Erbe als Söhne Abrahams, und daß Jesus, seine Mutter Maria und die Apostel Juden waren. Weil „Gottes Gnadengaben und seine Berufungen unwiderruflich“ (Röm 11,28–29) sind, verbietet die Erklärung, die Juden als „von Gott verworfen und verflucht“ darzustellen. Die Sprache der Verachtung war damit kirchenamtlich endgültig aufgegeben.

2) Auf die theologische Entscheidung folgte *eine kirchen- und allgemeinpolitische Entscheidung*: Die Konzilserklärung beklagte „alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemanden gegen die Juden gerichtet haben“.

Nimmt man beide Aussagen zusammen, dann hat das Konzil nicht nur den *Antisemitismus*, eine erst im 19. Jh. aufgekommene, völlig abwegige Rassentheorie, verurteilt, sondern auch den wesentlich älteren theologischen *Antijudaismus*, der dem Antisemitismus Vorschub leistete, überwunden. Überwunden war auch die seit dem 2. Jh. gängige *Substitutionstheorie*, wonach die Kirche als neues Bundesvolk an die Stelle des von Gott verworfenen alten Bundesvolkes getreten sei. Damit hat *Nostra aetate* den Boden für eine Neuaussaat und für eine fruchtbare neue Entwicklung des jüdisch-christlichen Verhältnisses bereitet.

II. Der Beitrag von Papst Johannes Paul II.

Die Entscheidungen von *Nostra aetate* sind inzwischen Allgemeingut kirchlicher Lehre geworden, doch Widerstände und Konflikte dauerten fort. Eine Konzilserklärung ist *eine* Sache, ihre Rezeption und ihre praktische Umsetzung an der „Basis“ ist eine *andere* Sache. So waren die Jahre nach dem Konzil geprägt von lebhaften Debatten über die rechte Interpretation und die angemessene Verwirklichung von *Nostra aetate*. Bereits Papst Paul VI. (1963–1978) hat die Rezeption energisch vorangetrieben. Das eigentliche Verdienst, die Erklärung ins Bewußtsein und ins Leben umgesetzt und weitergeführt zu haben, kommt jedoch vor allem dem langen Pontifikat von Papst Johannes Paul II. (1978–2005) zu.¹¹ Von Jugend an mit Juden befreundet und in unmittelbarer Nähe von Auschwitz aufgewachsen, war ihm die Neuordnung des jüdisch-christlichen Verhältnisses ein persönlich wichtiges Anliegen. Bei seinen Pastoralreisen begegnete er fast regelmäßig jüdischen Vertretern. Die wichtigsten Begegnungen fanden statt im Konzentrationslager Birkenau (1979)¹², beim ersten Deutschlandbesuch (Mainz 1980)¹³, in der Großen Synagoge in Rom (1986)¹⁴, bei einem Konzert zum Gedenken der Schoa (1994)¹⁵, in der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem (2000)¹⁶ und in der Gedenkstätte Babi Yar bei Kiew (2001)¹⁷.

Antisemitismus bedeutete für Johannes Paul II. in erster Linie *eine Verletzung der Würde der menschliche Person* und ihrer unveräußerlichen Rechte. Bereits auf der ersten Seite der Bibel findet sich die Aussage, daß Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat (Gen 1,27). So besitzt *jeder* Mensch eine unendliche Würde, und jeder Mensch verdient, unabhängig von seiner völkischen, kulturellen oder religiösen Zugehörigkeit, unbedingte Achtung. Antisemitismus ist deshalb eine Beleidigung der Würde des Menschen und eine Beleidigung Gottes: *Antisemitismus ist Sünde*.

11) Vgl. Byron L. Sherwin/Harold Kasimow (ed.), *John Paul II and Interreligious Dialogue*, N. Y. 1999.

12) Vgl. Die Ansprache des Papstes, FrRu XXXI(1979)96 f.

13) Dokumentation der Ansprachen, FrRu XXXII (1980)3–6.

14) Ansprachen und Kommentare, FrRu XXVII/XXXVIII(1985/86)3–9.

15) Vgl. Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), (Anm. 4).

16) Dokumentation, FrRu 7(2000)174–179.

17) Vgl. FrRu 8(2001)318.

Unter diesem theologischen Gesichtspunkt wiederholte Johannes Paul II. immer wieder, das jüdische Volk ist *das von Gott erwählte und geliebte Volk, das Volk des Bundes* (Röm 11,28 f.), den Gott aufgrund seiner Treue nie gekündigt hat und der darum noch immer gültig ist. Als er am 13. April 1986 als erster Papst die Große Synagoge in Rom besuchte, nannte er die Juden „*unsere bevorzugten [...], unsere älteren Brüder*“. In der bewegenden Szene an der Klagemauer am 26. März 2000 und bei dem Gottesdienst in St. Peter am ersten Fastensonntag des Jubiläumsjahres 2000 bat er um Vergebung für alle Sünden, welche Christen gegen Juden begangen haben.¹⁸ Er war der Papst, der in der langen Geschichte der Päpste am meisten für die Juden und für das jüdisch-christliche Verhältnis getan hat.

Papst Benedikt XVI. führt die Linie seiner Vorgänger konsequent fort. Er hat dies nicht erst bei seinem Besuch in der Synagoge in Köln (2005) bewiesen; schon lange zuvor hat er als Theologe grundlegende Veröffentlichungen zu diesen Fragen vorgelegt.¹⁹ Als Präsident der Päpstlichen Bibelkommission veröffentlichte er im Jahr 2001 das aufsehenerregende Dokument „*Das jüdische Volk und seine heiligen Schriften in der christlichen Bibel*“.²⁰ Dort stellte er gegen die liberale Theologie eines Adolf von Harnack die innere Einheit von Altem und Neuem Testament heraus: „*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.*“

III. Stabile institutionelle Verbindungen

Selbstverständlich hängt auch in der katholischen Kirche nicht alles allein vom jeweiligen Papst ab. Entscheidungen bedürfen einer stabilen institutionellen Verankerung. Auch die Überwindung des Antisemitismus und die Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen zwischen Religionsgemeinschaften sind nicht auf einen Schlag möglich. Alarmierende Zeichen eines neu aufkommenden Antisemitismus haben gezeigt, daß auch in Zukunft

18) Vgl. die Dokumentation, FrRu 7(2000)161–183.

19) Vgl. Joseph Ratzinger, *Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund*, Bad Tölz 1998, ders., *Dank an unsere jüdischen Brüder*, FrRu 8(2001)241–245.

20) Vgl. Lothar Ruppert, *Das jüdische Volk und seine Heiligen Schriften in der christlichen Bibel*, FrRu 9(2002)19–29.

noch viele Anstrengungen notwendig sein werden, um die konziliare Vision Wirklichkeit werden zu lassen. Darum hat Papst Paul VI. am 22. Oktober 1974 die *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum* als eigene, aber mit dem *Sekretariat* (heute *Rat*) *für die Förderung der Einheit der Christen* verbundene Einrichtung begründet. Ihr erster Präsident war der niederländische Kardinal Jan Willebrands. Die Kommission hat inzwischen eine Reihe hilfreicher Dokumente veröffentlicht: *Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung ‚Nostra Aetate‘ Artikel 4* (1974)²¹; *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche* (1985)²² und schließlich das wichtigste Dokument: *Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa* (1998)²³.

Dokumente sind wichtig, aber sie sind nicht alles. Dokumente können zu toten Buchstaben werden, wenn sie nicht in persönlichen Begegnungen umgesetzt werden. So stand für unsere Kommission von Anfang an nicht die Publikation von Dokumenten, sondern die *Begegnung* im Vordergrund: persönliche Begegnungen mit Rabbinern, mit jüdischen Theologen, Diplomaten und Politikern sowie regelmäßige institutionelle Begegnungen mit jüdischen Organisationen. Gelegentlich waren sie konfliktreich, meist aber, und in letzter Zeit zunehmend, verlaufen sie freundlich. Erwähnen möchte ich hier vor allem das *International Jewish Committee on Interreligious Consultations* (IJCIC), das mit unserer Kommission zusammen das *International Catholic-Jewish Liaison Committee* (ILC) bildet. Während der Dialog zunächst vor allem in Europa und Nordamerika stattfand, steht neuerdings auch Lateinamerika im Mittelpunkt. 2001 fand die Tagung des *International Council of Christians and Jews* (ICCJ) in Montevideo (Uruguay) statt. Das letzte, sehr positiv verlaufene Treffen des ILC in Buenos Aires (Juli 2004) war mit der *Erklärung zu Gerechtigkeit und Barmherzigkeit*²⁴ der bisherige Höhepunkt unserer Beziehungen. Die nächste Begegnung findet vom 4.–7. November 2006 in Kapstadt statt (vgl. S. 119 f. i. d. Heft).

Es wäre freilich eine Illusion zu meinen, man könne alles von Rom aus und auf höchster Ebene tun. Die katholische Kirche existiert „in und aus

21) Wortlaut und Kommentar, FrRu XXVI(1974)3–7.

22) Wortlaut und Kommentare, FrRu XXXVII/XXXVIII(1985/86)9–16.

23) Kommentar (Clemens Thoma) und Wortlaut, FrRu 3(1998)161–177.

24) Kommentar (Christian M. Rutishauser) und Wortlaut, FrRu 12(2005)42–47.

Ortskirchen“ mit eigener Verantwortung. So haben nach dem Konzil viele Bischofskonferenzen Kommissionen für den Dialog mit dem Judentum eingerichtet und wichtige Erklärungen veröffentlicht. Von besonderer Bedeutung sind die nordamerikanische, die französische und die deutsche Bischofskonferenz, sowie nationale und regionale Arbeitsgemeinschaften, Gesprächskreise und Aktionsgruppen, in Deutschland vor allem der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken.²⁵ Auf evangelischer Seite sind die Stellungnahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen, der konfessionellen Weltbünde, vieler Synoden, Ausschüsse und anderer Gruppierungen zu nennen. Nicht unerwähnt sollen auch die Gespräche mit Vertretern der orthodoxen Kirchen bleiben.

Hervorzuheben sind vor allem die Beziehungen zum Judentum in Israel. Hier waren die Besuche von Papst Paul VI. (1964) und Johannes Paul II. (2000) wichtig. 1993/94 kam es zur Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel, der ein Grundlagenvertrag²⁶ vorausging. Die katholische Kirche anerkennt in aller Form das Existenzrecht Israels und widerspricht damit allen neuerlich wieder lautgewordenen, völlig inakzeptablen Polemiken und Drohungen. Gleichzeitig anerkennt sie das Recht der Palästinenser und setzt sich für eine friedliche Lösung des Konflikts ein.

Trotz der Belastungen durch den israelisch-palästinensischen Konflikt war es möglich, im Jahr 2002 in Israel eine offizielle Dialoggruppe zu etablieren, bestehend aus vom Großrabbinat berufenen Rabbinern und aus Vertretern des Hl. Stuhls. Die Gespräche finden in einer vorzüglichen Atmosphäre abwechselnd in Jerusalem und Rom statt.²⁷ Auch diese Gruppe hat bereits eine Reihe von gemeinsamen Erklärungen hervorgebracht: über die Heiligkeit des Lebens, den Wert der Familie, die Bedeutung der gemeinsamen heiligen Schriften für die Gesellschaft und die Erziehung der kommenden Generationen, über soziale Gerechtigkeit und ethisches Verhalten und über die Achtung der Würde des Menschen am Ende seines Lebens (Euthanasie u. a.). Daneben gibt es im Heiligen Land viele weitere interreligiöse Gesprächsgruppen.

25) Wichtig der „Freiburger Rundbrief“, *Zeitschrift für jüdisch-christliche Begegnung*, begründet 1948 von Gertrud Luckner (Anm. 3).

26) Vgl. FrRu 1(1993/94)88–94.

27) Vgl. Norbert J. Hofmann, *Vatikan und Oberrabbinat im Dialog*, FrRu11(2004)186–193.

Der schwierigste Punkt des Dialogs der letzten Jahrzehnte war das Gespräch über die *Schoa*. Sie war eine Ungeheuerlichkeit von beispiellosem Ausmaß, ein Genozid mitten in Europa mit seiner Jahrhunderte alten christlich geprägten Kultur. Das wirft viele Fragen auf, und am Ende bleibt man sprachlos. Für die Juden ist die Erinnerung an die Schoa ein gemeinsamer Bezugspunkt ihrer Identität. Für die Christen bedeutet sie Beschämung und Gegenstand einer tiefreichenden historischen, moralischen und theologischen Reflexion.

Auch unsere *Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum* befaßte sich mit dem Thema *Schoa* und veröffentlichte nach manchen internen Kontroversen das Dokument: *Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa* (1998). Unmißverständlich wird der Mord an Millionen jüdischer Frauen, Kinder und Männer als Verbrechen und als unaussprechliche Tragödie bezeichnet, dem die Christen nicht den Widerstand entgegengesetzt haben, den man von Nachfolgern Christi eigentlich hätte erwarten können. Die Erklärung drückt ihr Bedauern über dieses Versagen aus. Sie verwirft den Antisemitismus, bezeichnet ihn als typisch moderne, neuheidnische Ideologie und unterscheidet ihn damit vom theologischen Antijudaismus und den Gefühlen des Mißtrauens und der Feindseligkeit, die er geweckt hat. Diese Unterscheidung hindert nicht, daß beide Haltungen eindeutig verworfen werden. Schließlich mündet die Reue über das Vergangene in die Verpflichtung, gemeinsam eine neue Zukunft zu bauen.

Der Text fand Anerkennung, aber auch Kritik. Der jüdischen Seite gingen manche Aussagen nicht weit genug. Ohne auf die Argumente *pro und contra* einzugehen, möchte ich dazu die Worte meines Vorgängers, Kardinal Edward Cassidy, wiederholen: „*Dies ist ein erstes, aber kein letztes Wort.*“ Angesichts einer solchen Ungeheuerlichkeit kann niemand für sich in Anspruch nehmen, das letzte Wort zu sprechen. Aus Respekt vor den Opfern wie vor dem Geheimnis des verborgenen Gottes müssen wir schweigend verstummen. Der Allmächtige allein kann das letzte Wort sprechen. Er wird es tun am Ende der Zeit.

Das entbindet uns nicht von der Aufgabe, schon heute das zu tun, was wir tun können, um in Zukunft eine solche Katastrophe zu verhindern. Es gilt die geschichtlichen Umstände zu erforschen, die das Verbrechen möglich gemacht haben, und die Erinnerung an das Geschehene als Belehrung für die Zukunft wachzuhalten. Es gilt aus der Vergangenheit zu lernen und das Gelernte für den Aufbau einer besseren gemeinsamen Zukunft zu nut-

zen. In dieser Hinsicht hat sich in den letzten 40 Jahren im jüdisch-christlichen Verhältnis vieles zum Positiven bewegt. Das wurde besonders anlässlich der zahlreichen bewegenden Feiern zum 40jährigen Jubiläum von *Nostra aetate*²⁸ deutlich. Viele persönliche Freundschaften sind entstanden, praktische Zusammenarbeit wurde aufgebaut, und wo neue Zeichen des Antisemitismus auftauchen, da stehen heute Christen an der Seite von Juden, wie umgekehrt einflussreiche jüdische Gruppierungen inzwischen Christen helfen, wo diese bedrängt werden.

IV. Künftige Aufgaben und Herausforderungen

Trotz aller erfreulichen Fortschritte müssen wir aber sagen: Auch nach 40 Jahren stehen wir noch immer am Anfang. Vor allem drei große Komplexe künftiger Herausforderungen und Aufgaben liegen noch vor uns.²⁹ An erster Stelle möchte ich die historischen Probleme nennen. Sie beziehen sich auf unsere gemeinsame, meist schwierig verlaufene Geschichte, in der es neben den bekannten dunklen Zeiten auch Perioden guten oder zumindest erträglichen Neben- und Miteinanders gab. Ich war auch sehr erfreut, als ich bei einem Gespräch mit Studenten der *Hebräischen Universität* in Jerusalem erfuhr, daß diese eher die positiven Aspekte studieren, weil sie überzeugt sind, daß gerade diese Kenntnisse nützlich sind als Exempel für heute und morgen.

Der Einfluß und die Bedeutung des Judentums für das Christentum, seine Geschichte, seine Liturgie, für biblische Studien, aber auch für Literatur und Philosophie, sind mehr oder weniger bekannt. Weniger bekannt ist der Einfluß, den das Christentum auf das Judentum ausübte. So weiß man heute, daß nicht nur die christliche Liturgie von der jüdischen, sondern auch die des späteren Judentums von der christlichen beeinflusst worden ist.³⁰ Hier harrt noch vieles der historischen Aufarbeitung.

Zur Schoa ist historisch schon viel gearbeitet worden. Die Vatikanischen Archive dazu sind bisher nur bis 1939 zugänglich. Die Öffnung sämtlicher

28) Vgl. Norbert J. Hofmann, *Auf dem Weg der Versöhnung*. Vierzig Jahre nach ‚*Nostra aetate*‘, FrRu 13(2006)93–99.

29) Vgl. Hubert Frankemölle (Hg.), *Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend*, Paderborn 2001. Vgl. dazu die Rezension von Julian Thouet, FrRu9(2002)59.

30) Vgl. Michael Hilton, „Wie es sich christelt, so jüdet es sich“, FrRu 8(2001)63–65

anderer Bestände ist zwar beschlossene Sache, setzt jedoch das Ordnen und Registrieren vieler Tausender Dokumente voraus. Die katholische Kirche fürchtet die historische Wahrheit nicht. Doch auch unabhängig von der Öffnung der Archive wird es bis zu einer gemeinsamen fairen historischen Beurteilung der Rolle der Kirche, vor allem der Rolle von Papst Pius XII., wohl noch ein langer Weg sein. Die Kenntnis der Fakten ist nur die eine Seite, ihre Einordnung und Interpretation eine andere; darüber werden die Meinungen wohl immer auseinandergehen. Die Linie verläuft jedoch nicht einfach zwischen jüdischen und christlichen bzw. katholischen Historikern, sondern läuft auch quer durch beide Gruppen.

Zur historischen Forschung muß die *Vermittlung der historischen Erkenntnisse* kommen. Wir kennen einander und unsere Geschichte viel zu wenig. Diese Ignoranz ist der Wurzelboden vieler Vorurteile. Hier ist noch viel Bildungsarbeit zu leisten. Aus diesem Grund überlegt man gegenwärtig, wie künftig in der Ausbildung von Priestern und Rabbinern Basiskenntnisse über die jeweils andere Seite vermittelt werden können. Auch Unterrichtsbücher müssen dem erreichten historischen Standard entsprechen. In der Schule und in der Ausbildung müssen wir anfangen, um Vorurteile zu überwinden. Dazu gehört der Antisemitismus, aber auch der Antikatholizismus, der als „das letzte erlaubte Vorurteil“ bezeichnet wird.

Neben historischen Problemen sind *theologische Probleme* zu nennen. Juden und Christen haben Wesentliches gemeinsam: Jesus, seine Mutter Maria und die Apostel waren Juden. Die meisten Schriften des Alten Testaments bzw. des *Tenach* sind uns gemeinsam. Gemeinsam ist uns der Glaube an den einen Gott, das Verständnis der Welt als Gottes Schöpfung, die Heiligkeit des Lebens und die Würde der menschlichen Person, die Zehn Gebote, die messianische Hoffnung und vieles andere. In den letzten 40 Jahren ist vieles geschehen, um diese tiefe Gemeinsamkeit wieder bewußt zu machen. Das bedeutet nicht, daß man Unterschiede übersieht oder herunterspielt. Es gibt Unterschiede, die sowohl für die jüdische wie für die christliche Existenz konstitutiv sind. So können wir in der Trinitätslehre und in der Christologie bei gutem Willen zwar Mißverständnisse und polemische Verzeichnungen überwinden. Aber trotz des Interesses, das heute auch viele jüdische Exegeten der Person und Botschaft Jesu entgegenbringen,³¹ bleibt in

31) Zu nennen sind u. a. Leo Baeck, Jules Isaac, David Flusser, Julius H. Schoeps, Joseph Klausner, Schalom Ben-Chorin, Pinhas Lapide.

der Frage der christlichen Botschaft von Jesus als dem Christus, d. h. dem Messias und dem Sohn Gottes, ein nicht aufhebbarer Unterschied. Heute kommen neue Fragen hinzu.

Die *Schoa* hat das *Theodizee-Problem*, die Frage, wie Gott etwas so Unfaßbares wie den Holocaust zulassen konnte, verschärft. Die Nach-Auschwitz-Theologie hat sich diesem rational letztlich aporetisch bleibenden Problem zugewandt.³² Seit dem II. Vatikanischen Konzil hat die christliche Theologie die alte *Substitutionstheorie* aufgegeben und hält an der bleibenden Gültigkeit des Bundes Gottes mit dem jüdischen Volk fest. Aber sofort stellt sich die Frage, wie sich der *alte und der neue Bund* – oder der erste und der zweite Bund – zueinander verhalten.³³ Handelt es sich um zwei Bünde oder um einen Bund? Oder reicht diese Alternative aus, um das komplexe Verhältnis zwischen beiden zu beschreiben?

Dahinter steht ein grundsätzliches Problem: Wie ist die Weitergeltung des alten Bundes mit der für den neuen Bund grundlegenden *universalen Heilsbedeutung Jesu Christi* vereinbar (vgl. Röm 3,21–31)? Hält man an der universalen Heilsbedeutung Jesu Christi fest, stellt sich sofort das äußerst sensible Problem der *Judenmission*. Im Unterschied zu manchen evangelikalen Gruppen kennt die katholische und die offizielle evangelische Position keine Judenmission.³⁴ Doch in allen diesen Fragen sind wir noch weit von einer allgemein befriedigenden Antwort entfernt. Trotz guter Ansätze gibt es noch keine umfassende, allgemein überzeugende christliche Theologie des Judentums.³⁵

Umgekehrt gilt dasselbe. Trotz interessanter Ansätze, etwa in Franz Rosenzweigs „Der Stern der Erlösung“ (1929)³⁶, in Leo Baecks Auseinander-

32) Vgl. den Überblick bei Johann B. Metz, *Auschwitz II. Theologisch*, in: LThK I (1993), 1260 f.; ders. (Hg.), *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995.

33) Vgl. John T. Pawlikowski, *Judentum und Christentum III*, in: TRE XVII(1988)390–403; ders., *Reflections on Covenant and Mission*, in: *Themes in Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler/Melanie J. Wright, Cambridge (England) 2005, 273–299.

34) Vgl. u. a. die Erklärung des Gesprächskreises Juden und Christen, *Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft*, 2005.

35) Beiträge aus dem deutschen Sprachraum u. a.: Franz Mußner, *Traktat über die Juden*, München 1979; Norbert Lohfink, *Das Jüdische am Christentum*, Freiburg/Br. 1987; Hans Küng, *Das Judentum*, München 1991; Clemens Thoma, *Das Messiasprojekt*, Augsburg 1994; Joseph Ratzinger, *Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund*, Bad Tölz 1998; Walter Groß (Hg.), *Das Judentum – eine bleibende Herausforderung christlicher Identität*, Mainz 2001.

36) Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften, Bd. 2, Haag 1976.

setzung mit Harnacks „Wesen des Christentums“ (1900)³⁷ und in der im Jahr 2000 in den USA veröffentlichten Erklärung *Dabru Emet* (Redet Wahrheit)³⁸, die auf die neueren christlichen Entwicklungen reagiert, gibt es im Augenblick keine umfassende jüdische Theologie des Christentums. Oft wird gesagt, daß es eine solche gar nicht geben könne, denn zwischen Judentum und Christentum bestehe ein asymmetrisches Verhältnis, wonach man zwar das Christentum nicht ohne das Judentum, wohl aber das Judentum ohne das Christentum definieren könne, das Christentum also für das Judentum keine diesem immanente theologische Herausforderung darstelle.³⁹ Die Frage ist jedoch, ob sich das Judentum, gerade wenn es sich selbst treu bleibt, isolieren und sich auf sich selbst zurückziehen kann. Sowohl im jüdischen Schöpfungsglauben wie in der Verheißung an Abraham, Segen für „alle Geschlechter der Erde“ zu sein (Gen 12,2 f.; vgl. Jes 42,6; 49,6), drückt sich ein dem Judentum eigener Universalismus aus, der notwendig zur Begegnung mit dem universalen Anspruch des Christentums führt.⁴⁰

Die Frage nach Universalität und Partikularität stellt sich nach der Staatwerdung Israels neu. Das Problem ist nicht die staatliche Anerkennung Israels; sie ist heute in den großen Kirchen unumstritten. Die Frage ist vielmehr, welche theologische Bedeutung dem „Land“ (*ha-arez*) zukommt und wie die biblischen Landverheißungen (Gen 12,1–3) in diesem Zusammenhang zu interpretieren sind. Während für Christen das *Heilige Land* eine geistliche Bedeutung hat, ist für den Großteil des heutigen Judentums das *Land* in einem konkreten politischen Sinn Teil ihres Selbstverständnisses geworden.⁴¹ Die Brisanz dieser Frage ist offensichtlich.

Juden und Christen sind also bei allem, was sie gemeinsam haben, in Überzeugungen, die für ihre jeweilige Identität konstitutiv sind, verschieden. Deshalb dürfen wir an den jüdisch-christlichen Dialog nicht mit nai-

37) Vgl. Walter Homolka, *Leo Baeck. Jüdisches Denken – Perspektiven für heute*, Freiburg/Br. 2006.

38) Vgl. Wortlaut in: FrRu 8(2001)114–117; gedruckt und kommentiert in: *Christianity in Jewish Terms*, Tikva Frymer-Kensky et al. (Ed.), Colorado 2000.

39) R. J. Zwi Werblowsky, Art. *Judentum*. Aus jüdischer Sicht, in: NHTG II(1984)264–266.

40) Dieser Gesichtspunkt ist wichtig bei Jean-Marie Kardinal Lustiger, *La promesse*, Paris 2002, dt. *Die Verheißung*, Augsburg 2003.

41) Vgl. *Israel and the Holy See. A Catholic View of the State of Israel* (Teshuva Institute Papers). The Institute of Judaic-Christian Studies, Seaton Hall University 2000.

ven, einseitig auf Harmonie bedachten Erwartungen herangehen. Man muß sich hüten, im Dialog den anderen vereinnahmen zu wollen. Der jüdisch-christliche Dialog ist ein schwieriger Dialog, und er wird ein schwieriger Dialog bleiben. Doch Unterschiede dürfen kein Vorwand für Feindschaft sein. Wir müssen uns in unserer jeweiligen Andersheit gegenseitig achten und anerkennen. Nur so sind wir ehrliche Dialogpartner. Nur so können wir voneinander lernen. Nur so können wir füreinander eine bleibende Herausforderung sein.

Die dritte Herausforderung betrifft die praktische Zusammenarbeit. Hier tut sich ein weites Feld auf, in dem wir vor zwei Jahren in Buenos Aires einen wichtigen Schritt weitergekommen sind. Vertreter des Jüdischen Weltkongresses hatten erfahren, daß Kinder wegen der schweren ökonomischen Krise in Argentinien an Hunger und Unterernährung leiden. In Zusammenarbeit mit der argentinischen Caritas konnte sehr schnell ein gemeinsames Hilfsprogramm auf den Weg gebracht werden, von dessen vorzüglichem Funktionieren wir uns bei dem genannten Kongreß überzeugen konnten.

Da an Notsituationen in der Welt kein Mangel ist, haben wir für die Zukunft weitere solche Zusammenarbeit beschlossen. Bei dem bereits genannten Kongreß in Kapstadt wird in Zusammenarbeit mit der südafrikanischen Bischofskonferenz ein gemeinsames Aidsprogramm angestrebt. Es geht dabei nicht um utopische Weltverbesserungsprogramme, sondern um das, was die rabbinische Tradition als *tikkun ha-olam*, als „Heilung der Welt“ bezeichnet, wobei gilt: „*Wer ein Menschenleben rettet, rettet die ganze Welt.*“

Der jüdisch-christliche Dialog hat also nicht nur theoretische, sondern auch praktische Fortschritte gemacht. Er ist nicht nur rückwärtsgewandt; er will sich ebenso und noch mehr den gegenwärtigen und den zukünftigen Aufgaben und Herausforderungen stellen. Juden und Christen, die sich so lange feindlich oder indifferent zueinander verhalten haben, können heute zum Wohl der ganzen Menschheit in sozialer und karitativer Zusammenarbeit Verbündete werden. Dazu gehört inzwischen auch, daß wir in Kapstadt versuchen werden, den jüdisch-christlichen Dialog durch einen „Trialog“ zu ergänzen, an dem auch Muslime beteiligt werden sollen.

Verbündete können Juden und Christen auch sein, indem sie gemeinsam für gemeinsame Werte eintreten, die in unserer weithin säkularisierten Gesellschaft in Frage gestellt sind. 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, der Wert der Familie, das Verständnis von Gerechtigkeit und Frieden und die Hoffnung auf die endgültige Rettung und Vollendung. Das ist ein reiches gemeinsames Erbe, das die Menschheit in ihrer gegenwärtigen Orientierungskrise dringend braucht, und das, wenn wir es gemeinsam einbringen, um so überzeugender und kraftvoller wirksam werden kann. *Wir brauchen einander, und die Welt braucht uns.*

Unser gemeinsames Erbe sollte uns Verpflichtung sein, gemeinsame Antworten auf gemeinsame gegenwärtige Herausforderungen zu geben: die Heiligkeit des Lebens, der Schutz der Familie, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt, das Problem des Terrorismus, die Bewahrung der Schöpfung und vieles andere mehr. Nach der Tragödie der Schoa sind Juden und Christen aufgerufen, gemeinsam Verantwortung dafür zu übernehmen, daß eine ähnliche menschliche Katastrophe sich in Zukunft nie mehr ereigne. Wenn uns dies gelingt, dann wird die Abraham, unserem gemeinsamen Vater im Glauben, gegebene Verheißung wahr: „*Du sollst ein Segen sein*“. „*Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen*“ (Gen 12, 2 f.).

Vor allem können Juden und Christen in einer von so vielen Problemen geschüttelten und von Zukunftsangst geplagten Welt gemeinsam die Hoffnung hochhalten. Sie können bezeugen, daß trotz Versagen und Schuld, trotz Andersheit und Fremdheit, Umkehr, Versöhnung, Frieden und Freundschaft möglich sind. Möge deshalb das neue Jahrhundert ein Jahrhundert der Brüderlichkeit zwischen Juden und Christen werden – Schulter an Schulter. Schalom!

Der Dialog mit dem Judentum muß [...] so vorangetrieben werden, daß ein neuer Frühling in den wechselseitigen Beziehungen erblüht.

(„*Ecclesia in Europa*“, Johannes Paul II., 28. Juni 2003)

„Dem Abbild Gottes Würde verleihen“

Gemeinsame Erklärung der 19. Tagung des *International Catholic-Jewish Liaison Committee* (ILC) in Kapstadt, Südafrika (4.–7. November 2006).

Aus dem Englischen übersetzt von Christian Rutishauser SJ*.

Gastgeber des Treffens waren die Erzdiözese Kapstadt und das *Cape Council of the Jewish Board of Deputies* Südafrikas (vgl. S. 110 i. d. Heft). Die Wahl des Tagungsthemas – *Dem Abbild Gottes Würde verleihen: Jüdische und katholische Perspektiven zur Gesundheitsfürsorge mit besonderer Berücksichtigung von HIV-AIDS* – entspricht der Ausrichtung des ILC, von einem Dialog der reinen Diskussion zu einem Dialog des gemeinsamen Handelns zu kommen, was bereits das 18. Treffen in Buenos Aires 2004 geprägt hatte (vgl. FrRu 12[2005]42–47). Die Wahl des Tagungsortes hat mit der Präsenz lebendiger katholischer und jüdischer Gemeinschaften zu tun und mit den jeweiligen Antworten und Initiativen in Bezug auf HIV-AIDS.

Dies war das erste ILC-Treffen nach dem 40jährigen Jubiläum der historischen Deklaration *Nostra aetate*, die die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Volk entscheidend verändert hat. Dazu gab es weltweit feierliche Gedenkveranstaltungen sowie eine offizielle Veranstaltung in Rom, organisiert von der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum.¹ Die Teilnehmer des ILC drückten ihre große Zufriedenheit über das Niveau und die Vielfalt der Veranstaltungen aus, die das Engagement beider Seiten zum Ausdruck bringen, die einzigartige bilaterale Beziehung voranzutreiben, und sie bekräftigten die Dringlichkeit, die Mitglieder ihrer jeweiligen Gemeinschaften über die positiven Veränderungen, die *Nostra aetate* in den jüdisch-katholischen Beziehungen eingeleitet hat, zu unterrichten. Sowohl für die katholischen Gemeinschaften – besonders in den Entwicklungsländern und in Gebieten mit

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

1) Vgl. Norbert Hofmann, *Auf dem Weg der Versöhnung* FrRu 13(2006)93–99.

raschem Bevölkerungswachstum wie Afrika, Asien und Lateinamerika, wo zum Teil vor Ort keine jüdischen Gemeinschaften existieren – als auch für die jüdischen Gemeinschaften in Israel und anderen Teilen der Welt, die zuweilen nur wenig Kontakt mit Christen haben, ist dies eine Herausforderung.

Seit unserem letzten Treffen hat der katholisch-jüdische Dialog mit dem Tod von Papst Johannes Paul II. einen seiner wichtigsten Förderer verloren. Wir wollen seines historischen Beitrags zur Förderung des Dialogs zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk wie auch zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel während seines Pontifikats mit Achtung gedenken. Die Teilnehmer waren erfreut, die steigende Wirkung des Dialogs wahrzunehmen, die auch den Dialog zwischen der päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum und dem Oberrabbinat in Israel umfaßt. Dieser bezeugt, daß beide Seiten das Bedürfnis verspüren, einen offenen und produktiven Austausch über die großen Fragen angesichts des religiösen Glaubens in den gegenwärtigen weltweiten Bedingungen zu festigen.

Das 19. Treffen begann mit einer öffentlichen Veranstaltung, zu der die Bürgermeisterin von Kapstadt, *Helen Zille*, eingeladen hatte. Ebenfalls anwesend waren kommunale und nationale Repräsentanten sowie lokale religiöse Persönlichkeiten. Neben den Präsidenten des ILC, Kardinal *Walter Kasper* und Rabbiner *David Rosen*, sprachen auch *Yonah Metzger*, Oberrabbiner von Israel, Rabbiner *Israel Singer*, Vorsitzender des Internationalen jüdischen Komitees für interreligiöse Beziehungen, Kardinal *Wilfrid Fox Napier*, Präsident der Südafrikanischen Bischofskonferenz, *Warren Goldstein*, Oberrabbiner von Südafrika, *Moonyeen Castle*, Vorsitzende der jüdischen Gemeinde in Kapstadt, und *Ebrahim Rasool*, Präsident der Provinz des Westlichen Kaps. Die Vizepräsidentin Südafrikas, *Phumzile Mlambo Ngcuka*, sprach während der ersten Plenarsitzung.

Die Überlegungen des ILC konzentrieren sich auf die Verpflichtungen, die sich aus der gemeinsamen Überzeugung ergeben, daß alle Menschen nach dem Abbild Gottes geschaffen sind. Zudem fordert die Verwundbarkeit der Kranken unsere besondere Aufmerksamkeit. Die Sorge um Kranke und Benachteiligte ist als Charakteristik der göttlichen Attribute zu verstehen. Neben der Vertiefung unseres Verständnisses der leitenden Werte unserer jeweiligen Traditionen, die im gemeinsamen biblischen Erbe wurzeln, konzentrierten sich die Vorträge und Diskussionen auf die besondere Ver-

antwortung gegenüber HIV-AIDS: die Erziehung, Pflege und Behandlung von AIDS-Kranken und -Waisen sowie die Überwindung von Stigmatisierung und Marginalisierung. Während wir anerkennen, daß die jeweiligen Traditionen in bezug auf mögliche präventive Strategien gegenüber HIV-AIDS und den damit verbundenen Leiden unterschiedlich sein mögen, so rufen wir vereint zu einer uneingeschränkten palliativen Behandlung und zu einer angemessenen Aufmerksamkeit gegenüber all jenen auf, die durch diese tragische Seuche leiden, von ihr bedroht sind und ihr zum Opfer fallen. Dieser Aufruf ist vor allem an die Regierungen gerichtet und an alle, die die Macht, die Mittel und den Einfluß zu seiner Umsetzung haben.

Viel Aufmerksamkeit wurde den Gründen geschenkt, die hinter der Tendenz zur Stigmatisierung der Betroffenen stehen, wie auch der Notwendigkeit religiöser Unterweisung, die unterstreichen soll, daß jede Person Träger unverletzlicher Würde ist, da alle nach dem Abbild Gottes geschaffen sind. Diese Würde kann nie verlorengehen oder weggenommen werden, unabhängig von den Umständen oder der persönlichen Situation der Menschen. Die Realität von Millionen von Waisen, vor allem in Schwarzafrika, wurde als dringlicher Aufruf zu größerer Aufmerksamkeit seitens der internationalen Gemeinschaft verstanden, der zum Ziel hat, die Wirtschaft und die soziale Entwicklung der betroffenen Länder zu gewährleisten.

Die Teilnehmer besuchten auch praktische Projekte in der Umgebung von Kapstadt, wo die katholische Kirche und die jüdische Gemeinschaft aktiv effizienteste Wege suchen, um gemeinsam auf die Herausforderung der Seuche reagieren zu können. Das ILC befaßte sich auch mit spezifischen Fragestellungen, die aus den Überlegungen des 18. Treffens hervorgegangen sind: im besonderen die Notwendigkeit, die Zusammenarbeit beider Gemeinschaften auszuweiten und zu verstärken, den wieder erstehenden Antisemitismus sowie auch Fanatismus und Terrorismus zu verurteilen und darauf zu reagieren. Wir erinnern noch einmal an die Worte von Papst Johannes Paul II., *daß Antisemitismus eine Sünde gegen Gott und die Menschheit ist.*

Die Delegierten entschieden sich für ein breites Erziehungsprogramm, um die bedeutenden Entwicklungen bekanntzumachen, die sich in den jüdisch-christlichen Beziehungen seit dem Zweiten Vatikanum ergeben haben. Sie plädierten dafür, die Anstrengungen im Erziehungsbereich in den jüdischen und katholischen Gemeinschaften voranzutreiben und die Ressourcen ihrer jeweiligen religiösen und kommunalen Organisationen zu mobilisieren, um sie zu einem bedeutenden Teil ihrer gemeinsamen und in-

dividuellen Agenden zu machen. Sie kamen überein, daß für beide Religionsgemeinschaften unterschiedliche Programme für unterschiedliche Altersgruppen und kulturelle Kontexte erstellt werden müssen in dem Bewußtsein, daß Erziehung ein Schlüssel für gegenseitige Achtung und einen gemeinsamen ethischen Führungsanspruch ist, die ihrerseits bereits zur Basis ihrer Beziehung geworden sind.

Die Delegierten bedauerten das Aufkommen radikal fundamentalistischer Rhetorik, oft von religiöser Sentimentalität und Terminologie begleitet, und sie vereinbarten, sich für einen ernsthaften und multilateralen interreligiösen Dialog einzusetzen. Sie entschieden, auf die Vision Benedikt XVI. eines fruchtbaren interreligiösen Dialogs hinzuarbeiten, der eine authentische Achtung zwischen Kulturen und Religionen fördert. In diesem Kontext hat das ILC über Wege diskutiert, in einen Dialog zwischen Juden, Christen und Muslimen einzutreten. Der Kampf gegen extremistische Einflüsse verlangt, die dominierenden moderaten Stimmen in jeder Kultur aufzunehmen und sie zu stärken, und die Verpflichtung wahrzunehmen, gegen einen gewalttätigen und vorurteilsbeladenen Mißbrauch von Religion aufzustehen.

Wie es dem Schrecken von Seuche und Armut ins Angesicht zu sehen gilt, so muß auch dem Schrecken von Gewalt und Haß entgegengetreten werden. In diesem Zusammenhang verurteilen wir die Leugnung des Holocaust und bestätigen den Einsatz für das Recht des jüdischen Staates, in Sicherheit und Frieden zu leben. Angesichts der steigenden Gewalt in der Welt bestätigten die ILC-Delegierten ihren Einsatz, für Gerechtigkeit und Frieden zu arbeiten, besonders im Nahen Osten. Unsere religiösen Traditionen schenken uns die Prinzipien und die Motivation, alles in unserer Macht Stehende zu tun, um Terrorismus und Gewalt, die uns umgeben, mittels energischer Verteidigung und Förderung der Würde, Sicherheit und Freiheit jeder einzelnen Person zu überwinden. Wir sind überzeugt, daß wir durch die Vertiefung unseres gegenseitigen Verstehens und unserer Zusammenarbeit, auch über unsere bilaterale Beziehung hinaus, eine Kraft für das Gute sein können, indem wir mit Würde dem göttlichen Abbild in unserer Welt begegnen.

Kapstadt, Südafrika, 7. November 2006.

„Glaube, Wahrheit und Vernunft“

Zweite Tagung der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft

Martin Brasser*

Vom 17. bis 19. September 2006 fand in Jerusalem die zweite Tagung der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft (IRG) statt.¹ Sie stand unter dem Titel *Faith, Truth and Reason*. Die IRG hat es sich zur Aufgabe gemacht, das Vermächtnis des wohl wichtigsten deutsch-jüdischen Denkers aus der Weimarer Republik für die heutige Zeit fruchtbar zu machen. Deshalb war es naheliegend, Jerusalem als Tagungsort zu wählen, obwohl Franz Rosenzweig dieses Land nie betreten hat und er aufgrund seiner kritischen Haltung gegenüber dem Zionismus möglicherweise auch heute noch seine Schwierigkeiten mit diesem Land gehabt haben dürfte. Um so erwartungsvoller waren die mehr als 60 Tagungsteilnehmenden, die aus aller Welt anreisten, um gemeinsam über das Denken, das Leben und die Aktualität Franz Rosenzweigs nachzudenken. Die größte Fraktion der Teilnehmenden war aus Israel – ein erfreuliches Zeichen für das Interesse, das auch in Israel zu wachsen scheint. Gastgeber waren das Hebrew Union College mit Prof. *Yehoyada Amir* und das Schechter Institute of Jewish Studies mit Prof. *Yossi Turner*.

Der Eröffnungstag brachte durch die beiden Hauptreferate den großen Bogen schön zum Ausdruck, unter den sich Rosenzweigs Denken stellen läßt: Einerseits steht Rosenzweig mitten in der Tradition der intellektuellen Auseinandersetzung um die Beweisbarkeit Gottes, wie sie typisch ist für das westliche Denken, weil sich an ihr das Verhältnis von *Glauben* und *Vernunft* kristallisiert. In seinem Eröffnungsvortrag zeichnete der Präsident der IRG, *Wolfdietrich Schmied-Kowarzik* (Kassel), die Linien dieser Positionierung Rosenzweigs präzise nach. Rosenzweig reagiert mit seiner philo-

* Dr. Martin Brasser unterrichtet Philosophie an der Universität Luzern. Er ist Mitglied im Präsidium der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft (www.rosenzweig.ch).

1) Vgl. den Bericht von Clemens Thoma zur Gründung und ersten Tagung der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft, *FrRu* 11(2004)309–311.

sophischen Argumentation sozusagen indirekt positiv auf die Herausforderung, die spätestens seit Kants demonstrativer Demontage aller Gottesbeweise im intellektuellen Raum der deutschen Philosophie jeden großen Denker beschäftigte: Wie kann man vernünftig und zugleich gottgläubig sein? Schmied-Kowarzik zeigte überzeugend auf, daß und wie dies mit Rosenzweig wieder möglich geworden ist, nämlich unter der Voraussetzung einer Art „Verflüssigung“ des Denkens. Rosenzweig selber bezeichnete diesen Vorgang mit dem Titel „*Neues Denken*“. Dabei handelt es sich um eine Phänomenologie dessen, was wir beim Vollzug jedes Sprechens immer schon in Anspruch nehmen: die Gegenwart des Anderen als anderen. Soweit der Philosoph Franz Rosenzweig, der damit durch die Vernunft dem *Glauben* wieder Platz schafft.

Ganz anders sah das Bild von Franz Rosenzweig aus, das von *Moshe Idel* (Hebräische Universität Jerusalem) vorgestellt wurde. Idel sieht in Rosenzweig einen zentral von der Kabbala beeinflussten Denker, der in einer entlegenen Ecke der jüdischen Diaspora seiner Zeit ein relativ randständiges Verständnis des Judentums zu entwickeln versuchte, mit wenig Folgewirkung, noch weniger sachlicher Relevanz und zentral genährt von untergründiger Esoterik. Ein randständiger Esoteriker also, der einer eigenartigen Form von *Glauben* Platz macht um den Preis einer noch eigenartigeren Form von vernünftiger *Wahrheit*. Das mag eine Überzeichnung des Bildes sein, das Idel in seinem kenntnisreichen und lebendigen Vortrag von Rosenzweig gezeichnet hat. Aber sie läßt den Kontrast besser verstehen, in den Rosenzweig gerät, wenn man ihn näher unter die Lupe von *Glauben und Vernunft* nimmt. Dieser Kontrast ist durch die beiden Vorträge auf höchst eindrückliche Weise zum Ausdruck gebracht worden. Wer aber hat nun Recht? Wo liegt die Wahrheit? Vermutlich kommt man ihr näher, wenn man auf die Wirksamkeit schaut, die von Rosenzweigs Denken und Leben bis heute ausgeht.

Über diese Wirksamkeit diskutierten auf einem öffentlichem Forum *Eliezer Schweid* (Hebräische Universität Jerusalem), *Yossi Schwartz* (Tel Aviv) und *Yossi Turner* (Schechter Institute Jerusalem). Aber auch hier entwickelte sich ein Dissens: Ist Rosenzweigs Bestimmung des ungeschichtlichen „Wesens“ des Judentums nun „richtig“ oder „falsch“? Hat diese Bestimmung politische Bedeutung für die Deutung und die Anleitung zum Handeln insbesondere in Israel heute? Schweid verneint dies kategorisch, Schwartz gewinnt dieser Bestimmung einen Sinn ab; Turner stimmt

Schweid im Prinzip und Schwartz in der Konsequenz zu.² Auch das öffentliche Forum brachte keine inhaltliche Einigkeit darüber, wie bedeutsam Franz Rosenzweig bis heute denn nun wirklich sei. Aber es bewies, es lohnt sich, sich mit Rosenzweigs Deutung des Verhältnisses von *Denken und Glauben* und seiner sich daraus ableitenden Sicht des Judentums intensiv zu befassen, denn bis heute hat er das Potential, Debatten auszulösen und Differenzen zu klären.

Auch alle anderen der insgesamt über 50 Tagungsbeiträge von Fachleuten aus aller Welt zeigten das Bild eines Denkers, der die Diskussion um das angemessene Verhältnis von *Glauben und Vernunft* bis heute inspiriert und wachhält. Drei ganz zentrale Erkenntnisse dieser an Einblicken reichen Tagung sind:

- (1) Den Streit zwischen *Glauben und Vernunft* kann man nicht endgültig schlichten, aber man kann ihn austragen – und dieses Austragen hat nur dann eine Chance auf die Wahrung der Friedfertigkeit, wenn es im *Medium der Vernunft* geschieht.
- (2) Dieses Austragen ist im Kern ein Weitertragen. Die Tagung war ein wichtiger Meilenstein auf diesem Weg. Daß sie in Israel stattgefunden hat, war mehr als ein Zeichen der Rückkehr Rosenzweigs an den Ort gelebten Judentums. Der Vorschlag von *Eveline Goodman-Thau*, Mitglied des wissenschaftlichen Beirates der IRG, in Jerusalem eine Art Rosenzweig-Lesekreis zu bilden, ist eine der vielen Früchte dieser gelungenen Tagung.
- (3) Die Form, unter der Glauben und Vernunft ihren je eigenen Zugang zur Wahrheit optimal austragen können, ist die einer *wechselseitigen Anerkennung und Respektierung* in den Grenzen der eigenen Möglichkeiten, kurz: die Form einer „guten Nachbarschaft“. Gute Nachbarn tun sich gegenseitig nichts zuleide. Sie helfen einander aus, wo der andere aus eigener Kraft nicht mehr weiterkommt. Ansonsten freuen sie sich über das Wohlergehen des anderen. Sie gönnen einander aufrichtig das Leben in Unabhängigkeit. Auf diese nachbarschaftliche Weise konnte Franz Rosenzweig Philosoph und Theologe, Aufklärer und Gläubiger, Deutscher und Jude, Zionisten-Kritiker und Israel-Freund und vieles andere mehr und alles gleichzeitig sein.

2) Vgl. <http://www.haaretz.com/hasen/spages/762441.html>.

Auszeichnung für Prof. Dr. Clemens Thoma

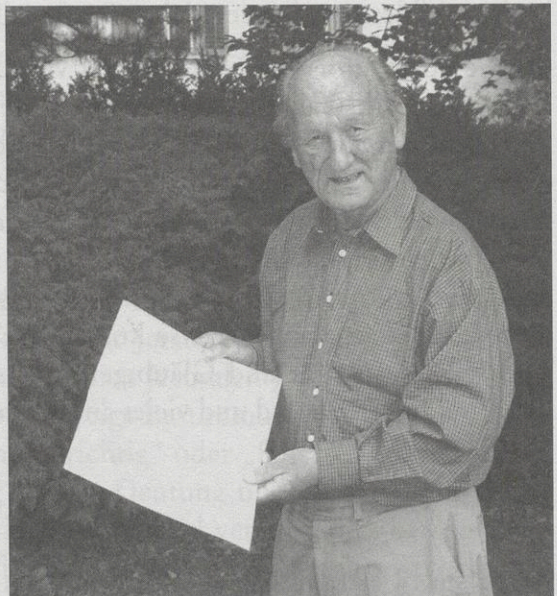
Forscher und Lehrer im christlich-jüdischen Dialog

Diese Würdigung ist ein leicht bearbeiteter Nachdruck des Artikels von Hildegard Giger/Hans Breitenmoser, „Im christlich-jüdischen Dialog. Hohe Ehre für den ehemaligen Universitätsprofessor Clemens Thoma“, in der „Linth-Zeitung“ (CH) vom 11. November 2006.

Dem renommierten Judaisten und Dialogiker Prof. Dr. Clemens Thoma wurde kürzlich gleich in zweifacher Hinsicht eine große Ehre zuteil: Anlässlich eines dreitägigen Symposiums (17.–19. September 2006) zum 25jährigen Jubiläum des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung (IJCF) und zum 35jährigen Jubiläum des Lehrstuhls für Judaistik an der Universität Luzern sprach er, der Gründer, über die Leistungen des Instituts. Fast gleichzeitig wurde ihm in Jerusalem anlässlich der 2. Tagung der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft (IRG) in Jerusalem (vgl. 123 ff. i. d. Heft) die Ehrenmitgliedschaft der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft verliehen mit der Begründung:

„Für seinen lebenslangen Einsatz für den jüdisch-christlichen Dialog, wie ihn Franz Rosenzweig mit seinen christlichen Freunden praktiziert hatte, und für sein unermüdliches Engagement, die christliche Lehre und Forschung mit ihren jüdischen Wurzeln zu versöhnen.“

Foto: Hildegard Giger.



Franz Rosenzweig (1886–1929) war schon vor Martin Buber (1878–1965) der erste jüdische Dialogiker mit dem Christentum. Professor Thoma wurde wiederholt von den Franz-Rosenzweig-Gesellschaften für Vorträge eingeladen. Im Laufe der Jahre erhielt er dafür verschiedene Anerkennungen und Auszeichnungen, u. a. die „Buber-Rosenzweig-Medaille“ (1994) und die Ehrennadel der Stadt Luzern (2003).

Der am 2. November 1932 geborene Clemens Thoma wuchs auf einem Bauernhof in Kaltbrunn (Kanton St. Gallen) auf. Wie seine zehn Geschwister mußte auch er auf dem elterlichen Hof Hand anlegen. Doch bei seinen bauerlich viel praktischer veranlagten Geschwistern galt er als „Gschtabi“ (ungeschickt). Nach Abschluß der Sekundarschule arbeitete er zuerst in einer Weberei, dann in einer Bäckerei. Als in ihm mehr und mehr der Wunsch reifte, Priester zu werden, ging er 1946 in Rheineck in die Missionsschule Marienburg der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD). Später wechselte er in das humanistische Gymnasium nach Einsiedeln. Nach der Matura studierte er Philosophie und Theologie in den SVD-Hochschulen bei Bonn und Wien. Er trat der Steyler Ordensgemeinschaft bei und legte die Ordensgelübde ab. Am 25. März 1961 wurde Clemens Thoma vom damaligen Bischof von St. Gallen, Joseph Hasler, im Rheinecker Missionshaus zum Priester geweiht.

Völkerkunde und Judaistik

Ein Jahr lang arbeitete der neugeweihte Pater Clemens Thoma in Wien an der Aufgabe, möglichst alle afro-asiatischen Studenten zur optimalen Betreuung in einem gemeinsamen Studentenheim unterzubringen. Aber es gab schon bei den ersten Vorbereitungsarbeiten schwere Auseinandersetzungen. Um Juden wie Araber besser zu verstehen und von ihnen ernstgenommen zu werden, entschloß er sich kurzerhand, Völkerkunde und Judaistik zu studieren. Beide Fächer hatten philosophischen Charakter. Judaistik war ein schwieriges Fach, für das er Tag und Nacht arbeiten mußte. Nach erfolgreichem Studienabschluß mit einer Dissertation über die Tempelzerstörung (1966) war Dr. phil. Clemens Thoma mehrere Jahre Assistent und Lehrbeauftragter am Institut für Judaistik an der Universität Wien. Gleichzeitig war er auch Dozent für Einführung in die Bibelwissenschaft an der Hochschule der Steyler Missionsgesellschaft St. Gabriel in Mödling bei Wien. In

diese Zeit fallen auch seine ersten Veröffentlichungen von diversen Artikeln und Büchern über Judentum und Christentum und speziell über den korrekten christlichen Unterricht über das Judentum.

In dem Dokument *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) wurde der Antisemitismus als schwere Sünde bezeichnet. Des weiteren wurde verkündet, daß Christus Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt habe. Für Clemens Thoma war sowohl die Erklärung der Kirche über das jüdische Volk als auch die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen sehr wichtig.

An der Katholisch-Theologischen Fakultät Luzern gab es 1968 erste Pläne zur Einführung eines Studienfachs über Christentum und Judentum. An anderen Schweizer Universitäten gab es bereits Dialogik-Lehrstühle über Protestantismus, Islam und Hinduismus. Erklärtes Ziel der Luzerner Regierung wie auch von diversen Theologen war es, den auch in der Schweiz noch unerforschten jüdischen Glauben zu erforschen und seine Zusammenhänge mit dem Christentum zu klären. Diese Pläne beschäftigten nebst den Professoren Herbert Haag und Kurt Schubert auch den israelischen Professor Dr. David Flusser (1917–2000). Auf Flussers Bitten hin reiste Clemens Thoma während den Ferienzeiten häufig nach Jerusalem und arbeitete mit ihm an Flussers Buch „*Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*“ (Bern 1981). Das letzte Wort Flussers vor seinem Tod war: „*Jesus, der ist kristallklares Judentum.*“

Auf dem Lehrstuhl für Judaistik

Clemens Thoma traf im Frühling 1969 erstmals mit dem damaligen Luzerner Alttestamentler Rudolf Schmid zusammen, der sich dann vehement für Thomas Berufung nach Luzern einsetzte. In London wurde für 70 000 Schweizer Franken ein jüdisches Buchantiquariat erworben. Am 9. November 1970 erhielt Clemens Thoma von der Erziehungsdirektion des Kantons Luzern die Ernennungsurkunde „*Professor für Judaistik und Bibel-wissenschaft an der Theologischen Fakultät Luzern*“. Mit dem Sommersemester 1971 begannen seine ersten Pflichtvorlesungen: Einleitungen in jüdische Glaubensinhalte, in das Alte und Neue Testament, Vorlesungen über das Buch Esther, das Hohelied, die Makkabäerbücher, den neutesta-

mentlichen Jakobusbrief und die Offenbarung des Johannes. Er referierte über den Massenermord an den Juden in Deutschland sowie über die nachfolgende „Auferstehungsgeschichte“ des Judentums in Israel und erhielt bereits Einladungen für Vorträge in Deutschland, in ganz Europa und in Übersee. 1972 wurde er Mit-Herausgeber der Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung *Freiburger Rundbrief*, deren Chefredakteur er seit 1993 ist. Gertrud Luckner, der Begründerin des Freiburger Rundbriefs, war vor allem auch seine Schweizerische Zugehörigkeit sehr wichtig.

Am 22. Oktober 1981 wurde an der Hochschule Luzern das *Institut für Jüdisch-Christliche Forschung* feierlich eröffnet. Doch der Weg zur Gründung des Instituts war steinig und die Initianten mußten etliche Hürden wie hochschulrechtliche Voraussetzungen und finanzielle Probleme überwinden. Ein Jahr später (1982) wurde die *Schweizerische Gesellschaft für jüdische Forschung* ins Leben gerufen; 1987 wurde die Gesellschaft in die *Schweizerische Akademie für Geisteswissenschaften* aufgenommen.

Begegnung mit Bischof Kurt Koch

Unter Clemens Thomas Hörern an der Universität Luzern saß auch ein aufgeweckter junger Mann namens Kurt Koch, der heutige Bischof der Diözese Basel. Koch hat seither viel Tiefgründiges über Judentum und Christentum geschrieben und über deren weitgehende Zusammengehörigkeiten. Sein Artikel „*Die Wirklichkeit Gottes als Herz des jüdisch-christlichen Dialogs*“ (2002) enthält u. a. eine Rückbesinnung auf jüdische Liturgieformen im Christentum, Erkenntnisse über die vielfältigen Ausdrucksformen jüdischer Gottesverehrung und über die Vererbung kirchlicher Ämter aus jüdischen Glaubenszusammenhängen. Als Vertreter der Schweizer Bischofskonferenz arbeitete Bischof Koch auch lange Zeit mit der „*Jüdisch-Römisch-Katholischen Gesprächskommission*“ (JRGK) zusammen. Aus der Arbeit dieser Forschungsgemeinschaft entstand die bedeutende – an Christen und Juden gleichermaßen verteilte – *Erklärung der Schweizer Bischofskonferenz zum Verhalten der katholischen Kirche in der Schweiz zum jüdischen Volk während des zweiten Weltkrieges und heute*“ (14. April 2000).

Alois Hudal – der „braune Bischof“?

Thomas Brechenmacher*

Mit einem zweitägigen Kolloquium (6./7. Oktober 2006) im päpstlichen Institut *Santa Maria dell'Anima*, der deutschen Nationalkirche in Rom, wurde das persönliche Archiv des langjährigen Rektors Bischof Alois Hudal für die historische Forschung geöffnet. Der Priester aus der Steiermark, 1933 von Eugenio Pacelli zum Bischof geweiht, leitete das altherwürdige römische Kolleg zwischen 1923 und 1952. Seine Haltung zum Nationalsozialismus brachte Hudal heftige Kritik vor allem auch von seiten der Kurie ein. In seinem Buch *Die Grundlagen des Nationalsozialismus* (1936) hatte Hudal den Versuch unternommen, eine Möglichkeit der „Versöhnung“ zwischen katholischer Kirche und Nationalsozialismus aufzuzeigen. Der Nationalsozialismus, so Hudal, müsse sich dazu von seinen „schlechten Elementen“, in erster Linie den materialistisch-biologistischen Ideologen um Alfred Rosenberg, trennen. Auf diese Weise bliebe ein „geläuterter“, „guter“ Nationalsozialismus übrig, mit dem sich die Kirche im Kampf gegen den Kommunismus vereinigen könne. Papst Pius XI. verhehlte nicht, daß er Hudals Gedanken für völlig verfehlt hielt: mit dem Nationalsozialismus sei niemals eine Einigung zu erzielen. Auf der anderen Seite spielte Adolf Hitler mit dem Gedanken, Hudal zum „Hoftheologen der Partei“ zu ernennen. Weitere, eher zwiespältige Berühmtheit erlangte Hudal nach 1945, als er in großem Maße deutschen, österreichischen und kroatischen Flüchtlingen die Ausreise nach Übersee ermöglichte, darunter auch diversen NS- und Kriegsverbrechern.

Läßt sich Alois Hudals Wirken auf „Brückenbau“ zum Nationalsozialismus und Fluchthilfe für NS-Verbrecher reduzieren? Deckt sich das Bild der Nachwelt vom „braunen Bischof“ mit der Wirklichkeit? Welche Motive lei-

* Thomas Brechenmacher, Privatdozent für Neuere Geschichte in München, wirkte als Sekretär der Kommission zur Erforschung des Nachlasses von Bischof Alois Hudal bei der Vorbereitung und Durchführung der Tagung in „Santa Maria dell'Anima“ mit. Der Bericht erschien erstmals in der deutschen Ausgabe des *L'Osservatore Romano* vom 27. Oktober 2006, S. 5.

teten die heute vielfach schwer verständlichen Handlungen und Initiativen des Bischofs? Diese und andere Fragen können Historiker nun überprüfen und beantworten.

Seit dem Jahr 2000 war der Archivar der Anima, Dr. *Johan Ickx*, mit der Ordnung und Verzeichnung des Hudal-Nachlasses beschäftigt: umfangreiche Korrespondenzen, unzählige Vortrags- und Predigtmanuskripte, politische Memoranden, persönliche Aufzeichnungen. 2003 rief Ickx eine wissenschaftliche Kommission ins Leben, deren Mitglieder eine erste Sichtung der Dokumente vornehmen und ihre Ergebnisse in einem Kolloquium vorstellen sollten. Die Annäherungen an die schwierige Persönlichkeit Alois Hudals erfolgten von den verschiedensten Seiten her. *Rupert Klieber* (Wien) stellte Hudals frühen Werdegang in Österreich vor und präsentierte den Bischof als Teil der österreichischen Kirche, dessen Denken – etwa in seinem prononcierten Großdeutschtum – ohne die österreichischen Einflüsse der Zeit nach 1918 kaum erklärbar ist. *Martino Patti* (Turin) untersuchte die Ausprägungen des Reichsgedankens im Werk Alois Hudals, während *Karl-Joseph Hummel* (Bonn) Hudal als „politischen Bischof“ zwischen Rom, Berlin und Fulda positionierte. *Dominik Burkard* (Würzburg) nahm das Wirken Alois Hudals als Konsultor des Heiligen Offiziums in den Blick, *Thomas Brechenmacher* (München) Hudals Äußerungen und Haltungen zu Judentum, Juden, Rassismus und Antisemitismus.

Hudals Buch entfaltete Wirkungen weit über Deutschland und Österreich hinaus: *Antoine Bodar* (Rom) zeigte, welch heftige Diskussionen es über den Nationalsozialismus in den Niederlanden hervorrief. *Jure Krišto* (Zagreb) griff die Diskussion um den Fluchthelfer Hudal auf. Tausenden von Kroaten gelang nach 1945 durch die Vermittlung Hudals die Flucht vor dem sich in Jugoslawien etablierenden Kommunismus. Unter ihnen befanden sich freilich auch viele Sympathisanten des faschistoiden Ustascha-Regimes. Höchste aktuelle Forschungsergebnisse aus der Arbeit mit den im Vatikanischen Geheimarchiv (September 2006) geöffneten Akten des Pontifikats Pius' XI. konnte *Philippe Chenaux* (Rom) vorstellen. Auch hier hinterließ Hudal Spuren, z. B., als er Anfang 1936 seine Ernennung zum Konsultor des Staatssekretariates – des „vatikanischen Außenministeriums“ – betrieb. Weil er erkannte, daß sein Einfluß im Staatssekretariat im Sinken begriffen war, wollte er seine Stellung durch ein Amt zementieren, letztendlich jedoch erfolglos. Im abschließenden Referat kam Archivar *Johan Ickx* noch einmal auf die Fluchthilfethematik zurück und schlug eine

erste Klassifikation der Personengruppen vor, denen Hudal zur Flucht verhalf, unter ihnen NS-Verbrecher wie Treblinka-Kommandant Franz Stangl und SS-Standartenführer Gustav Wächter, jedoch nicht, wie oftmals kolportiert, Adolf Eichmann und Martin Bormann. Über die Motive der Fluchthilfeaktivitäten Hudals entspann sich eine lebhafte Diskussion: Wollte der Rektor „nur“ bedrängten deutschen und österreichischen Landsleuten helfen, ohne deren moralische oder kriminelle Schuld in Rechnung zu stellen? Oder war es nicht doch eine ganz bewußte Hilfestellung, um ehemaligen Nationalsozialisten Prozeß und Verurteilung zu ersparen?

Alle Referenten stimmten darin überein, daß einfache Erklärungen nicht hinreichen, das „Chamäleon“ Alois Hudal historisch zu bewerten. Für ein abschließendes Urteil sei es noch viel zu früh, wenngleich die Tagung sicherlich dazu beigetragen habe, sowohl einseitig kolportierte Verurteilungen als auch Versuche der „Reinwaschung“ zurückzuweisen. Zweifellos hat Hudal das wahre Gesicht des Nationalsozialismus illusionär verkannt. Ihn als bekennenden Nationalsozialisten zu bezeichnen, griffe hingegen sicher zu weit, war es doch auch Hudal gewesen, der 1934 in entscheidender Weise auf die Indizierung des Rosenberg-Buches, *Der Mythos des Zwanzigsten Jahrhunderts*, hingewirkt und noch im selben Jahr dem Heiligen Offizium dringend empfohlen hatte, eine Verurteilung der nationalsozialistischen Weltanschauung mit ihren Komponenten „übertriebener Nationalismus“, „Rassismus“ und „Totalitarismus“ insgesamt zu erarbeiten. Bezeichnenderweise endet Hudals berühmt-berüchtigtes Hauptwerk, *Die Grundlagen des Nationalsozialismus*, mit den Worten, die Rom so oft im Laufe der Jahrhunderte gegen zahlreiche Irrtümer gesprochen hat: „Non possumus!“ Ebenso wenig sollte vergessen werden, daß Hudal maßgeblichen Anteil an der Einstellung der Deportation der römischen Juden am 16./17. Oktober 1943 hatte. Von Papst Pius XII. durch dessen Neffen Carlo Pacelli dazu aufgefordert, wandte sich Hudal in einem Brief gleichzeitig an den Befehlshaber der Wehrmacht in Rom, General Stahel, als auch über die deutsche Botschaft an das Auswärtige Amt in Berlin. Seine Argumentation schien zu überzeugen. Nach dem 17. Oktober 1943 fanden keine Massenrazzien in und Massendeportationen aus Rom mehr statt.

Über Alois Hudal wird noch viel zu forschen und zu diskutieren bleiben. Dank der Öffnung des Hudal-Archivs kann dies zukünftig auf neuer und wichtiger Quellenbasis geschehen.

Das besondere Buch

Nechama Leibowitz, **Studien zu den wöchentlichen Tora-Vorlesungen.**
Hg. von Gabriel H. Cohn. Jewish Agency, Jerusalem 2006. 336 Seiten.

„Nechama“ (nur mit Vornamen wollte sie schlicht genannt werden) Leibowitz ist wohl die prominenteste jüdische Bibelpädagogin unserer Generation. Nechama wurde 1905 in Riga geboren. Ihr Bruder war der berühmte Jeschajahu Leibowitz s. A. Von 1930–1955 unterrichtete Nechama Tenach am Misrachi Lehrerinnen-Seminar in Jerusalem. Die Universität Tel Aviv verlieh ihr 1968 die Professur. Seit 1959 brachte sie im Lauf von 30 Jahren regelmäßig Erklärungen zu den Tora-Wochenabschnitten (*Paraschat Ha'shavua*) heraus und versandte sie eigenhändig an Studenten, Laien und Bibelforscher in Israel und weltweit. Diese Studien wurden in viele Sprachen übersetzt und in Israel in mehreren hebräischen und englischen Auflagen veröffentlicht. Das Thema ihrer 1931 in Marburg erschienenen Dissertation lautete: *Die Übersetzungsmethoden der Psalmen in den jüdisch-deutschen Übersetzungen des 14. und 15. Jahrhunderts*. 1957 wurde ihr vom Staat Israel der *Israel-Preis für Erziehung* verliehen. Sie widmete ihr gesamtes Leben dem Studium und der Verbreitung ihrer Lehrmethode, bis sie 1997 hoch angesehen verstarb. Ihre zahlreichen Schüler erinnern sich an die persönliche Wärme und den inneren Charme ihrer bescheidenen, stets einfach gekleideten Persönlichkeit.

Nechamas didaktische Lehrmethode war einzigartig. Ihre Studienblätter basierten auf dem pädagogischen „Fragen-und-Antworten“-Prinzip. Anfragen der Empfänger ihrer „Ijunim“ beantwortete sie stets persönlich. Ihre Forderung, daß die Lernenden sich mit der Schrift und ihren Kommentaren persönlich auseinandersetzen, bildete die Grundlage ihrer Methode. Nechama stellte zwar ihren Schülern eine große Auswahl traditioneller Schriftauslegungen vor, aber – und darin liegt ihre Einzigartigkeit – sie wollte nicht, daß sie die Kommentare „passiv“ lernen, sondern daß sie sich durch gemeinsame Diskussionen mit der Bedeutung der jeweiligen Texte auseinandersetzen. Weit verbreitet ist ihr Ausspruch, „man solle nicht fra-

gen, was Raschi zu einem Bibeltext sage, sondern was ihm schwerfalle, welche Grundlagen seine Ausführungen in der Schrift haben und welche grundsätzliche Bedeutung seiner Auslegung zukomme“ (13). „*Mein Ziel ist es, daß Ihr diese Psalmen nicht als Dokumente einer vergangenen Zeit lest, sondern als ein Gedicht, das über die Grenzen der Zeit hinaus besteht. Das ‚Ich‘, das in diesen Kapiteln spricht, ist nicht das ‚Ich‘ von König David, von Assaf oder von den Söhnen Korachs – das ‚Ich‘, das spricht, weint, jubelt, fleht und dem Herrn dankt, ist das ‚Ich‘ des Lesers im Moment des Studiums des Psalms!*“

Prof. Efraim E. Urbach von der Hebräischen Universität schlug ihr schon vor mehr als 40 Jahren vor, einen leicht verständlichen Kommentar zum Tenach zu verfassen. Sie wies jedoch diesen Vorschlag ab, da dies ganz und gar nicht ihre Absicht war, denn der Lernende solle durch Selbststudium der Schrift und ihrer Auslegungen selbst entscheiden, welche Interpretation ihm angemessen erscheine. Die Renaissance, welche in den letzten zwei Jahrzehnten das moderne jüdisch-religiöse Bibelstudium in Israel und in der Diaspora – insbesondere unter Frauen – geprägt hat, ist vielfach dem segensreichen Wirken Nechamas zu verdanken.

Die 104 Texte der vorliegenden Anthologie – jeweils zwei für die 52 Wochenabschnitte – wurden vom Leiter der Jüdischen Hochschule in Heidelberg, Alfred Bodenheimer, übersetzt. Sie erschienen erstmals in der Baseler „Jüdischen Rundschau“. Daß diese Auswahl aus Nechamas monumentalem Opus nunmehr dem deutschsprachigen Publikum in Buchform zugänglich ist, verdanken wir Gabriel H. Cohn, langjähriger Dozent für Tenach an der Bar-Ilan Universität und emeritierter Leiter des religiösen Lehrerseminars *Machon Gold* in Jerusalem. Als treuer Schüler Nechamas hat er nicht nur ein lesenswertes Vorwort geschrieben („*Wie lieb ich Deine Lehre*“), sondern auch Kurzbiographien der im Text erwähnten klassischen und modernen Kommentatoren zusammengestellt. Das aufschlußreiche Quellenverzeichnis wurde von Emanuel Cohn verfaßt. Diese erste Ausgabe einer deutschen Übersetzung der Tora-Studien von Nechama Leibowitz eignet sich vorzüglich, den stets größer werdenden Kreisen christlicher Theologen und Laien, die sich intensiv mit jüdischer Exegese befassen, eine Einführung in die Geisteswelt und Lernmethode der bedeutendsten Bibelpädagogin Israels zu gewähren. Weitmöglichste Verbreitung ist diesem Werk zu wünschen.

Abraham Frank, Jerusalem

Yizhak Ahren, **Gelebtes Judentum**. Selbstverlag, Köln 2006. 134 Seiten.

Yizhak Ahren ist vielen als Autor von Artikeln zu Aspekten jüdischer Tradition bekannt. Mit seinen Sammelbänden (*Um Zions willen; Tora – Leben; Jüdische Frömmigkeit*) möchte er Jüdinnen und Juden beim lebenslangen Erlernen ihres Jude-Seins behilflich sein. Daß er damit nur einen Bruchteil der im deutschen Sprachgebiet lebenden Juden erreicht, bringt ihn nicht davon ab, diesen Weg weiterzugehen. Auch diese Beharrlichkeit ohne Rücksicht auf den „Erfolg“ kann als ein Stück „gelebten Judentums“ verstanden werden. Die vorliegende Sammlung von 54 neueren Texten hat Ahren dem Andenken seiner verstorbenen Gattin gewidmet. Jeder Artikel kann für sich bedacht und mit dem Leben des Lesers und der jüdischen Gemeinden in Kontakt gebracht werden. Welche Haltungen charakterisieren „gelebtes Judentum“? Das Buch beginnt mit Texten, die als Antwort auf diese Frage gelesen werden können. Zunächst wird an ihre grundlegende Aufgabe erinnert, „sich einen Lehrer zu schaffen“. Dann wird die Unterscheidung der Begriffe *Chassid* (der Fromme), *Zaddik* (der Gerechte) und *Jaschar* (der gerade, aufrechte Mensch) eingeführt und darauf aufmerksam gemacht, daß es im gelebten Judentum Niveauunterschiede und Stufenfolgen gibt. Erst dann werden den Lesern ethische Entscheidungen nahegebracht, die gelebtes Judentum prägen: Die Entscheidung zur Freude an und vor Gott, zur Dankbarkeit, zur Bescheidenheit, zum Respekt vor Gott und den Menschen, die Entscheidung, sich auf den inneren Rhythmus jeder Woche von Sabbat zu Sabbat einzulassen, die Kinder in die Religion einzuführen, sich korrekt zu verhalten (z. B. in der Synagoge pünktlich zu sein). Der Auftrag zum Besuch der Kranken ist für Ahren Hinweis darauf, daß es nicht um „Events“, sondern um bestimmte lebenslang zu praktizierende Haltungen geht.

Einen zweiten Schwerpunkt bildet die Frage, wie religiöse jüdische Familien heute trauern. Die Vorgaben der religiösen Tradition schaffen einen Zusammenhang, in den die Trauernden zum Leben ermutigt werden. Ahren zeigt, wie die religiöse Tradition Gemeinschaft stiftet, wie sie Rollen verteilt

und Trauerzeiten festlegt, wie sie die Chance gibt, die Toten loszulassen und sie zugleich weiterhin zusammen mit Gott anzusprechen, wie Kinder das Los ihrer Eltern nach deren Tod auf deren Heil hin beeinflussen können. Diese Hinweise sind zum Teil in eine dritte Thematik eingewoben: der spirituellen Dimension gelebten Judentums in den Weisungen und Bräuchen, in den Eigenarten der Festzeiten und Trauertage, im Kreislauf des jüdischen Jahres. Gerade der Alltag kann mit dem vollen Maß jüdischer Hoffnung geladen sein, beispielsweise durch die *Beracha* nach der heil überstandenen Flugreise oder beim Autokauf. Das Wiedersehen mit einem Freund hat mit der Auferweckung der Toten zu tun. „Gelebtes Judentum“ wäre auch dann noch in seinem Kern sinnvoll, wenn ihm am Sinai keine Tora gegeben worden wäre! In den vielen Details jüdischer Lebenspraxis geht es um ein Ganzes. In den vielfältigen Rückgriffen auf Geschichte geht es um das, was sich hier und jetzt ereignet: Übergabe und Übernahme der Tora, Sehnsucht nach der Nähe Gottes, Umkehr, Ermutigung zur Hoffnung.

Das Buch hat auch den nichtjüdischen Lesern viel zu sagen. Es kann Eigenarten der Entscheidungsprozesse näherbringen, in denen heute wie seit Jahrhunderten Tora, lebensdienliche Weisung, entsteht. Es kann helfen, die in ihr gespeicherte Lebenserfahrung, Weisheit und Achtung vor den anders Handelnden zu entdecken. Nichtjuden können sich aber auch direkt aufgerufen und ermutigt fühlen, als *Jaschar* zu leben oder immer wieder aus den festen Mauern seiner Lebensroutine auszuziehen und in der Freiheit des Ebenbildes Gottes in *Sukkot* (Laubhütten), in provisorischen, prekären Behausungen zu leben (97 f.). Das Buch ist nur in der „Literaturhandlung“ München oder beim Autor (Berrenratherstr. 383, 50937 Köln) erhältlich.

Klaus Schäfer, Bonn

Michael Bachmann, **Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht.** Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gotteseiphetons *pantokrator* (SBS 188). Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2002. 256 Seiten.

Zur Grundüberzeugung aller Christen, die sich auf das Apostolische Glaubensbekenntnis berufen, gehört dessen Einleitungssatz: „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen“ (Credo in [unum] Deum, patrem omnipotentem). Wenn aber diese Allmacht in naiver Weise als „alles können“

verstanden wird, stellt sich die Frage, warum Gott in Not- und Leidenssituationen nicht eingreift. Die Vorstellung von einem Gott, der alles bewirken oder verhindern könnte und es nicht tut, versperrt den Weg zu Gott, den das Credo zugleich als Vater bekennt. Daher wird heute von verschiedenen Seiten (z. B. Religionspädagogik, Psychologie, Philosophie) die Rede von Gottes Allmacht in Frage gestellt. Zugespitzt werden die Zweifel an der göttlichen Allmacht bei jüdischen und christlichen Theologen durch die Erfahrung der Schoa, wo Gott sich gerade nicht als der Allmächtige gezeigt hat. In diesem Dilemma kann man entweder auf das umstrittene Prädikat verzichten, oder man muß bei seiner Beibehaltung nach Lösungen für das im Grunde unlösbare Theodizeeproblem suchen. Man kann aber auch der Frage nachgehen, ob die im Credo behauptete, aus biblischen und jüdisch-christlichen Wurzeln stammende Vorstellung von Gottes Allmacht mit heutigen Vulgärvorstellungen vom allmächtigen Gott überhaupt deckungsgleich ist. Der evangelische Theologe M. Bachmann ist dieser Frage bei seiner Siegener Antrittsvorlesung (1996) nachgegangen, die dem hier vorzustellenden Buch zu Grunde liegt.

Im 3. Teil behandelt Bachmann philologische Fragen: (a) die Differenz zwischen dem abstrakten abendländischen Allmachtbegriff und der biblischen Vorstellung von der Allmacht Gottes, und (b) die semantischen Verwerfungen, denen das Gottesepitheton *pantokrator/omnipotens* auf dem Weg von der hebräischen Bibel über das Griechische und Lateinische (Septuaginta, Vulgata) bis zum Deutschen unterworfen war. Hinter *pantokrator/omnipotens* stehen die hebräischen Gottesnamen *Zebaoth* und *Schaddai*, mit denen der Gott Israels von den Betern im Vertrauen auf seine Macht angerufen wird. Auch im paganen Umfeld der griechischen und lateinischen Bibel ist *Allmacht* nicht eine abstrakte Eigenschaft (im Sinne von „alles können“), sondern bezeichnet Zeus und andere als machtvollen Götter, die in der Not gerade im Vertrauen auf ihre Macht angerufen werden. Die biblische und frühjüdische Vorstellung vom *pantokrator* ist nicht eine objektive Aussage über Gott, sondern ein Gottesname, der die Hoffnung der Beter gegen die bedrückende Wirklichkeit bündelt. Im Neuen Testament (Paulus, Johannesoffenbarung) wird die Vorstellung vom *pantokrator*-Gott mit zusätzlichen Akzenten übernommen: Der Kreis der Betroffenen wird über Israel hinaus ausgeweitet (Christen aus dem Heidentum) und wird auf die eschatologische Hoffnung der Bedrängten (Christen in der Verfolgung) ausgedehnt. Dieses Verständnis wird im Credo vorausgesetzt und hat nichts mit einem „Alles-Könnner-Gott“ zu tun. Der philologische Befund mahnt

daher zu der im Titel des Buches angesprochenen (theologischen) Vorsicht im Umgang mit der Allmachtsvorstellung.

In diesem Zusammenhang wäre auch über eine erforderliche Neuübersetzung von *pantokrator/omnipotens* nachzudenken. Es müßte ein Wort gewählt werden, das Assoziationen wie „auf ihn ist Verlaß“ oder „die Seinen haben Grund zur Hoffnung“ auslöst. Bachmann schlägt *Allherrscher* oder *eschatologischer Sieger* vor, d. h. Begriffe, die das (Miß-)Verständnis von *pantokrator/omnipotens* als Eigenschaft vermeiden und statt dessen die biblische Vorstellung von „Gott als Souverän und als Hoffnungsinstanz“ (197) in den Vordergrund stellen. Der Ausgangspunkt der Allmacht-Diskussion beim Sprachgebrauch vor der Credo-Formulierung führt zu wichtigen Ergebnissen und verdient – auch im Blick auf das jüdisch-christliche Theologengespräch – aufmerksame Beachtung. Eine kleine Anmerkung: Da Griechischkenntnisse auch bei Akademikern nicht mehr selbstverständlich sind, wäre eine Übersetzung der Belege für viele Leser sicher hilfreich!

Ingrid Maisch, Merzhausen

Matthias Blum, „... **denn sie wissen nicht, was sie tun**“. Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse. Neutestamentliche Abhandlungen N. F. 46. Aschendorff Verlag, Münster 2004. X und 242 Seiten.

Diese Berliner katholische Dissertation untersucht die Frage, wie die Fürbitte Jesu am Kreuz „*Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun*“ (Lk 23,34a) in der Alten Kirche verstanden worden ist und heute zu verstehen sei. Die Monographie wird eingeleitet durch eine schulmäßige Exegese der textkritisch umstrittenen Stelle, wobei diese in den Rahmen der jüdisch-christlichen Diskussion um den Vers gestellt wird. Bezieht sich der Vers auf die Juden? Wie verhält er sich dann zu dem Antijudaismus, der dem Verfasser des Lukasevangeliums häufig unterstellt wird? Ist er ein Argument dafür, daß der Verfasser trotz allem an eine „letzte Chance zur Umkehr“ der Juden geglaubt habe? Oder ist der Antijudaismus im lukanischen Geschichtswerk ein Argument für die Nichtursprünglichkeit des Verses? Ergebnis der historisch-kritischen Analyse Blums ist, (a) daß der Vers als ursprünglich anzusehen ist und (b) daß sich die Fürbitte nicht auf die Juden, sondern auf die römischen Soldaten bezieht. Letzteres ist indessen in der

altkirchlichen Rezeption des Verses signifikant anders. Blum geht bei der Rekonstruktion dieser Wirkungsgeschichte chronologisch vor und untersucht nacheinander bestimmte spätantike Schriftsteller und Dokumente, in denen eine Auseinandersetzung mit diesem Jesuswort stattfindet.

In der Durchführung des Hauptteils offenbaren sich dann aber auch die Mängel dieser Arbeit. So bleiben u. a. die Kriterien für die Auswahl sowie die Anordnung der Schriften undurchsichtig. Keineswegs möchte der Verfasser alle Zitate des Verses im altkirchlichen Schrifttum untersuchen, sondern nur solche, „die für die zugrunde liegende Fragestellung nach einer antijudaistischen oder anderen Rezeption noch von Bedeutung sind“ (2, Anm. 5). Die im folgenden skizzierten Ergebnisse Blums sind daher nur mit Vorsicht als repräsentativ zu werten: In der Mehrzahl der Texte wird das Herrenwort als Fürbitte für die Juden gedeutet. Ausnahmen bilden etwa das Nikodemusevangelium und die Apostolischen Konstitutionen, bei denen die römischen Soldaten im Blick sind (was mindestens im Nikodemusevangelium aber eine antijüdische Tendenz noch unterstreicht). Bei anderen Verfassern (z. B. Irenäus) wird überhaupt kein Adressat genannt. Häufig geht es weniger um die Frage, für wen hier gebetet wird, als um das Gebet als ein Zeichen für die unermessliche Güte und Barmherzigkeit Christi. Dies kann z. B. in antihäretischem Kontext geschehen (Zeichen der göttlichen Vollkommenheit Christi bei Irenäus) oder der ethischen Mahnung zur Nachahmung dienen. Bisweilen wird den Kreuzigern auch Unwissenheit über das eigene Tun zugebilligt.

Eine antijüdische Auslegung ist daher nicht zwingend gegeben, dominiert dann aber doch in der Rezeptionsgeschichte des Verses. So wird das christliche Verhalten den Juden gegenüber bei Johannes Chrysostomus und Leo dem Großen unter der *Feindesliebe* subsumiert: „Die Juden bleiben die Feinde, auch wenn ihnen gegenüber ein nachsichtiges und barmherziges Verhalten durchaus als vorstellbar erscheint“ (202). Analoges gilt für die Argumentation mit Hilfe des „Unwissenheitsmotivs“ bei Origenes, Hilarius, Ambrosius oder wiederum bei Leo. Damit wird der Vers zu einem weiteren Mosaikstein in der Geschichte des christlichen Antijudaismus. Seine Auslegung in der Alten Kirche ist überwiegend von einem „antijudaistischen Vorverständnis“ (209) beeinflusst, das die historisch-kritische Methode überwinden kann, indem sie zeigt, daß die Fürbitte Jesu auf die römischen Soldaten zu beziehen ist. Umgekehrt ergibt sich aus der Auslegungsgeschichte für die heutige Exegese eine wichtige Erkenntnis: Die Existenz des

Verses im Text des Evangeliums konterkariert keineswegs eine antijüdische Auslegung durch die Väter. Damit wird das in der neutestamentlichen Forschung vorgebrachte Argument hinfällig, die spätere Streichung sei ein Zeichen für antijüdische Tendenzen. – Blum hat eine materialreiche Arbeit vorgelegt, die allerdings methodisch nicht unproblematisch ist und auch die Grenzen einer exegese-geschichtlichen Methode demonstriert, die sich von Auslegung zu Auslegung vorantastet. Ein zusätzlicher Mangel ist das Fehlen von Registern.

Wolfram Kinzig, Bonn

Christoph Dohmen (Hg.), **In Gottes Volk eingebunden.** Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2003. 124 Seiten.

Christoph Dohmen, Professor für Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments in Regensburg, läßt in dieser Aufsatzsammlung renommierte Bibelwissenschaftler zu Wort kommen, die zentrale Themen des Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission (2001) aufgreifen und sie in einen „größeren theologischen Horizont“ stellen. Damit liegt eine fundierte Lesehilfe vor, die der neueren sogenannten „Kanonischen Schriftauslegung“ Rechnung trägt und dezidiert nach der bleibenden Bedeutung des jüdischen Volkes, seiner Bibel und Traditionen für Christen und deren Schriftverständnis fragt. Wie ein roter Faden zieht sich die Erkenntnis durch alle zehn Beiträge: *„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“* (Nr. 84/161).

Die Autoren legen dar, was Christen in Vergangenheit und Gegenwart (!) Juden und ihrer Bibel verdanken, was sie von jüdischer Schriftauslegung lernen (können) und wie eine an der Bibel orientierte *Israel-Erinnerung* allmählich zu einer fruchtbaren Lern- und Lebensgemeinschaft mit Juden führen kann. Daß dieselben biblischen Schriften, mit „doppelter Kunde“ (Erich Zenger, vgl. Ps 62,12, *„Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört“*) eine zweifache Nachgeschichte auf jüdischer und christlicher Seite bewirkten und unterschiedliche Existenz- und Glaubensweisen begründeten, wird hier ins Axiom erhoben. Die *jüdische Leseweise* drückt sich in ei-

ner schier unermesslichen Kommentar-Tradition aus, die sich nahezu „organisch“ (*Hans Hermann Henrix*) aus der „Bibel Israels“ (*Dohmen*) herleitet und sich vor und neben einer vom Christusereignis inspirierten und motivierten Paralleltradition behauptet. Der Leser kann „die Entscheidung der frühen Kirche für die heiligen Schriften des jüdischen Volkes“ (*Franz Dünzl*) gegen die Versuche einer „Verwerfung der jüdischen Bibel“ durch Markion nachvollziehen. Er erfährt, warum „die *eine* Heilige Schrift der Christen in *zwei* Teilen“ den Glauben an den „Gott Israels, den Schöpfer der Welt, den Jesus bezeugt und verkündigt hat, für alle Zeiten unaufgebbar und unumstößlich“ festhält (*Dohmen*).

Das Dokument weckt und verstärkt Fragen, die einer gründlichen Erörterung bedürfen: „Wie fern oder wie nah liegt dem Alten Testament die Christologie?“ (*Hubert Frankemölle*). Was ist eigentlich „das jüdische Volk“, und was „seine Heilige Schrift“? Welche Rolle spielt die Tora in jüdischer und christlicher Exegese? Welche Bedeutung kommt den hellenistisch-jüdischen Wurzeln gegenüber den palästinisch-jüdischen zu? (*Frankemölle*). *Henrix* greift einen „Spitzensatz“ des Dokuments auf: „Die jüdische Messiaserwartung ist nicht gegenstandslos“ (Nr. 21/43), wobei wir Christen uns der christologischen, ekklesiologischen und eschatologischen Tragweite einer solchen Behauptung noch gar nicht recht bewußt sind. Hier gilt es, die wertvollen Ansätze von *Clemens Thoma*, *Friedrich-Wilhelm Marquardt* oder von *Michael Wyschogrod* aufzugreifen. *Bernd Janowski* zeichnet eine rezeptionsgeschichtliche Skizze über die Psalmen Israels in der christlichen Passionsgeschichte und stimmt Zenger zu, daß „die neutestamentliche Christologie weithin Psalmen-Christologie“ sei. *Daniela* und *Benedikt Kranemann* fragen nach der Rolle des Alten Testaments in der christlichen Liturgie und plädieren dafür, die Bibel Israels gerade auch liturgisch aus ihrem „Nischendasein“ zu befreien: „Müßten die liturgischen Texte, insbesondere die Gebete, nicht auch stärker von der Sprache und Theologie des Alten Testamentes inspiriert und geprägt sein?“ „Die übergreifende Gesamtdynamik der zweieinen Bibel“ werde leider immer noch „zu wenig wahr- und ernstgenommen.“ *Paul Petzel* möchte einen „christlichen Glaubenssinn für die iudaica veritas“ wecken: „Eine Sensibilität und ein Bewußtsein dafür, daß wir bleibend [...] auf die Juden verwiesen sind, wenn wir als Christen die Heilige Schrift heute zur Sprache bringen wollen“ (104). Im letzten Beitrag geht Zenger behutsam der Frage nach, was die Kirche von der jüdischen Schriftauslegung lernen kann: „Vielleicht ist dies das

Wichtigste: Für den frommen Juden ist die Schrift, besonders die Tora, Sakrament der Gegenwart bzw. des Gegenwärtigwerdens Gottes“ (116). Für Juden ist die Bibel „eine polyphone Komposition voller faszinierender, mitreißender Melodien – und aufrüttelnder, irritierender Dissonanzen und Paukenschläge. Diese Komposition kann und will immer neu ‚aufgeführt‘ und erlebt werden. [...] In der jüdischen Schriftauslegung können wir Christen vor allem der Lebendigkeit und der Gläubigkeit des Judentums [...] begegnen. Dabei werden wir manche Vorurteile und Fehltritte über das nachbiblische Judentum abbauen müssen. Wir können tiefe Einsichten in zentrale Texte der Bibel gewinnen, die uns bislang so nicht zuteil waren. [...] Manche Texte werden wir neu sehen und lieben lernen.“

Das Päpstliche Dokument leitet fachkundig dazu an, „den Dialog zwischen Christen und Juden in Klarheit und wechselseitiger Hochachtung und Zuneigung zu fördern“ (Nr. 1/14). Wir Christen haben noch vieles zu revidieren und (neu) zu lernen – im Hören *auf* Israel und im Hören *mit* Israel. „Alles ist zur Auslegung gegeben“ (yMeg I 1 70a). Und das Ziel? „Das Lesen der Schrift drängt zum Handeln. Die Buchstaben ihrer Verse wollen lebhaft Gestalt finden in einer Lebenspraxis“ (Petzel).

Dieter Krabbe, Nürnberg

Britta Frede-Wenger, **Glauben und Denken im Angesicht von Auschwitz**. Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Emil L. Fackenheim. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2005. 461 Seiten.

Emil Ludwig Fackenheim gehört zu den jüdischen Philosophen unserer Generation, die zwischen den sprichwörtlichen Stühlen der Theologie/Philosophie des Post-Holocaust und der politisch-existentialistischen Postmoderne standen. Einerseits sah er die geschichtliche Katastrophe der Schoa als Klägerin der Vernunft, andererseits beobachtet und unterstützte er mit aller Kraft den politischen Wiederaufbau des jüdischen Staates. Sein Denken prägte die letzten Dekaden des 20. Jh., auch wenn man ihm und seiner Argumentationskraft nicht unbedingt folgen konnte. – Geboren wurde Fackenheim am 22. Juni 1916 als Sohn des Rechtsanwaltes und Notars Dr. iur. Julius Fackenheim in Halle. Nach dem Abitur (1935) studierte er an der

Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin bei Leo Baeck. 1937 schrieb er sich jedoch an der Martin-Luther-Universität ein und gab als ‚Studienfach‘ Orientalia, Philosophie und Religionsgeschichte an. Er studierte Philosophie bei dem Kantianer Paul Menzer und Theologie bei dem Alttestamentler Otto Eißfeldt. Nach dem Novemberpogrom wird Fackenheim verhaftet und in das Konzentrationslager Sachsenhausen gebracht. Bald nach seiner Entlassung (März 1939) wird er in Berlin von Leo Baeck zum Rabbiner ordiniert. Kurz darauf gelingt ihm die Emigration nach Kanada. Von 1943 bis 1948 wirkt Fackenheim als Rabbiner in Hamilton (Ontario), 1948 wird er wissenschaftlicher Mitarbeiter des *Department of Philosophy* der Universität Toronto. Fackenheim ist am 19. September 2003 in Jerusalem gestorben.

Es ist schwer zu sagen, ob Fackenheim Philosoph oder Theologe ist. Die Grenze zwischen diesen beiden Disziplinen ist bei ihm nicht scharf gezogen. Es kommt daher nicht von ungefähr, daß er sich in seinem Buch *Quest for Past and Future* (1968), einem Rückblick auf die knapp dreißig Jahre zwischen Auschwitz 1940 und Jerusalem 1967, auf Martin Buber und Franz Rosenzweig bezieht und bemerkt, daß sie diejenigen seien, die ihn beeinflusst hätten. So ist zu begrüßen, daß Britta Frede-Wenger in ihrer „Auseinandersetzung mit dem Werk von Fackenheim“ gerade diesen Aspekt mit besonderer Schärfe untersucht hat. Ihr Buch besteht aus fünf Teilen. In der Einführung thematisiert sie das Scheitern der Theodizee, der Suche nach einer christlichen Theologie nach Auschwitz, und die kommunikative Theologie im christlich-jüdischen Gespräch (13–69). Sie setzt sich mit der Definition einer jüdischen Theologie und einer jüdischen Philosophie (70–169) auseinander. Im dritten Teil fokussiert sie die Konfrontation des Denkens mit Auschwitz als Krise und Neuanfang (170–268). Demzufolge behandelt sie im vierten Teil die Suche nach neuen Denkformen (269–347). Der letzte Teil führt ins Herz der „Theologie“ Fackenhaims: die Forderung, Hitler keinen posthumen Sieg zukommen zu lassen (348–438). – Das Buch ist gut geschrieben, aber langatmig, und manches wird zu oft wiederholt. Es fehlt auch eine allgemeine Konklusion und Zusammenfassung der Hauptkonzepte. Trotzdem ist das Buch allen zu empfehlen, die sich mit der Frage einer jüdischen Theologie beschäftigen und sich über die Stellung des modernen Judentums zur jüdischen Philosophie und zur christlichen Theologie informieren wollen.

Giuseppe Veltri, Halle/Saale

Moshe Greenberg, **Ezechiel 21–37**. HThKAT, hg. von Erich Zenger. Herder Verlag, Freiburg 2005. 488 Seiten.

Nach dem Kommentar der Kapitel 1–20 dieses Prophetenbuches (2001) deutet der Jerusalemer Bibelwissenschaftler Moshe Greenberg nun die Kapitel 21–37. Bei allen Deutungsabschnitten legt er jeweils eine exakte deutsche Übersetzung vor. Dann bespricht er die Themenübersichten, die inhaltlichen Zusammenhänge und die Entstehungszeiten. Dafna Mach hat sowohl die Ezechiel-Aussagen als auch die hebräischen Erklärungen der englischen Originalausgabe vorzüglich ins Deutsche übersetzt.

Der Prophet Ezechiel (6. Jh. vor Chr.) deutete auch frühere Offenbarungen und brachte sie mit neuen politischen, pseudoreligiösen und antiisraelitischen Angriffen seitens mesopotamischer, ägyptischer und anderer Mächte in Zusammenhang. Ezechiel benützte dabei neue, ihm von Gott gewährte Erkenntnisse. Häufig kommt deshalb der Satz vor: „So spricht der Herr JHWH!“ Zentrale Begriffe bei Ezechiel werden von Greenberg hebräisch und teilweise griechisch wiedergegeben und auch mit ähnlichen oder gleichen Worten in anderen Toraversen verglichen. Die von ihm herausgearbeiteten Inhalte der Ezechiel-Verse bieten die derzeit besten Wiedergaben aus damaliger Zeit und aus der Verbundenheit mit den fünf Büchern Mose und anderen prophetischen Aussagen.

In Ez 21,5 beklagt der Prophet den Vorwurf, er sei „ein Sprüchemacher von Gleichnissen“. Greenberg sagt dagegen, „daß kein Prophetenbuch sprachlich auch nur annähernd so kunstvoll ist wie das Ezechielbuch“ (46). Mehrere Versdeutungen und Versvergleiche sind Grundlagen für Christentums- und Judentumsdeutungen. Ez 22 besteht aus drei aufeinanderfolgenden „Orakeln“, die alle mit ähnlich lautenden Gottesworten schließen: „*Du sollst erkennen, daß ich JHWH bin*“ (V 16). „*Ihr sollt erkennen, daß ich, JHWH, meinen Grimm über euch ausgegossen habe*“ (V 22). In Ez 23 (99–133) werden Gottes Strafen gegen die Hurerei angekündigt. Erst dann, wenn diese Sünden verschwinden, wird JHWH die kultischen Gottesdienste akzeptieren und Sicherheit geben. Geradezu erschreckend klingen die Worte JHWHs: „Deine Brüste sollst du abreißen. Weil du mich vergessen und hinter dich geworfen hast, sollst du deine hurerischen Übeltaten tragen“ (Ez 23,34 f.). In Ez 25,1–17 finden sich vier Orakel gegen böse Nachbarvölker der Israeliten. Die mehrfachen Mißhandlungen Israels werden „als eine Art Gottesbeleidigung aufgefaßt“. Ez 26,1–21 schildert den Unter-

gang der phönizischen Hauptstadt Tyrus und des ganzen Reiches Syrien-Palästina. Greenberg hebt hervor, daß der babylonische König Nebukadnezar den Untergang verursacht hat. Er schildert die Belagerung und Eroberung „so ausführlich wie nirgends sonst in der Bibel“ (188): den Untergang des Prachtschiffes Tyrus (Ez 27,1–36), den Untergang des Königs von Tyrus wegen seines überheblichen Stolzes (Ez 28) und das Gericht über Sidon. Ez 29–30 beschreibt die Kampfansage gegen den Pharao und das Endgericht über Ägypten: „Ich verkaufe das Land der Ägypter in die Hand von Grimmigen, ich verwüste das Land und seine Fülle durch die Hand von Fremden“ (Ez 30,12).

Nach der Gerichtsansage wird Ezechiel aufgefordert, eine „Leichenklage über den König von Ägypten“ (Ez 32,2) zu halten. Es entsteht aber zunächst eine nur „zweifelhafte Anspielung auf Pharaos vergangene Herrlichkeit“. Dann verkündet Gott selber: „*Ich breite mein Netz (wörtlich Fischernetz oder Garn) über dich (Pharao) aus durch die Versammlung vieler Völker. Sie sollen dich aufs Land werfen. Alle Vögel des Himmels lasse ich auf dir sitzen*“ (Ez 32,3 f.). Der Pharao wird als ein „Meerungeheuer“ geschildert, dessen den Völkern sichtbar gemachte göttliche Bestrafung zu vielen Erschütterungen führen werde (Ez 32,9–16). Nach seinem Tod wird der Pharao hinab in die Unterwelt verbannt (Ez 32,17–32), zu den Herrschern und Fürsten der von Gott bereits zerschlagenen Reiche. Ausgesprochen erstaunlich ist im kulturellen Umfeld der Bibel, „daß die biblische Unterwelt (Ez 32) keinen Gott hat“. In einem Aufruf zur Umkehr (Ez 33,1–20) werden die Propheten als „Wächter und Späher“ beauftragt. Sie sollen verkünden, daß die Untergangsandrohungen wegen der Unbußfertigkeit des Volkes Israel ausgeführt werden: „Gottes Todesurteil über die Bösen ist nicht endgültig. Aber ihr Israeliten sollt euer Unglück auf eure Sündhaftigkeit zurückführen.“

In Ez 34 ist von den bösen Hirten des Volkes die Rede, denen die Führung der Israeliten anvertraut sei. Im Gegensatz zu ihrer Verantwortungslosigkeit bezeichnet sich Gott selbst als Ur-Hirte, der die menschliche Herde retten will: „*Ich (= Gott) kümmere mich um meine Herde. Ich will meine Herde betreuen und aus allen Orten retten, wohin sie zerstreut worden ist. Ich führe sie heraus aus den Völkern und bringe sie zu ihrem Erdreich. Ich weide sie auch in allen Wohnstätten ihres Landes. Ich bin es, der meine Herde weidet und sie lagern läßt*“ (Ez 34,11–15). Auf die von Gott verhängte Strafe folgt in Ez 36,8–14 die Wiederbesiedelung des Landes Is-

rael und die von Gott geplante Erneuerung seines Volkes. Dabei sollen „die Völker Gottes Wundermacht erkennen. Damit der Name Gottes nie mehr verunehrt wird, muß Israels Wiederherstellung ewigen Bestand haben.“

Die Vision von der Auferstehung der Toten (Ez 37,1–14) als wichtige Botschaft für nationale und religiöse Erneuerungen gilt als Höhepunkt der von Ezechiel verkündeten Verheißungen Gottes. *„Ich öffne eure Gräber und lasse euch hinaufsteigen aus euren Gräbern. Ich gebe meinen Geist in euch hinein, so daß ihr leben und erkennen werdet, daß ich JHWH bin“* (Vers 12). In diesem Zusammenhang verweist Greenberg auf die christliche Deutung dieses Prophetenwortes in Mt 27,52 f., daß sich beim Tod Jesu die Gräber öffneten und die Leiber vieler Heiliger auferweckt wurden und vielen Menschen in Jerusalem erschienen. Dazu schreibt Greenberg: „Die Israeliten und die Christen beurteilen Ez 37,1–14 passend für die Feier von Erlösung und neuem Leben.“ Im letzten Teil von Ez 37 wird schließlich die Wiedervereinigung Israels mit Gott ausgesprochen: *„Ich reinige sie, und sie sollen mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein. Erkennen sollen die Völker, daß ich, JHWH, Israel heilige, dadurch daß mein Heiligtum auf ewig in ihrer Mitte ist.“* – Mit diesem Werk liegt eine exegetische Meisterarbeit vor. Die Auslegungen sind so gründlich und deutlich, daß sie für jeden Interessierten verständlich sind.

Clemens Thoma, Schänis (CH)

Marlis Meckel, **Den Opfern ihre Namen zurückgeben.** Stolpersteine in Freiburg. Rombach Verlag, Freiburg 2006. 289 Seiten.

Den Opfern ihre Namen und ihre Biographie zurückzugeben, sie aus der Anonymität der NS-Zeit zu holen, ist das Anliegen von Marlis Meckel. In Zusammenarbeit mit dem Kölner Künstler Gunter Demnig, der die Aktion „Stolpersteine“ ins Leben rief, initiierte Marlis Meckel die Verlegung der Steine in Freiburg. Das vorliegende Buch ergänzt die einzelnen Gedenksteine, indem nicht nur auf die Wohnorte der ehemaligen Mitbürger aufmerksam gemacht wird, sondern auch auf ihre Lebensgeschichte. Das Buch ist also keine geschlossene Abhandlung, sondern eine Auflistung von 272 Freiburger Bürgern, die während des NS-Regimes vertrieben oder getötet wurden. Kurzportraits schildern ihr Schicksal und die Lebensumstände. Die Autorin greift dabei auf vielfältige Quellen zurück, die sich aus Erinne-

rungen, Akten und Quellen des Stadtarchivs Freiburg zusammensetzen. Zeitgenössische Briefe und Fotos reichern die Portraits an. Meckel erinnert an alle Verfolgten des NS-Regimes: die jüdischen Opfer, die Zeugen Jehovas, Homosexuelle und Widerstandskämpfer. Diese Auflistung zeigt die Bandbreite der Verfolgung, ohne nach Opfergruppen zu sortieren. Die verschiedenen Biographien verknüpfen sich über den Geburtsort oder Wohnort in Freiburg.

Das Ergebnis der Recherche ist aner kennenswert, denn die Autorin hat sich zudem die Mühe gemacht, überlebende Angehörige ausfindig zu machen und zu befragen. Auf diese Weise gewinnen die Portraits einen Gegenwartsbezug, der die Folgen des Terrors bis in unsere Tage verdeutlicht. Angesichts der Schwierigkeiten, alle Daten und Quellen zu sichten und aufzuarbeiten, ist der zum Teil fragmentarische Charakter der Portraits gerechtfertigt. Auch ohne den Anspruch einer historischen Studie gelingt es der Autorin, das gesammelte Material übersichtlich zu präsentieren. Die Idee der Stolpersteine wird so auf anschauliche Weise ergänzt. Die zum Teil ambivalente Einstellung der Angehörigen gegenüber den Stolpersteinen überwindet dieses Buch mit seinem Interesse für die individuellen Biographien. Das beweisen sowohl das Vorwort von Ingeborg Hecht wie die Auskünfte der Angehörigen. Die Spur der Opfer in Freiburg aufzuzeigen ist eine verdienstvolle Arbeit, die das Gedenken an die einzelnen Personen möglich macht. Gerade die Aufarbeitung der Biographien verweist auf den Wert der Stolpersteine.

Korbinian Spann, Freiburg

Ahlich Meyer, **Täter im Verhör**. Die „Endlösung der Judenfrage“ in Frankreich 1940–1944. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005. 471 Seiten.

Zwischen 1940 und 1944 wurden rund 76 000 französische und nach Frankreich emigrierte Juden in die Vernichtungslager deportiert, fast 80 000 fielen der Schoa zum Opfer. Diesem Vernichtungsprozeß in Frankreich wurde auf deutscher Seite – außer von Ulrich Herbert, *Die deutsche Militärverwaltung in Paris und die Deportation der französischen Juden*, in: ders. (Hg.), *Nationalsozialistische Vernichtungspolitik 1939–1945*, Frankfurt/M. 1998 – bisher wenig Beachtung geschenkt. Diese Lücke schließt nun der emeritierte Politikprofessor Ahlich Meyer mit der vorliegenden Studie. Der Au-

tor führt nicht nur auf profunde Art und Weise die komplexen Mechanismen der Judenvernichtung, sondern auch die in der Nachkriegszeit entstandenen Erklärungs- und Entschuldigungsmuster der deutschen Tatbeteiligten vor Augen.

Im ersten Kapitel schildert Meyer die komplexe Zusammenarbeit der verschiedenen deutschen Dienststellen und ihre Beziehungen zu den französischen Behörden. Die deutsche Militärverwaltung, die deutsche Botschaft und ein Sonderkommando des Reichssicherheitshauptamtes in Paris betrieben im besetzten Frankreich eine Politik der fortschreitenden Entrechtung, die sich letztlich die vollständige Vernichtung der dort lebenden Juden zum Ziel setzte (19–66). Der Autor zeigt anschließend ausführlich und anschaulich auf, wie sich die Verhaftung, Internierung und Deportation der Juden zunächst im besetzten Teil Frankreichs, danach im ganzen Land abgespielt hat (67–78, 150–164). Dabei arbeiteten die für die „Judenfrage“ zuständigen deutschen Dienststellen mit dem aus der Niederlage Frankreichs hervorgegangenen antisemitischen Regime unter Phillipe Pétain aufs engste zusammen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang vor allem die Tatsache, daß die französische Verwaltung für die Vorbereitung der antijüdischen Maßnahmen eingesetzt und die Judenverhaftungen im besetzten und unbesetzten Teil Frankreichs durch französische Polizisten vorgenommen wurden. So konnten sich die an der „Endlösung“ deutschen Beteiligten im Nachhinein auf die arbeitsteilige Struktur des Besatzungsapparates, die verwirrende Vielfalt der Zuständigkeiten sowie auf die antijüdischen Maßnahmen der französischen Regierung berufen. Die von der deutschen Militärverwaltung ab Dezember 1941 in Gang gesetzten Deportationen „nach dem Osten“ rückten zudem den Massenmord in weite Ferne (96–114): „Was einst Propagandalüge gewesen war oder der Tarnung des Mordprojekts gedient hatte“, konstatiert Meyer überzeugend, „diente nun dazu, sich selbst und der Justiz gegenüber zu begründen, daß an Auschwitz nicht zu denken gewesen war, als die Transporte mit Juden in den Osten fuhren“ (13).

Zusätzlich untersucht Meyer vor allem in den letzten beiden Kapiteln die Aussagen von Angehörigen der Besatzungsmacht, die diese in den sechziger und siebziger Jahren vor deutschen Kriminalbeamten, Staatsanwälten und Richtern machten. In den Abschnitten „Wissen um Auschwitz“ und „Legenden der Täter“ verwendet der Autor zum Teil neue Dokumente des Bundesarchivs Ludwigsburg, der Nachkriegsverfahren und des Polizeiap-

parates aus dem besetzten Frankreich. Sie lassen erkennen, wie sich Beschuldigte und Zeugen die Vergangenheit zurechtlegten und wie bundesdeutsche Gerichte und die Öffentlichkeit mit diesen umgingen: Keiner hat viel gewußt, niemand will etwas geahnt haben. Kritisch äußert sich Meyer über den Umgang mit dem Genozid nach dem Krieg und macht bei den Beschuldigten verschiedene Kategorien von Entlastungsaussagen aus (306–336): Einige Täter wollen von den sogenannten „Evakuierungen in den Osten“ nichts gewußt, gehört oder gesehen haben. Andere verwiesen auf die Verantwortung der eigenständigen französischen Behörden. Ein großer Teil der für die „Lösung der Judenfrage“ Verantwortlichen behaupteten, die Deportationen innerlich abgelehnt zu haben, während eine Minderheit selbst nach dem Krieg noch ihre Verbrechen mit dem Hinweis auf eine Beteiligung jüdischer Partisanen im französischen Widerstand zumindest für begründet hielt. Überrascht stellt der Leser in dieser hervorragenden Arbeit fest, wie mit diesen Schutzbehauptungen gerade die deutschen Täter in Frankreich unbehelligt ihr Leben in der Bundesrepublik fortsetzen konnten. Abgesehen von wenigen Ausnahmen, so resümiert der Autor am Ende seiner Ausführungen, „wurde niemand aus dem Kreis derer, die für die ‚Endlösung der Judenfrage‘ in Frankreich die Verantwortung trugen, je in der Bundesrepublik zur Rechenschaft gezogen“ (358). – Nach seiner Monographie über die „deutsche Besatzung in Frankreich“ (2000) hat Ahlrich Meyer nun eine weitere grundlegende Studie zur „Endlösung in Frankreich“ erarbeitet, die nicht nur die Lücken in der Auseinandersetzung mit dem „Genozid im Westen“ füllt, sondern auch einen wichtigen Beitrag zur NS-Täterforschung liefert. Neben dem Werk des französischen Historikers Serge Klarsfeld „Vichy-Auschwitz“ (1989) sicherlich das Standardwerk zur Judenvernichtung in Frankreich.

Markus Engelhorn, Freiburg

Ekkehard W. Stegemann, **Paulus und die Welt**. Aufsätze. Ausgewählt und herausgegeben von Christina Tour und Peter Wick. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2005. 308 Seiten.

Zum 60. Geburtstag des an der Universität Basel lehrenden Neutestamentlers Ekkehard W. Stegemann stellten Christina Tour und Peter Wick 16 Aufsätze ihres Lehrers zusammen, die er im Zeitraum eines Vierteljahrhunderts (1980–2005) publiziert hatte. Auch wenn im Nachhinein die Themen-

gruppen zu Paulus gebündelt erscheinen – Paulus im Kontext von Judentum und Neuem Testament, Frühes Christentum und Identität, Apokalyp- tik, Anthropologie sowie Römerbrief und Weltdeutung –, war es dennoch von Anfang an die Faszination des großen Völkerapostels, die Stegemann ergriffen hat und die eine Erkundungsleistung hervorbrachte, die zu den ganz großen gehört in einer Schar von Paulusforschern, an denen es gewiß nicht mangelt.

In der europäischen Szene ist es die Pionierleistung Stegemanns, daß er schon sehr bald eine gewisse „Entlutherisierung“ (Krister Stendahl, 14) übernahm, die bei den anglophonen Forschern, insbesondere bei James D. G. Dunn, zu finden ist. Stegemanns Eigenleistung wird man in seiner konsequenten Endzeiterwartung (Apokalyptische Theologie) sehen, in der er seine Paulus-Exegese ansiedelt. Christlicher Antisemitismus oder gar Judenmission sind grundlos, denn, wie insbesondere der Römerbrief zu erkennen gibt, können sich die Heidenchristen nicht an der Wahrheit vorbeidrücken, daß die Verheißungen Gottes stets zuerst und dann weiterhin seinem auserwählten Volk gelten. Dies führt Stegemann auf der Hälfte der über 300 Seiten des Buches aus: das Thema des Römerbriefs erklinge in Röm 1,16 („und nicht wie weithin angenommen, in 1,17 oder in 1,16 und 1,17“). Paulus wolle die Kraft des Evangelium-Glaubens für Juden und Heiden in der geschilderten Reihenfolge von der Verheißung an Abraham und die Väter bis zum Eschaton (Endheil) darlegen, wobei die Prärogative den Juden zukommt (208). Diese sind wiewohl zunächst ein Rest, dann, nach Ablauf einer Zeit der „Hintansetzung“ der übrigen Juden, kommt die Rettung für ganz Israel zusammen mit den Heiden. Die Rechtfertigung aus Glauben, nicht aufgrund von Werken, ist im Römerbrief zwar kein „Nebenkrater“, doch eben „eine Explikation des Themas“ (208). Daher übersetzt Stegemann auch Röm 10,4: „Christus ist das Ziel der Tora“, und jeder, der an ihn glaubt, wird gerecht (200). – Man wird gern dem Urteil von Peter Wick (Einleitung) zustimmen, daß Stegemann ein „wichtiger Denker unserer Zeit“ ist. Mit einem einfachen Konzept Paulus begreifen zu wollen erscheint nicht möglich; allzu aufgefächert und differenziert sind Stegemanns Exegesen, von denen der Rezensent nur die wichtigste besprechen konnte. Stegemann beherrscht einen Stil der Darlegung, dem auch Nichtfachleute folgen können. Der einzige in französisch gehaltene Beitrag (193–204) hätte es freilich verdient, auf deutsch zu erscheinen, denn er ist eine Römerbriefauslegung 9–11 in nuce.

Alwin Renker, Freiburg

Sommeruniversität gegen Antisemitismus

Vom 4. bis 6. September 2006 veranstaltete das Zentrum für Antisemitismusforschung in Berlin die erste *Sommeruniversität gegen Antisemitismus*. Unter den über 160 Teilnehmern waren Lehrer, Hochschullehrer und Studenten, Angestellte von Gedenkstätten und Museen, Gewerkschaftler, Journalisten, Sozialarbeiter und Mitarbeiter zivilgesellschaftlicher Projekte. Ziel der Sommeruniversität war, das kognitive Wissen über das Problem der Judenfeindschaft zu vermitteln und durch die Analyse von Vorurteilen, tradierten stereotypen Vorstellungen und historischer Entwicklung, insbesondere aber aktueller Erscheinungsformen, die argumentative Kompetenz der Teilnehmer in der täglichen Konfrontation mit Antisemitismus zu stärken. Die Vorlesungen vermittelten unter anderem die Geschichte des Antisemitismus seit dem 18. Jh. (*Werner Bergmann*), einen Überblick über Definition und Formen, Verbreitung und Motive von Judenfeindschaft (*Wolfgang Benz*) sowie historische und gegenwärtige Aspekte religiöser Judenfeindschaft (*Johannes Heil*). Gut besucht waren auch die Vorlesungen zum Problemfeld Nahostkonflikt, Israelkritik und Antisemitismus (*Peter Widmann*) und zu Fragen des aktuellen Antisemitismus in Europa (*Juliane Wetzel*). In den Workshops wurden Teilprobleme behandelt, etwa das spezifisch deutsche Phänomen des Schuldabwehr-Antisemitismus (*Werner Bergmann*), didaktische Ansätze und Probleme bei der Behandlung des Themas im Unterricht (*Isabel Enzenbach*), der islamistische Judentumshass im Internet (*Juliane Wetzel*) und der Philosemitismus (*Claudia Curio*). Bei einer abendlichen Besichtigung des Denkmals für die ermordeten Juden Europas bot sich die Gelegenheit, Informationen zu Erfahrungen mit Problemen der Gedenkarbeit zu erhalten. *Gideon Joffe*, Jüdische Gemeinde Berlin, sprach über die Frage der Normalität jüdischer Existenz in Deutschland 61 Jahre nach Kriegsende. Den Abschluß der Sommeruniversität bildete eine Podiumsdiskussion mit *Kathrin Meyer* (Antisemitismussachverständige beim *Office for Democratic Institutions and Human Rights* der

OSZE), Jörg Raupach (Oberstaatsanwalt und Abteilungsleiter der Abteilung 11 der Staatsanwaltschaft Berlin), Peter Faust (Vorsitzender Richter am Landgericht; Vorsitzender des Landesverbandes Berlin des Deutschen Richterbundes e. V.) und Kriminaloberrat Klaus Gäth (Dezernatsleiter in der Abteilung Staatsschutz des Landeskriminalamtes Berlin). Die Sachverständigen diskutierten über Möglichkeiten von Prävention, Bekämpfung und Ahndung von antisemitischen Straftaten. – Aufgrund der großen Nachfrage ist die Sommeruniversität als regelmäßige jährliche Veranstaltung geplant.

Claudia Curio, Berlin

*„Wir haben gebaut, wir bleiben.“
Einweihung der neuen Hauptsynagoge in München*

Am 9. November 2006 wurde am Jakobsplatz in München ein Jüdisches Zentrum eröffnet. Glanzvoller Höhepunkt war die Einweihung der *Ohel-Jakob-Synagoge* (Zelt Jakobs). In München leben heute über 9000 Juden. Damit ist die Israelitische Kultusgemeinde München und Oberbayern durch die Zuwanderung aus den GUS-Staaten binnen sechzehn Jahren zur zweitgrößten Gemeinde in Deutschland geworden. München hat eine rund achthundertjährige Beziehung zu Juden – einschließlich einer beinahe dreihundertjährigen Vertreibung zwischen 1442 und ca. 1750.

Den Traum, ihre Gemeindemitglieder wieder an einen würdigen Ort zu bringen, hatte Charlotte Knobloch, Präsidentin der Israelitischen Kultusgemeinde, seit ihrem Amtsantritt im Jahre 1985. Doch es bedurfte vierzehn Jahre Geduld, Verhandlungsgeschick und eines Umbruchs in der politischen Großwetterlage, um ihren Traum wahrwerden zu lassen. 1999 beschloß der Stadtrat, der Israelitischen Kultusgemeinde ein seit Ende des Zweiten Weltkriegs brachliegendes Gelände zur Bebauung zu überlassen. Charlotte Knobloch, geb. 1932 und seit 2006 Präsidentin des Zentralrats der Juden in Deutschland, kann sich noch an die prächtige Hauptsynagoge, einst die drittgrößte Deutschlands, und das Gemeindezentrum erinnern. Beide waren im Sommer 1938 auf persönliche Intervention Adolf Hitlers verlorengegangen. Künftig wird der 9. November in München nicht mehr

nur mit der Erinnerung an die „Kristallnacht“, die am 9. November 1938 von Joseph Goebbels im Alten Rathausaal der Stadt München proklamiert worden war, und die Zerstörung von rund 1400 Synagogen, verbunden sein. Nun rückt die Einweihung eines der innovativsten und formschönsten Synagogenneubauten in Europa in den Mittelpunkt. Als am 9. November 2006 die Torarollen in die neue Synagoge überführt wurden, nahmen viele Münchner Bürger Anteil. Am anschließenden Empfang im jüdischen Gemeindezentrum nahmen 1200 Gäste teil, auch Ex-Münchner, die vertrieben worden waren. Charlotte Knobloch hatte bei der Grundsteinlegung am 9. November 2003 schon davon gesprochen, sich wieder *ganz zuhause angekommen* zu fühlen. Dieses Gefühl bekräftigte sie beim Festakt erneut, indem sie von ihrer „Heimatstadt München“ und ihrem „Heimatland Deutschland“ sprach: *„Wer ein Haus errichtet, schenkt künftigen Generationen eine Heimstatt. So auch wir. Wir haben gebaut, wir bleiben.“*

An das Verankertsein hatten Juden in München in der Vergangenheit immer wieder geglaubt. Ganz sicher schon im Jahr 1887, als die liberal orientierte Hauptsynagoge im romanischen Stil in Anwesenheit von Mitgliedern des Königshauses eingeweiht worden war, kaum weniger im Jahr 1892 bei der Einweihung der orthodoxen *Ohel-Jakob-Synagoge* und sogar noch 1931 bei der Einweihung der Synagoge an der Reichenbachstraße. Und wer hätte vergessen, daß eine rechtsradikale Terrorzelle gerade noch rechtzeitig ausgehoben werden konnte, bevor sie am 9. November 2006 einen Anschlag auf die Grundsteinlegung hätte verüben können. Was Charlotte Knoblochs Optimismus jedoch Nachdruck verleiht, ist die Resonanz der Öffentlichkeit. Zum „Tag der Begegnung“ kamen an die 15 000 Besucher. Stundenlang harreten viele trotz Regen und Kälte geduldig im Freien aus, um einen Blick in die Synagoge zu erhaschen. Manche berührten andächtig die Sockelfassade aus Muschelkalk, weil sie an die Struktur der Klagemauer erinnert. Manche kommen zu verschiedenen Tageszeiten wieder, um das Spiel der Wolken und des Lichts in der filigranen Glas- und Netz-Anmutung des Dachkubus, der an den mobilen Charakter des Stiftszeltes erinnern soll, zu bewundern.

Ein unterirdischer „Gang der Erinnerung“ zwischen der neuen Synagoge und dem Gemeindezentrum birgt eine 32 Meter lange Installation mit den Namen von rund viereinhalbtausend jüdischen Bürgern, die aus München deportiert und ermordet wurden. An der gegenüberliegenden Wand führt ein Spruchband zum zentralen Gedenken an sechs Millionen jüdische

Opfer. Von da aus steigt man hinauf in den Synagogenraum, passiert den Grundstein vom 9. November 2003 und die Grundsteinbüchse von 1887 aus der bereits im Sommer 1938 dem Erdboden gleichgemachten Hauptsynagoge. Und dann liest man im Vorraum den Spruch aus dem 4. Buch Mose 24,5: „*Ma tovu ohalecha Jaakov mischkenotecha Israel*“ – „*Wie schön sind deine Zelte, Jakob, und deine Heimstätten, Israel*“ – und fühlt sich zuhause.

Ellen Presser, München

Gekürzt aus „Tachles. Jüdisches Wochenmagazin“ (Zürich), Nr. 46, 17.11.2006, S. 32/33.

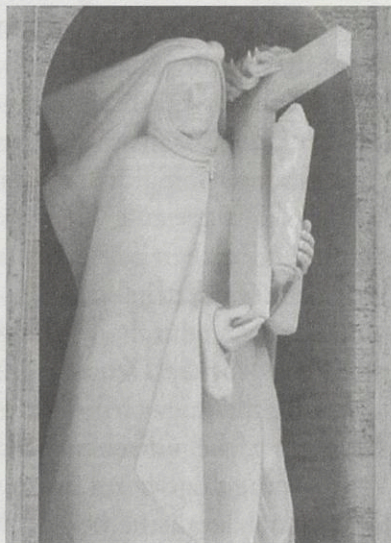
Jüdische und christliche Symbolik unglücklich vermischt

Die neue Edith-Stein-Statue am Petersdom

Am 11. Oktober 2006, nach der Generalaudienz auf dem Petersplatz in Rom, weihte Papst Benedikt XVI. eine Statue von Edith Stein, die als Jüdin 1891 in Breslau geboren und am 9. August 1942 im Konzentrationslager Auschwitz ermordet wurde. Die Statue füllt eine der letzten freien Außen-nischen an der Westfassade des Petersdoms. Edith Stein, mit „*summa cum laude*“ bei dem Philosophen Edmund Husserl promoviert, konvertierte zum Christentum und empfing am 1. Januar 1922 die Taufe. Im Oktober 1933 trat sie als Karmelitin in das Kölner Kloster ein und erhielt den Namen Teresia Benedicta a Cruce („die vom Kreuz Gesegnete“); dieser Name steht auch auf dem Sockel der Statue. Zu verdanken ist die aus Carrara-Marmor geschlagene Statue der Initiative des Kölner Erzbischofs, Joachim Kardinal Meisner, geborener Breslauer wie Edith Stein.

Die persönliche Integrität Edith Steins und ihr Recht auf Konversion zum Christentum sind unbestritten, ihre Selig- (1987) und Heiligsprechung (1998) ist aber ein für Juden und Christen gleichermaßen höchst mißverständliches Zeichen – und für das Verhältnis zwischen Juden und Christen durchaus prekär. Edith Stein wurde ja nicht in Auschwitz ermordet, weil sie Christin war. Sie wurde vergast, weil sie Jüdin war, nicht wegen ihres Glaubens, „nicht wegen, sondern trotz ihrer Taufe“ (vgl. Elias H. Füllenbach, *Die Heiligsprechung Edith Steins*, FrRu 6[1999]3–20, hier 15). Vor einer Vereinnahmung Edith Steins als christliche Märtyrerin ist angesichts ihrer

Selig- und Heiligsprechung immer wieder nachdrücklich gewarnt worden. Die neue Statue leistet keinen Beitrag, diese Irritationen zu mindern oder gar abzubauen – im Gegenteil. Als die Statue enthüllt wird, ist der Schreck und das Unverständnis – nicht nur unter den jüdischen Anwesenden – groß, sieht man doch Edith Stein, wie sie mit beiden Händen eine Torarolle und – dahinter – ein Kreuz hält. Das Kreuz, dem als weiteres christliches Symbol die Dornenkrone beigelegt ist, überragt die Torarolle, auf der in hebräischen Buchstaben „Schema Jisrael“ steht. Mit dieser Kombination von Tora und Kreuz entsteht eine – wie Rabbiner Homolka mit Recht kritisiert – „unerträgliche Vermischung“ jüdischer und christlicher Symbolik, und der Vorwurf christlicher Vereinnahmung der Schoa liegt nahe.



Wie soll die Heilige „für Beides“ stehen, wie der Künstler ausdrücklich betont: für Judentum *und* Christentum, in Torarolle und Kreuz symbolisiert, wo sie sich durch ihre Konversion zum Christentum doch bewußt vom jüdischen Glauben abgewandt hat! Dem jüdischen Betrachter zeigt sich Edith Stein als Figur christlicher Vereinnahmung des Judentums.

Die Kreuzesmystik und Sühnespiritualität der Karmelitin Edith Stein erheischen vor ihrem Lebenszeugnis größten Respekt; sie sind und bleiben aber nur binnenchristlich verständlich. Der millionenfache Tod in der Schoa bekommt dadurch keinen Sinn. Die theologische Frage, wo Gott angesichts von Auschwitz war, und die für Christen noch drängendere Frage, wo *sie* denn waren, wird durch die Statue verharmlost und sediert. Wird das Kreuz mit der Tora-Rolle kombiniert – und dann auch noch so, daß das Kreuz die Tora überragt –, erinnert dies fatal an die aus der christlichen Theologie, Kunst und Praxis bekannte Siegerpose der Ekklesia über die Synagoga und an den jahrhundertelang in der Kirche gepflegten Antijudaismus, ohne den „die nationalsozialistische Ideologie keinen Bestand hätte finden und nicht hätte verwirklicht werden können“ (DABRU EMET, These 5). Nebenbei zu fragen ist, wer den Künstler in der Wahl der Symbolik so schlecht beraten hat?!

Edith Stein hätte diese Mißdeutung ihres Lebens und Werks nicht gebilligt, hat sie doch bereits im April 1933 Papst Pius XI. in einem Brief auf den „Judenhaß“ und den begonnenen „Vernichtungskampf“ gegen die Juden in Deutschland aufmerksam gemacht (vgl. FrRu 10[2003]162–175). Hat der Papst, haben die Christen auf ihre und andere warnende Stimmen gehört? Vergeblich hat Edith Stein eine päpstliche Enzyklika gegen den Judenhaß des Nationalsozialismus gefordert. Die Statue wird Edith Stein nicht gerecht. In ihrer mißglückten Symbolik wirft sie angesichts der Schoa unwillkürlich die Frage auf: Wie war es möglich, daß so viele Christen, für die das Kreuz *das* Zeichen ihres Glaubens ist, geschwiegen und die Vernichtung der Juden unterstützt haben? Was hat die Amtskirche getan, um die Vernichtung der Juden durch die Nationalsozialisten zu verhindern? Die in der Statue ausgedrückte Deutung der Person und des Lebenszeugnisses Edith Steins ist theologisch höchst mißverständlich und Grund für Kritik. Die Verletzung, die jüdischen Gästen durch das Protokoll dieser Zeremonie im Vatikan zugefügt worden ist, kann nur bedauert werden. Die Hoffnung bleibt, daß daraus keine nachhaltige Störung des Dialogs zwischen Juden und Katholiken erwächst.

Heinz-Günther Schöttler, Bamberg

In memoriam

Theodor „Teddy“ Kollek (1911–2007)

Eine Askara

Am 2. Januar 2007 verlor Jerusalem, Israel und die Welt einen guten Menschen und wir einen guten Freund, den berühmten Bürgermeister von Jerusalem Teddy Kollek. Er wurde 1911 als Österreicher, der er immer blieb, in einem Dorf bei Budapest geboren. 1935 kam er nach Erez Israel und lebte erst im Kibbuz Ein Gev am See Genezareth. 1965 wurde er Oberbürgermeister von Jerusalem. Alle nannten ihn „Teddy“ und – er war mehr als ein Bürgermeister. Er war ein Vater, der sich wirklich um alles kümmerte. In den siebziger Jahren erlebten wir das sehr handgreiflich, als er begann, die Altstadt zu sanieren. Bis dahin wurde der Müll mit Eseln und Säcken sehr „stil-

voll“ beseitigt. Teddy beschaffte spezielle Traktoren mit Ladefläche, die über Stufen fahren konnten. Dann ließ er die Gassen der Altstadt mit hellem Jerusalemer Stein pflastern und gab damit der Stadt ein neues „goldenes“ Flair. Er war beliebt und mischte überall tatkräftig mit. Zu Kongressen z. B. der Archäologen oder Alttestamentler oder zur Eröffnung von Ausstellungen kam er meist zu spät, weil er wirklich „so viel zu tun hatte“ – und niemand nahm ihm das übel. Und wenn er in der ersten Reihe bescheiden Platz genommen hatte, schlief er sogleich ein. Scheinbar entgingen ihm dann die illustren Reden seiner Vorredner, wie z. B. die Festreden im feinsten Hebräisch von Abba Eban. Wenn Teddy dann an der Reihe war, kommentierte er seine Vorredner in kauziger Weise mit seinem wunderbaren Humor, bevor er seine eigenen Anliegen ernsthaft anfügte. Seine Reden waren immer echt und nie „Vereinsansprachen“ aus dem Handbuch der Bürgermeister. Sein Interesse galt nur Jerusalem. Die mit ihm befreundete Archäologin Ruth Amiran (S. A.) lud ihn oft zu einem Besuch unserer Grabung in der 5000 Jahre alten Stadt Arad ein. Seine stereotype Antwort war: Wo liegt das? Nicht in Jerusalem? Ich habe keine Zeit. Er ging für Jerusalem auf. Er war für alle da. So richtete er in der Davidsburg alljährlich eine Laubhütte ein, zu der er die ganze Stadt einlud, und für jeden Bürger, für Juden, Araber und Fremde, stundenlang Zeit hatte. Als sich während des ersten Golfkrieges arabische Christen aus der Altstadt aus Angst vor Pogromen ins päpstliche Gästehaus *Notre Dame of Jerusalem* geflüchtet hatten, brachte er persönlich (ohne Presse!) Gasmasken für sie und für die tapferen Pilger, die trotz Krieg und Scud-Raketen geblieben waren. – Die Welt hat mit ihm eine Persönlichkeit verloren, die wirklich „a mensch“ war und kein Politiker (von seiner Parteizugehörigkeit hörte man nie etwas!), und der Freiburger Rundbrief einen Freund und begeisterten Leser. *JEHI SICHRONO BARUCH!*

Rolf Christian Goethert, March

Notizen

Dina Porat, Professorin für Jüdische Geschichte an der Universität Tel Aviv, schließt aus nicht öffentlich zugänglichen Quellen, daß der Vatikan früher als bisher angenom-

men über das Ausmaß des Massenmordes an den Juden in Europa Bescheid wußte. Grundlage der neuen Erkenntnis sind Briefe zwischen dem damaligen in der Türkei akkre-

dierten Apostolischen Nuntius Giuseppe Roncalli, dem späteren Papst Johannes XXIII., und dem Gesandten der Jewish Agency in Istanbul, Haim Barlas, sowie dessen größtenteils auf Hebräisch geschriebenen Aufzeichnungen. Daraus geht hervor, daß Barlas am 23. Juni 1944 eine Kopie der sogenannten *Auschwitz-Protokolle* erhielt und diese umgehend an Roncalli sandte, der wiederum am selben Tag eine Kurzfassung per Telegramm an den Vatikan sandte. Dies widerlege, so Porat, die Behauptung, daß der Vatikan erst im Oktober 1944 Kenntnis von den Protokollen erhalten habe.

Die Rehabilitierungskommission des Schweizerischen Parlaments (vgl. FrRu 11[2004]238) **hat elf weitere Flüchtlingshelfer** aus der Zeit des Nationalsozialismus **rehabilitiert**: zwei Schweizer, sieben Franzosen, davon vier aus dem Elsaß, und zwei Polen. Sie hatten entgegen den Vorschriften und teils unter Lebensgefahr während des Zweiten Weltkriegs über 100 Menschen zur

Einreise in die Schweiz verholfen. Seit Erlaß des Bundesgesetzes (2004) über die Aufhebung von Strafurteilen gegen Personen, die zur Zeit des Nationalsozialismus verfolgten Menschen zur Flucht verhelfen, sind in der Schweiz 119 Flüchtlingshelfer rehabilitiert worden.

In Lugano (Tessin) nahm am 2. Dezember 2006 **zum ersten Mal ein Bischof an einem Schabbatgottesdienst teil**. Nach dem Gebet wurde Bischof Pier Giacomo Grampa von Rabbiner Ben-Zion Rabbinowitz begrüßt. Der Besuch fand diskret und ohne Medienpräsenz statt. Bischof Grampa hatte sich auch unmittelbar nach dem Brandanschlag auf die Luganer Synagoge (März 2005) mit der Gemeinde solidarisch gezeigt. Die jüdische Gemeinschaft im Tessin zählt ca. 350 Mitglieder. Die erste Synagoge wurde 1915 in einem Untergeschoß in der heutigen eleganten Einkaufsstraße via Nassa im Herzen der Altstadt errichtet.

Leser-Echo

Sr. Clemens Maria Streubel von den Sionsschwestern in Frankfurt/Main zum Beitrag über Franz Rödel in FrRu 13(2006)263–272:

Mit großem Interesse habe ich den Artikel über den Gründer des „Institutum Judaologicum Catholicum“ Dr. Franz Rödel gelesen und war betroffen und gleichzeitig erstaunt über die Feststellung: „Über den Verbleib der Sammlungen Rödels ist nichts bekannt“ (272). Als Sionsschwester wußte ich, daß meine verstorbene Mitschwester Hedwig Wahle, Begründerin des Informations- und Dokumentationszentrums für christlich-jüdische Verständigung in Wien, einen Artikel über bekannte und unbekannte Pioniere im christlich-jüdischen Dialog geschrieben hatte („*Some known and unknown Pioneers of Continental Europe*“, 2–9). Dieser ist in der im Auftrag des Vatikans von 1967–2003 in Rom erschienenen und hauptsächlich von Sionsschwestern redigierten Zeitschrift SIDIC (Service International de Documentation Juéo-Chrétienne) enthalten, und zwar in Vol. XXX No. 2/1997 English Edition. Dort heißt es (4 f.), daß das Institut 1977 aufgelöst und der größere Teil der Bibliothek in das Martin-Buber-Haus in Heppenheim transferiert wurde, während der kleinere Teil zu den Jesuiten nach Kra-

kau gelangte. Weiters heißt es dort, daß die Tradition des Instituts von Franz Rödel vom Institut für Jüdische Studien an der Universität München weitergeführt wird.

Thomas Reichert, Stuttgart, kommentiert den Gedankenaustausch zwischen Kardinal Kasper und Hanspeter Heinz in FrRu 14(2007)18–25:

Den o. g. Beitrag habe ich mit großem Interesse gelesen, wobei ich ein deutliches Unbehagen empfinde, wenn ich die subtilen theologischen Argumentationen lese, die erforderlich sind, um aus christlicher Sicht ein Heil für Israel ohne den Glauben an Jesus als den Christus für möglich und die endliche Bekehrung des Judentums zum Christentum nicht für notwendig zu halten. Aus nicht-theologischer Sicht einige Bemerkungen zu dem Beitrag:

Bei Kardinal Kasper und Prof. Heinz finden sich genau die Punkte wieder, die Susanne Schütz in ihrem Buch über Rabbiner Robert Raphael Geis und den Beginn des jüdisch-christlichen Gesprächs nach der Schoa behandelt. Ähnlich wie Anfang der 60er Jahre Helmut Gollwitzer die Judenmission aus historischen Gründen ablehnt, aber letztlich doch will (was Geis zu Recht scharf kritisiert), will der Kardinal aufgrund der Geschichte nicht von Mission sprechen (er „vermeidet die Rede von einer Judenmission“, wie er sich ausdrückt), sieht aber dennoch einen universalen Missionsauftrag der Kirche, der verschiedene Gruppen und „Milieus“ und auch das Judentum umfaßt, aber (frei übersetzt) zielgruppenorientiert angewendet werden soll (21 f.; Heinz ist dankenswerterweise eindeutig gegen eine Missionierung). Es geht noch immer um die Frage, ob Heil auch „außer Christus“ möglich sei (bei Heinz schon, beim Kardinal nicht), um die Gültigkeit von Israels Bund mit Gott. Zum Abschluß noch zwei Bemerkungen:

(a) Die Heilsfrage zeigt ein Problem der theologischen Argumentation. Heinz schreibt, „daß Jesus Christus das Heil der ganzen Welt, einschließlich der Juden, bewirkt hat und daß die Kirche als Leib Christi an diesem Heilsgeschehen beteiligt ist“ (23). Sieht man auf die Geschichte, dann war die Kirche eindeutig am Unheil der Juden beteiligt, nicht am Heil. Allerdings spricht Heinz hier natürlich auf der theologischen Ebene, nicht auf der realen, historischen. Nur: Kann man das theologische Heil so von der Realität abkoppeln? Müssen sich nicht die so argumentierenden Theologen als Menschen, nicht in ihrer Eigenschaft als Theologen, selbst fragen, ob ihre Theologie nicht angesichts der Realität zerbrochen ist?

(b) Juden widersprechen dem christlichen Glauben an die „Einmaligkeit und Universalität des Heils in Jesus Christus“ (23). Das klingt für mich so, als ob es vor allem das „Christus-Bekenntnis“ wäre, das Judentum und Christentum trennt. Mir scheint aber, daß die Religiosität beider Religionen grundverschieden ist, daß das Judentum in seiner direkten Beziehung zu Gott und mit seinem Menschenbild und der Aufgabe der Nachfolge Gottes, für die Gemeinschaft und für den verantwortlichen Menschen, einer Gestalt wie Jesus gar nicht eine solche Bedeutung geben könnte. Warum muß es im Dialog mit dem Judentum für Christen überhaupt wichtig sein, daß Juden nicht an Jesus glauben? Kann man nicht einfach sehen, daß es bereichernd ist, etwas von der anderen jüdischen Religiosität und von jüdischem Bibelverständnis zu erfahren?

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; 50,- 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

Der evangelische Pfarrer **Hermann Maas**, dessen Leben *Jörg Thierfelder* nachzeichnet, hat sich seit seiner Jugend mit dem Judentum auseinandergesetzt. Daß er sich während der NS-Zeit mutig für die Rettung von Juden einsetzte und vom Retter zum Brückenbauer wurde, war für ihn eine logische Folgerung. – Warum **die jüdische Bibel (AT) die Glaubensgrundlage des Christentums** ist, erläutert *Ansgar Moenikes*. Durch die normative Geltung der jüdischen Bibel erhalten Nichtjuden Anteil an den geistigen Gütern des Judentums (vgl. Röm 15,27). Der Zusammenhang zwischen NT und AT ist eine für Christen verpflichtende und für Juden gegensätzliche Darstellung, doch für die jüdisch-christliche Verständigung unerlässlich. – *Rabbiner Wolff* sieht **die Rolle der Synagoge heute**, nach der Zerstörung durch die Schoa, vor eine ähnlich schwierige Aufgabe gestellt wie nach der Zerstörung des Tempels durch die Römer: Wird es der Synagoge gelingen, das Judentum neu aufzubauen? – Am **9. Av** gedenkt das Judentum der **Zerstörung des Ersten und des Zweiten Tempels**. Dazu eine kurze Betrachtung von *Michael Rosenkranz*. – Frankreich hat lange seine Rolle in der Schoa verschwiegen (vgl. S. 238). Es gab aber auch jene, die sich für die Verfolgten und Gejagten einsetzten. *Markus Engelhorn* untersucht **die Rolle der Kirchen in Frankreich** und ihren Einsatz für die Rettung der Juden. – **Karl Plagge**, als Offizier der deutschen Wehrmacht stationiert in Litauen, war einer der wenigen, die sich selbst unter extremen Bedingungen von ihrer humanen Orientierung leiten ließen (*Wolfram Wette*). Er nützte seine Position als Leiter des Heereskraftparks in Wilna und stellte Juden als Mitarbeiter ein, um sie zu schützen und vor der Deportation zu retten. – Der Arbeitskreis „Kirche und Judentum“ der *Evangelischen Landeskirche der Pfalz* hat mit seiner Erklärung **Israel: Staat und Volk und Land** in sieben Thesen die Beziehungen der Evangelischen Kirche zum Judentum formuliert. Die Erklärung ist ein deutliches Zeichen der Umkehr und des Umdenkens in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Der evangelische Pfarrer Hermann Maas (s. o.) war einst wegen seiner Beziehungen zum Judentum „aus der Seelsorge zurückgenommen“ worden. – Das besondere Buch stellt den herausragenden jüdischen Rabbiner und Lehrer **Joseph Carlebach** vor. Er verstand Erziehung als „die schöpferische Erfassung der Tora“ und eine „Sendung im Namen Gottes“.

Hermann Maas – Retter und Brückenbauer

Jörg Thierfelder*

In Heidelberg trägt eine Brücke den Namen *Hermann-Maas-Brücke*. Daß man gerade eine Brücke nach ihm benannt hat, ist gewiß von tieferer Bedeutung. Denn der Heidelberger Pfarrer Hermann Maas (1877–1970) war in doppelter Hinsicht ein Brückenbauer. Zum einen zwischen Juden und Christen und zum anderen zwischen Deutschland und dem Staat Israel. Und er war darüber hinaus ein Retter, der vielen verfolgten Juden und Judenthristen in der Zeit des Dritten Reichs seelsorgerlich beigestanden und vielen zur Emigration in ein sicheres Land verholfen hat.

1. Werdegang und Prägungen

Herman Maas, geboren 1877 in Gengenbach, stammte aus einer badischen Pfarrersfamilie. Nach seinem Theologiestudium und seinen ersten Jahren im Pfarrdienst war er von 1915 bis 1943 Pfarrer an der Heiliggeistkirche in Heidelberg. Maas war mit Cornelia geb. Hesselbacher verheiratet; sie hatten drei Töchter. Von 1945 bis 1965 war er Kreisdekan, dann Prälat in der evangelischen Landeskirche in Baden. Er war geprägt von der liberalen Theologie, von der ökumenischen Bewegung und durch seine frühe Begegnung mit dem Judentum. Als ökumenischer Pionier war Maas an der Gründung der ökumenischen Bewegung „*Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Christen*“ (Konstanz, August 1914) beteiligt. Später trat er auch dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus um den Stuttgarter Stadtpfarrer Lamparter bei.¹ Maas hatte von frühester Jugend an intensive Kontakte

* Prof. i. R. Dr. Jörg Thierfelder, bis 2002 Professor für Ev. Theologie/Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg und Honorarprofessor an der Universität Heidelberg.

1) Vgl. Viola Schrenk, *Pfarrer Eduard Lamparter (1860–1945) im Streit um Judenmission und Antisemitismus*, in: Rainer Lächele/Jörg Thierfelder (Hg.), *Württembergs Protestantismus in der Weimarer Republik*, Stuttgart 2003, 187–198.

zu Juden. „Schon in früher Jugend fühlte ich, der Sohn und Enkel von Pfarrern, mich dem Volk Israel in einer geheimnisvollen Weise hingezogen. Meine ersten Freunde waren im Grund immer Juden.“² 1903 nahm der



junge Geistliche Maas in Basel als Besucher am 6. Zionistenkongreß teil und traf dort Theodor Herzl, Chaim Weizmann und Martin Buber. Mit Buber blieb er zeitlebens in Verbindung. In Basel erlebte er die leidenschaftlichen Auseinandersetzungen zwischen den jüdischen Vertretern des „Uganda-Plans“³ und den „Zionisten“, für die nur Israel als jüdischer Staat in Frage kam. Maas sprach sich für die Zionisten aus.⁴ Er wurde „Zionist in heiliger Liebe zu den Verheißungen der Bibel“.⁵ In den biblischen Verheißungen sah er den wahren Zionismus: „Sein Weben und Leben in den prophetischen Verheißungen des Landes, der Gerechtigkeit, des Friedens, des Heils, alles dies und viel mehr sind die tiefsten Motive des Zionismus.“⁶

Pfarrer Hermann Maas (1877–1970).

- 2) Die Zitate stammen, wenn nicht anders vermerkt, aus: Werner Keller u. a., *Leben für Versöhnung. Hermann Maas – Wegbereiter des jüdisch-christlichen Dialoges*, Karlsruhe 2. Aufl. 1997.
- 3) Joseph Chamberlain machte im April 1903 Theodor Herzl den Vorschlag einer jüdischen Ansiedlung in Britisch-Ost-Afrika. Herzl legte den Plan beim 6. Zionistenkongreß (August 1903) vor.
- 4) Vgl. auch Zeugenaussage von Maas vom Mai 1962 für Yad Vashem, Kopie aus LKA Karlsruhe, PA Maas: „Und ich nahm, so sehr ich Herzl verehrte als einen ganz großen Mann, gegen ihn Stellung. Ich war dagegen, daß man irgendwie das jüdische Volk von einem Gefahrenort vielleicht wieder an einen anderen bringe. Ich sagte – das ist natürlich meine religiöse Erfahrung gewesen – Zion allein ist Zion. Es gibt nur ein Zion und das ist Zion. Und heute sind wir in Zion.“
- 5) Hermann Maas, *Liebe zu Israel*. Maschinenschriftliches Manuskript o. D., Kopie im Besitz des Verfassers.
- 6) Hermann Maas, *Vom Schicksal jüdischer Menschen*, in: *Den Unvergessenen. Opfer des Wahns 1933 bis 1945*, Heidelberg 1952, 175.

Anders als die meisten kirchentreuen Protestanten, die die sog. Machtergreifung begeistert begrüßten, war Maas eher erschrocken. „Ich sah in Hitler von der ersten Minute an das Unheil für das deutsche Volk.“ Entsetzt war er über die immer mächtiger werdende Gruppe der *Deutschen Christen*, die den Nationalsozialismus und das evangelische Christentum miteinander verbinden wollten. Sie wollten keine Pfarrer jüdischer Herkunft in der Kirche mehr dulden („Arierparagraph“) und hätten am liebsten alle Christen jüdischer Herkunft in Sondergemeinden gesteckt. Sie forderten schon 1932 – drei Jahre vor den Nürnberger Rassegesetzen! – ein Verbot von Eheschließungen zwischen Deutschen und Juden.⁷ Und Maas beklagte vor allem das Schweigen und Wegsehen auf der Seite der Kirche.

Zu Beginn des Jahres 1933 war Maas mit den Vorbereitungen auf seine mit einem Stipendium des Deutschen Palästina-Komitees finanzierte Palästina-reise beschäftigt (April bis Juli 1933). Von Neapel nach Haifa reiste er mit einer Gruppe der internationalen jüdischen Frauenorganisation WIZO (Women International Zionist Organisation). In Neapel erlebte er, wie Hunderte von verzweifelte[n] Flüchtlingen aus Deutschland das amerikanische Schiff „Vulkania“ bestiegen. Im Heiligen Land besuchte er neben den christlichen Erinnerungsstätten auch archäologische Ausgrabungen und vor allem auch Kibbuzim. Er feierte jüdische Feste mit und lernte Ivrit.⁸

Wieder heimgekehrt, sah er sich einer Hetze ohnegleichen ausgesetzt. Der örtliche Kreispropagandaleiter der NSDAP forderte vom evangelischen Dekan ein Predigtverbot mit der Begründung: „Die seit Jahren betont judenfreundliche Einstellung des Stadtpfarrers Maas ist stadtbekannt [...]. Maas wird überall als *der* Judenpfarrer betrachtet.“ Die Kirchenbehörden rieten Maas zunächst, den ersten Gottesdienst nicht zu halten, um sich nicht zu gefährden. Maas kam diesem Rat nach. Schließlich protestierte Landesbischof Julius Kühlewein beim Innenministerium dagegen, daß man einen Geistlichen an der Ausübung seiner Predigtstätigkeit hindere, ohne daß begründete Beschwerden vorgebracht werden. Die Sache verlief schließlich im Sand. Marianne Weber, die Frau des berühmten Soziologen Max Weber, schrieb nach einer Predigt von Maas, es sei ihr bewußt geworden, wer dahin

7) Vgl. Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, *Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz*, Stuttgart, 4. Aufl. 1990, 25.

8) Einige seiner zahlreichen auf Hebräisch verfaßten Briefe befinden sich im Archiv von Yad Vashem in Jerusalem.

gehe, werde von der Gestapo beobachtet und notiert, und zur Predigt von Maas zu gehen, „sei ein Bekenntnis, ein christliches Wagnis“.⁹ Später schloß Maas sich der *Bekennenden Kirche* an.

2. Der Einsatz für die verfolgten Juden

Während viele Deutsche, auch viele Christen, sich nach 1933 ihrer Bekanntschaft mit Juden zu schämen begannen, bezeugte Maas in aller Öffentlichkeit seine Solidarität mit den Juden. Ihn trieb nicht nur Nächstenliebe für die „unter die Räuber Gekommenen“, sondern eine tiefe Verbindung zwischen Juden und Christen. Anlässlich der Reichspogromnacht 1938 schrieb er einem jüdischen Mitbürger in Baden-Baden: *„Ich stehe bei Ihnen, nicht trotzdem Sie Jude sind, sondern weil Sie es sind und weil ich heute von einer Gottesgemeinde, einem Gottesvolk weiß, zu dem wir, Sie und ich, in gleicher Weise als Brüder und Schwestern gehören, in gleicher Weise angegriffen, verachtet und verstoßen von der Welt, in gleicher Weise auch geborgen in der Liebe des Ewigen, dessen Kinder wir sein dürfen.“* Demonstrativ nahm er an den hohen jüdischen Feiertagen an den jüdischen Gottesdiensten teil. Fritz Pinkuss, Rabbiner in Heidelberg (später Rabbiner von São Paulo), erinnerte sich 1985: *„Seine menschliche Verbundenheit war so tief, daß wir an Heiligabend bei ihm waren und er bei uns zur Pesachfeier und an den hohen Feiertagen des Judentums. Das ging so weit, daß ich ihm dringend raten mußte, seine Sicherheit nicht durch Teilnahme an unseren Gottesdiensten zu gefährden [...]. Selten habe ich jemand so innig beten sehen, wenn er zu den großen Gebeten der Hohen Feiertage kam.“*

Maas unterstützte und beriet nicht nur getaufte Juden, sondern stand überhaupt bedrängten Juden bei. Fritz Pinkuss legte ihm bei seiner Emigration 1938 ans Herz, „für die Verfolgten und die Alten zu sorgen“, und Maas kümmerte sich um die Alten im jüdischen Altersheim in Mannheim. An der Tür seines Pfarrhauses befestigte er eine Mesusa (Türpfostenkapsel) mit der Begründung: „Meine jüdischen Freunde sollen wissen, daß sie bei mir sicher sind.“ Maas sammelte um sich einen Kreis von vielfach selber gefährdeten

9) Jörg Thierfelder, *Hermann Maas – Tun des Gerechten*, in: Jörg Thierfelder/Willi Wölfling (Hg.), *Für ein neues Verhältnis von Juden und Christen*, Weinheim 1996, 134.

Helfern wie die Sozialpolitikerin Marie Baum, die 1933 ihren Lehrauftrag an der Universität wegen ihrer ‚nichtarischen‘ Herkunft verloren hatte, sowie Annemarie Fraenkel,¹⁰ die Tochter des weltbekannten Strophantforschers Albert Fraenkel. Auch Elisabeth von Thadden, die Leiterin einer privaten Mädchenschule in Heidelberg-Wieblingen, unterstützte ihn.

Maas setzte auch seine ökumenischen Beziehungen für die verfolgten Juden ein. Auf einer Tagung des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen in Genf 1935 referierte er über „das Problem der nichtarischen Christen“. Er sah sie zwischen allen Stühlen sitzen, weder unterstützt von jüdischen Hilfsorganisationen und viel zu wenig unterstützt von den evangelischen Kirchen. Maas forderte Kollektivsiedlungen im Ostjordanland, Schulen in Deutschland, die auf die Auswanderung vorbereiten, und eine neue Besinnung auf die bleibende Erwählung Israels nach Röm 9–11. Schließlich wurde in Anwesenheit von Maas am 1. Januar 1936 das „Internationale kirchliche Hilfskomitee für deutsche Flüchtlinge“ gegründet, das vor allem verfolgten Christen jüdischer Herkunft zur Emigration verhalf.

Für Maas war der gegen die Juden entbrannte Kampf weniger eine politische, sondern eine theologische Frage: „Hinter dem Kampf gegen die Juden verbirgt sich der Widerspruch gegen den Anspruch Gottes, der mit dem jüdischen Volk, seiner Erwählung, seinem Schicksal und mit der Tatsache, ‚Das Heil kommt von den Juden‘ (Joh 4,22), an uns gestellt ist.“ Letztlich wird im Angriff gegen das Judentum der Glaube der Kirche angegriffen. Für Maas ergibt sich daraus als Aufgabe der Kirche, „ein schützender Zaun um das ganze leibliche Israel zu sein“. Die Heimkehr des jüdischen Volkes nach Israel ist auch für Christen von Relevanz. In der gemeinsamen Wurzel von Juden und Christen (vgl. Röm 9–11) sah er auch „eine eschatologische Einheit“¹¹ von Kirche und Israel. „Mag dieser Zionismus auch heute vor allem eine weltliche, soziale und politische Außenseite haben – mag er auch die Ju-

10) Zu Annemarie Fraenkel vgl. Jörg Thierfelder, *Albert. Eine biographische Skizze*, in: Peter Drings u. a., *Albert Fraenkel. Ein Arztleben in Licht und Schatten 1864–1938*, Landsberg/Lech 2004, 17–69, hier 51 f.

11) Vgl. Eckhart Marggraf, *Die Landeskirche vor der „Judenfrage“ und angesichts der Judenverfolgung, 1935–1945*, in: Gerhard Schwing (Hg.), *Die Evangelische Landeskirche in Baden und im Dritten Reich. Quellen zu ihrer Geschichte*, Bd. IV, Karlsruhe 2003, 367–466, hier 369.

denfrage noch nicht in tiefstem Kern ernst ins Auge gefaßt haben –, tief innen liegt doch etwas viel Größeres: Ein Wandern des jüdischen Volkes nach dem Land, in dem der Herr nach seiner Verheißung das Volk zu Christus endgültig führen will. Die zionistische Bewegung ist eine endzeitliche Bewegung im christlichen Sinne.¹² Mit dieser kühnen Aussage stieß er auf Widerspruch. Erst nach dem Krieg wurde in der evangelischen Kirche neu nachgedacht über die – auch nach dem Kommen Jesu – bleibenden Verheißungen an Israel.

Mit der Reichspogromnacht 1938 trat die Judenverfolgung in eine neue schreckliche Phase. Eine jüdische Frau erzählt, wie ihr damals, als in Mannheim die Synagogen brannten, Maas begegnete: *„Wie ich dann an die Synagoge kam, standen Massen von Leuten hämisch vor der Synagoge und Hitlerjugend stand mit Sammelbüchsen und haben 20 Pfennig Eintritt verlangt, um für dieses ‚wunderbare‘ Ereignis, nämlich die brennende Synagoge zu sehen, zu kassieren. Und ich bin dann, vom Rauch kaum etwas sehend und vom Weinen die ‚Freßgass‘ zurückgerannt. Irgendwo [...] hat sich ein Arm um mich gelegt und jemand hat zu mir gesagt: ‚Kind, wein‘ nicht, das ist der Anfang vom Ende.‘ Und so bin ich immer wieder dem Prälat Maas begegnet.“*

1938 gründete der Berliner Pastor Heinrich Grüber im Auftrag der Bekennenden Kirche die *Kirchliche Hilfsstelle für evangelische Nichtarier*. Viele von den jüdischen Mitarbeitern in der Berliner Zentrale haben die Schoa nicht überlebt. Vom NS-Regime wurde die Hilfsstelle zunächst geduldet, weil die Nazis daran interessiert waren, Deutschland „judenfrei“ zu machen. Maas leitete die Heidelberger Vertrauensstelle des *Büro Pfarrer Grüber*. Obwohl die Gestapo den gesamten Briefwechsel von Maas beschlagnahmte und wohl auch vernichtete, konnte doch einiges von der konkreten Rettungstätigkeit von Maas rekonstruiert werden. Auch Zeitzeugen, die mit Maas in enger Verbindung standen, konnten noch gefunden werden: in England war Bischof *George Bell* von Chichester sein besonderer Ge-

12) Maas' christlicher Zionismus darf nicht mit dem christlichen Zionismus von evangelikalen Fundamentalisten in den USA verwechselt werden, die behaupten, daß Christus erst dann wiederkommen wird, wenn das jüdische Volk ins Heilige Land zurückgekehrt ist, in Jerusalem die heiligen Stätten des Islam zerstört und der Tempel wiederaufgebaut hat. In der Schlacht von Armageddon würden dann Millionen Menschen umkommen und die Juden zum Christentum bekehrt. Vgl. Reem Hadad, *Gefährliche Zeiten*, in: *der überblick* 1/2005, 57 f.

sprachspartner, in der Schweiz *Adolf Freudenberg* vom ökumenischen Flüchtlingsdienst, und in Schweden hatte er Kontakt zu Erzbischof *Erling Eidem*. Ganz besonders lag Maas die Rettung von Kindern am Herzen: „Ich reiste wohl alle Vierteljahre nach England, um meine vielen Kinder und jüdischen Familien zu retten.“ Das *Büro Pfarrer Grüber* war an den Kindertransporten beteiligt, mit denen u. a. mehr als 1000 christliche Kinder jüdischer Herkunft nach England gebracht wurden.¹³

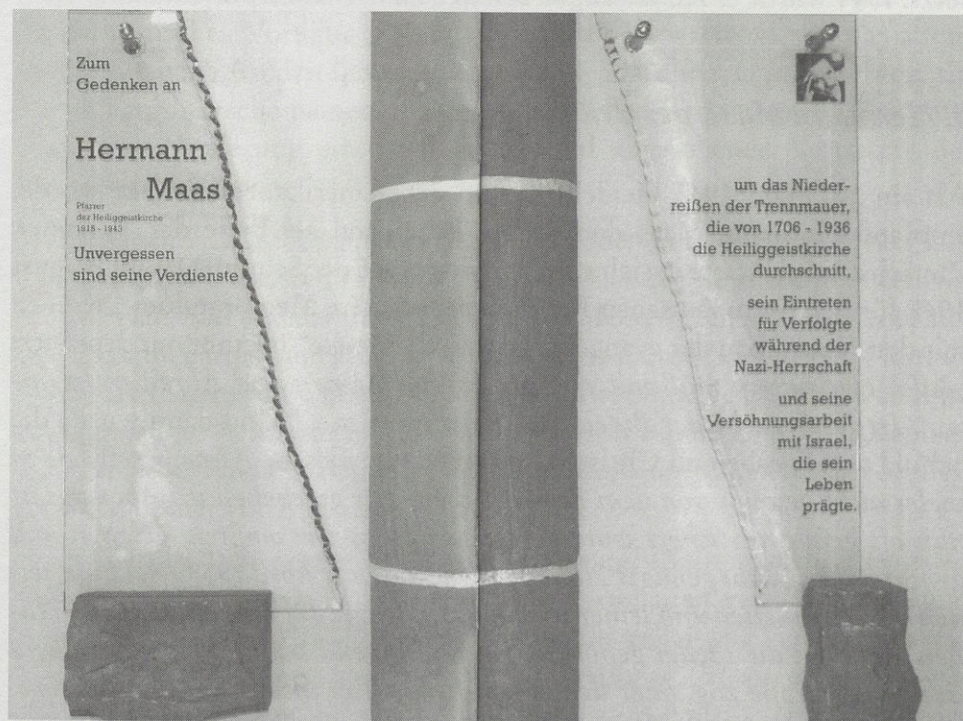
Von einem Besuch im Bloomsbury House in London, wo viele Hilfsstellen ihren Sitz hatten, berichtete er: *„Drüben ging mir [...] doch mit Schrecken auf, daß alle am Ende der Kraft, der Mittel und des Rats sind. Tag und Nacht verfolgen mich die Bilder, die ich sah, dieser tausendfache Andrang in den Räumen des Komitees, ein heimsuchendes Volk, in engen Gängen, Treppen und überfüllten, von Weh und Ach, Schelten, Zürnen erfüllten Büros, die zum Teil von ungeeigneten, lieblosen Menschen zu Infernos gemacht wurden. Entsetzlich! [...] Welch eine grausame Not und welch dämonischer Sadismus, rücksichtslos weiterzubedrohen, auszuweisen! O Gott, was muß geschehen! Ich zittere vor dem Gottesgericht, das sich grausig in diesen Tage zusammenzieht über uns, Europa und am Ende der ganzen Welt. Und das alles um einer Idee willen [...].“*

Eine ganz wichtige Rolle spielte Maas bei der Rettung von 40 Pfarrern jüdischer Herkunft mit ihren Familien, für die Bischof George Bell vom englischen Innenministerium die Einreise nach England erreichte. Für die Ökumenische Zentrale in Genf erstellte Maas eine Liste von Personen, darunter viele bedrohte Pfarrer, die alle mit dem sog. *Bell-Ticket* ausreisen konnten. Doch Maas drängte auch darauf, ein Sammelvisum für 100–200 oder noch mehr Laien zu beschaffen.

Der Einsatz für verfolgte Juden brachte Maas Schwierigkeiten in Heidelberg. In einem unzensurierten Brief nach Zürich berichtete er 1935 über den ganzen Wahnsinn der NS-Rassenpolitik: „Hier treibt man wieder hinter mir her, weil ich ein 25prozentiges nichtarisches Kind getauft habe, [...] oder

13) Nach einer Schätzung kamen im ganzen 9345 jüdische Kinder mit Kindertransporten bis zum Kriegsbeginn nach England. Walter E. Norton, London, Gründer und Vorsitzender des Aufsichtsrates der Hermann-Maas-Stiftung, der uns diesen Beitrag vermittelt hat, war eines dieser geretteten Kinder. Vgl. Claudia Pepperl, *Hermann Maas und sein Eintreten für verfolgte Juden*, Veröffentlichungen und Berichte der Hermann-Maas-Stiftung Heidelberg, Dezember 1997, 41 f.

klatscht über mich an allen Biertischen, daß ich mit einem nichtarischen Arzt auf der Straße gesprochen, weil ich in einem sehr dringlichen Seelsorgefall, ihn, den Hausarzt, um Rat fragen mußte.“¹⁴ Es kam zu zermürbenden Gestapoverhören. Daß er nicht eingesperrt wurde, ist wie ein Wunder. Maas hatte dafür seine eigene Erklärung: „*Viel Behütung und seltsame, mir oft unerklärliche Unentschlossenheiten der Gestapo bewahrten mich vor dem allerletzten, dem Lager und dem Strick. Aber ich glaube sagen zu dürfen, daß damals meine große Gemeinde in Heidelberg wie ein Schutzwall hinter mir stand und oft die Gestapo zögern ließ oder gehemmt hat.*“



Gedenktafel für Hermann Maas in der Heiliggeistkirche in Heidelberg (24. Juni 2006).

Ende 1940 wurde Heinrich Grüber verhaftet und kam zuerst in das KZ Sachsenhausen und dann nach Dachau. Anfang 1941 wurde auf Befehl der Gestapo das *Büro Grüber* geschlossen. Ein besonderer Schock war für Maas die plötzliche Deportation der Juden aus Baden und der Saarpfalz im Okto-

14) Thierfelder (Anm. 9), 140.

ber 1940. Maas nahm noch Kontakt mit Grüber und mit Freudenberg vom Ökumenischen Flüchtlingsdienst in Genf auf, aber es war alles umsonst. „Heute quäle ich mich, daß ich nicht gebeten habe, mitzudürfen und mit diesen armen Brüdern und Schwestern zu sterben.“ 1940 begann die Kampagne, die ihn schließlich aus dem Amt bringen sollte. Zunächst wurde ihm das Amt des Standortpfarrers entzogen, 1942 entzog ihm das Kultusministerium die Erlaubnis, Religionsunterricht zu erteilen. Schließlich forderte das Kultusministerium vom Oberkirchenrat, Maas „aus der Seelsorge zurückzunehmen“. Um seiner Entfernung aus dem Amt durch ein Disziplinarurteil zuvorzukommen, wurde er am 1. Juli 1943 in den Ruhestand versetzt. 1944 wurde er zur Zwangsarbeit in Frankreich verpflichtet.

3. Hermann Maas, der Brückenbauer

Als am 30. März 1945 Heidelberg von den Amerikanern besetzt wurde, empfand Hermann Maas dies als Erlösung und als Ende der Tyrannei. Zunächst beschäftigte er sich stark mit der Frage der Schuld. Das im August 1945 für den Ökumenischen Rat in Genf verfaßte Memorandum „Wie ich mir den Neuaufbau der evangelischen Kirche denke“ beginnt mit dem Satz: „*Aller Neuaufbau muß mit Auskehren, Aufräumen und Abreißen beginnen. In der Sprache der Bibel heißt das ‚Buße‘ tun.*“ Und dann wurde die Schuld von Kirche und Christen konkret aufgewiesen. „*Gewiß, wir haben vieles nicht gewußt von dem Entsetzlichen, was geschehen ist. Aber das ist nun oft genug versichert worden. Hat das, was wir wußten, gesehen und gehört haben, nicht genügt? Haben wir nicht den 1. April 1933 erlebt mit seinen Grausamkeiten und seiner wüsten Demagogie auf unseren Gassen? Haben wir nicht die Lieder gehört, die unsere Jugend sang, wenn sie brüllend durch die Straße zog, oder den entsetzlichen Ton ihrer Landsknechtstrommeln? Nicht die SA-Lieder [...]? Das Horst-Wessellied? Nicht die von Satire, Haß und aufreizender Demagogie bis an den Rand gefüllten Reden des Führers und der Führer? Haben wir nicht die abgebrannte Synagoge gesehen, das Gotteshaus mit einem Bibelwort an der Stirnseite und den Gesetzesrollen und Prophetenbüchern im Allerheiligsten?*“¹⁵

15) Das vollständige Memorandum ist abgedruckt in Gerhard Besier u. a., *Kirche nach der Kapitulation – eine Dokumentation*, Bd. 2, Stuttgart 1990, 303–306.

Auch die evangelischen Kirchen haben zu den Schandtaten des NS-Regimes, zur Judenverfolgung, zur NS-Euthanasieaktion und zum Zweiten Weltkrieg faktisch geschwiegen: „*Wir hätten aufschreien und immer wieder unser Leben und unsere Freiheit wagen müssen. Wir alle, die ganze Kirche. Wir können uns nicht entschuldigen, wir müssen uns anklagen, wir klagen uns an.*“ Als 1946, mit einem Grußwort des Frankfurter Rabbiners Ralph Neuhaus, die *Jüdische Rundschau* wieder erschien, schrieb Maas in einem Leserbrief: „*Wie furchtbar groß ist die Last der Schuld, die auf dem nichtjüdischen deutschen Volk liegt und damit auf jedem Einzelnen, auch auf mir. Wir sind mitschuldig, auch wenn wir Israel so heiß geliebt haben und gegen diese grauenhaften Mächte gekämpft haben, wie ich es versuchte.*“ Für viele, die ein kritisches Wort zur „Schuld der anderen“ erwarteten, war das offensichtlich zuviel. An den Oberkirchenrat in Karlsruhe wurde berichtet: „In Heidelberg herrsche namentlich in studentischen Kreisen große Erregung über diese Äußerung eines bekannten und angesehenen Vertreters der Evangelischen Kirche.“

In mancher Beziehung nahm Maas den Faden von vor 1945 wieder auf. Er gründete mit anderen Heidelbergern ein *Komitee für die Opfer des Nationalsozialismus* und nahm seine Hilfe für Judenchristen in Not wieder auf. In Zusammenarbeit mit dem amerikanischen Konsul in Stuttgart konnte eine größere Zahl von Christen jüdischer Herkunft in die USA auswandern. Maas bemühte sich auch um die Rückkehr von Rabbiner Robert Raphael Geis, der von 1934 bis 1937 Rabbiner in Mannheim war. 1952 wurde Geis Landesrabbiner von Baden.

Im August 1946 setzte sich die *International Conference of Christians and Jews* in Oxford zum Ziel, die Gemeinsamkeiten von Judentum und Christentum herauszustellen in bezug auf ihr religiöses Verständnis von Wirklichkeit und ihren gesellschaftlichen Auftrag. Maas, einer der vier deutschen Teilnehmer, nahm die Konferenz zum Anlaß, „eine ungeheure Schuld zu bekennen, eine Schuld, welche das deutsche Volk – verführt und mitgerissen – auf sich geladen hat und für alle Zeiten wird tragen müssen“. Auf der Oxforder Konferenz von 1946 wurde der Grundstein für den *Internationalen Rat der Juden und Christen* gelegt, der heute seinen Sitz im ehemaligen Wohnhaus von Martin Buber in Heppenheim hat. Den deutschen Koordinierungsrat und die ihm angeschlossenen Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, die 1948 entstanden, begrüßte Maas und arbeitete an ihnen mit. Maas war wichtig, daß man nicht nur auf der hu-

manitären Ebene bleibt. Es geht um wirkliche Begegnung, und eine solche Begegnung könne ohne „wirkliches Sich-Kennenlernen“ nicht zustande kommen.

In besonderer Weise bemühte sich Maas um die Versöhnung mit dem jüdischen Volk und mit dem Staat Israel. Der Staat Israel lud ihn 1949 als ersten christlichen Deutschen¹⁶ offiziell nach Israel ein. Am 9. Juli 1952 sprach Maas beim *Council of Christians and Jews* in London zum Thema *Germany and Peace with Israel*. Angesichts der katastrophalen Ernährungssituation in Israel schrieb er an den ihm aus Heidelberg wohlbekannten Bundespräsidenten Theodor Heuss: „Ist nun nicht der Augenblick gekommen, in einem ganz konkreten Fall damit zu beginnen, Frieden mit Israel zu schließen [...] und einen Versand von Lebensmitteln nach Israel vorzunehmen?“ Immer wieder hatte Maas gemahnt, doch endlich formell geordnete Beziehungen mit Israel aufzunehmen. Er verwies auf die besondere Bedeutung solcher Beziehungen für den Frieden in Nahost. Mit seinen Initiativen hat Maas einen kleinen, aber wichtigen Beitrag dazugegeben, daß Beziehungen zwischen Israel und Deutschland (Mai 1965) wieder möglich wurden.

Nach dem Krieg wurde Maas vielfach geehrt. Ganz besonders freute er sich über die Verleihung der Yad-Vashem-Medaille (1966) und den Ehrentitel *Gerechter unter den Völkern*. Asher Ben Nathan, der erste Botschafter Israels in der Bundesrepublik Deutschland, sagte damals: „Sie haben diejenigen als Ebenbild Gottes angesehen, die damals nicht als Menschen galten, und Sie setzten dabei Ihr Leben aufs Spiel.“ Die vor über 20 Jahren gegründete *Hermann-Maas-Stiftung*¹⁷ und die badische Landeskirche erhalten u. a. mit der jährlichen Verleihung des *Hermann-Maas-Preises* die Erinnerung an ihn lebendig. Die evangelische Kirchengemeinde Gengenbach ehrt mit der alle zwei Jahre vergebenen *Hermann-Maas-Medaille* Einzelpersonen, Gruppen oder Institutionen, die im Sinne von Hermann Maas arbeiten.¹⁸

16) Die zweite offizielle Einladung erging an den Hamburger Journalisten *Rudolf Küstermeier*, die dritte an Dr. *Gertrud Luckner*, die Begründerin des Freiburger Rundbriefs.

17) Die Hermann-Maas-Stiftung verdankt ihre Gründung dem Rat von Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Geld nicht in einen Gedenkbrunnen, sondern in eine Stiftung zu investieren.

18) Vgl. Joachim Maier, *Gedächtnis des Leidens – Quelle des Lebens*, Verleihung der Hermann-Maas-Medaille an Eva Mendelsson und Paul Niedermann, FrRu 14(2007)36–43.

Die jüdische Bibel und das Christentum

Ansgar Moenikes*

Die jüdische Bibel, das Alte Testament (AT), ist zugleich der erste Teil der christlichen Bibel, also jenes Buches, das die Glaubensgrundlage des Christentums darstellt. Dennoch können Christen in der Regel nicht so recht etwas mit diesem ersten Teil ihrer Bibel anfangen. Im Hinterkopf schwebt dabei oft, daß das Alte Testament eben „alt“ sei, vom Neuen Testament (NT) abgelöst und darum für Christen nicht mehr gültig. *Irgendwie* gehört also das Alte Testament zur christlichen Bibel, aber man weiß nicht so recht, warum.¹

1. Unbedingte Gültigkeit der jüdischen Bibel für Juden und für Christen

Der Pentateuch, die „*Tora des Mose*“, der erste Teil der jüdischen Bibel, wird im Neuen Testament *Gesetz (nómos)* genannt. Die beiden weiteren Teile der jüdischen Bibel sind die *Propheten* und *Schriften*. Häufig wird jedoch im NT mit *Gesetz und Propheten* die gesamte jüdische Bibel bezeichnet. In Mt 5,17 sagt Jesus: „Meint nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, um aufzulösen,

* Dr. phil. theol. habil. Ansgar Moenikes, PD für Exegese des Alten Testaments an der Theol. Fakultät Paderborn, weitere Lehrtätigkeiten an den Universitäten Berlin, Potsdam, Paderborn und der PTH Münster, z. Zt. Gastprofessur für Alttestamentliche Wissenschaft an der Kath. Universität Eichstätt; Veröffentlichungen zur Literatur- und Religionsgeschichte des AT.

1) Gekürzte Fassung meines Aufsatzes *Zur Bedeutung des Alten Testaments für das Christentum*, in: ThGl 97 (2007). Die bibliographischen Abkürzungen richten sich nach: Siegfried M. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin 2002; Manfred Görg/Bernhard Lang (Hg.), *Neues Bibel-Lexikon*, Zürich 1991–2001.

sondern um zu erfüllen.“ Diese Aussage ist unmißverständlich. Dennoch fehlt es nicht an Versuchen, sie umzubiegen, indem man fälschlicherweise einfach das griechische Wort für „erfüllen“ (*plārōō*) uminterpretiert: *plārōō* meine zwar „erfüllen“, aber im Sinne von „überhören“ oder „überbieten“. Einen etwas anderen Versuch unternimmt Georg Strecker.² Mt 5,17 besage zwar, daß Jesus *Gesetz und Propheten* „zum vollen Maß bringt“, d. h. in ihrer eigentlichen Bedeutung bestätigt. Doch das „alttestamentliche Gesetz“ trage seine Gültigkeit nicht in sich selbst, sondern bedürfe „des verwirklichenden Nachvollzugs und der autorisierenden Bestätigung durch Jesus Christus“. Eine solche Interpretation scheitert bereits daran, daß als negative Entsprechung zu *plārōō* das Verb *katalýō* („auflösen“) begegnet: Jesus sagt in Mt 5,17, daß er Gesetz und Propheten nicht „auflösen“ will, was die Geltung des Gesetzes als Voraussetzung impliziert. *Wenn* aber das Gesetz bereits in Geltung steht, kann es nicht erst durch Jesus autorisiert und in Geltung gesetzt werden.

Jesus will seine Bibel nicht überhören oder überbieten oder erst in Geltung setzen, sondern die in Geltung stehende Tora erfüllen (vgl. Mt 23,2 f.; Lk 16,17). Erhärtet wird diese Einsicht durch Mt 5,18 f., wo Jesus seine Stellungnahme zum „Gesetz“ fortführt: „Denn wahrlich, ich sage euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird nicht ein Jota und ein Häkchen vom Gesetz vergehen, bis alles geschehen ist. Wer nun eines dieser geringsten Gebote aufhebt und die Menschen so lehrt, wird der Geringste heißen im Himmelreich; wer sie aber tut und lehrt, wird groß heißen im Himmelreich.“ Dem entspricht es, daß Jesus sich den Evangelien zufolge immer wieder auf das Gesetz beruft, nach dem Gesetz lebt und handelt und auch andere dazu auffordert.³

Der ntl. Anschauung von der unbedingten Geltung des Gesetzes entsprechen die Stellen, in denen eine mangelnde Gesetzesbefolgung verurteilt wird, z. B. in Röm 2,17–23, wo der Jude Paulus die Gesetzespraxis einiger

2) Georg Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984, 57.

3) Dies schließt ein, daß der jüdische Schriftgelehrte Jesus wie die sonstige frühjüdische Tora-Auslegung und bereits die Propheten und andere alttestamentliche Autoren die Gebote der Tora auf je neue lebensgeschichtliche Situationen hin aktualisiert hat (im Sinne der Halacha); Näheres zu Jesu Auslegung der Tora im Kontext der frühjüdischen Tora-Auslegung insgesamt vgl. u. a. Gerhard Dautzenberg, *Jesus und die Tora*, in: Erich Zenger (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, Freiburg/Br. 1996, 345–378; Hubert Frankemölle, *Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums*, Kevelaer 2003, 61–67; ders.: *Matthäus. Kommentar 1*, Düsseldorf 1994, 59–73.

seiner Glaubensgenossen kritisiert: „Du nennst dich einen Juden und ruhst dich aus auf dem Gesetz und rühmst dich in Gott. Du kennst seinen Willen, und aus dem Gesetz belehrt weißt du, worauf es ankommt. [...] Du willst andere belehren, dich selbst aber belehrst du nicht. Du predigst, man dürfe nicht stehlen, und stiehlt selbst. Du sagst, man dürfe nicht ehebrechen, und brichst selbst die Ehe. [...] Du rühmst dich des Gesetzes, entehrst aber Gott durch die Übertretung des Gesetzes.“ Die Übertretung des Gesetzes, der Tora, bedeutet also Entehrung Gottes.

Die normative Bedeutung der Tora kommt auch in folgenden ntl. Textstellen zum Ausdruck: Apg 7,38.53 und Gal 3,19 zufolge ist das Gesetz von Engeln angeordnet, Gal 3,19 und Joh 1,17; 7,19⁴ deuten die Vermittlung des Gesetzes durch Mose an. Röm 7,22.25 zufolge ist es göttlichen Ursprungs und daher Heilige Schrift (vgl. Röm 4 und u. ö.). Es ist heilig, gerecht und gut (Röm 7,12.16; vgl. auch 1 Tim 1,8), denn es besteht aus „Worten des Lebens“ (Apg 7,38). Es ist Ausdruck und Kundgabe des Willens Gottes und muß von allen, sowohl von den Juden (Joh 7,19; Röm 2,25) als auch von den Nichtjuden (Röm 2,12–16.26), befolgt werden, damit sein Ziel erreicht wird, nämlich die Gerechtigkeit des Menschen (Röm 2,13). In 1 Tim 1,11 schließlich heißt es vom alttestamentlichen Gesetz: „Es entspricht dem Evangelium von der Herrlichkeit des seligen Gottes [...]“.“

Es gibt aber auch Äußerungen des Paulus, in denen er das Gesetz äußerst negativ zu beurteilen scheint: Statt Leben und Heil zu vermitteln, treibt das Gesetz ins Unheil und in die Sünde (Röm 7,23; 8,2) und damit in den Tod (Röm 7,5.10 f.; 1 Kor 15,56; 2 Kor 3,6 f. u. a.), „statt Segen bringt es Fluch“ (Gal 3,13). Paulus meint aber auch hier nicht das Gesetz als solches, sondern die äußerliche *Gesetzesbefolgung*, die sich nach dem *Buchstaben* und nicht nach dem *Geist des Gesetzes* ausrichtet.⁵ Das Gesetz *an sich* ist für Paulus ein Gesetz der Gerechtigkeit (Röm 9,31). Es ist das Gesetz Gottes, an dem Paulus „dem inneren Menschen nach Freude“ hat (Röm 7,22). Doch der Mensch ist aufgrund der in ihm wohnenden Sünde dem Gesetz nicht ge-

4) Zur Geltung der Tora im Johannesevangelium vgl. Rudolf Pesch, *Antisemitismus in der Bibel? Das Johannesevangelium auf dem Prüfstand*, Augsburg 2005, 47 f.

5) Zu solchen Äußerungen des Paulus im Galaterbrief vgl. Peter Fiedler, *Antijudaismus als Argumentationsfigur. Gegen die Verabsolutierung von Kampfesäußerungen des Paulus im Galaterbrief*, in: ders., *Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses*, Stuttgart 2005 (Erstveröffentlichung 1999), 145–176.

wachsen (Röm 7,10 ff.). Erst nachdem Christus den Menschen aus dem Herrschaftsbereich der Sünde befreit hat, ist es möglich, die Forderungen der Tora zu erfüllen (Röm 8,3 f.).⁶ Auch für Paulus geht es letztlich immer um die (wahre) Erfüllung des Gesetzes.

2. Die nichtjüdischen Jesuanhänger und die jüdische Bibel

Daß die jüdische Bibel auch für nichtjüdische Jesuanhänger zentrale normative Geltung besitzt, versteht Paulus dahingehend, daß die Nichtjuden „Anteil erhalten haben“ (*koinōnéō*) an den „geistigen Gütern“ des Judentums (Röm 15,27). „Es ist davon auszugehen, dass Paulus dabei in erster Linie daran denkt, dass christusgläubige Nichtjuden durch Jesus Christus Zugang zu den Glaubenstraditionen Israels erhielten, zu deren oberstem Gut die Heiligen Schriften Israels, unser Altes Testament, gehören. Durch den Messias / Christos Israels können sie teilhaben an der Offenbarung Gottes in der Geschichte Israels. Der gemeinsame Glaube an den einen Gott Israels, der sich als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und als Gott Jesu offenbart hat und von dem die Schriften des Alten Testaments reden, verbindet Nichtjuden in der Jesuanhängerschaft mit dem ersterwählten jüdischen Volk.“⁷ Dies setzt voraus, daß „Israel das bleibend erwählte Volk Gottes (auch nach Jesus!) ist, dass Gottes Bund mit Israel und seine Offenbarung im Alten Testament nicht hinfällig sind“.⁸ Dementsprechend stellt Paulus klar, daß den Israeliten „die Sohnschaft gehört und die Herrlichkeit und die Bundesschließungen und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen, denen auch die Väter angehören und denen Christus fleischlich entstammt“ (Röm 9,4 f.; vgl. Röm 11,1.29). Bereits in der Bibel Jesu ist die Vorstellung von einer Verehrung des Gottes Israels durch die Völker virulent. Israel ist Licht für die Völker (Jes 42,6) und Zeuge JHWHs vor den Völkern, die zum Zion pilgern und JHWHs Wort und Tora empfangen. Diese Vorstellung „schreibt“ das NT „fort“, indem es Jesus als den eschato-

6) Vgl. Martin Vahrenhorst, *Paulus und das pharisäische Judentum*, in: Sung-Hee Lee-Linke (Hg.), *Paulus der Jude. Seine Stellung im christlich-jüdischen Dialog heute*, Frankfurt/M. 2005, 49–67, 66.

7) Maria Neubrand, *Brauchen Christinnen und Christen das Alte Testament?*, in: ThG 45(2002)97–106, 97.

8) Neubrand (Anm. 7), 102.

logischen Messias und Sohn Gottes vorstellt, der die Königsherrschaft Gottes über alle Menschen, über Juden wie Nichtjuden, herbeiführt.

3. Das NT als Interpretation der jüdischen Bibel

AT und NT sind keine voneinander unabhängigen Größen; Gesetz und Evangelium „entsprechen“ einander (1 Tim 1,11). Jesus versteht die jüdischen Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe als Quintessenz der Tora (Mt 22,37–40; Mk 12,29–31; Lk 10,26 f.). Seine Botschaft erscheint daher als eine Interpretation der jüdischen Bibel, z. B. als Jesus nach seiner Auferstehung seinen Jüngern, die ihn nicht erkennen, vorwirft, „unverständlich und trägen Herzens“ zu sein, statt „alles zu glauben, was die Propheten gesagt haben. Mußte der Messias nicht dieses erleiden und so in seine Herrlichkeit eingehen? Und er fing an mit Mose und allen Propheten und legte ihnen alle Schriften aus, die über ihn handeln“ (Lk 24,25–27).

4. Das NT als Fortführung der jüdischen Bibel und Johannes des Täufers

Ein viertes Charakteristikum im Verhältnis zwischen jüdischer Bibel und NT offenbaren uns Mt 11,13 f. und Lk 16,16: „Das Gesetz und die Propheten reichen bis zu Johannes, von da an wird die frohe Botschaft von der Königsherrschaft Gottes verkündet“ (Lk 16,16). Das bedeutet: Die jüdische Tradition reicht sozusagen „literaturhistorisch“ zunächst von der Tora bis zu den Propheten, deren letzter nicht Maleachi ist, sondern erst Johannes (der Täufer). Durch Jesus dann, der von Johannes angekündigt wird, wird die Botschaft von der Königsherrschaft Gottes verkündet.⁹

9) Die Botschaft von der Königsherrschaft Gottes (vgl. Mk 1,15; Lk 4,43; 8,1) nimmt Jesus bzw. das NT aus den JHWH-Königs-Psalmen 47; 93; 95–99 auf und führt sie weiter.

Auch diese Aussage hebt die Geltung des Gesetzes und der Propheten keineswegs auf. Hier werden vielmehr zwei verschiedene Stadien in der Geschichte der normativen jüdischen Tradition unterschieden: *Gesetz und Propheten*, als deren letzter Johannes gilt, und *Jesu Verkündigung der Königsherrschaft Gottes*. Die normative jüdische Tradition endet also für die Anhänger des Juden Jesus nicht mit Maleachi und auch nicht mit Johannes, sondern findet ihre Fortsetzung in der Verkündigung der Königsherrschaft Gottes durch Jesus. Nicht von einer *Ablösung* von Gesetz und Propheten durch Jesu Botschaft ist die Rede, sondern von einem zeitlichen Nacheinander. Daß zur Verwirklichung des Gottesreiches die Befolgung des Gesetzes notwendig ist, belegen die vielen Stellen, in denen die Geltung des Gesetzes betont und dessen Befolgung angemahnt wird, z. B. Lk 16,17: „*Leichter ist es, daß Himmel und Erde vergehen, als daß vom Gesetz ein einziges Häkchen fällt.*“ Den Jesusanhängern gelten also die Tora und die Propheten (darunter Johannes) und die Botschaft Jesu als *ein* Komplex ihrer normativen Tradition.

Der Aspekt der Interpretation der jüdischen Bibel durch das NT betrifft das charakteristische Merkmal der Bibel als Traditionsliteratur. Innerhalb der Bibel – so wie auch in der rabbinischen Literatur – fand ein literaturgeschichtlicher Prozeß statt, der in der Bibelwissenschaft unter dem Begriff „(aktualisierende) Fortschreibung (auf je neue lebensgeschichtliche Situationen hin)“ gefaßt wird. Auf diese Weise muß auch das NT – ebenso wie der Talmud – als Fortschreibung der Bibel Jesu verstanden werden.

5. Die jüdische Bibel und Johannes der Täufer als Ankündiger Jesu und seiner Botschaft

Der Glaube an die Worte Jesu setzt den Glauben an die Tora voraus, weil die Schriften des Mose nichts anderes beinhalten als das, was Jesus lehrt, oder weil Mose von Jesus geschrieben hat: „Denn wenn ihr dem Mose glauben würdet, würdet ihr auch mir glauben. Denn von mir hat jener geschrieben. Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubt, wie werdet ihr dann meinen Worten glauben“ (Joh 5,46–47)? Insofern erscheint die Tora als eine Ankündigung Jesu und seiner Botschaft.¹⁰

10) Vgl. Rudolf Pesch (Anm. 4), 47–50.

In Mt 1,22 wird die Ankündigung von der Geburt Jesu als Erfüllung der Weissagung von Jes 7,14 verstanden: „Dies alles (i. e. die Geburt Jesu) aber ist geschehen, damit das Wort des Herrn in Erfüllung gehe, das er durch den Propheten gesprochen hat: ‚Siehe, die junge Frau ist schwanger und wird einen Sohn gebären, und man wird ihm den Namen Immanuel geben‘, das heißt übersetzt: Gott mit uns.“¹¹

Paulus verweist in Röm 15,12 auf die Verheißung auf den Nachkommen Davids, der aus der „Wurzel Jischajs“¹² hervorgeht und als Herrscher Frieden und Gerechtigkeit verwirklichen wird (Jes 11,1–10). Diesen Friedensherrscher identifiziert Paulus offensichtlich mit Jesus. Der anonyme Prophet Deutero-Sacharja gibt seiner Erwartung eines kommenden Königs Ausdruck: „*Er ist gerecht und [...] demütig und reitet auf einem Esel*“ (Sach 9,9 f.). Der Esel ist hier ein Symbol für Frieden, den der König den Völkern gebietet. Von Matthäus wird Jesus beim Einzug in Jerusalem (Mt 21,5) als der angekündigte demütige Friedenskönig (Sach 9,9 f.) dargestellt. Johannes der Täufer wird von Zacharias als Prophet gepriesen, der den Messias und seine Botschaft ankündigt (Lk 1,67–79). Und auch Johannes sieht sich selbst als Vorboten und Zeugen des Erwählten Gottes (Joh 1,29–34).

Zu seinen Jüngern, die ihn nicht erkennen, sagt Jesus: „O die ihr unverständlich und trägen Herzens seid, zu glauben alles, was die Propheten gesagt haben.“ [...] Und er fing an mit Mose und allen Propheten und legte ihnen alle Schriften aus, die über ihn handeln“ (Lk 24,25–27). Hier kommt neben dem *Aspekt der Auslegung* deutlich der *Aspekt der Ankündigung* zum Tragen. Insbesondere in Formulierungen wie „gemäß der Schrift“ u. ä. verweist das NT auf die jüdische Bibel und auf Johannes als Ankündiger Jesu und seiner Botschaft.¹³ Ein wichtiger Aspekt dabei ist die Abstammung Jesu von David, der in der jüdischen Bibel häufig als Idealkönig gepriesen wird und

11) Zur theologischen Absicht der Aufnahme von Jes 7,14 in Mt 1,23 vgl. Rikki E. Watts, *Immanuel*, in: Craig A. Evans (Hg.), *From Prophecy to Testament. The Function of the Old Testament in the New*, Massachusetts 2004, 92–113.

12) Jischaj (Jesse) ist der Vater Davids.

13) Vgl. Erich Zenger, *Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des ersten Testaments*, Düsseldorf 1993, 36. Zum ntl. Verständnis des AT als Ankündiger Jesu und seiner Botschaft und zu der damit verbundenen Problematik vgl. u. a. Joachim Becker, *Christologische Deutung des Alten Testaments*, in: Dohmen/Söding (Hg.), *Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie*, Paderborn 1995, 17–28.

auf dessen Nachkommen immer wieder alle Hoffnungen ruhten, so auch auf Jesus, der als der erwartete davidische Messias erscheint (vgl. Mt 1,1–17; Lk 3,23–38).¹⁴

6. Keine Zäsur zwischen der jüdischen Bibel und dem NT

Bei der „Funktionszuweisung“ für das AT als Ankündigung Jesu und seiner Botschaft und für das NT als Interpretation und Fortführung der jüdischen Bibel darf nicht vergessen werden, daß sich die Aufteilung in AT und NT erst einem späteren Kanonisierungsprozeß verdankt. Das Judentum hat seine heiligen Schriften gegen Ende des 1. Jh. n. Chr. auf der Synode von Jamne ausgewählt und festgelegt. Für die jüdischen und nichtjüdischen Jesusanhänger der frühesten Zeit gab es noch keine Aufspaltung der heiligen Schriften in AT und NT. Sie sahen die gesamte Botschaft von der Tora über die Propheten und übrigen Schriften bis hin zu Jesu Botschaft von der Königsherrschaft Gottes als *einen* Komplex ihrer normativen Tradition an. Dem entspricht, daß auch die Schriften des späteren jüdischen Bibelkanons eine Fülle von Erfüllungsnotizen enthalten, denen jeweils ein vorausgegangenes Verheißungswort entspricht. Eine Erfüllungsnotiz, die alle bis dahin ergangenen Verheißungsworte JHWHs zusammenfaßt, finden wir in Jos 21,43–45: „So gab JHWH den Israeliten das ganze Land, das er ihren Vätern zu geben geschworen hatte. Sie nahmen es in Besitz und ließen sich darin nieder. JHWH verschaffte ihnen Ruhe an allen ihren Grenzen, ganz so, wie er es ihren Vätern geschworen hatte, und vor allen ihren Feinden; keiner hatte vor ihnen standgehalten, JHWH hatte sie in ihre Hand gegeben. Von allen Verheißungen, die JHWH dem Hause Israel gemacht hatte, wurde nicht eine hinfällig; alles ist in Erfüllung gegangen.“¹⁵

Für die Aspekte der Interpretation und der Fortführung der jüdischen Bibel durch das Neue Testament trifft das gleiche zu, denn auch innerhalb

14) Ob die theologische Konzeption von Jesus als Davidsson auch einer historischen Rekonstruktion standhält (was in der neueren Forschung in der Regel verneint wird), ist hier unerheblich. Vgl. Dagmar Oppel, *Stammbaum Jesu*, in: NBL III / Lfg. 13(1999)684 f., 684.

15) Vgl. auch Jos 23,14; dazu ausführlicher Georg Schelbert, *Erfüllung*, in: NBL I / Lfg. 4(1990)560–562.

der jüdischen Bibel werden Texte interpretiert oder fortgeschrieben. Dies kommt nicht zuletzt in dem Verständnis der *Propheten* und der *Schriften* als Interpretation der Tora zum Ausdruck. Gleiches gilt auch, wenn man die jüdische Bibel wesentlich nach dem „Gesetz“ charakterisieren und damit von der „frohen Botschaft“ (Evangelium) des NT unterscheiden will. Das Evangelium ist nicht nur „frohe Botschaft“, sondern auch „Gesetz“. Und die Tora ist nicht nur „Gesetz“, sondern auch „frohe Botschaft“: Botschaft von der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei und der Gabe des Landes und des Lebens, von Israels Rechtfertigung und von dessen Umkehr und Begnadigung nach dem Abfall von seinem Gott.¹⁶ Eine Unterscheidung zwischen „Altem“ und „Neuem Testament“ ist allein dadurch, daß die – jüdischen wie nichtjüdischen – Jesuanhänger auch die später zum NT zusammengefaßten Schriften zu ihrem normativen Traditionsgut gezählt haben, während diejenigen Juden, die in Jesus nicht den verheißenen Messias sahen, konsequenterweise jene Schriften, die um Jesus und seine Botschaft kreisen, *nicht* in ihren Kanon normativer Schriften aufgenommen haben.

7. Das Herz und der Geist des Gesetzes als Maßstab für wahre Gesetzesbefolgung

Gesetzesbefolgung ist nicht gleich Gesetzesbefolgung. Jesus lehnt eine *nur äußerliche Gesetzeserfüllung* ab: „Achtet darauf, daß ihr eure Gerechtigkeit nicht vor den Menschen übt, um von ihnen gesehen zu werden, sonst habt ihr keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel“ (Mt 6,1). Jesus fordert eine radikale Erfüllung des Gesetzes, die mit dem Herzen geschieht, wie z. B. in seiner strengen Auslegung des Ehebruchsverbots: Wer eine Frau auch nur begerlich anblickt, begeht in seinem Herzen bereits Ehebruch (Mt 5,27 f.). Jesus fordert außerdem, sich Gott selbst zum Vorbild zu nehmen: „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!“ (Mt 5,48). Ähnlich fordert bereits die Tora, heilig zu sein, weil JHWH heilig ist, und zwar durch die Erfüllung der Gebote JHWHs in der Tora (Lev 19,2).

16) Vgl. Georg Braulik, *Gesetz als Evangelium*, in: ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, Stuttgart 1988 (Erstveröffentlichung 1982), 123–160.

Jesus fordert eine radikale Befolgung des Gesetzes, dessen Fundament und Quintessenz die beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe sind, und dies bedeutet: nicht nur äußerlich, sondern mit dem Herzen. Ganz ähnlich sagt auch Paulus: „Denn nicht der ist ein wahrer Jude, der es nur äußerlich ist, und die wahre Beschneidung ist nicht die, die nur äußerlich am Fleisch vollzogen wird; nein, nur der ist ein Jude, der es im Innern ist, und die wahre Beschneidung ist die Beschneidung des Herzens im Geist, nicht nach dem Buchstaben. Ein solcher findet Lob, zwar nicht bei den Menschen, aber bei Gott“ (Röm 2,28 f.). Die negativen Äußerungen des Paulus zur Gesetzesbefolgung sind vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit seiner eigenen gesetzestreuen Vergangenheit im Sinne einer Gesetzesbefolgung nach dem *Buchstaben* (vgl. Apg 22,3–5; Gal 1,14; Phil 3,5 f.) zu verstehen und seiner Auseinandersetzung mit innerjüdischen Gegnern, die auf der Beschneidungspflicht auch für nichtjüdische Jesuanhänger bestanden.¹⁷

8. Relativierung der Ritualvorschriften durch das Liebesgebot als oberstes Prinzip

Entscheidend ist also der Geist des Gesetzes, nicht sein Buchstabe, und darum ist die Frage, ob ein Nichtjude etwa zur vom Gesetz vorgeschriebenen Beschneidung verpflichtet ist, der Frage nach tatsächlicher – mit dem Herzen vollzogener – Gesetzesbefolgung unterzuordnen. Paulus übernimmt hier aus seiner Bibel das Bild von der „Beschneidung des Herzens“¹⁸, d. h. der Gesetzeserfüllung nach dem Geist und nicht nach dem Buchstaben. Dies führt ihn dazu, die Nichtjuden etwa von der Beschneidungspflicht zu entbinden. Eine Gesetzesbefolgung in Ausrichtung auf den Geist des Gesetzes konzentriert sich für Jesus in den beiden Geboten der Gottes- und der Nächstenliebe. Daher sagt Paulus, daß es Nichtjuden gibt, die das jüdi-

17) Vgl. Fiedler (Anm. 5), 146 f. (zur „Briefsituation“ des Galaterbriefes).

18) „Beschneidung (der Vorhaut) des Herzens“ bzw. „(un-)beschnittenes Herz“ im Alten Testament: Lev 26,41; Dtn 10,16; 30,6; Jer 4,4; 9,25; Ez 44,7.9 u. ö.; vgl. Heinz-Josef Fabry: *leb – lebâb*, in: ThWAT IV(1984)413–451, 446 f.; Werner E. Lemke, *Circumcision of the Heart*, in: Brent A. Strawn/Nancy R. Bowen (Hg.), *A God So Near*, Winona Lake 2003, 299–319.

sche Gesetz zwar nicht bewußt, aber „von Natur aus“ befolgen: „Denn wenn die Nichtjuden, die kein Gesetz haben, von Natur aus die Vorschriften des Gesetzes erfüllen, so sind sie, die kein Gesetz haben, sich selbst Gesetz“ (Röm 2,14). Wenn also ein Nichtjude mit dem Herzen und nach dem Geist des Gesetzes lebt, dann steht seine Gesetzesbefolgung höher als die nur äußerliche Gesetzesbefolgung eines Juden. Dies impliziert, daß nach Paulus insbesondere die kultisch-rituellen Bestimmungen des Gesetzes relativiert werden und deren Befolgung von nichtjüdischen Jesusanhängern nicht mehr eingefordert wird.

Diese Relativierung der Kult- und Ritualvorschriften der Tora finden wir auch in den Evangelien bezeugt. In Mk 7,14–23 stellt Jesus das Herz als entscheidende Instanz heraus: „Und er rief das Volk wieder herbei und sprach zu ihnen: ‚Höret mich alle und verstehet! Nichts, was von außen in den Menschen kommt, kann ihn unrein machen, sondern das, was aus dem Menschen herauskommt, das ist es, was den Menschen unrein macht. Wer Ohren hat zu hören, der höre!‘ Und als er von der Menge weg ins Haus gegangen war, fragten ihn seine Jünger nach dem Gleichnis. Da sprach er zu ihnen: ‚Seid auch ihr ohne Verständnis? Begreift ihr nicht, daß alles, was von außen in den Menschen hineinkommt, ihn nicht unrein machen kann, weil es nicht in sein Herz hineingelangt, sondern in den Bauch, und (dann) in den Abort hinausgeht‘ (und damit erklärte er alle Speisen für rein¹⁹⁾). Und er sprach: ‚Was aus dem Menschen herauskommt, das macht den Menschen unrein. Denn von innen, aus dem Herzen der Menschen, kommen die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habsucht, Bosheit, Arglist, Ausschweifung, Neid, Lästerung, Hochmut, Unbesonnenheit. All dieses Böse kommt von innen heraus und macht den Menschen unrein‘.“

Im Verständnis Jesu ist die innere Haltung das entscheidende Kriterium für wahre Gesetzesbefolgung. Die Kult- und Ritualvorschriften sind nur dann sinnvoll, wenn sie der Verwirklichung der Gottes- und Nächstenliebe als Quintessenz der zahlreichen Gesetzesbestimmungen dienen und ihm untergeordnet sind. Wenn Nichtjuden dieses oberste Prinzip verwirklichen, ist es nicht mehr notwendig, daß sie sich beschneiden lassen, daß sie unreine Speisen meiden, usw. Sie befolgen die Tora, wenn sie sich mit dem Herzen nach dem Geist ausrichten und sie die Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe als Quintessenz der Tora anerkennen.

19) Diese in Klammern gesetzten Worte stellen vermutlich eine späte Glosse dar.

Kult- und Ritualvorschriften können aber auch für *Juden* ihre Geltung verlieren, wenn sie mit dem Liebesgebot und dem Geist der Tora in Konflikt geraten. Vor diesem Hintergrund sind Jesu Krankenheilungen am Schabbat zu verstehen (Mk 3,1–5; Joh 5,1–16). Entscheidend ist die Befolgung der Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe, die Befolgung der Tora mit dem Herzen, nach dem Geist der Tora.

9. Die jüdische Bibel – das Fundament des Christentums

Das NT und Jesus schreiben der Tora bzw. der jüdischen Bibel insgesamt unbedingte Gültigkeit für Juden wie für Nichtjuden zu. Dies ist die grundlegende Erkenntnis, die sich Christen immer wieder bewußt machen müssen. Wer sich mit Jesus beschäftigt und wem an Jesus liegt, der kommt an der Tora nicht vorbei. Ohne die jüdische Bibel, ohne die Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe, ohne das Judentum, gäbe es nicht den jüdischen Messias Jesus, der zur radikalen Befolgung der Tora mit dem Liebesgebot im Zentrum auffordert. Christen können keineswegs so tun, als ginge sie die jüdische Bibel nichts an. Wer die Tora mit dem *Herzen* befolgt, der handelt und lebt ganz im Sinne Jesu und des NT. Wer aber die Tora mißachtet, hat die zentrale Forderung Jesu verfehlt. Eine Mißachtung der jüdischen Bibel bedeutet, die Identität Jesu als Sohn Israels zu leugnen und damit Jesus selbst zu verleugnen,²⁰ den Gott der jüdischen Bibel und des NT zu leugnen.²¹ Eine Mißachtung der jüdischen Bibel bedeutet schließlich, das NT zu mißachten, das ohne die jüdische Bibel ihr Fundament verliert. Die jüdische Bibel ist das Fundament der Gottesbotschaft Jesu und des Bekenntnisses zu Jesus als dem Messias. Christliche Identität gibt es nur in der Ausrichtung auf die Bibel Jesu, die heiligen Schriften Israels.²²

20) Vgl. Thomas Söding, *Probleme und Chancen Biblischer Theologie aus neutestamentlicher Sicht*, in: Dohmen/Söding (Hg.): *Eine Bibel – zwei Testamente* (Anm. 13), 159–177, 174.

21) Vgl. Yehoshua Amir u. a., *Der eine Gott der beiden Testamente*, Neukirchen-Vluyn 1987.

22) Vgl. Erich Zenger, *Heilige Schrift der Juden und der Christen*, in: ders. u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2004, 11–33, 12 f.; ders., *Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1993, 18; Johannes Marböck, *Das Alte Testament und die jüdischen Wurzeln des Christentums*, in: ThPQ 147(1999)9–19.

Synagoge – Religiöser Ort in säkularer Welt

Rabbiner William Wolff, Schwerin*

Zum zweiten Mal in zweitausend Jahren steht die Synagoge heute vor derselben historischen Herausforderung: die Synagoge muß das Judentum retten. Auch heute, wie vor 1937 Jahren, als der Jerusalemer Tempel zum zweiten Mal zerstört wurde, prophezeien viele Beobachter – ich gebrauche das Wort „prophezeien“ im christlichen Sinne einer von Gott angeregten Vorhersage – das bevorstehende Ende des Judentums. Genau dies war die Überzeugung der römischen und sonstigen (nichtjüdischen) Beobachter damals im Jahr 70, nachdem die Römer den Tempel in Jerusalem niedergebrannt hatten.



Judaea capta
Münze aus der Zeit von Kaiser
Titus Flavius Vespasianus (69–79).

Was an jenem 9. Av – oder 10. Loös, wie Flavius Josephus den Tag nach dem römischen Kalender berechnet – geschah, betrachteten viele als das Ende des Judentums und des jüdischen Volkes. Denn nicht nur war das höchste Heiligtum, das Beit Hammikdasch, Mittelpunkt und Zentrum des jüdischen Gottesdienstes, des jüdischen Volkes zerstört worden. Auch die letzten Überreste seiner Autonomie im alten Palästina wurden ihm von den Römern weggenommen. Was übrigblieb wurde mit dem Massenselbstmord

* Rabbiner William Wolff, Schwerin, geb. in Berlin, 1933 mit den Eltern Flucht nach Amsterdam, 1939 nach England. Journalist, dann Rabbinerausbildung am Leo Baeck College in London; Rabbiner in London, Newcastle upon Tyne, Milton Keynes und Brighton. Seit März 2002 Landesrabbiner in Mecklenburg-Vorpommern.

Der Beitrag basiert auf einem Vortrag an der Kath. Akademie München (23.10.2006).

in Masada und dem Fehlschlag des Bar-Kochba-Aufstandes endgültig vernichtet. Für das jüdische Volk blieb nur noch die Zerstreuung unter die Völker, und mit der Zerstreuung das Ende seiner Kultur, denn im Altertum war Kultur gleich Religion.

Das Land des jüdischen Volkes gehörte jetzt anderen. Die Menschen waren verstreut, der religiöse Mittelpunkt des jüdischen religiösen Lebens war verbrannt, das Judentum zerstört. Es blieb nichts mehr übrig vom Volk der Juden und vom Judentum – meinten die Beobachter. Doch mit diesem Urteil ließen sie eines außer Betracht – die kaum beachtete Synagoge. Zum Überleben benötigten die Juden nur eines, einen Treffpunkt, den sie wie Koffer und Kisten von Dorf zu Dorf, von Stadt zu Stadt mitschleppen konnten, von Jerusalem nach Jawne, von Jawne nach Alexandria, von Jaffa und Caesarea nach Nisibis, Nehardea und Machoza, nach Sura und Pumbedita in Babylonien, und 1900 Jahre später in die Lessingstraße im Hansaviertel in Berlin, in die Oranienburger Straße in Berlin Mitte, oder in die neue Synagoge am St.-Jakobs-Platz in München.

Die jüdische Familie als religiöser Ort

Daß Judentum heute noch besteht, verdanken wir der Synagoge aber nur zur Hälfte. Denn Judentum hat immer auf zwei Beinen gestanden, auf der Synagoge und, vielleicht noch wichtiger, auf dem jüdischen Zuhause. Denn dort, im jüdischen Zuhause, wurde der Schabbat eingehalten, dort wurden die Feste gefeiert, dort wurde an Pesach der schöne, einzigartige Sederabend gefeiert, dort stand am Herbstanfang die Laubhütte, dort wurden die kulturellen Speisegesetze eingehalten (z. B. zwei Garnituren Besteck und Geschirr, eines für „milchig“ und eines für „fleischig“, genau gesagt, vier Garnituren: zwei für Pesach und zwei für den Rest des Jahres).

In der Familie wurden die Gesetze, Gebräuche und Vorschriften gelernt und eingehalten, die festlegen, was z. B. am Schabbat erlaubt ist und was nicht: daß es nicht erlaubt ist einzukaufen, eine Zigarette zu rauchen oder einen Lichtschalter zu betätigen, daß es erlaubt ist, sich am Schabbat zu kämmen, aber nicht sich zu rasieren. Ohne diese Vorschriften gibt es kein Judentum. Das ist der große Unterschied zwischen Judentum und Christentum, ein Unterschied, den wir Paulus zu verdanken haben.

Im Judentum – im Unterschied zum Christentum – spielt der *Glaube* eine beinahe untergeordnete Rolle. Die Praxis, das strenge Einhalten von Gesetzen, Geboten und Gebräuchen in der Familie ist das Wesentliche. Und nun, im 20. Jahrhundert, ist die jüdische Familie, dieses Standbein des europäischen Judentums und insbesondere des deutschen Judentums, amputiert worden. Ganz besonders aber betroffen sind auch jene Juden, die in den letzten fünfzehn Jahren aus der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland gekommen sind, und von denen sich die damalige Bundesregierung und die Führung des deutschen Judentums eine neue Zukunft erhofften. Als Helmut Kohl und sein Kabinett auf Drängen von Heinz Galinski, dem damaligen Präsidenten des Zentralrats der Juden in Deutschland, beschlossen, die Zuwanderung jüdischer Kontingentflüchtlinge aus der ehemaligen Sowjetunion zu erlauben, war ihr Ziel, den schwindenden deutschen jüdischen Gemeinden eine neue Zukunft zu ermöglichen.

Doch das war nicht das Ziel der Zuwanderer. Sie kamen nach Deutschland, um der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Misere der ehemaligen Sowjetunion zu entkommen und ihren Kindern eine bessere Zukunft anzubieten. Sie kamen hauptsächlich als Menschen in Not und nur manchmal auch als Juden. Was niemand wußte und vielleicht auch gar nicht wissen konnte, ist, daß die Zuwanderer vielfach ohne jegliche Kenntnis der jüdischen Religion, ihrer Gesetze und Gebräuche nach Deutschland kamen. Uns im Westen war nicht bewußt, daß, so wie der Nationalsozialismus Juden ausgerottet hat, auch der Sowjet-Kommunismus in dem größten kulturellen Verbrechen des 20. Jahrhunderts das Judentum ausgerottet hat.

Die große Frage an die Synagoge heute ist, ob es ihr gelingt, diesen Menschen ihr jüdisches Erbe wieder zu vermitteln. Das ist eine Herausforderung, die in dieser Form noch nie an sie herangetragen worden ist. Die verschiedenen Bezeichnungen, unter denen die Synagoge im Judentum bekannt war, verweisen auf die verschiedenen Ziele der Institution der Synagoge. Zwei dieser Bezeichnungen haben sich hauptsächlich durchgesetzt: *Beit Haknesset* (Treffpunkt oder Versammlungsort) und *Beit Hamidrash* (Grund- und Volkshochschule). Nur selten wurde die Synagoge als *Beit Hattefillah* (*Haus des Gebets*) bezeichnet, obwohl das Gebet, der Gottesdienst, heute im Mittelpunkt der Aufgaben einer jeden Synagoge steht. Aber ist jüdischer Gottesdienst alleine imstande, das Judentum zu erhalten?

Synagoge, Gottesdienst und Gebet

In der Betrachtung des jüdischen Gottesdienstes stoßen wir sofort auf den Unterschied zwischen christlichem und jüdischem Gottesdienst, und ganz besonders zwischen der katholischen Messe und dem täglich zu verrichtenden jüdischen Gottesdienst (morgens, mittags und abends). Die Messe hat als überragendes Ziel die Vergegenwärtigung Gottes, und sie verwirklicht dieses Ziel auf eindrucksvolle, wirksame Weise. Der jüdische Gottesdienst hat sich seit zweieinhalbtausend Jahren mehr oder weniger spontan entwickelt, ohne Festlegung auf Ziel und Zweck des Gottesdienstes. So hat der Gottesdienst mit seinen Vorlesungen aus der Tora, aus den Propheten und den Schriften und aus dem Talmud auch schon immer ein Element der Schule und Volkshochschule gehabt. Feierliche Zeremonien und rituelle Schönheit, zwei der Hauptmittel einer Verbindung zu Gott und einer Inszenierung oder gar einer Verwirklichung der Anwesenheit Gottes, der Bahnung des Weges von uns zu Gott und von Gott zu uns, waren bis vor 150 Jahren keineswegs Ziel des jüdischen Gottesdienstes.

Abraham Geiger, der große Reformers des 19. Jh. und einer der größten Gelehrten des deutschen Judentums, schrieb 1860, es sei unbestreitbar, „daß die Überfüllung unseres Gottesdienstes mit Gebeten, welche teils ein schnelles Wegsprechen derselben, teils eine sehr lange Dauer des Gottesdienstes zur Folge hat, hauptsächlich zur Entfernung der Andacht aus dem Gotteshause mitwirkt“. Ismar Elbogen, der unübertroffene Historiker des jüdischen Gottesdienstes, Professor an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin und einer der größten Gelehrten der Wissenschaft des Judentums, hat selbst in einer kleinen orthodoxen Privatgemeinde im Berliner Hansaviertel gebetet, mit einem Rabbiner, der zwar ein äußerst lieber und gebildeter Mensch war, in seinen langen Predigten aber vom Hundertsten ins Tausendste schweifte, und mit einem Vorbeter (Chasan), der als „Oberschreier“ bekannt war. Aber das genügte Elbogen, denn das Hauptziel des jüdischen Gottesdienstes ist das *individuelle Gebet* und nicht eine gemeinsame Andacht, die den Betenden die Anwesenheit Gottes vermittelt.

Dieser Widerspruch zwischen *individuellem Gebet* und dem – ursprünglich für Analphabeten – vorgesprochenen *gemeinsamen Gebet*, auf das die Gemeinde mit „Amen“ antwortet (Sprecht: Amen!), als ob sie selbst das Gebet gesprochen hätte, prägt den jüdischen Gottesdienst bis heute.

Im 19. Jh. wurde dann, hauptsächlich unter dem Einfluß des evangelischen Gottesdienstes, in Deutschland, aber auch in Westeuropa und Amerika der Versuch gemacht, durch den Einsatz einer Orgel, durch Chorgesang und durch Kantoren von der Qualität von Opensängern, dem Gottesdienst nicht nur Würde, sondern auch liturgische Schönheit zu verleihen. Die Kompositionen von Louis Lewandowski in Berlin und Salomon Sulzer in Wien spielten dabei eine besondere Rolle. Diese Reform der Gestaltung des jüdischen Gottesdienstes hat ihn dann, wenngleich nicht universal, aber doch weitgehend, für mehr als 100 Jahre geprägt.

Seit ungefähr zwanzig oder dreißig Jahren befindet sich der Synagogengottesdienst wieder in einer Umbruchsphase. Wieder werden neue Musik-, Vortrags- und Gemeinsamkeitsformen ausprobiert. Wo das hinführen wird, ist noch nicht klar, aber es hat wohl schon eine größere Vielfalt von Gottesdiensten hervorgerufen. Doch der Zweck der Reformen ist keineswegs, den Gottesdienst zum alleinigen Vermittler des Judentums und der jüdischen Lebensweise zu machen. Das war niemals sein Zweck und wird niemals Zweck und Ziel des jüdischen Gottesdienstes sein.

Aufgabe der Synagoge heute

Es bleibt also die Frage: Kann die Synagoge heute das Judentum nicht nur vermitteln, sondern auch wieder neu beleben? Kann sie gelebtes Judentum in die Familien zurückbringen? Dazu bedarf es einerseits brillanter Pädagogen oder Familientherapeuten, wie es sie in Amerika und in England bereits gibt. Andererseits bedarf es neben der Wissensvermittlung auch der Bereitschaft, dieses Wissen anzunehmen und in die Praxis umzusetzen. Und diese Bereitschaft fehlt, denn sehr viele der Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion halten noch an einem Überbleibsel ihrer kommunistischen Vergangenheit fest, klammern sich an den Atheismus wie ein Schiffbrüchiger an einen Holzbalken. Sie wollen mit Religion nichts zu tun haben, vor allem nicht, wenn diese Religion eine grundlegende Veränderung ihrer Lebensweise bedeutet. Darüber hinaus haben viele Zuwanderer nichtjüdische Ehepartner und nichtjüdische Kinder, denen sie solch eine revolutionäre Änderung nicht zumuten können und auch nicht wollen.

Die Synagoge müßte nicht nur belehren, sondern auch bekehren.¹ Aber das Judentum ist keine missionierende Religion – mit Ausnahme der chassidischen Lubawitscher Bewegung, die andere Juden zu ihrer eigenen speziellen Lebensweise zu bekehren sucht. Die Antwort auf die Frage, ob die Synagoge alleine dem Überrest des europäischen Judentums eine tiefe, feste, starke und überlebensfähige jüdische Identität geben kann, ist: Nein! So wie die Synagoge jetzt geführt und gestaltet ist, kann sie das nicht erreichen. Diese Rolle zu übernehmen würde bedeuten, daß die Synagoge das Familienleben ersetzt und das persönliche Leben der Menschen völlig umwälzt. Ohne ein solch grundlegendes Umwälzen und Umdenken würden Jugendliche, wenn sie überhaupt am Freitagabend eine Synagoge besuchen, sofort danach in die Disco verschwinden. Oder es würde bedeuten, am Morgen des Versöhnungstags (Jom Kippur) sein Sündenbekenntnis abzulegen und mittags einen Schweinebraten zu genießen.

Sollte die Synagoge überhaupt eine Chance haben, denen, die sich noch als Juden bekennen, eine religiöse Identität zu vermitteln, dann muß sie mehr sein als Gebetshaus und Volkshochschule. Sie muß ein Gemeindeleben entfalten, das viele Facetten des Familienlebens übernimmt. Dazu braucht sie Personal, dessen Ausbildung und Fähigkeiten weit über das Amt des Rabbiners hinausgehen. Im amerikanischen Judentum hat man mit dieser revolutionären Umgestaltung schon begonnen, für eine Bewertung der Bemühungen ist es allerdings noch zu früh. Aber wenn wir uns nicht schnell darauf besinnen, verabschieden sich auch die letzten kläglichen Überreste des europäisch-jüdischen Lebens endgültig in die Geschichtsbücher.

Ob die Synagoge dieser ungeheuerlichen Herausforderung, das Judentum zum zweiten Mal in zweitausend Jahren zu retten, gewachsen ist, sei also dahingestellt. Aber Hoffnung ist ein göttliches Geburtsgeschenk, das jedem von uns in die Seele gelegt wird und das niemand daraus entfernen kann. Meine Hoffnung wird unterstützt vom Glauben an einen Gott, „der Gnade gewährt, dem er gnädig sein möchte, und Erbarmen schenkt denjenigen, über die er sich erbarmen möchte“ (Ex 33,19). So bitte und bete ich, daß Er der Europäischen Synagoge und ihren treuen Anhängern für diese gigantische Aufgabe nun Seine göttliche und grenzenlose Gnade schenkt.

1) Anm. d. Red.: Die Mitglieder (ca. 1700) der von Rabbiner Wolff betreuten Gemeinden bestehen ausschließlich aus Zuwanderern aus der ehemaligen Sowjetunion.

Solidarität und Hilfe für Juden in Frankreich

Die Rolle der Kirchen

Markus Engelhorn*

Zum Zeitpunkt der deutschen Invasion im Mai 1940 lebten rund 330 000 Juden in Frankreich. Am Ende der deutschen Okkupation im September 1944 hatten dreiviertel der Juden überlebt, knapp 80 000 waren der „Endlösung der Judenfrage“ zum Opfer gefallen.¹ Unter den Ländern, die zum Deutschen Reich gehörten, von ihm besetzt oder mit ihm verbündet waren, hatten lediglich Bulgarien, Dänemark, Finnland und Italien im Verhältnis zu ihren Gemeinden weniger Juden verloren als Frankreich.²

Antijüdische Politik und Judenrettung

Diese Bilanz des Vernichtungsprozesses in Frankreich scheint aufgrund der politischen Umstände mehr als erstaunlich. Lebten die Juden während der Besatzungszeit doch unter gleich zwei erklärtermaßen antijüdisch ausgerichteten Machtsphären: unter der deutschen Besatzungsmacht im Norden des Landes, die sich der vollständigen Vernichtung der Juden Europas verschrieben hatte, und dem aus der Niederlage Frankreichs hervorgegangenen antisemitischen Regime unter Philippe Pétain in der südlichen Zone, das seit 1940 mit den Besatzern aufs engste bei der Verhaftung und Deportation der Juden zusammenarbeitete.³

* Markus Engelhorn studierte Geschichte, Romanistik und Soziologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg mit den Schwerpunkten Vernichtungspolitik und Judenrettung. Der Beitrag basiert auf der Magisterarbeit „*Wir wissen nicht, was Juden sind. Wir kennen nur Menschen.*“ *Judenrettung in Frankreich 1940–1944* bei Prof. Dr. Wolfram Wette (2005).

- 1) Vgl. Serge Klarsfeld, *Vichy-Auschwitz. Die Zusammenarbeit der deutschen und französischen Behörden bei der „Endlösung der Judenfrage“ in Frankreich*, Nördlingen 1989, 320.
- 2) Vgl. Wolfgang Benz (Hg.), *Dimension des Völkermords*, München 1991, 182 f., 308 f., 215 f.
- 3) Zur antijüdischen Politik der deutschen Besatzer und des Vichy-Regimes siehe Ahlrich Meyer, *Die deutsche Besatzung in Frankreich 1940–1944*, Darmstadt 2000.

Für das Überleben von fast dreiviertel der Juden in Frankreich waren mehrere Faktoren ausschlaggebend,⁴ z. B. die sich ab 1942 wandelnde öffentliche Wahrnehmung der von dem Vichy-Regime und den deutschen Besatzern vorangetriebenen Judenverfolgung. Der Kritik der Öffentlichkeit, die während der Verhaftung und Auslieferung von Juden laut wurde, folgten Rettungs- und Hilfsaktionen: Eine Minderheit der Anständigen innerhalb der französischen Bevölkerung, ein breit angelegter Rettungswiderstand jüdischer und kommunistischer Organisationen verweigerten der antijüdischen Politik der Machthaber ihr Einverständnis und retteten ihren jüdischen Mitbürgern das Leben.

Die katholische und die protestantische Kirche spielten in dieser Situation eine entscheidende Rolle. Sie waren es, die die Praxis der Verfolgungen erstmals öffentlich verurteilten und die hier und da laut werdende Kritik im ganzen Land verbreiteten. Ihre Solidarität für die Juden Frankreichs äußerte sich nicht nur in „entrüsteten Protesten“ von der Kanzel, sondern auch in einer Vielzahl von Rettungsaktionen. Vor allem auf der unteren Ebene der Kirchenhierarchie gab es mutige Helfer, die vor Ort zur Rettung der Juden beigetragen haben.

Protest hoher kirchlicher Würdenträger

Die meisten Gläubigen und deren Geistliche nahmen die antijüdische Gesetzgebung im Oktober 1940 mit Desinteresse zur Kenntnis und ignorierten die Verfolgung ihrer jüdischen Mitbürger. Der öffentliche Protest hoher kirchlicher Würdenträger zugunsten der Juden regte sich erst nach den Massenverhaftungen im Juli 1942 in Paris und den Deportationen aus der südlichen Zone im August 1942. Mehrere Hirtenbriefe französischer Bischöfe thematisierten die unmenschliche Behandlung der Juden und ver-

4) Die Klärung der Frage, warum dreiviertel der Juden Frankreichs überlebten, ist Thema meiner Magisterarbeit „*Wir wissen nicht, was Juden sind. Wir kennen nur Menschen*“. Judenrettung in Frankreich 1940–1944. Die Hilfe mutiger Retter, die zunehmende öffentliche Kritik an der antijüdischen Politik, die abnehmende Kollaborationsbereitschaft des Vichy-Regimes, die Verweigerungshaltung der italienischen Besatzungsbehörden und nicht zuletzt der mangelnde Personalbestand deutscher Polizeikräfte trugen dazu bei, daß die Zahl der aus Frankreich deportierten Juden hinter den Erwartungen der Verfolger zurückblieb.

stärkten damit den Protest breiter Kreise der Bevölkerung. Die öffentliche Kritik der katholischen Kirche wurde für viele Katholiken zur Legitimation, gegen die Judenpolitik Widerstand zu leisten, und legte den Grundstein für die spätere Bereitschaft eines Teils der französischen Bevölkerung, die verfolgten Juden zu retten.⁵

Am 20. August 1942 richtete der Erzbischof von Toulouse, Jules Gérard Saliège, einen Hirtenbrief an die Pfarrer seiner Diözese, der am folgenden Sonntag von den Kanzeln verlesen werden sollte. Bereits vor den Razzien in Toulouse klagte Saliège in diesem Brief die französischen Behörden an, die Juden wie eine „Herde Vieh“ zu behandeln. Als Teil der Menschheit seien die Juden „unsere Brüder“. Gleichzeitig enthielt der Brief einen Appell an die Machthaber in Vichy, die Durchführung der von den Deutschen verlangten Maßnahmen zu verweigern. In kürzester Zeit wurde das Protestschreiben in ganz Frankreich verbreitet und durch die BBC in aller Welt zur Kenntnis genommen.⁶

Auch der katholische Bischof von Montauban, Pierre Marie Théas, verurteilte die Behandlung der Juden scharf und hob in seinem Hirtenbrief vom 26.8.1942 die Gleichheit aller Menschen hervor: „Ich spreche entrüsteten Protest des christlichen Gewissens aus, und ich erkläre, daß alle arischen und nichtarischen Menschen Brüder sind, weil sie von demselben Gotte geschaffen worden sind, und daß alle Menschen, welcher Rasse oder Religion sie auch angehören, ein Anrecht auf Achtung durch den einzelnen wie auch durch den Staat haben. Die gegenwärtigen antisemitischen Maßnahmen bedeuten eine Verachtung der Menschenwürde, eine Verletzung der heiligsten Rechte der Person und der Familie.“⁷ Die wenig später formulierte Predigt des höchsten Würdenträgers der katholischen Kirche in Frankreich, Kardinal Pierre-Marie Gerlier (1880–1965), übte jedoch unter den Gläubigen

5) Vgl. Lucien Lazare, *Le livre des Justes. Histoire du sauvetage des juifs par des non-juifs en France 1940–1944*, Paris 1993, 78 f. und Klarsfeld, *Vichy-Auschwitz* (Anm. 1), 163 f.

Anm. d. Rd.: Am 30. September 1997 veröffentlichte die Französische Bischofskonferenz ein öffentliches Schuldbekenntnis der Kirche in Frankreich. Text der Erklärung (übersetzt aus dem Französischen von Alwin Renker) in: *FrRu* 5(1998)90–97.

6) Vgl. Renée Bédarida, *Les catholiques dans la guerre 1939–1945. Entre Vichy et la Résistance*, Paris 1998, 179.

7) Hirtenbrief von Pierre Marie Théas, Bischof von Montauban, 26.8.1942, zitiert nach Klarsfeld, *Vichy-Auschwitz* (Anm. 1), 441.

großen Einfluß aus. Gegen die Deportation der Juden führte er in seinem Hirtenbrief, der am 2. September 1942 im Erzbistum Lyon verbreitet wurde, das Recht auf Asyl ins Feld. Es müsse die Ehre Frankreichs sein, die „brüderliche Nächstenliebe“ niemals aufzugeben. Am Ende seines Aufrufs bekräftigte Gerlier, daß die neue Ordnung Frankreichs nicht auf Gewalt und Haß aufgebaut werden könne.⁸

Rettungsaktionen und Hilfe für jüdische Kinder

Der hohe Klerus engagierte sich für die Juden Frankreichs nicht allein mit dem Protest von der Kanzel, er leistete auch konkrete Hilfe. Durch sein Handeln gelang es ihm, den deutschen und französischen Machthabern deutlich zu machen, daß sie in der antijüdischen Politik ihre Grenzen überschritten hatten und sich plötzlich Widerstand innerhalb der katholischen Kirche gegen sie erhob. Die von dem Jesuiten Pierre Chaillet und von Abbé Alexandre Glasberg 1941 in Lyon gegründete „Amitié Chrétienne“⁹ hatte im selben Jahr den Kardinal von Lyon, Erzbischof Gerlier, gebeten, gegen die Internierung der ausländischen Juden zu protestieren, nachdem beide von den Haftbedingungen in *Gurs* erfahren hatten. Schon ab 1940 engagierte sich Abbé Glasberg, der aus einer jüdisch-ukrainischen Familie stammte, für die jüdischen Einwanderer aus Deutschland. Er beschaffte in den letzten beiden Besatzungsjahren illegale Papiere, sorgte für Verstecke und half bei der Befreiung von internierten Juden.¹⁰

Mit der Unterstützung von Kardinal Gerlier widersetzte sich die „Amitié Chrétienne“ der Auslieferung jüdischer Kinder in Lyon. Der Regionalpräfekt Agneli hatte am 29. September 1942 im Lager Venissieux 550 Juden versammelt, die am gleichen Tag nach Drancy abtransportiert werden sollten. Darunter befanden sich auch 84 Kinder. Gerlier protestierte gegen die Auslieferung der jüdischen Kinder und erklärte, daß die unter seiner

8) Zum Hirtenbrief von Kardinal Gerlier vgl. Klarsfeld (Anm 1), 451.

9) Vgl. Lazare, *Justes* (Anm. 5), 111–115. Die Hilfsorganisation, deren Sitz sich in der Lyoner Innenstadt befand, war das Werk protestantischer und katholischer Sympathisanten.

10) Vgl. Ascher Cohen, *Persécutions et sauvetage. Juifs et français sous l'Occupation et sous Vichy*, Paris 1993, 110. Zu *Gurs* vgl. das Gedicht auf S. 200 i. d. Heft.

Schirmherrschaft stehende „Amitié“ die Verantwortung im Auftrag der Eltern übernehmen werde. Tatsächlich schleusten Chaillet und Glasberg die betroffenen Kinder mit gefälschten Dokumenten aus dem Lager und versteckten sie mit Hilfe jüdischer und protestantischer Organisationen in karitativen und kirchlichen Einrichtungen im Umland von Lyon. Chaillet wurde unter Hausarrest gestellt, die Kinder konnten jedoch gerettet werden.¹¹

Auch weitere katholische Bischöfe spielten bei der Unterstützung der verfolgten Juden eine Rolle. In Nizza bot Monsignore Paul Rémond in seiner bischöflichen Residenz jüdischen Kindern Zuflucht. Nach den Massenrazzien im September 1943 stellte er den jüdischen Flüchtling syrischer Abstammung Moussa Abadi unter seinen Schutz, beschaffte ihm einen gefälschten Paß und unterstützte dessen Rettungsnetzwerk für jüdische Kinder mit finanziellen Mitteln. Als Protegé Rémonds versteckte Abadi mehrere Hundert Kinder in den Klöstern und Internaten der gesamten Diözese. Seine offizielle Identität als bischöflicher Inspektor öffnete ihm bei dieser Aufgabe die Türen der kirchlichen Einrichtungen in Nizza. Den so geretteten 527 Kindern wurden durch Rémonds Einfluß gefälschte Ausweise und Lebensmittelmarken beschafft.¹²

Der Bischof von Montauban, Pierre Marie Théas, versteckte mit Hilfe des Präfekten asylsuchende Juden in Seminaren und katholischen Schulen, die nach der Besetzung der Südzone von den deutschen Kommandos nicht durchsucht wurden. Monsignore Camille Pic, Bischof von Valence, unternahm ähnliche Rettungsversuche. Er beschaffte verfolgten Juden neue Papiere sowie brauchbare Lebensmittelmarken und organisierte ihre Flucht. In Annecy nahm die katholische Frauenliga im Auftrag von Bischof Auguste Léon Cesbron 40 Kinder in ihre Obhut und schützte sie bis zur Befreiung vor den deutschen Hausdurchsuchungen.¹³

Trotz dieser Einzelfälle hielt sich das Engagement der höchsten Würdenträger für die Juden in Grenzen. Die Mehrzahl der Bischöfe unterstützte bis zuletzt das Regime Pétains und dessen antijüdische Politik. In der besetzten Zone blieb die Hilfe gänzlich aus. Wie es der katholische Sympathisant der

11) Vgl. W. D. Halls, *Politics, Society and Christianity in Vichy France*, Oxford 1995, 138 f.; Ascher Cohen, *Persécutions* (Anm. 10), 296.

12) Vgl. Lazare, *Justes* (Anm. 5), 122 f.

13) Vgl. Halls, *Christianity* (Anm. 11), 140 f.

„Témoignage Chrétien“ und zukünftige Kardinal Henri de Lubac im Rückblick auf die Besatzungszeit treffend ausdrückte, überwog die „Passivität der französischen Kirchenhierarchie angesichts der Verfolgung der Juden“.¹⁴ Vielmehr war es der niedere Klerus, insbesondere in den ländlichen Regionen, der hilfeschuchenden Juden bereitwillig die Pforten seiner Gotteshäuser öffnete.

In der Nähe von Fontainebleau versteckte der Karmelitenpater Père Jacques (Lucien-Louis Bunel, 1900–1945) mehrere Juden und stattete sie mit gefälschten Geburtsurkunden aus. Um ihnen die Flucht in sichere Verstecke in der unbesetzten Zone zu ermöglichen, knüpfte er Kontakte zu Schleusern, die die Flüchtenden über die Demarkationslinie in den Süden brachten. In Chatelard widersetzten sich mehrere Priester gegen die geplante Durchsuchung ihrer Kapellen durch die französische Polizei. Nach den Verhaftungen in der Rhône-Gegend hatten dort mehrere Juden Zuflucht erhalten.¹⁵

Vor allem die französischen Nonnen zeigten sich bei der Rettung von Juden als besonders hilfsbereit und couragiert. So nahm zum Beispiel das Kloster in Pradines eine größere Anzahl von Juden auf. In Sion waren es Père (Théomir) Devaux und die Schwestern von Notre-Dame-de-Sion¹⁶, die mehr als 400 jüdische Kinder bei nichtjüdischen Familien im Pariser Umland unterbrachten. Auch eine der berühmtesten Rettungsgeschichten während der deutschen Besatzungszeit in Frankreich knüpft sich an den Namen eines Geistlichen. Der Kapuzinermönch Père Marie-Benoît (Pierre Pétuel, 1895–1990) versuchte, Juden aus Frankreich nach Spanien und die Schweiz zu schmuggeln. Dazu fungierte das Marseiller Kapuzinerkloster in der „rue Croix Regnier 51“ als Mittelpunkt eines weitgespannten Rettungsnetzes. Grenzschepper sowie verschiedene protestantische, griechisch-orthodoxe und jüdische Organisationen arbeiteten dort zusammen, um die nötigen Vorbereitungen für die Flucht der Juden von Marseille zu treffen. Eine Druckmaschine im Keller des Klosters produzierte Tausende von Geburtsurkunden, mit denen sich die fliehenden Juden weitere notwendige Papiere beschaffen konnten. Der als „Vater der Juden“ bekannte Père Ma-

14) Zitiert nach Lazare, *Justes* (Anm. 5), 121.

15) Vgl. Halls, *Christianity* (Anm. 11), 141.

16) Am 1. Februar 2007 wurde Sr. Francia (Gabrielle Gonzalez de Linarès) posthum als „Gerechte unter den Völkern“ anerkannt.

rie-Benoît war nach seiner Hilfeleistung in Marseille auch in Nizza und Italien aktiv, wo er in Kooperation mit dem Vatikan und den italienischen Behörden über 4000 Juden das Leben rettete.¹⁷

Die protestantische Gemeinde „Le Chambon-sur-Lignon“

Die französischen Protestanten beteiligten sich während der Besatzungszeit maßgeblich an der Rettung von Juden. Als religiöse Minderheit¹⁸ waren sie seit der Reformation selbst Opfer von Diskriminierung und Verfolgung gewesen. Diese Erfahrung religiöser Verfolgung und die kollektive Erinnerung an die Leiden ihrer hugenottischen Vorfahren erwiesen sich als grundlegende Motivation, den notleidenden jüdischen Mitbürgern zu helfen. Vor allem in den Cevennen, einer bergigen Region im Südosten Frankreichs, versteckten sich unter dem Schutz protestantischer Gemeinden Tausende von Juden vor Verfolgung und Mord.¹⁹ Das für seine Rettungsaktionen in Frankreich bekannteste Dorf jener Region ist die protestantische Gemeinde *Le Chambon-sur-Lignon*. In den Jahren 1940–1944 retteten die 3000 Einwohner des Erholungsortes rund 5000 Juden, die entweder über längere Zeit versteckt oder mit der Unterstützung verschiedener Organisationen über die Schweizer Grenze geschuggelt wurden. Pastor André Trocmé und seine Frau Magda waren die treibenden Kräfte bei den Rettungsaktionen. Der Pazifist und Kriegsdienstverweigerer Trocmé hatte schon vor Ausbruch des Krieges auf die drohenden Gefahren eines europäischen Konflikts hingewiesen und forderte seine Gemeindemitglieder seit Beginn der Judenverfolgungen in Frankreich dazu auf, diese zu retten und gegen die antijüdische Politik Widerstand zu leisten.²⁰

17) Vgl. Mordecai Paldiel, *Es gab auch Gerechte. Retter und Rettung jüdischen Lebens im deutschbesetzten Europa 1939–1945*, Konstanz 1999, 66–68.

18) 1940 lebten rund 750 000 Protestanten in Frankreich.

19) Vgl. Philippe Joutard/Patrick Cabanel/Jacques Poujol (Hg.), *Cévennes. Terre de refuge (1940–1944)*, Montpellier 1987, 265–275 und 333. In den protestantischen Gemeinden der Cevennenregion wurden insgesamt 1200 Juden untergebracht.

20) Vgl. Philip P. Hallie, ... *daß nicht unschuldig Blut vergossen werde. Die Geschichte des Dorfes Le Chambon und wie dort Gutes geschah*, Neukirchen-Vluyn 1983, 85–93. Vgl. die Rezension von Gertrud Luckner in: FrRu XXXV/XXXVI (1983/84) 181. Das Hebrew Union College, Cincinnati, Ohio, ehrte das Dorf Le Chambon-sur-Lignon im Jahre 1983 mit dem *Roger E. Joseph Prize*. Mit der damit verbundenen Zuwendung wurde ein dokumentarisches Museum geschaffen.

„Wir kennen nur Menschen“

Als die verantwortlichen Behörden André Trocmé im Sommer 1942 darüber in Kenntnis setzten, daß man bald gegen die ausländischen Juden vorgehen werde, und ihm erklärten, daß jene Juden „nicht Ihre Brüder“ seien, gab der Pastor zurück: „Wir wissen nicht, was Juden sind. Wir kennen nur Menschen.“²¹ Schnell entwickelte sich das Pfarrhaus der Trocmés zum Zentrum der Rettungsaktionen in Chambon. Als protestantischer Geistlicher des Dorfes gelang es Trocmé, die Einwohner von seiner Sache zu überzeugen. Das Haus der Familie wurde zur Anlaufstelle jüdischer Flüchtlinge, die dann auf verschiedene Verstecke innerhalb des Dorfes verteilt wurden.

Angesichts des Ansturms zeichnete sich jedoch bald ab, daß die Aktivitäten des Pastors und die Hilfe der Gemeindemitglieder bei der Rettung der Juden nicht ausreichen würden. Daher kontaktierte Trocmé 1941 in Marseille den Verantwortlichen der Quäkerorganisation „American Friends Service Committee“²², Burn Chalmers, um ihn für seine Rettungsaktionen zu gewinnen. In mehreren Gesprächen vereinbarten beide, die Gemeinde als Anlaufstelle für die Flucht in die Schweiz und als Zufluchtsort für jüdische Kinder aus den Internierungslagern bekannt zu machen.²³

Durch diese Kooperation wurden die Rettungsaktionen in Chambon schnell bekannt. Im Laufe der Jahre 1942 und 1943 entwickelte sich das 3000-Seelendorf zur Anlaufstelle der großen Rettungsorganisationen.²⁴ Mit dem Ein-Uhr-Zug, dem sogenannten „train des juifs“, wurden die Juden in das Dorf gebracht und zunächst im Pfarrhaus aufgenommen. Der weitere Verlauf des Rettungsunternehmens verlief immer nach einem ähnlichen Muster. Während die jüdischen Flüchtlinge kurzfristig in Unterkünften oder direkt im Pfarrhaus versorgt wurden, kümmerte man sich um gefälschte Personalausweise und Lebensmittelkarten. Mit diesen Papieren wurden die Flüchtlinge schließlich an dauerhafte Zufluchtsorte in Chambon gebracht.

21) Zitiert nach Eric Silver, *Sie waren stille Helden. Frauen und Männer, die Juden vor den Nazis retteten*, München 1994, 36.

22) Seit 1940 hatten sich die Quäker im Rahmen dieser Organisation um die Betreuung jüdischer Flüchtlinge in den Internierungslagern gekümmert.

23) Vgl. Hallie, *Chambon* (Anm. 20), 139–146.

24) Neben den Quäkern schickten die protestantische Hilfsorganisation CIMADE und das jüdische Kinderhilfswerk OSE ihre jüdischen Schützlinge auf das Bergplateau.

Mit den Wanderhirten auf der Flucht in die Schweiz

Um die Gefahr der Verhaftung zu umgehen, waren in Chambon bereits Ende 1942 Pläne für die Flucht in die Schweiz geschmiedet worden. Der frühere Bürgermeister von Chambon, Charles Guillon, der führende Repräsentant der protestantischen Kirche, Marc Boegner, und die Generalsekretärin der protestantischen Hilfsorganisation CIMADE, Madeleine Barot, richteten sich angesichts der diskriminierenden Berner Einwanderungspolitik²⁵ direkt an die Schweizer Behörden. Durch die Intervention des ökumenischen Kirchenrats in Genf konnten den Berner Verantwortlichen schließlich einige Zugeständnisse abgerungen werden. Jüdischen Flüchtlingen, deren Namen im Vorfeld auf einer „Schweizer Liste“ nach Bern übermittelt worden waren, wurde der Zutritt in die Schweiz gestattet.²⁶

Die sogenannten „Equipes“ geleiteten die Juden aus Chambon bis an die Grenze der neutralen Schweiz. Ausgestattet mit gefälschten Papieren, wurden die Flüchtlingsgruppen von einem Versteck zum anderen geführt und mit Hilfe der „passeur-pasteur“ (Wanderhirte) über die Grenze gebracht.²⁷ Häufig wurde die Route von Chambon über Lyon und Annecy in das an die Schweiz grenzende Annemasse gewählt. Während sich auf diesem Weg Tausende von Juden in die Schweiz retten konnten, endete der illegale Grenzübertritt meist mit der sofortigen Ausweisung und Übergabe an die deutschen und französischen Behörden.²⁸ Für ihre Solidarität und Hilfe für die Juden Frankreichs wurden die Einwohner der Gemeinde und der benachbarten Dörfer von der Gedenkstätte Yad Vashem 1988 geehrt. Die Auszeichnung „Gerechte unter den Völkern“ erhielten insgesamt 40 Personen.²⁹

25) So blieben bis Ende 1942 „Kinder nichtarischer Abstammung“ von der Einreise ausgeschlossen. Vgl. Jacques Picard, *Die Schweiz. Hilfe, Selbsthilfe und Solidarität entlang der Grenze*, in: Wolfgang Benz/Juliane Wetzels (Hg.), *Solidarität und Hilfe für Juden während der NS-Zeit*, Berlin 1996 (Solidarität und Hilfe Bd. 1), 252.

26) Vgl. Lazare, *Justes* (Anm. 5), 170 f.

27) Vgl. Hallie, *Chambon* (Anm. 20), 238.

28) Vgl. Israel Gutman (Hg.), *Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden*, Berlin 1993, 849.

29) Vgl. Gutmann (Anm. 28), 1295 f.

Lager GURS

Neben dem Sarg aus Rohholz gezimmert,
Und einer Bahre, die schlecht nur bedeckt
Halte ich Wacht, wenn der Morgenstern schimmert,
Der tiefe Gedanken in mir erweckt.
Da ruhen sie friedlich, Männer und Frauen,
Von roher Gewalt in die Fremde gesetzt.
Fast neidvoll schau ich auf die, die hier liegen,
Weitabgewandt und daseinsentblößt.
Während die Seelen gen Himmel fliegen,
Hat sich ihr Zukunftsproblem gelöst.

Und ich muß kämpfen, mein Schicksal gestalten,
Muß leben und leiden in drückendem Joch.
Wie lange kann dieser Zustand noch halten,
Herrgott, ich frag' Dich, wie lange noch?
So spricht Verzweiflung in meiner Brust,
Doch eine mahnende Stimme spricht:
Der Tod ist immer ein Verlust,
Drum lebe und verzage nicht!

Sie, die jetzt hier so reglos liegen,
Sie sind durch Mord dahingerafft.
Unrecht, Schikanen und Intrigen
Beraubten sie der Lebenskraft.
Sie hätten gerne noch erlebt,
Wie *Wahrheit* in Europa waltet,
Wie sich der *Freiheit* Bann erhebt,
Wie *Menschenrecht* wird gleichgestaltet.

Dann wär'n sie froh zurückgegangen
In ihre Heimat der Befreiten.

Sie hätten erneut am Leben gehangen

Und gierig verfolgt die Entwicklung der Zeiten.

Die Toten ruh'n dem Schicksal ergeben,
Der Erde von GURS auf ewig verbunden.
Wir, die leben können, woll'n leben.
Das Leben birgt noch köstliche Stunden.

Verfaßt im Lager Gurs von *Helmut Bernstein* am 25. September 1941, einen Tag nach der Geburt seines Sohnes Gerd. Bernstein wurde mit dem ersten Deportationszug am 6. August 1942 über das Lager Drancy nach Auschwitz-Birkenau deportiert.

Karl Plagge – ein Retter in Uniform

Wolfram Wette*

Der Offizier der deutschen Wehrmacht, Major Karl Plagge, wurde am 11. April 2003 von Yad Vashem als „*Gerechter unter den Völkern*“ geehrt.

Ein Major der Wehrmacht mit humaner Orientierung



Heute ehren wir einen außergewöhnlichen Mann: einen Offizier der deutschen Wehrmacht, der während des Zweiten Weltkrieges im deutsch besetzten Litauen mehrere Hundert Juden vor der Ermordung rettete.¹ Das Außergewöhnliche dieses Mannes besteht darin, daß er selbst unter extremen Bedingungen sich von seinem Gewissen und von seiner humanen Orientierung leiten ließ.

In der unweit der Stadt Wilna gelegenen Vernichtungsstätte Paneriai (Ponary) wurden in den Jahren 1941–1944 fast 100 000 Menschen erschossen, Männer, Frauen und Kinder. Die meisten von ihnen wa-

* Dr. Wolfram Wette ist Professor für Neueste Geschichte an der Universität Freiburg, Spezialgebiete: Historische Friedensforschung und Militärgeschichte. Der Artikel basiert auf dem Festvortrag anlässlich einer Gedenkfeier zu Ehren von Karl Plagge, veranstaltet von der Wissenschaftsstadt Darmstadt in Darmstadt am 15. April 2005.

1) Marianne Viefhaus, *Für eine Gemeinschaft der „Einsamen unter ihren Völkern“*. Major Karl Plagge und der Heereskraftfahrpark 562 in Wilna, in: Wolfram Wette (Hg.), *Zivilcourage. Empörte, Helfer und Retter aus Wehrmacht, Polizei und SS*. Mit einem Geleitwort von Bundespräsident Johannes Rau. Frankfurt/M. 2004, 97–113.

ren Juden aus Wilna.² Plagge wußte von diesen Massenmorden, so wie auch jeder andere Angehörige der deutschen Besatzungsmacht im Raume Wilna von ihnen wußte und sie zumindest passiv unterstützte.³ Plagge blieb auch nicht verborgen, was seine Vorgesetzten im Hinblick auf die litauischen Juden von ihm erwarteten. Sie wollten, daß er Verständnis zeigte für die Politik der Judenvernichtung, daß er sie unterstützte oder sich zumindest nicht in das von der SS und der litauischen Hilfspolizei durchgeführte Mordgeschehen einmischte, es also geschehen ließ.⁴ Anders als die allermeisten der in Wilna stationierten Offiziere, Soldaten und Wehrmachtsbeamten nahm Major Karl Plagge jedoch nicht einfach hin, was um ihn herum geschah. Er traf für sich ganz allein die Entscheidung, den Weg zu gehen, den ihm sein Gewissen wies, ohne sich Illusionen darüber hinzugeben, welchen Gefahren er sich damit aussetzte. Mit einer Todesstrafe wegen Feindbegünstigung oder Kriegsverrat waren die Wehrmachtgerichte der damaligen Zeit rasch bei der Hand.

Plagge half nicht in der Form einer einmaligen, spontanen Aktion, sondern gleichsam „mit langem Atem“, überlegt, kalkulierend, ausdauernd, über Jahre hinweg, nicht immer erfolgreich, aber doch vielfach. Er hat das Risiko nicht überdehnt, sondern im Rahmen seiner Möglichkeiten geschickt und klug agiert. An diesem Beispiel können wir einiges über Handlungsspielräume erfahren, die auch ein Wehrmachtsoffizier für sich schaffen konnte, wenn er es denn wollte. Als Kommandeur des Heereskraftfahrparks (HKP) 562 in Wilna, einer großen Reparaturwerkstätte für Radfahrzeuge und anderes Gerät der Wehrmacht, wirkte Plagge darauf hin, daß in seiner Dienststelle vorrangig jüdische Arbeitskräfte beschäftigt wurden, was diese von den in bestimmten Abständen durchgeführten Erschießungs-

- 2) Vgl. Christina Eckert, *Die Mordstätte Paneriai*, in: *Holocaust in Litauen*, hg. v. Vincas Barusevicius u. a., Köln 2003, 132–142. Vgl. auch den Augenzeugenbericht: *Die geheimen Notizen des K. Sakowicz. Dokumente zur Judenvernichtung in Ponary*, hg. v. Rachel Margolis/Jim G. Tobias, Nürnberg 2003. Wie junge Menschen aus Deutschland 60 Jahre später Ponary erlebten vgl. in: Wolfram Wette/Detlev Hoffmann (Hg.), *Litauen 1941 und 2001. Auf den Spuren des SS-Massenmörders Karl Jäger. Erlebnisberichte von Freiburger Schülern und Studenten*, Bremen 2002.
- 3) Zur beschämenden Rolle der Wehrmacht vgl. Helmut Krausnick, *Hitlers Einsatzgruppen. Die Truppen des Weltanschauungskrieges 1938–1942*. Frankfurt/M. 1985, 179 ff.
- 4) Vgl. Michael MacQueen, *Einheimische Gehilfen der Gestapo. Die litauische Sicherheitspolizei in Vilnius 1941–1944*, in: *Holocaust in Litauen* (Anm. 2), 103–116; sowie Arunas Bubnys, *Die litauischen Hilfspolizeibataillone und der Holocaust*, in: ebd., 117–131.

aktionen aussparte und sie damit zumindest temporär aus der Gefahrenzone brachte. Er sorgte dafür, daß auch solche Juden eingestellt wurden, die von der Kraftfahrzeugreparatur eigentlich gar nichts verstanden. Er kümmerte sich darum, daß „seine“ jüdischen Arbeiterinnen und Arbeiter medizinisch versorgt und gut gepflegt wurden. Nach außen hin konnte sein Handeln gerechtfertigt werden, ohne gesunde und kräftige Menschen könne keine erfolgreiche Arbeit für die Wehrmacht geleistet werden. Ihm vertraulich zugegangene Informationen über bevorstehende Deportationen nach Paneriai ließ er an die Bedrohten durchsickern, damit diese sich in vorbereiteten Verstecken dem Zugriff der SS und ihrer litauischen Helfer entziehen konnten.

Sehr vorsichtig sein mußte Plagge im Umgang mit seinen „Kameraden“. Um so erstaunlicher ist es, daß es im HKP Wilna wenigstens sieben Unterbene von Plagge gab, die – wie sie nach dem Kriege aussagten – von seiner Judenhilfe gewußt und ihn nicht denunziert hatten. Seine humanen Absichten verschleiern mußte Plagge selbst noch bei jenem Schlußappell am 30. Juni 1944, zu dem er als Kommandeur des HKP viele seiner jüdischen Arbeiter einschließlich ihrer Familienangehörigen versammelte. Er wollte sie darüber informieren, daß die Rote Armee kurz vor Wilna stand, die Wehrmacht dabei war, nach Westen abzurücken und daß das Reparaturlager des HKP mit seinen etwa 350 Beschäftigten nunmehr von der SS übernommen werde. Plagges verschlüsselt formulierte Warnung, „Sie wissen alle genau, wie sorgfältig die SS ist beim Schutz ihrer jüdischen Gefangenen“⁵, wurde unmittelbar verstanden, so daß sich wenigstens ein Teil der von der Erschießung Bedrohten retten konnte.

Retter in Uniform und ihre Motive

Über Retter aus der Wehrmacht hat in den letzten Jahren eine Gruppe von etwa 30 deutschen Historikerinnen und Historikern geforscht. Mit dem Wehrmacht-Major Karl Plagge und seinen Rettungstaten befaßten sich gleichzeitig auch jüdische Überlebende aus Wilna und deren Kinder. Die treibende Kraft war Michael Good. Gemeinsam haben sie die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß Plagge als „Gerechter unter den Völkern“ geehrt werden konnte.

5) Zit. nach Almut Hielscher, *Die Pflicht des Majors*, in: *Der Spiegel* Nr. 18, 30.04.2001, 64 f.

Wie wir durch intensive Forschungen ermitteln konnten, hat es in der Wehrmacht, in der militärisch eingesetzten Polizei, in der für den Bau militärischer Anlagen zuständigen Organisation Todt und gelegentlich sogar in der SS vereinzelt solche human denkende und handelnde Menschen gegeben. Woher bezogen Menschen wie Plagge die innere Kraft, gegen den Strom zu schwimmen?⁶

Die Entscheidung dieser Menschen, zu helfen oder zu retten, kam meist spontan zustande, ausgelöst durch den Hilferuf eines Verfolgten. Den Wertehintergrund bildete in der Regel eine politisch oder religiös begründete Humanität. Nicht selten verstanden die Retter ihr Handeln als etwas ganz Selbstverständliches, als eine natürliche Hinwendung zu verfolgten Mitmenschen – und nicht etwa als eine außergewöhnliche Heldentat. Sie wollten keine Helden sein. Häufig entstand die Bereitschaft, Rettungswiderstand zu leisten, aus der Empörung über Verbrechen, deren Augenzeuge sie geworden waren oder von denen sie zuverlässig gehört hatten.

Auch die Selbstachtung eines Retters spielte nicht selten eine Rolle: Er wollte oder konnte moralisch verwerflichen Vorgängen einfach nicht tatenlos zusehen und fand auf diesem Wege zur solidarischen Rettungstat. Alle Retter bewiesen ein ungewöhnliches Maß von persönlichem Mut. Sie gingen ein Risiko ein, das äußerstenfalls die Gefährdung des eigenen Lebens einschloß. Darüber hinaus läßt sich kaum Allgemeingültiges ermitteln. Rettergeschichten sind die Geschichten einzelner widerständiger Menschen, die eine außerordentliche humane Tat vollbracht haben.

Für den an Unterordnung und militärischen Gehorsam gewöhnten deutschen Soldaten war das Schwimmen gegen den Strom eine Verhaltensweise, die außerhalb seines Denkhorizonts lag. Sebastian Haffner hat dazu treffend bemerkt: „Zivilcourage – also der Mut zum eigenen Entschluß und zur eigenen Verantwortung – [...] verläßt den Deutschen vollkommen, wenn er eine Uniform anzieht. Der deutsche Soldat und Offizier, zweifellos hervorragend tapfer auf dem Schlachtfeld, fast stets auch bereit, auf Befehl der Obrigkeit auf seine zivilen Landsleute zu schießen, wird furchtsam wie ein

6) Vgl. Wolfram Wette (Hg.), *Retter in Uniform. Handlungsspielräume im Vernichtungskrieg der Wehrmacht*. Mit einem Geleitwort von Fritz Stern. Frankfurt/M. 2002, 3. Aufl. 2003. Ders.: *Zivilcourage unter extremen Bedingungen. Empörte, Helfer und Retter in der Wehrmacht*, in: FrRu 11(2004)23–33.

Hase, wenn er sich gegen diese Obrigkeit stellen soll.“⁷ Wegen dieser tradierten Befindlichkeit der deutschen Untertanen in Uniform⁸ ist es denn auch wenig verwunderlich, daß es sich bei den meisten Helfern und Rettern aus der Wehrmacht, die bislang erforscht werden konnten, um Reserve-dienstgrade handelte, um „in die Uniform eingekleidete Zivilisten“. Auch Karl Plagge war ein Reserveoffizier. Der 1897 geborene Ingenieur war schon im Ersten Weltkrieg Soldat gewesen, hatte dann an der Technischen Hochschule Darmstadt studiert und wurde bei Kriegsbeginn wieder zur Wehrmacht eingezogen.

Den meisten Rettern in Uniform war gemeinsam, daß sie sich nicht an der politischen Perspektive des Tyrannenmords orientierten. Retter wirkten nach unten, um Verfolgten zu helfen: Sie scherten sich nicht um Hierarchien, sie beschwerten sich nicht, sie machten keine Meldung nach oben, verfaßten keine Denkschriften, wie es manche Offiziere zu tun pflegten, die Verbesserungen im System für möglich hielten. Sie rechneten auch nicht mit der militärischen Kameradschaft, die ihnen eher hinderlich war. Statt dessen folgten sie der realistischen Einsicht, daß sie ohnehin nicht in der Lage waren, das NS-System aus den Angeln zu heben oder den Militärapparat zu ändern und entschlossen sich daher, das Naheliegende und ihnen Mögliche zu tun, nämlich wenigstens einzelne verfolgte Menschen ganz praktisch zu unterstützen und, wenn alles gut ging, sogar zu retten. In gar nicht so wenigen Fällen war dieser Widerstand des „kleinen Mannes“ sogar erfolgreich – jedenfalls erfolgreicher als das gescheiterte Attentat des 20. Juli 1944.

Den Mitläufern den Spiegel vorgehalten

Nach dem Kriege sind die Judenretter gelegentlich als „stille Helden“ bezeichnet worden.⁹ Mit diesem Begriff sollte auf eine typische Haltung aufmerksam gemacht werden: Die meisten Retter wollten nicht, daß man von ihren Taten ein sonderliches Aufheben machte. Allerdings war die Bescheidenheit der Retter nicht der ausschlaggebende Grund für das jahrzehnte-

7) Sebastian Haffner, *Geschichte eines Deutschen. Erinnerungen 1914–1933*. Stuttgart 2000, 41 f.

8) Vgl. Bernd Ulrich u. a. (Hg.), *Untertan in Uniform*, Frankfurt/M. 2001.

9) Inge Deutschkron/Wolfgang Benz, *Stille Helden. Zeugnisse von Zivilcourage im Dritten Reich*. Mit einem Beitrag von Johannes Rau, Frankfurt/M. 2002.

lange Verdrängen des Tatbestandes, daß es Judenretter überhaupt gegeben hat. Für die Mehrheit der Mitläufer hatte die Tatsache, daß es damals auch möglich war, gegen den Strom zu schwimmen und seinem Gewissen zu folgen, den Charakter einer Provokation, ja einer Anklage. Gerade weil sie in der Regel nicht den Führungseliten angehörten, sondern einfache Menschen waren, wirkten die Helfer und Retter nach 1945 wie ein Spiegel, der für jedermann die unangenehme Frage bereit hielt: *Und was hast Du getan?* Die Judenhelfer und -retter verkörperten gleichsam das Kontrastprogramm zu jener großen Mehrheit von Volksgenossen, die den Weg des NS-Regimes unterstützt hatte, sei es aus Überzeugung, Opportunismus oder Furcht.

Diese Mehrheit mobilisierte auch nach dem Ende des Krieges große Energien in das Ziel, ihr damaliges Verhalten vergessen zu machen. Daß sich jemand schämte, war eher selten. Zu der Weigerung, eine eigene Mitverantwortung zu sehen, paßt der Tatbestand, daß der Rettungswiderstand in der Nachkriegszeit sogar massiver Denunziation ausgesetzt war. Offen oder hinter vorgehaltener Hand wurden Judenretter nicht selten als Verräter gebrandmarkt. Der aus Osnabrück stammende Jurist *Hans Calmeyer*, der in Amsterdam Tausenden von Juden das Leben gerettet hatte, sprach nach dem Kriege nur wenig über seine erfolgreichen Hilfs- und Rettungsaktionen. Er fand zu Lebzeiten in Deutschland auch keinerlei Anerkennung.¹⁰

Ein besonders krasser Fall ist der des Ingenieurs *Hermann Friedrich Gräbe*, der in der Ukraine Tausende von Juden zu retten versucht hatte und der zudem nach dem Kriege als einziger Deutscher seine Kenntnisse über die Judenmorde dem Internationalen Militärtribunal in Nürnberg mitgeteilt hatte. Ihm schlug nach dem Kriege eine so feindselige Atmosphäre entgegen, daß er sich genötigt sah, Deutschland zu verlassen und in die USA zu emigrieren.¹¹ Die Witwe des Feldwebels *Anton Schmid* mußte in den Nachkriegsjahren erleben, daß Nachbarn ihren aufrechten Mann als Landesverräter beschimpften und die Fensterscheiben ihrer Wohnung einschlugen.¹²

10) Vgl. Peter Niebaum, *Ein Gerechter unter den Völkern: Hans Calmeyer*, Osnabrück 2001, sowie den TV-Film von Götz Balonier: *Ein Gerechter unter den Völkern. Hans Calmeyer in seiner Zeit*. ARTE 2002, 60 min.

11) Douglas K. Huneke, „In Deutschland unerwünscht“. *Hermann Gräbe. Biographie eines Judenretters*. Aus dem Amerikanischen von Adrian Seifert/Robert Lasser, Lüneburg 2002, 259 f.

12) Arno Lustiger, *Feldwebel Anton Schmid*, in Wette, *Retter* (Anm. 6), 45–67, hier 63.

Wenn der Staat Israel deutsche Judenretter mit dem Ehrentitel „Gerechter unter den Völkern“ auszeichnete, reagierten die deutsche Presse wie auch die kommunalen Politiker noch in den neunziger Jahren in der Regel mit Nichtbeachtung. So hat es in Deutschland nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges mehr als ein halbes Jahrhundert gedauert, bis endlich ein erkennbares öffentliches Interesse an diesen Menschen entstanden ist. Mit der gesteigerten Wahrnehmung geht das Bedürfnis einher, die wenigen Helfer und Retter, die noch leben, wenigstens jetzt auch in Deutschland angemessen zu würdigen und sie als widerständig anzuerkennen.¹³

Gelebte Zivilcourage

Man möchte wünschen, daß Karl Plagge und mit ihm der Rettungswiderstand „von unten“, eingeschlossen die „Retter in Uniform“, zu einem festen Bestandteil der deutschen Erinnerungskultur werden. Bei dem jährlichen Gedenken an den Widerstand gegen den Nationalsozialismus sollte an diese Menschen zumindest gleichrangig mit dem Offizierswiderstand des 20. Juli 1944 erinnert werden, aber sie nicht zu heroischen Lichtgestalten zu verformen, denn ein hoher Sockel erhöht nur die Distanz zum Betrachter. Diese Retter in Uniform waren Menschen wie andere auch, mit Stärken und mit Schwächen. Was sie von der Masse der Mitläufer allerdings grundlegend unterschied, war dieses: In der Stunde der Herausforderung brachten sie den Mut auf, Solidarität mit verfolgten Juden nicht nur als eine Möglichkeit zu erwägen, sondern diese zu praktizieren.

Die „stillen Helden“ waren außergewöhnliche Menschen, die unseren Respekt verdienen. Man könnte sie bezeichnen als die „Goldkörnchen“ unter dem großen Schutthaufen, den uns die Kriegsgeneration hinterlassen hat. Junge Menschen, die sich mit den Rettern in der nationalsozialistischen Zeit beschäftigen, können sich an ihnen ein Beispiel nehmen. Sie haben in der Uniform der Wehrmacht unter extremen Bedingungen Zivilcourage vorgelebt. Auch Karl Plagge kann uns allen ein Vorbild sein.

13) Vgl. dazu das Geleitwort von Fritz Stern in: Wette, *Retter in Uniform* (Anm. 6), sowie das Geleitwort von Johannes Rau in: Wette, *Zivilcourage* (Anm. 1).

Landeskirchenrat der Evangelischen Kirche der Pfalz

Wie alle anderen Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland hat auch die Evangelische Kirche der Pfalz einen langen Anlauf gebraucht, um nach 1945 Schritte der Buße und der Erneuerung in ihrem Verhältnis zum Judentum zu gehen. Im ersten Teil dieser Thesenreihe wird die Bedeutung des Staates Israel als „Schutzgehäuse“ für Jüdinnen und Juden gegen Verfolgung betont. Maßstab der theologischen Aussagen im zweiten Hauptteil ist die Auslegung der Bibel, besonders der alttestamentlichen Landnahmetraditionen. Auf dieser biblisch-theologischen Grundlage fußt die zentrale Aussage, die von der Staatsgründung Israels metaphorisch als von einem „Fingerzeig Gottes“ (Schalom Ben-Chorin) spricht.

Aus dem Vorwort von Oberkirchenrat Christian Schad (Nov. 2006)

Teil I: Historische und politische Aspekte

These 1: Teilungsbeschluß und Staatsgründung

Der Teilungsbeschluß der UN-Vollversammlung vom 29.11.1947, nach dem das britische Mandatsgebiet Palästina in zwei Staaten aufgeteilt werden sollte, stellt eine unbezweifelbare völkerrechtliche Grundlage für die Gründung des Staates Israel dar, die am 14.05.1948 erfolgte. *Hinter beide Fakten gibt es heute kein Zurück mehr. Sie sollten auch in Zukunft die unverrückbare Grundlage eines jeden politischen Diskurses darstellen.*

These 2: Das Existenzrecht Israels

Nach der Verfolgungsgeschichte des späten 19. und des 20. Jh. kommt dem Staat Israel eine wichtige Bedeutung als „Schutzgehäuse“ (Martin Stöhr) zu, das allen Jüdinnen und Juden in der Diaspora jederzeit offen steht. *Seine Existenz in sicheren, völkerrechtlich anerkannten Grenzen darf nicht in Frage gestellt werden – weder politisch noch mit Waffengewalt.*

These 3: Die Option auf einen Palästinenserstaat

Der Teilungsbeschluß der Vereinten Nationen enthielt auch die Option auf einen Palästinenserstaat, die aus unterschiedlichen Gründen noch nicht rea-

lisiert wurde. *Seine Errichtung ist aber heute die unabdingbare Voraussetzung für eine friedliche Lösung im Nahen Osten. Dazu gehört die einvernehmliche Aushandlung der Staatsgebiete zwischen beiden Seiten.*

These 4: Das internationale Gleichgewicht der Kräfte

Die Wahrnehmung des Nahost-Konflikts darf nicht auf die beiden Parteien, Israel und Palästinenser, verengt werden. Vielmehr ist auch ein konstruktives Mitwirken der arabischen Nachbarstaaten und der von außen in die Region hineinwirkenden politischen Mächte (USA, EU, Rußland) zu fordern. *Eine Verständigung zwischen Israel und den Palästinensern ist nur im Rahmen einer Befriedung der gesamten Region realistisch. Dabei dürfen weder die legitimen Ansprüche der Israelis auf eine von den Nachbarn anerkannte und nicht durch terroristische Gewalt bedrohte Existenz noch die der Palästinenser auf einen eigenen lebensfähigen Staat übergangen werden.*

These 5: Israel als Zentrum des weltweiten Judentums

Israel ist das einzige Land der Welt, in dem die Mehrheit der Bevölkerung jüdisch ist. Ihm kommt als geistigem Zentrum jüdischer Religion, Geschichte, Kultur, Sprache und Wissenschaft eine besondere Bedeutung zu. *Dieser Aspekt wird nicht nur von religiösen, sondern auch von säkularen Jüdinnen und Juden betont, die sich als Teil einer großen Schicksalsgemeinschaft sehen. Es ist wichtig, diesen breiten innerjüdischen Konsens wahrzunehmen.*

These 6: Unsere Verantwortung für Israel als Deutsche

Ein Deutschland, das sich der freiheitlich-demokratischen Traditionen verpflichtet weiß, trägt aufgrund des Völkermords am europäischen Judentum eine besondere Verantwortung für die Existenz des Staates Israel und das Lebensrecht seiner Menschen. *Das verpflichtet Deutschland konkret in seinem außenpolitischen Handeln, sich besonders in Zeiten äußerer oder innerer Bedrohung Israels an dessen Seite zu stellen. Aber auch im Blick auf unsere eigene Gesellschaft müssen wir in der Bildungs- und Erziehungsarbeit bestrebt sein, eine wahrheitsgetreue Erinnerung an die Schoa lebendig zu halten, ein breites Engagement gegen Antisemitismus und Rassismus zu stärken sowie einer einseitigen oder ideologisch verzerrten Darstellung Israels und des Nahost-Konflikts entgegenzutreten.*

These 7: Unsere Verantwortung für Israel als Kirche

Eine besondere Verantwortung für Israel trägt durch ihre Mitschuld an Judenfeindschaft und Judenverfolgung, vor allem in der Zeit des Nationalso-

zialismus, auch unsere Kirche. Kirchliche Solidarität mit Israel kann auf vielfältige Art und Weise zum Ausdruck gebracht werden: sei es durch Studienfahrten, Partnerschaften und christlich-jüdische Begegnungen, aber auch durch langfristige Projekte wie Nes Ammim oder die Arbeit der Aktion Sühnezeichen. *Solidarität mit Israel bedeutet auch, sich in den vielfältigen Bezügen kirchlicher Arbeit mit der politischen Lage im Nahen Osten unvoreingenommen und kritisch auseinanderzusetzen. Dabei hat der Staat Israel ein Recht darauf, nach demselben ethisch-politischen Maßstab gemessen zu werden wie andere Staaten.*

These 8: Unsere Verbundenheit mit den Christen in Israel und Palästina

Unsere Kirche unterstützt alle Kräfte in der Region, die für eine friedliche und gerechte Koexistenz eintreten und sich für Gewaltlosigkeit, Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechte sowie für die Überwindung von Feindbildern einsetzen. Sie weiß sich insbesondere verbunden mit unseren Geschwisterkirchen im Heiligen Land, die die christlichen Minderheiten in Israel wie in Palästina vertreten. *Gerade diese doppelte Verbundenheit mit Juden und Christen in Israel und Palästina über die gegenwärtigen politischen Konfliktlinien hinweg muß durchgehalten und jeweils im Angesicht der anderen Seite gelebt und verantwortet werden.*

Teil II: Theologische Aspekte

These 9: Die biblische Landverheißung

Die Rückkehr von Juden nach Israel kann zu Recht im Licht der biblischen Landverheißung an das Volk Israel (1 Mose 12,7; Jos 1,1–6 u. ö.) und seiner Hoffnung auf ein Ende des Exils gesehen werden. Diese alttestamentliche Überlieferung bleibt auch in christlicher Wahrnehmung eine gültige biblische Verheißung Gottes. *Wir begreifen das Thema „Land und Volk Israel“ als Chance, unser Nachdenken über Gott – sein Erwählen und Berufen, seine Bundesschlüsse und Verheißungen – in Raum und Zeit zu konkretisieren.*

These 10: Das Land als bleibende Bundesgabe

Das „Land“ ist auch nach dem Zeugnis des Neuen Testaments bleibende Bundesgabe an Israel. Durch unser Bekenntnis zu dem Juden Jesus von Nazaret, der den „Sanftmütigen“ verheißt, „das Land zu erben“ (Mt 5,5), sind auch wir Christinnen und Christen auf das Land Israel als geographischen Bezugspunkt unseres Glaubens verwiesen. *Auch wenn Jüdinnen und Juden das „Land“ als spirituelles Bild für ihre bleibende Gemeinschaft mit Gott*

verwendet haben, so hielten sie gerade damit doch die Sehnsucht nach dem wirklichen Land wach. Wenn Christinnen und Christen im Anschluß an ähnliche Tendenzen bildhaft vom „Land“ reden (z. B. Gal 4,26; Hebr 11,14–16), dürfen auch sie den Bezug zum wirklichen Land Israel nie aus dem Blick verlieren.

These 11: Der Staat Israel als „Fingerzeig Gottes“

Zusammen mit vielen religiösen Jüdinnen und Juden sehen wir in der Sammlung des Volkes Israel im „Land der Väter“ und in der Errichtung des Staates Israel einen „Fingerzeig Gottes“. Wir glauben, daß Gott trotz aller Gefährdungen und Katastrophen in der Geschichte, insbesondere der Schoa, treu zu seinem Volk gestanden hat und noch immer steht (Sach 2,12; Röm 9,1–5; 11,1). *Ebenso wie das Land muß auch der Staat Israel als eine geschichtliche Größe ernst genommen werden, die zum christlichen Glauben positiv ins Verhältnis zu setzen ist.*

These 12: Wider die Profanisierung der Geschichte Israels

Wir widersprechen dem Denken vieler Christinnen und Christen, die in der verstärkten Rückkehr von Jüdinnen und Juden nach Israel nur ein Ereignis profaner Weltgeschichte ohne jegliche theologische Bedeutung sehen und die Landthematik allein auf die Ebene der Realpolitik reduzieren möchten. *Wer so die politische von der theologischen Wirklichkeit Israels abspaltet, der entfernt Gott damit aus der Geschichte, und es bleibt dann unbestimmt, was es bedeutet, daß der Gott Israels und Vater Jesu Christi der Herr der Geschichte ist und in ihr handelt. Diese Position hat Mühe mit dem Geschichtsdenken des Alten Testaments und kann dieses nur als gescheitertes und zu überwindendes Modell ansehen.*

These 13: Wider eine fundamentalistisch-biblizistische Israelfreundschaft

Wir widersprechen auch einer fundamentalistisch-biblizistischen Betrachtung, die einem endzeitlich-apokalyptischen Schema verhaftet ist und im neu entstandenen Staat Israel ein Zeichen der bevorstehenden Wiederkunft Christi sieht. *Hier werden zwar die alttestamentlichen Landverheißungen ernstgenommen, aber die daraus abgeleiteten politischen Folgerungen sind oft ebenso realitätsfremd und unheilstiftend wie die damit einhergehende Erwartung, vor der Wiederkunft Christi werde „ein Rest“ Israels zu Christus umkehren, während die anderen Juden dem Verderben anheimfallen.*

These 14: Geschichte und Gottes Handeln unterscheiden, ohne zu scheiden
Zwischen beiden Extremen (These 12 und 13) führt ein Weg, der – oft ent-

gegen dem Augenschein – in Israel auch heute Gott am Werk sieht, ohne den Willen Gottes einfach mit dem Staat Israel, seiner Regierung oder bestimmten politischen Handlungen zu identifizieren. *Diese Position nimmt die biblische Landverheißung auf, konstatiert aber zugleich einen „Überschuß“ dieser Verheißung gegenüber dem historischen Geschehen von Einwanderung und Staatsgründung. Sie nimmt die bleibende Erwählung Israels zum Segen für alle Völker und seine Bestimmung ernst. Sie läßt dabei Raum für pragmatische, an realpolitischen Gegebenheiten orientierten Lösungen hinsichtlich der Frage der Aufteilung des Landes zwischen Israelis und Palästinensern.*

These 15: Lebensdienliche Perspektiven für das Land

Die Bibel enthält eine Fülle von Weisungen, die für das Land und alle, die darin wohnen, segensreiche Perspektiven an die Hand geben (5 Mose 27,1–3; Jer 7,5–7). *Recht und Gerechtigkeit, den beiden großen Leitperspektiven des alttestamentlichen Ethos, ist auch im konkreten politischen Vollzug zum Durchbruch zu verhelfen. Dies schließt ein, allen Bewohnerinnen und Bewohnern des Landes die ihnen zustehenden Lebens- und Partizipationsmöglichkeiten einzuräumen und ihre in der Gottesebenbildlichkeit begründete Menschenwürde zu respektieren und zu schützen.*

These 16: Wider die Instrumentalisierung der Bibel zu politischen Zwecken

Neben diesen lebensdienlichen Perspektiven gibt es problematische biblische Überlieferungen, die z. B. von Kriegen im Namen Gottes und einem Austilgen der Völker sprechen (Jos 1,13–15; Ex 17,14). Dagegen halten wir fest: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein.“ *Jegliche Instrumentalisierung der Bibel zu politischen Zwecken ist abzulehnen. Überhaupt widersprechen wir jeglicher Benutzung von Religion als Waffe zur Überhöhung oder Begründung von Feindbildern sowie zur Verschärfung anstatt zur Entschärfung von Konflikten.*

These 17: Der gemeinsame Auftrag von Kirche und Israel

Kirche und Israel sind gemeinsam zur Zeugenschaft für den einen Gott – den Gott Abrahams und den Vater Jesu Christi – gerufen, „daß man auf Erden erkenne seinen Weg und unter den Völkern sein Heil“ (Ps 67,3). *Unsere Landeskirche bekennt in ihrer Verfassung: „Durch ihren Herrn Jesus Christus weiß sie sich hineingenommen in die Verheißungsgeschichte Gottes mit seinem erstewählten Volk Israel – zum Heil für alle Menschen.“ Das hat sich konkret an der Solidarität mit Israel, auch in seiner staatlichen Existenz, zu bewähren. Dies schließt unser Engagement für einen für die Völker gerechten und für die Menschen heilsamen Frieden im Heiligen Land mit ein.*

Der Tempel – Heiligtum der Völker

Gedanken von Michael Rosenkranz, Jüdische Gemeinde Gelsenkirchen, zum jüdischen Gedenktag *Tisch'a be Av* (9. Av 5767 = 27. Juli 2007) in Erinnerung an die Zerstörung des Ersten und des Zweiten Tempels (erstmal erschienen im *Stadtspiegel Bochum*, 31.07.2004, Rubrik „Zwischenrufe“).

Als König Salomo das Haus des Ewigen in Jerusalem, den Tempel, erbaut hatte, flehte er in seinem Gebet zur Einweihung: „*Auch Fremde, die nicht zu Deinem Volk Israel gehören, werden wegen Deines Namens aus fernen Ländern kommen [...] und in diesem Haus beten. Erhöre sie dann*“ (1 Kön 8,41–43). Es war ein Heiligtum für die ganze Menschheit, der Ort des Ewigen in ihrer Mitte. Aber, statt in ihre Mitte zu schauen und zu horchen und nur das zu tun, was sie in ihrer Mitte vernahmen, sahen die Menschen nach außen, schauten, was andere taten und bemühten sich, es den anderen gleichzutun. Sie verfertigten sich Gegenstände aus Holz, aus Metall, aus Stein und verehrten, was sie gemacht hatten, gaben ihre ganze Lebenskraft dorthin, bis sie in ihrem Inneren nichts mehr vernahmen. Da wurde das Heiligtum in ihrer Mitte zerstört, – keiner hatte es mehr beschützt.

Es war am 9. Tag des jüdischen Monats Av, als die Menschen ihre Mitte verloren. Sie wurden aus dem Land vertrieben, in das der Ewige sie geführt hatte. Dort, in der Fremde, kamen sie zu sich, verstanden, was ihnen geschehen war. Sie wandten sich ab von allem Firlefanz, an den sie sich vergeudet hatten, und horchten wieder in sich hinein. Sie konnten in ihr Land zurückkehren und erneut den Tempel bauen, wußten erneut den Ewigen in ihrer Mitte, – bis sie sich wieder vergaßen und wieder die gleiche Katastrophe erleben mußten, wieder am 9. Tag des Monats Av. Aber der Ewige verließ sie nicht. Er ging mit ihnen in die Fremde, unter die Völker, wohin sie vertrieben worden waren. Er ist bei ihnen, ist ihnen nah, als ein kleines Heiligtum, wie Er versprochen hatte (Ez 11,16), wahrnehmbar für die, die Ihn suchen (Deut 30,1–10). Der Ewige wird zurückkehren, und mit Ihm alle Verstreuten, und mit ihnen alle Völker. Erneut wird das Haus des Ewigen errichtet werden in ihrer Mitte (Jes 2), und es wird das Heiligtum aller Menschen sein.

Das besondere Buch

Miriam Gilles-Carlebach, „**Tastet Meine Messiasse nicht an', das sind die Schulkinder**“. Joseph Carlebachs jüdische Erziehungslehre. Dölling und Galitz Verlag, Ebenhausen 1979. 246 Seiten.

Dieses Buch ist die bisher vollständigste und beste Untersuchung über den bedeutenden jüdischen Gymnasiallehrer, Rabbiner und Erzieher Joseph Carlebach (1883–1942), der 1942 in Riga im Alter von 59 Jahren von den Nazis ermordet wurde. Seine Tochter Miriam Gillis-Carlebach ist seine beste Kennerin. Joseph Carlebachs Freunde und Lebensbegleiter schildern auch die letzten Monate des Lebens dieses großen Pädagogen und Lehrers (177–183), der nach seiner erfolgreichen wissenschaftlichen Ausbildung in Lübeck, Hamburg, Hildesheim, Berlin und später in Israel als Lehrer in Mathematik, Physik, Literatur-, Kunst- und Religionsgeschichte wirkte. Er unterrichtete sowohl jüdische als auch christliche junge Menschen. Dabei achtete er besonders intensiv und freundschaftlich auf die jüdischen Schüler, damit diese religiös im Judentum beheimatet bleiben und nicht ins Christentum oder gar in die Religionslosigkeit hinübergleiten. Ihm galt nur der als vollkommener Jude, der „seine Treue zur Ehre Gottes hält, sein Volk und sein Land liebt und auch die hebräische Sprache spricht“ (152–161). Er deutete seine Erziehungsarbeit „als eine erzieherische Sendung im Namen Gottes“ (10). „Denn gerade in der Erziehung offenbart sich der Lebensweg des Menschen“ (22). „Das Ziel der Erziehung ist die schöpferische Erfassung der Tora ohne spitzfindigen Intellektualismus. Deshalb können die weniger Begabten diesem Ziel zustreben“ (138).

Neben den jüdischen Glaubensinhalten waren für Carlebach auch die klaren Informationen über die von Gott verfügte Geschichte des Volkes Israel von besonderer Wichtigkeit. „Judesein heißt, in eine geschichtliche Ausnahmestellung gestellt zu sein und sie als gottgewollt zu bejahen. Nur wenn wir unser wirkliches Selbst sind, können wir uns ganz entfalten. Der Mensch muß in seine eigene Welt gestellt sein und darf nicht aus ihr entwur-

zelt werden“ (24). Carlebach war überzeugt, daß die Vergangenheit des israelitischen Volkes sich in der Gegenwart stets widerspiegelt und daß das Volk „die stets gleichbleibende Bereitschaft zur Befolgung der religiösen Gebote“ haben müsse. Die sich der Geschichte und der Tora annähernde Geistigkeit sei „das Wesentlichste des Judentums, das uns der Ewigkeit nahebringt. Wir werden dadurch dem Bilde Gottes ähnlich.“ Wir sind berufen, ein „Gottesvolk zu werden und das Joch der Gottesherrschaft auf uns zu nehmen“ (30–32). Alle Gebote Gottes und alle Glaubensinhalte müssen nach Carlebachs Auffassung „religiös-erzieherisch erfaßt werden“ (33). Er selbst war als Lehrer und Direktor an jüdischen Schulen, im Religionsunterricht und auch auf Ausflügen und Studienfahrten „stets Vorbild der religiösen Pflichterfüllung“. Auch als Lehrer nichtjüdischer Schulklassen zeigte er seine jüdisch-religiöse Einstellung (35). Bei den die jüdische Lebensweise verpflichtenden Lehren gab Carlebach stets tiefgründige Einführungen in die Mischna, in den Talmud und in die großen biblischen Schriften, besonders Mose, Jesaja, Jeremia, und in die Werke späterer hochrangiger Denker wie Jehuda Hallevi, Maimonides etc., er informierte über messianische Ideen (41) und über den verpflichtenden Gehorsam Gott gegenüber. Dabei lehrte er, daß „die Freiheit von ungezügelten Trieben das wahre Ideal der Freiheit des Menschen ist“ (47).

Für Carlebach war es wichtig, daß jüdische Frauen ebenfalls die Tora und die heiligen Offenbarungsschriften studieren dürfen, denn: „Die Frau ist die Priesterin des Glaubens, die fähig ist, die Religion in ihren weiten, globalen Dimensionen zu sehen. Ihr Gottvertrauen ist stärker als das des Mannes, und sie stützt ihn, damit er seine schwierige Aufgabe gebührend erfüllen kann“ (52). Um Verwirrungen und Ablehnung zuvorzukommen, erörterte Carlebach im Unterricht auch Aussagen bibelkritischer Forscher. Seine Vorträge über biblische Themen wurden auch von Erwachsenen gerne gehört. „Er war ein begnadeter Redner, der nur wenige seinesgleichen hatte. All sein Wissen und seine Weisheit dienten dem einen Ziel, die Ehre Gottes zu vermehren“ (57), und er rief die Hörerinnen und Hörer dazu auf, „das Joch des Reiches Gottes aus innerer Freiheit heraus auf sich zu nehmen“ (60). Bei der Ausbildung seiner jüdischen Schüler legte Carlebach besonderen Wert auf das Erlernen der hebräischen Sprache: „Hebräisch zu lernen und zu beherrschen ist das Geburtsrecht der jüdischen Kinder. Hebräisch schafft als Sprache des jüdischen Volkes eine Atmosphäre des jüdischen Lebens, drückt den festen Glauben an messianische Hoffnung aus und stärkt die Liebe zur Tora und zur jüdischen Geschichte“ (68–76). Das Lernen des

Hebräisch wird von Carlebach als „*Tora im Derech Erez*“ umschrieben, das heißt als Tora, gepaart mit weltlichem Wissen bzw. weltlicher Bildung und Allgemeinkultur: Sakrale und säkulare Studien müssen miteinander verwoben sein (84–113). Joseph Carlebach war überzeugt, daß das jüdische Volk von anderen Völkern – z. B. von christlichen Gruppen – als religiös zu hochstehend und zu einflußreich gedeutet werde. Deshalb gehe es darum, „das jüdische Volk zu erziehen, es zu warnen und es davon abzuhalten, den falschen Weg zu gehen, aber auch es aufzurufen, ein Segen und ein Licht für die Völker zu sein. Judesein bedeutet, in einer außergewöhnlichen Bedeutung zu sein. Zion ist der Mittelpunkt der ganzen Welt. Denn das Land Israel liegt im Zentrum der Welt“ (93–96). Er erkannte auch, daß die staatlichen Schulen die Schüler religiös nicht genügend fördern. Die vorbildhafte und lehrhafte Einübung der Jugend in das religiöse Leben ist aber unverzichtbar. Ohne Kenntnisse der Geschichte des Judentums, der Offenbarungen und der Gemeinschaftsgebete bricht die Zusammengehörigkeit auseinander. Die Berichte über die Ausbildung jüdischer und teilweise auch christlicher Schüler durch einen gläubigen und frommen jüdischen Lehrer zeigen, daß Erziehungen auch in christlichen Schulen ähnlich gestaltet sein müßte. Auch christliche Jugendliche wachsen nur dann in gründliches Wissen und in ernsthafte Arbeit hinein, wenn sie sich auch religiös einüben.

Clemens Thoma, Schänis (CH)

Bücherschau

Willy Cohn, **Kein Recht, nirgends.** Tagebuch vom Untergang des Breslauer Judentums 1933–1941. Böhlau Verlag, Köln 2006. 2 Bde. 1121 Seiten.

Diese beiden wertvollen Bände geben eine bedrückende Einsicht in das Schicksal der deutschen Juden und in ein Geschehen, von dem wir sonst nur aus wissenschaftlichen Werken erfahren oder aus mehr oder weniger umfangreichen Lebensberichten einzelner Opfer. Im Unterschied zu seinem Zeitgenossen Victor Klemperer hat Willy Cohn nicht überlebt, denn er war

mit einer Jüdin verheiratet und lebte nicht wie Klemperer in einer Mischehe. Bis 1933 war Cohn Gymnasiallehrer für Geschichte, Deutsch und Erdkunde. Gemeinsam mit seiner Ehefrau Gertrud und ihren beiden kleinen Töchtern Susanne und Tamara wurde er im November 1941 mit tausend anderen Breslauer Juden nach Kaunas in Litauen deportiert und dort erschossen. Eine vorherige Auswanderung war ihm nicht möglich. Er hat sie auch erst sehr spät und unwillig betrieben. Seine tiefe Verwurzelung in Breslau und sein Alter hinderten ihn, sich rechtzeitig um eine Auswanderung zu bemühen.

Ein weiterer ganz wesentlicher Unterschied zu Klemperer ist: Willy Cohn war ein bewußter, religiös-konservativer Jude, und bis zuletzt beschäftigte er sich auch mit jüdischer Geschichte. So behandelte er in dem großen historischen Werk „Germania Judaica“ jüdische Gemeinden in Schlesien. In diesem Zusammenhang kam er auch mit Rabbiner Leo Baeck zusammen, der im September 1940 nach Breslau kam, um seine beiden Brüder zu besuchen. Über Baeck schreibt Willy Cohn: „Um es vorwegzunehmen, ich lernte in ihm eine wirklich überragende wissenschaftliche und jüdische Persönlichkeit kennen und merkte wieder aufs neue, was mir fehlt, daß ich so selten die Möglichkeit habe, mich über gelehrte Fragen auszusprechen“ (846). Baeck sagte ihm, er wolle Deutschland nicht verlassen, und habe Berufungen ins Ausland abgelehnt. Willy Cohn fügt dem hinzu, das sei ein Standpunkt, der durchaus dem seinigen entspricht. Interessant ist auch der Hinweis, daß sich Baeck über das Breslauer theologische Rabbinerseminar „sehr ungünstig geäußert habe“.

Von besonderem Interesse sind auch die Tagebuchnotizen über das Pogrom vom 9. und 10. November 1938. Der Autor beschreibt in seinem Tagebuch nicht nur das Geschehen, sondern auch die Gefühle einzelner jüdischer Menschen, die Verhaftung zahlreicher Juden und die Brandschatzung der großen Synagoge. Immer klingt die Hoffnung durch, daß die immer neuen Niederträchtigkeiten gegen die Juden jeweils die letzten seien und man irgendwie, wenn auch sehr beschränkt, einen winzigen Lebensraum behalten könne. Allmählich freilich muß er erkennen, daß die antijüdischen Maßnahmen kein Ende nehmen. Was die deutsche Bevölkerung anbetrifft, so entspricht seine Erfahrung der allgemeinen, üblichen Erfahrung. Es gab anständige Deutsche und es gab andere, die ihrem Judenhaß freien Lauf ließen. Von einem besonderen Erlebnis berichtet Cohn: „*Nach dem Pogrom von 1938 besuchte mich ein evangelischer Landgeistlicher der Bekennenden*

Kirche, um mir zu sagen, daß es auch anständige Menschen gäbe. Er zeigte somit Sympathie und Mitleid mit seinem verfolgten, ehemaligen Lehrer.“ Will man die Persönlichkeit von Willy Cohn heute würdigen, so ist er der Typus des deutschen Juden, der zwar den Zionismus nicht ablehnt, aber von seinem Deutschtum nicht loskommt. Was immer auch geschieht, er bleibt ein deutscher Patriot, ohne dabei sein Judentum in religiöser Hinsicht zu vernachlässigen. Er besucht die Synagoge (eine einzige Synagoge in Breslau wurde nicht zerstört), beachtet die jüdischen Feiertage, und an seiner starken inneren jüdischen Überzeugung ist nicht zu rütteln, was immer auch geschieht. Mit den jüdischen Quellen ist der Autor vertraut und er sehnt sich danach, diese inmitten des Unheils zu studieren. Ein Beispiel für seine tiefe Religiosität ist die Tagebucheintragung vom 18. Februar 1940: „[Der Kantor] Palkulla hat herrliche Psalmen gesungen. Die ganze Feier hat mich erregt. Sie hat einen an die letzten Dinge erinnert. ‚Ich halte den Ewigen mir stets vor Augen; ist Er zu meiner Rechten, so wanke ich nicht‘.“

Mit den Tagebüchern von Willy Cohn, die am 1. Januar 1933 beginnen und am 17. November 1941 – mitten im Satz – enden, liegt eine Geschichtsquelle ersten Ranges vor. Besonders zu erwähnen ist auch die vorbildliche Herausgabe und Betreuung durch Norbert Conrads, die Anmerkungen, die Register sowie die ausführliche Einleitung, die besonders für einen Leser sinnvoll ist, der die Ereignisse, von denen Willy Cohn berichtet, nur aus Geschichtsbüchern allgemeiner Art kennt. Es kann daher nur gehofft werden, daß das Werk sowohl einem interessierten Laienpublikum als auch der Wissenschaft dient. Es findet sich hier vieles, was dem Leser sonst entgeht, insbesondere die Stimmung deutscher Juden in einer Zeit, als ihnen ihr Deutschtum aberkannt wurde und sie von Menschen, von denen sie meinten, sie wären ihre Mitbürger, brutal ermordet wurden.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Petr Ginz, **Prager Tagebuch 1941–1942**. Hg. von Chava Pressburger. Aus dem Tschechischen von Eva Profousová. Berlin Verlag, Berlin 2006. 192 Seiten.

Ilan Ramon, der erste israelische Astronaut, nahm im Jahr 2003 eine Kopie der Zeichnung eines vierzehnjährigen jüdischen Jungen mit an Bord der Raumfähre *Columbia*. „Mondlandschaft“ heißt das Bild. 1942 wurde es in

Prag gezeichnet. Die *Columbia* verglühte beim Wiedereintritt in die Erdatmosphäre – ausgerechnet am 1. Februar, dem Geburtstag des jungen Zeichners, *Petr Ginz*. Sein Name kam in die Schlagzeilen. In Prag erfuhr davon ein Hausbesitzer. Auf seinem Dachboden hatte er Zeichnungen und ein Tagebuch von Petr Ginz gefunden und aufgehoben. Der Hausbesitzer meldete sich über das Internet. Die Schwester von Petr Ginz, Chava Pressburger, die seit 1948 in Israel lebt, sicherte schließlich den Fund und ließ ein Buch gestalten. Sie hofft, damit den Namen ihres Bruders endgültig aus der Vergessenheit zu reißen – eine Herzensangelegenheit für sie.

Petr Ginz war ein Wunderkind. Begabt, wißbegierig, sensibel, musisch und technisch interessiert und ungeheuer produktiv. Mit vierzehn Jahren hatte er fünf Romane verfaßt, Zeichnungen gefertigt, Graphiken, Aquarelle. Er dichtete, tüftelte, forschte. Er war ein Kind mit großer Zukunft. 1942 wurde er in Auschwitz ermordet, eins von anderthalb Millionen jüdischer Kinder. Eine versunkene Welt. Doch ein paar Zeichnungen leben weiter. In seinem Tagebuch beschreibt Petr seinen Alltag in Prag, den Alltag eines dreizehn-, vierzehnjährigen Jungen. Er registriert das Wetter, beschreibt die Jahreszeiten, berichtet von der Schule, sagt, mit wem er gestritten hat, wem er was geschenkt hat. Er nennt Spiele, die er spielt, „Mensch ärgere dich nicht“, Tischfußball, Schach oder einfach Fangen. Manchmal schreibt er bloß: „Nichts Besonderes“. Aber er macht Tag für Tag seine Eintragungen.

Und zwischen diesen ganz alltäglichen Bemerkungen finden sich dann Beobachtungen der Entrechtung: die schleichende Ausgrenzung, die Niedertracht der Menschen, die sich anbahnende Katastrophe. Das Kriegsgeheul über der Stadt, die Meldungen in der Zeitung, das Attentat auf Heydrich, Massaker, Bombardements, Kriegserklärungen. Alles ganz nüchtern beschrieben, ohne Emotionen. Ein hellwacher Junge als Chronist. So entsteht ein Protokoll auf dem Weg in die Gaskammern. „Transport nach Polen“, heißt es immer wieder, oder „nach Terezin“, die tschechische Bezeichnung für Theresienstadt. Mitschüler verschwinden, Lehrer, Nachbarn. Der Junge nennt die Namen. Immer wieder Verabschiedungen, Tränen. Dann die Verordnungen: Der gelbe Stern, den er in seinem Tagebuch zeichnet, die Vorladungen, die Zwangsarbeit, die Not. Es gibt Würstchen aus Hundefleisch. Manche braten sich eine Krähe zum Mittagessen. Das Gesicht der Mutter „ist furchtbar geschwollen“, schreibt er, „das kommt wohl von den Ersatzstoffen in den Lebensmitteln“. Gemüse und Obst ist den Juden versagt. Dann die Enteignungen, die Drangsalierungen. Verprügelte Juden auf

der Straße. Pullover müssen abgegeben werden, mitten im Winter, bei bitterer Kälte. Schuhe werden eingezogen. Öffentliche Verkehrsmittel dürfen von Juden nicht mehr benutzt werden. Zum Friseur gehen ist verboten. „Das, was heute ganz gewöhnlich ist“, schreibt der Junge Anfang 1942, „hätte in einer normalen Zeit bestimmt Aufsehen erregt.“ Die Großmutter wird deportiert. Der Junge erhält die Vorladung. Im September 1944 sieht ihn seine zwei Jahre jüngere Schwester das letzte Mal, – in der „Schleuse“. So nannten sie jene Stelle, wo der Zug nach Auschwitz abfuhr. Gegen Ende gesteht Chava Pressburger das, was für viele Überlebende ewig schmerzhaft blieb: „Und immer wieder stelle ich mir dieselbe Frage, warum er und warum nicht ich.“

Es ist ein berührendes Buch, bedrückend, bitter und traurig, ein herzerreißendes Dokument. Sehr sorgfältig gemacht, liebevoll und schön gestaltet, mit Familienfotos und Aquarellen von Petr Ginz, mit Faksimiles aus seinen Tagebüchern. Das Buch ist eine erstaunliche Ausnahme im schnellebigen Verlagsgeschäft. Für eine kleine Ausstellung können vom Verlag 18 Tafeln gegen eine Leihgebühr bestellt werden. Chava Pressburger hat ein neues Leben in Israel gefunden. Sie malt, ist erfolgreich, verarbeitet in ihrer Kunst seit ein paar Jahren nun auch die Zeit unter Hitler. Ihr eigenes Tagebuch von Theresienstadt aber will sie zu Lebzeiten nicht veröffentlichen. Die Enkel sollen eines Tages darüber entscheiden.

Stefan Berkholz, Berlin

Hans Hermann Henrix, **Gottes Ja zu Israel**. Ökumenische Studien christlicher Theologie. SKI Bd 23. Institut Kirche und Judentum, Berlin 2005. 262 Seiten.

Der em. Direktor der Bischöflichen Akademie Aachen und renommierte Gesprächspartner in der Begegnung von Christen und Juden Hans Hermann Henrix legt hier eine gewichtige Sammlung seiner christlich-theologischen Studien vor – verfaßt im weitesten ökumenischen Sinne. Fünfundzwanzig Jahre Arbeit am Thema läßt er Revue passieren – und zeigt, daß Kirchen und Christen mit der tradierten „Lehre der Verachtung“ (Jules Isaac) gebrochen haben und sich nach der Schoa um eine israelfreundliche Theologie bemühen. Das Motto „Gottes Ja zu Israel“ (vgl. 2 Kor 1,19 f.) wird biblisch und fundamentaltheologisch durchbuchstabiert unter dem

Postulat: „Hauptziel des christlich-jüdischen Gesprächs unserer Tage ist es, nach Bezugspunkten von Nähe und Verstehen auch dort zu fragen, wo Unterschiede und Trennung herrschen. Damit wird die Konsensarbeit in den Vordergrund gestellt, ohne die Unterschiede zu negieren oder auszublenden. Dissens, Fremdheit und Andersheit werden in der Konsensbemühung nicht einfach aufgelöst, sondern bearbeitet, tiefer verstanden und – wo sie verbleiben – ausgehalten“ (3). Henrix spart, indem er u. a. den drei Artikeln des Apostolicums folgt, die neuralgischen Themen im begonnenen Gespräch zwischen Christen und Juden nicht aus (etwa Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie), und diskutiert dabei die Thesen anderer „Gesprächspartner“ wie Clemens Thoma und Franz Mußner, Friedrich-Wilhelm Marquardt und Peter von der Osten-Sacken, Johann Baptist Metz und Rolf Rendtorff.

Grundlegend und damit wegweisend erscheint nach wie vor der erste Beitrag „Ökumene aus Juden und Christen. Ein theologischer Versuch“, verfaßt 1978, als viele Kirchen und Christen noch zu tief im Dornröschenschlaf der Israelvergessenheit schlummerten, um das unerhörte, unbedingte Ja Gottes zu Israel, seine Bundestreue, als Anfrage an christliche Theologie und Praxis ernstzunehmen. Erhellend und hilfreich erscheinen im Schlußteil des Buches „Dialog im Vollzug“ die Ausführungen über drei Protagonisten jüdischen Denkens des letzten Jahrhunderts: Franz Rosenzweig, Hans Jonas und Emmanuel Levinas. Die Henrix-Studien gehen axiomatisch von der „Israelitica dignitas“ (14) aus und weiten den Blick: „Damit die Entzweiungsgeschichte immer deutlicher der Solidaritätsgeschichte Platz macht“ (30).

Dieter Krabbe, Nürnberg

Anna Mieszkowska, **Die Mutter der Holocaust-Kinder**. Irena Sendler und die geretteten Kinder aus dem Warschauer Ghetto. Übersetzt aus dem Polnischen von Urszula Usakowska-Wolff und Manfred Wolff. DVA, München 2006. 319 Seiten.

Von der Weltöffentlichkeit kaum beachtet, regte Präsident Lech Kaczyński im September 2006 während seines Staatsbesuchs in Israel eine gemeinsame israelisch-polnische Initiative an, um Irena Sendler, die „Mutter der Holocaust-Kinder“, für den Friedensnobelpreis vorzuschlagen. Inzwischen

wurde dieser Vorschlag vom „Forum Polnischer Juden“ aufgegriffen. In einem Schreiben des „Forums“ an das Nobelpreiskomitee heißt es: *„60 Jahre nach dem Holocaust wissen wir, daß dieser Zeitpunkt vielleicht die letzte Möglichkeit für eine so herausragende und geschätzte Institution wie das Nobelpreiskomitee ist, eine noch lebende Person für ihre heldenhaften Taten zu ehren. Diese sind ein Vorbild zur Nachahmung für alle, die sich um eine friedliche Zukunft der Menschheit bemühen.“* Eine Vielzahl polnischer Institutionen und namhafter Persönlichkeiten haben dieser Initiative mit ihrer Unterschrift Gewicht verliehen. Es ist zu hoffen, daß sich diesem Anliegen auch Institutionen und Persönlichkeiten über Polen und Israel hinaus, zumal aus Deutschland, anschließen.

Wer ist diese Irena Sendler, die heute, über neunzigjährig, in einem Warschauer Pflegeheim lebt? Darüber gibt dieses Buch Auskunft, das 2004 in Polen erschienen ist. Es beruht auf zahlreichen Gesprächen, welche die Autorin mit der hochbetagten „Mutter der Holocaust-Kinder“ führte. Der Leser gewinnt einen Eindruck von der frühen sozialen Prägung dieser Tochter eines Arztes sowie von ihrem Engagement gegen die im Vorkriegspolen verbreitete Diskriminierung jüdischer Studenten an der Warschauer Universität. Nach Kriegsausbruch organisierte Irena Sendler im besetzten Warschau unter Einsatz ihres Lebens verschiedene Aktionen, um Juden zu helfen. Nach Errichtung des Gettos konzentrierte sie sich vor allem auf die Rettung jüdischer Kinder. Verlässlichen Recherchen zufolge verdanken ihr an die 2500 Kinder ihr Leben. Der Verband der Holocaust-Kinder war es denn auch, der Irena Sendler zu ihrer „Mutter“ erklärt und sich als erste Stimme dafür ausgesprochen hat, sie für den Friedensnobelpreis zu nominieren.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

Rudolf Pesch, Anna Maria Jokl und der „Jossel Rackower“ von Zvi Koltz. Wissenschaftlicher Verlag Trier, Trier 2005. 206 Seiten.

1946 veröffentlichte eine Zeitung in Südamerika anonym einen jiddischen Text von fiktiven Tagebuchaufzeichnungen eines Juden aus den letzten Stunden des Warschauer Gettos. In einer zu Herzen gehenden Weise beschreibt er, was Menschen dort an Verfolgungen erlebt haben, und mündet in einer Klage und Anklage gegen Gott, ähnlich wie im biblischen Buch

Ijob. 1954 gelangte der Text an eine jiddische Zeitung in Tel Aviv, wo man meint, es handle sich um die authentische Klage eines Verfolgten, und auch zu der Schriftstellerin und Journalistin Anna Maria Jokl in Berlin. Zusammen mit David Kohan übersetzt sie den Text aus dem Jiddischen ins Deutsche und gibt ihn an den Sender Freies Berlin, der ihn im Januar 1955 sendet. Die Wirkung ist unerwartet groß. Als Zvi Kolitz (USA) davon erfährt, bekennt er sich als der anonyme Verfasser. Doch die Leute wollen sich diesen „Originaltext aus dem Warschauer Getto“ nicht mehr nehmen lassen, und es kommt zu scharfen Angriffen gegen den Autor. Anna Maria Jokl nimmt Verbindung zu Kolitz auf und verteidigt ihn öffentlich. Ihre deutsche Übersetzung erscheint in zwei Zeitschriften (1956, 1958) und schließlich 1985 in Buchform. Einige Jahre später ersucht der Mitarbeiter einer überregionalen deutschen Tageszeitung Anna Maria Jokl um eine Abdruckgenehmigung. Als sie nicht ohne weiteres dazu bereit ist, fertigt er unter großzügiger Verwendung von Jokls Übersetzung eine eigene an. 1993 veröffentlicht er sie in seiner Zeitung und danach mehrfach in Buchform. Den Vorwurf des Plagiats weist er zurück.

Rudolf Pesch, Neutestamentler, Historiker und Judaist, hat diese Kriminalgeschichte detailliert erforscht und dargestellt. In einem synoptischen Vergleich der beiden Übersetzungen beweist er philologisch überzeugend, daß es sich bei der zweiten um ein Plagiat handelt. Pesch lernte Frau Jokl in Israel kennen, wohin sie 1966 ausgewandert war. Sie stellte ihm alle Unterlagen zur Verfügung und erläuterte sie ihm in vielen Gesprächen in ihrer Jerusalemer Wohnung. Anna Maria Jokl starb im Jahre 2001 im Alter von 90 Jahren. In ihrem Auftrag schrieb Pesch das Buch. Das Ergebnis dieser zeitaufwendigen Arbeit, die Itta Shedletzky von der Hebräischen Universität Jerusalem in einem Geleitwort würdigt, ist ein völlig uneigennütziger Akt der Wiedergutmachung an einer aus Deutschland stammenden Jüdin, die man noch in den neunziger Jahren des 20. Jh. ihres geistigen Eigentums beraubt hat, eines Eigentums, das für jeden Autor mehr wert ist als materielles. Deshalb kann die Arbeit von Rudolf Pesch nicht hoch genug eingeschätzt werden! Pesch gehört seit Jahren der integrierten katholischen Gemeinde an, die sich in besonderer Weise des christlich-jüdischen Gespräches annimmt. An diesem Buch sollte niemand vorübergehen, der sich im christlich-jüdischen Gespräch engagiert und der sich mit dem Text von Zvi Kolitz in einer der vorliegenden deutschen Ausgaben beschäftigen möchte.

Adalbert Böning, Hagen

Frederick Raymes/Menachem Mayer, **Aus Hoffenheim deportiert.** Der Weg zweier jüdischer Brüder. Hg. vom Heimatverein Hoffenheim. Verlag Regionalkultur, Heidelberg 2005. 160 Seiten.

Im Jahre 1940 begann in Deutschland das grauenhafteste, unmenschlichste Massenmorden aller Zeiten. Den Auftakt zu den mit „deutscher Pünktlichkeit“ plangemäß durchgeführten Deportationen aus allen Teilen des „Dritten Reiches“ in die Vernichtungslager im Osten gab am 22. Oktober 1940 der Transport von 6504 badischen, pfälzischen und saarländischen Juden – Männer, Frauen und Kinder – in das Konzentrationslager Gurs, nahe dem im Schatten der Pyrenäen gelegenen südfranzösischen Städtchen gleichen Namens. Unter den Unglücklichen, die bei Nacht und Nebel aus ihren Betten, Wohnungen und der vertrauten heimatlichen Umgebung herausgerissen wurden, befand sich auch die Familie Mayer – der Vater Karl, die Mutter Mathilde und die Söhne Manfred (11) und Heinz (8) – aus Hoffenheim, unweit von Heidelberg. Der Vater war Viehhändler und Synagogendiener. Der gebildeten, musikalischen Mutter lag die Erziehung der beiden Buben am Herzen. Als die braune Haßwelle sich über das bis dahin geregelte örtliche Dasein ergoß, in der Reichspogromnacht die Synagoge zerstört und der Vater in Dachau interniert wurde, brach ihr idyllisches Leben zusammen.

In Gurs litten Eltern und Kinder, wie alle in dieser in einem Sumpfgebiet gelegenen Wartehalle des Todes Internierten, unter unzulänglicher Ernährung, unbeschreiblichen sanitären Bedingungen und seuchenhaften Krankheitsepidemien. 1187 Lagerinsassen, darunter auch die 72jährige Großmutter Minna, starben und fanden auf dem Lagerfriedhof ihre letzte Ruhe. Schlimmer noch war das Schicksal von 20 000 jüdischen Menschen, die bis August 1942 dort dahinvegetierten, dann in endlosen, überfüllten Zügen nach Auschwitz deportiert und umgebracht wurden – auch die Eltern von Manfred und Heinz. Hätten Vater und Mutter nicht den Mut gehabt, vier Monate nach ihrer Ankunft in Gurs ihre Söhne an Repräsentanten des französischen Schutzbundes OSE zu übergeben, hätten beide dasselbe tragische Ende genommen. Zusammen mit 48 deutsch-jüdischen Flüchtlingskindern kamen Manfred und Heinz in ein Waisenhaus in Aspet (Südfrankreich). Als 1943 die deutsche Wehrmacht Vichy-Frankreich besetzte, wurde ihre Gruppe durch jüdische Untergrundaktivisten mit Hilfe der Quäker in einem Waisenhaus in Toulouse untergebracht und dadurch abermals vom sicheren Tod gerettet. Heinz – nun Henry genannt – wurde im Juni 1944, kurz vor der Invasion der Alliierten, über die Schweizer Grenze

geschmuggelt. Fred überlebte dank eines gefälschten Personalausweises als „Quasi-Katholik“ erst auf einem Bauernhof und danach bei einer jüdischen Einheit der Maquis-Freiheitskämpfer in Südfrankreich.

1946 emigrierte Manfred (Fred) in die USA. Heinz, heute Menachem, ging 1948 auf Alija nach Israel. Jahrzehntelang verlief ihr Leben in grundverschiedenen Milieus. Beide hatten wohl – wie so viele Schoa-Überlebende – die Ermordung ihrer Eltern und Verwandten sowie ihre Odyssee während der unseligen Nazizeit verdrängt. Erst nachdem sie 1990 gemeinsam Auschwitz besucht hatten, entschlossen sie sich, ihre individuellen Erlebnisse aufzuzeichnen und die fast 40 Briefe, die ihre Eltern ihnen von dem Gurs-Nebenlager Rivesaltes aus gesandt hatten, zu veröffentlichen. Diese erschütternde Korrespondenz bildet das Kernstück dieses Buches. Der Titel der hebräischen und englischen Originalausgaben (hg. von Yad Vashem) *„Blühen bei Euch jetzt die Bäume? Bei uns sind keine“*, ist ein vielsagendes, traurig stimmendes Zitat aus einem Brief ihrer Mutter vom 20. April 1941. Beide Autoren haben es verstanden, auf schlichte Art und Weise ihre Schicksale spannend zu erzählen. Es gibt unter den Geretteten nicht wenige, die es erst nach Jahrzehnten fertigbrachten, ihren Leidensweg aufzuzeichnen. Diesem eindrucksvollen Buch sind viele jüdische und nichtjüdische, vor allem aber deutsche Leser zu wünschen, damit es als Erinnerungsliteratur an das unfassbare Geschehen der Schoa einen wichtigen Beitrag leiste.

Abraham Frank, Jerusalem

Lothar Ruppert, **Genesis**. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 3. Teilband: Gen 25,19–36,43. Forschung zur Bibel 106. Echter Verlag, Würzburg 2005. 563 Seiten.

In erfreulich kurzem Abstand von drei Jahren ist nun der dritte Teilband des großangelegten Genesiskommentars des em. Freiburger Alttestamentlers abgeschlossen. Es handelt sich inhaltlich um die von der mit Kap. 37 einsetzenden „novellistischen Josefserzählung“ abzugrenzende Jakobserzählung. Diese stellt sich als eine „Familiengeschichte um Streit und Versöhnung zweier Brüder“ dar (17), welche im Streit der Ehefrauen Lea und Rahel eine Darstellungsparallele hat.

Wie bereits in der methodentheoretisch grundsätzlicheren Würdigung der forschungsgeschichtlichen Position dieses großen Genesiskommentars

ausgeführt wurde (FrRu NF 11[2004]63 f.), ist es das besondere Anliegen des Verf., das Erbe der heutzutage vielfach allzu pauschal abgewiesenen quellenbezogenen Literarkritik mit allerdings beachtlichen Modifikationen aufzunehmen und konsequent historisch-kritisch für die Sachinterpretation auszuwerten. Konkret wird etwa mit einer relativ umfangreichen elohistischen Erzählschicht gerechnet, während der Jahwist eigentlich nur in Kap. 26 greifbar wird. Doch zeigt sich für beinahe jede Einzelperikope, daß die Textentwicklung durch eine sehr differenzierte Schichtenfolge und eine bisweilen umfangreiche Abfolge von Be- und Überarbeitungen darzustellen ist. Dabei bemüht sich die Einzeltextanalyse um eine argumentative Abgrenzung gegenüber alternativen Lösungsvorschlägen.

Im Blick auf die Überlieferungs- und Traditionsgeschichte der Jakobsagen läßt sich auch heute noch die Hypothese einer „Tradition einer (früh-) aramäischen Sippe, die aus dem Ostjordanland ins westmittelpalästinische Bergland“ kam, (22) vertreten, wobei auch gilt, daß die „älteste Jakobsge- stalt von Isaak zu trennen“ ist, was gegenüber Esau mit seiner südpalästinischen Herkunft erst recht gelten muß. Erst die gut identifizierbare jehowistische Bearbeitung (wie auch eine daran anschließende joschijanische Redaktion) setzt eine gesamtisraelitische Sicht durch! Erst die durchgängig erkennbare „diachrone Textinterpretation“ vermag „die einzelnen Stimmen der Autoren verschiedener Zeiten für die damaligen Leser zu Gehör zu bringen wie auch die Symphonie dieser Stimmen im heutigen Text für den heutigen Leser“ (33).

Dieses anspruchsvolle Auslegungsziel wird in der Erarbeitung des literarischen wie theologischen Aussagegehaltes der Einzelperikopen eindrucksvoll konkretisiert, worin sich immer wieder ein großer exegetischer Erfahrungsreichtum spiegelt. Ein eigener Abschnitt zur jeweiligen Erzähleinheit formuliert pointiert und in gut allgemeinverständlicher Diktion ihre „Theologie und Wirkungsgeschichte“. Man sollte aber auch den beachtlichen didaktischen Gehalt dieses fachwissenschaftlichen und informationsreichen Kommentars betonen, damit die Studierenden sich einer allzu eindimensionalen synchronen Textlektüre zu erwehren wissen. Die vorsichtige Andeutung eines glücklichen Abschlusses mit dem 4. Teilband zur Josefsgeschichte (556) möge mit Gottes Segen gelingen!

Robert Oberforcher, Innsbruck

Eva Schöнемann, **Bund und Tora**. Kategorien einer im christlich-jüdischen Dialog verantworteten Christologie. Vandenhoeck & Ruprecht unipress, Göttingen 2006. 255 Seiten.

Im einleitenden Kapitel stellt Schöнемann dar, wie im Gefolge des Zweiten Vaticanums einerseits das Dokument der Glaubenskongregation DOMINUS IESUS (2000) auf das Judentum zugeht, andererseits das von amerikanisch-jüdischen Theologen verfaßte Dokument DABRU EMET aus demselben Jahr auf das Christentum zugeht. Vor diesem Hintergrund stehen die Erörterungen dieser Dissertation über die Frage, wie eine nicht antijudaistische Christologie möglich ist. Der Versuch des evangelischen Theologen Marquardt, der scheinbar eine solche Christologie liefert, scheitert daran, daß da nicht mehr recht erkennbar ist, daß Jesus der Christus ist. Sodann wird das Verhältnis des Bundes Gottes mit Israel zum Verhältnis des Bundes Gottes mit den Völkern in Christus abgehandelt. In der Darlegung der verschiedenen Bundestheologien des Alten Testaments wird gezeigt, daß der Bund Israels von Gott aus ungekündigt ist, auch nach Meinung sowohl evangelischer wie katholischer Theologen – wobei befremdet, daß es im Buch keine ernsthafte Auseinandersetzung mit Jeremia 31,31–34 gibt. Unter den führenden katholischen Theologen gibt es sogar einen Streit, der aber im Grunde an der wesentlichen Aussage nichts ändert, ob der Bund in Christus überhaupt ein *zweiter Bund* sei oder nur eine *Ausweitung des ersten*, also einzigen Bundes.

Da für den Bund die Tora konstitutiv ist, muß auch gefragt werden, wie sie bei Christus zur Geltung kommt. Jesus Christus, nur als Jude verständlich, ist nach dem Zeugnis Pauli der Erfüller der Tora, und das muß eine Christologie berücksichtigen. Daß die Tora als Maßstab christlicher Ethik genommen werden muß, betont der evangelische Alttestamentler Frank Crüsemann, daß die Tora auch für den Christen das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bestimmt, betont Marquardt. Es wird außerdem darauf eingegangen, daß die Tora selbstverständlich auch das heutige jüdische Glaubensleben bestimmt. In ihrer Zusammenfassung *Bund und Tora: Notwendige Kategorien für das Verständnis der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus* stellt Schöнемann mit Berufung auf den katholischen Theologen Merklein fest: Es „muß eine Christologie, welche die Endgültigkeit des Christusereignisses postuliert und sich dem christlich-jüdischen Dialog verantwortet weiß, deutlich herausstellen, daß sich die Fülle der Vollendung der Selbstmitteilung in Jesus Christus als ‚endgültiges Erwählungshandeln‘ an Israel erweist, so daß auf diese Weise jeglichem Verdacht einer Beendi-

gung des Bundes mit Israel der Boden entzogen ist“ (226). „Das Proprium Christianum [...] gründet immer im Bundesgeschehen, weil der Gott, der sich in Jesus Christus als er selbst mitgeteilt hat, der Bundesgott Israels ist“ (232). Gleichzeitig und notwendig wird die Einzigartigkeit Jesu Christi betont (231), und zudem gibt Schönemann zu: „Natürlich kann von jüdischer Seite der christlichen Rechtfertigungslehre [...] wohl kaum zugestimmt werden“ (225). Natürlich ist es wichtig, wenn christliche Theologie sich ihrer jüdischen Wurzeln besinnt und darauf hört, was jüdische Theologie ihr da zu sagen hat. Offensichtlich ist aber auch, daß eine im christlich-jüdischen Dialog verantwortete Christologie Ähnlichkeit mit der Quadratur des Kreises hat. Schönemann gebührt das Verdienst, den Versuch einer solchen Christologie anhand der Aussagen zeitgenössischer Theologen sorgfältig aufgearbeitet zu haben. Eine endgültige Lösung des Problems bietet ihr Schlußkapitel sicher nicht. Störend in dem Buch sind die häufigen wiederholten Verstöße gegen Rechtschreibung und Zeichensetzung.

Axel Peuster, Köln

Susanne Schütz, **Streiten für das Königtum Gottes**. Robert Raphael Geis – Ein deutscher Rabbiner und der Beginn des jüdisch-christlichen Gesprächs nach der Schoa. Hora Verlag, Hannover 2003. 144 Seiten.

Robert Raphael Geis wurde am 4. Juli 1906 in Frankfurt a. M. geboren. Zu seinen Lehrern zählen Leo Baeck, Ismar Elbogen, Julius Guttman und Harry Torczyner. Sein Konzept vom Königtum Gottes, das auf dieser Erde zu verwirklichen sei, entwickelt er in Übereinstimmung mit Bubers Denken. Geis war Jugendrabbiner in München (1932–1934), Rabbiner in Mannheim (1934–1937) und Land- und Gemeinderabbiner von Kurhessen und Kassel. Am 9. November 1938 wurde er ins Konzentrationslager Buchenwald verschleppt, am 7. Dezember nach Vorlage von Ausreisepapieren nach Palästina entlassen. 1946 kehrten er und seine Frau Susanne Geis aus Palästina nach Europa zurück, 1952 nach Deutschland. Von 1952–1956 war Geis Landesrabbiner von Baden. 1969 und 1971/72 übernahm er Honorarprofessuren für Judaistik in Duisburg und Göttingen. Robert Raphael Geis starb am 8. Mai 1972. Schütz beschreibt Geis' Selbstverständnis als deutscher Jude, seine theologische Interpretation der Schoa, die schwierige Zeit als Landesrabbiner von Baden (das deutsche, liberale Judentum, dessen Ver-

treter Geis war, gab es nicht mehr, viele Mitglieder der Gemeinden kamen aus Osteuropa) und seine Motivation für sein Engagement im christlich-jüdischen Gespräch. Die Autorin skizziert die Haltung der evangelischen Kirche im Nationalsozialismus und in den Jahren danach. Obwohl die Schuld der Kirche bekannt wurde, blieb der Zusammenhang zwischen christlichem Antijudaismus und Antisemitismus ausgeklammert. Im „Wort zur Judenfrage“ durch den Bruderrat vom 8. April 1948 wurde die Schoa sogar als göttliches Strafgericht über Israel dargestellt: „Daß Gott mit sich nicht spotten läßt, ist die stumme Predigt des jüdischen Schicksals [...]“ (53 f.; vgl. FrRu 1[1948]6–8)!

Vorbereitet von der „Arbeitsgruppe Juden und Christen“ („Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag“), rückte das Thema *Kirche/Christentum und Judentum* mit ins Zentrum des Kirchentags in Berlin von 1961. Zu den christlichen Mitgliedern der Gruppe gehörten u. a. Helmut Gollwitzer, der Alttestamentler Hans-Joachim Kraus, Günther Harder und Adolf Freudenberg, die jüdischen Vertreter waren Robert Raphael Geis, Ernst Ludwig Ehrlich, Eva Reichmann und Schalom Ben-Chorin. Susanne Schütz schildert die inhaltlichen Positionen, gibt sehr anschaulich die positive, für das Thema offene Atmosphäre des Kirchentags wieder und stellt die Auseinandersetzungen in den folgenden Jahren dar, v. a. zwischen Geis auf der einen Seite sowie Harder und Gollwitzer auf der anderen Seite. Auf dem Kirchentag wurde die bleibende Erwählung Israels betont, Antisemitismus verurteilt und, gerade von Gollwitzer, die Schuld der Deutschen bzw. Christen bekannt. In der zum Kirchentag herausgegebenen Sonderdokumentation *Der ungekündigte Bund* lehnt Gollwitzer die Judenmission ab, aber nicht grundsätzlich, sondern aus historischen Gründen, da man nach der Schoa nicht mehr wisse, wie man den Juden das Evangelium bezeugen könne. Für Geis war ein Christus-Zeugnis mit der Perspektive der endlichen Bekehrung der Juden nicht akzeptabel, da es die Gültigkeit des jüdischen Gottesverhältnisses negiert. Geis wehrt sich zu Recht gegen Harders Behauptung, das Judentum sei kein vollgültiger Weg zu Gott und kritisiert scharf das weitere Festhalten Gollwitzers an der Judenmission.

Susanne Schütz gibt eine sehr differenzierte Darstellung der Entwicklungen in der evangelischen Kirche, des jüdisch-christlichen Gesprächs, der Enttäuschungen und Auseinandersetzungen, mit denen Geis konfrontiert war, und auch der persönlichen Beziehungen zwischen den Beteiligten

(etwa der Wechsel von Freundschaft zu Konflikt zu Freundschaft zwischen Geis und Gollwitzer). Die Autorin stützt sich in ihrer exzellenten Studie nicht nur auf eine umfassende Literatur, sondern auch auf Gespräche mit Susanne Geis und Hans-Joachim Kraus. Sie bringt dem Leser Robert Raphael Geis nahe und läßt ein Stück Zeitgeschichte lebendig werden. Daß das Buch dabei auch weiterhin aktuell ist, erkennt man in den Diskussionen auf christlicher Seite, die auch heute noch im Verhältnis zum Judentum um die Punkte Christus-Zeugnis, Missionsauftrag, Heilsweg ringt.

Thomas Reichert, Stuttgart

Jürgen Stude, **Geschichte der Juden im Landkreis Karlsruhe**. Hg. vom Landratsamt Karlsruhe. Verlag Regionalkultur, Ubstadt-Weiher 1997. X und 411 Seiten.

Vom 22. bis zum 25. Oktober 1940 wurden ca. 7500 Juden aus Baden und der Pfalz sowie aus einigen Orten Württembergs nach Gurs deportiert. Unter den Deportierten waren auch die Juden des Landkreises Karlsruhe. In einer „Nachbemerkung“ zur vorliegenden Studie schreibt Stude: „Seit einiger Zeit wird in der Öffentlichkeit darüber diskutiert, ob die Verfolgungen der Juden im ‚Dritten Reich‘ als ein Kapitel unter vielen zu betrachten und abzuschließen sei. [...] Die jüngsten Schändungen jüdischer Friedhöfe in Baden-Württemberg zeigen jedoch in erschreckender Weise, wie wenig die Verfolgungsgeschichte der Juden aufgearbeitet und wie notwendig es ist, sie nicht in Vergessenheit geraten zu lassen.“ Dieser Satz hat auch heute seine unveränderte Gültigkeit. So ist es nicht verwunderlich, daß das Kapitel „Das Schicksal der Juden unter der Herrschaft des Nationalsozialismus (1933–1945)“ den größten Raum einnimmt, wobei auch in den Anhängen immer wieder ausführlich auf die Zeit der Judenverfolgung unter dem Nationalsozialismus Bezug genommen wird! Insgesamt ist jedoch der thematische Rahmen des Werkes keineswegs ausschließlich fokussiert auf diese Zeit, sondern es gibt einen Gesamtüberblick der Geschichte der Juden im jetzigen Landkreis Karlsruhe vom Mittelalter, als erstmals konkretere Quellen auftauchen, bis in die Neuzeit, wobei das 19. und 20. Jh. naturgemäß größeren Raum beanspruchen, da hier schlicht und einfach die Quellenlage üppiger ist. Die Anhänge umfassen ein detailliertes Ortsregister mit Angaben zur Statistik, zur Geschichte der jüdischen Minderheit in den ein-

zelenen Orten und zu rituellen Einrichtungen. Auch im Ortsregister ist der Zeit von 1933 bis 1945 nochmals ein exponierter Raum gewidmet, einschließlich einer statistischen Übersicht „Bevölkerungsentwicklung ab 1933“ mit dem für die badischen Juden wichtigen Scheidedatum 22. Oktober 1940, als die Deportationen begannen. Wichtig ist auch die Liste der Rabbiner sowie eine Liste der Gefallenen der jüdischen Gemeinden im Ersten Weltkrieg. Studes Werk ist äußerst akribisch gearbeitet. Erschwert wurden seine Forschungen dadurch, daß der „Landkreis Karlsruhe“ eine verwaltungstechnische Konstruktion der jüngsten Vergangenheit ist. Es ist das Verdienst von Jürgen Stude, einerseits ein wissenschaftlich anspruchsvolles Werk, andererseits ein Werk der Erinnerung an die leider weitgehend untergegangene Kultur des Judentums für den Raum Karlsruhe geschaffen zu haben.

Horst F. Rupp, Würzburg

Willi Weglehner, **Nahkampf**. Eine Jugend in der Stadt der Reichsparteitage. Roman. mabase-Verlag, Nürnberg 2005. 296 Seiten.

Willi Weglehner ist mit diesem „Doku-Roman“ ein hervorragendes Zeitbild der Jahre 1930 bis 1945 in Nürnberg, der „Stadt der Reichsparteitage“, sowie dem fränkischen Umland gelungen. Der Roman beginnt mit einer Überraschung. Der neunjährige Alfred Ellwanger will in die Bande der „Johannisler“ (St. Johannis, ein Nürnberger Arbeiterviertel) aufgenommen werden und besteht die dazu erforderlichen Aufnahmeprüfungen. Nichts läßt darauf schließen, daß es hier um mehr geht, als um ganz normale Abenteuer heranwachsender waschechter Nürnberger, die mit Variationen in allen Gegenden der Welt so geschehen können. Erst als Ellwanger eines Freitagabends einen Bandentermin nicht einhalten kann, weil er mit der Familie den Sabbatbeginn feiern muß, entwickelt sich der Roman zur Geschichte eines jüdischen Jugendlichen während der Nazi-Diktatur. Der Leser erlebt nicht nur, wie Schritt für Schritt den Juden sämtliche Rechte genommen werden, es wird ihm auch die völlige Idiotie des jüdischen Rassenwahns deutlich vor Augen geführt. Der fränkische Meister des Judenhasses und Herausgeber des Hetzblattes „Stürmer“, Julius Streicher, steht dabei im Mittelpunkt. Zwei Ereignisse bilden die exemplarischen Höhepunkte dieses Wahns: die „Nürnberger Gesetze“ des 3. Reichsparteitages 1935, die den jüdischen Mitbürgern alle Rechte absprechen, und die Pogrome gegen jüdi-

sche Einrichtungen, die in der Nacht des 9. November 1938 gipfeln. Alfred Ellwanger erlebt diese Ereignisse unmittelbar mit, teils sogar fasziniert, z. B. vom ersten öffentlichen Auftritt Hitlers in Nürnberg, meist jedoch geschockt, verzweifelt, voller Zorn, gedemütigt. Seine Liebe zu Nürnberg, seinem „Schatzkästlein“, bleibt jedoch ungebrochen, auch als er aus der Stadt vertrieben wird. Buchstäblich in letzter Sekunde kann er kurz nach Ausbruch des Krieges noch fliehen. Er gelangt über Triest illegal nach Palästina und schließt sich der „Jewish Brigade“ an, die in der britischen Armee gegen Deutschland kämpft.

Nach Kriegsende kommt er in sein zerbombtes Nürnberg zurück und trifft glücklicherweise seine Eltern wieder. Als er einem ehemaligen Bandenmitglied der Johanniser begegnet, der zwölf Jahre zuvor begeistert in die Hitlerjugend eintrat und sich im Haß gegen die Juden und gegen ihn persönlich besonders hervortat, ist er kurz daran, gegen diesen seine ganze angestaute Wut zu entladen: „Da war auf einmal dieses Gefühl gewesen, es einem heimzuzahlen. Schon als er mit Erwin [einem anderen jüdischen Flüchtling, den er auf der Flucht nach Palästina kennen lernte] die fremde Sprache gelernt hatte, war von dem hebräischen Wort *nakam* für Rache eine gewisse Faszination ausgegangen, weil das so ähnlich klang wie Nahkampf. Und dann stand er auf einmal vor einem Objekt, an dem er seine Rache weidlich hätte nehmen und ausleben können. [...] Er erinnerte sich an den Unterricht zur Bar Mizwa. Von Tod und Verderben, aber genauso von Vergeltung war da die Rede gewesen. [...] Hatte deshalb nicht allein der Ewige das Recht, nicht nur, weil er die Gerechtigkeit selbst ist, zu richten, zu strafen, zu vergelten?“ Ellwanger übt keine Rache, sogar dann nicht, als er erkennen mußte, daß dieser ehemalige Bandenkamerad überhaupt keine Reue zeigte. Ellwanger will sich nicht auf die gleiche Stufe herablassen. Er beginnt vielmehr, zusammen mit seinem Vater die jüdische Gemeinde in Nürnberg wieder aufzubauen. Das Buch ist zwar ein Roman, in den historischen Details hält sich Weglehner jedoch streng an die Fakten. Arno Hamburger, erster Vorsitzender der israelitischen Kultusgemeinde in Nürnberg, bestätigt dies in seinem Nachwort. So leistet Weglehner seinen Beitrag gegen das Vergessen an die einstigen Jüdischen Gemeinden in Bechhofen, Dittenheim, Treuchtlingen, Sulzbürg, Schwabach oder in Thalmässing, dem Heimatort des Autors.

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Charta des dialogischen Miteinander

Wir wollen einander mit Respekt und Offenheit begegnen.

Wir wollen Gemeinsamkeiten entdecken und

Unterschiede akzeptieren.

Wir wollen den Glauben der Anderen respektieren.

Wir wollen uns füreinander einsetzen.

Wir wollen spirituelles Leben gemeinsam feiern.

Wir Juden bitten Gott,

daß er uns durch die Hebräische Bibel und den Talmud zu

Menschen mit Fähigkeit zu Gemeinsamkeit,

mit Menschlichkeit nach den Zehn Geboten und

mit Zukunft macht.

Wir Christen bitten Gott,

daß er uns durch die Bibel

in der Nachfolge Jesu zu wahren Christen macht.

Wir Muslime bitten Gott,

daß er uns durch den Koran zu wahren Muslimen macht.

Wir erhoffen von Gott Führung und Geduld

auf unserem gemeinsamen Weg zueinander,

und zu einer Einheit in Vielgestaltigkeit

im Sinne einer ‚Ökumene der Weltreligionen‘.

Gelobt sei Gott, der allmächtige, gnädige und mitfühlende

Gott, der Ewige.

*Hg. von der Interreligiösen Gemeinschaft für Frieden (IGF) Stuttgart
(www.igfstuttgart.de) im Oktober 2006. Unterzeichnet wurde die gemein-
same Erklärung von Vertretern aus Judentum, Christentum und Islam.*

Der 9. November: Tag der Erinnerung und Umkehr

Die Evangelische Vereinigung in Württemberg ruft die Kirchen aller Konfessionen auf, den 9. November als einen offiziellen kirchlichen Gedenktag festzulegen.

„Mit dem Angriff auf die Juden, ihre Synagogen, ihre heiligen Schriften und ihr wirtschaftliches und soziales Leben am 9. November 1938 offenbarte das Naziregime das Ziel, mit dem jüdischen Volk auch die Erinnerung und den Glauben an den Gott Israels auszulöschen. Die Kirchen ließen diese Verbrechen an den Juden in mutlosem Schweigen geschehen. Einzelne Christen, die den Weg des Martyriums gingen, konnten sich auf die Unterstützung ihrer Kirche nicht verlassen. Zu tief verwurzelt waren im europäischen Christentum Ablehnung und Ausgrenzung der Juden. Zweitausend Jahre christliche Judenfeindschaft machten gefühllos gegenüber dem staatlich propagierten Judenhaß und der organisierten Vernichtung. Für die NS-Führung war der Novemberpogrom der Test, der ihr zeigte, daß sie bei der Judenverfolgung nun freie Hand haben würde.

Obwohl Christen den Juden Jesus als ihren Herrn bekennen, wuchs in den Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg nur zögernd die Erkenntnis der Mitschuld am Schicksal der Brüder und Schwestern Jesu. Zunächst gingen nur wenige den Weg der Erinnerung und Umkehr voran, auf dem dann Synoden und Kirchenleitungen folgten. Die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden aus ihrer gemeinsamen Wurzel (Röm 11) ist uns bleibende Verpflichtung. Darum sind Erinnerung und Umkehr auch künftig vordringliche und andauernde Aufgaben aller Christen.

Am 9. November 2008 jährt sich die Reichspogromnacht zum 70. Mal. Wir rufen die Kirchen in unserem Land auf, bis zum Jahr 2008 den 9. November als offiziellen kirchlichen Gedenktag, als *Tag der Erinnerung und Umkehr* einzuführen. Wir brauchen ein gemeinsames Zeichen – diesen gemeinsamen Tag –, um unsere Erinnerung an den christlichen Irrweg der Judenfeindschaft, unseren Schmerz über das Versagen der Kirchen, unsere Trauer über die Vernichtung der Juden Europas und unsere Verbundenheit mit dem jüdischen Volk zum Ausdruck zu bringen.“

In memoriam

Kurt Schubert (1923–2007)

Mit dem Tod von Prof. em. Dr. Dr. h. c. Kurt Schubert am 4. Februar 2007 verlor das Institut für Judaistik an der Universität Wien seinen Gründer. Am 4. März 1923 in Wien geboren, erkannte Kurt Schubert schon früh die Bedrohung durch den Nationalsozialismus. Sein Interesse für das Judentum wurzelte in der Abwehr des Antisemitismus seiner Zeit. Wegen Asthma vom Wehrdienst befreit, studierte er ab 1941 an der Universität Wien Orientalistik, besonders Hebräisch und Syrisch. Durch seine Tätigkeit beim Luftschutz konnte Schubert die Bibliothek des traditionsreichen Wiener Rabbinerseminars in die Universität auslagern und retten. Gerade noch vor Kriegsende promoviert, wurde der im katholischen Widerstand aktive Kurt Schubert im Mai 1945 vom russischen Kommandanten Aleksej Blagodatov mit der Wiedereröffnung der Universität beauftragt. Am 2. Mai 1945 hielt er seine erste Vorlesung, eine Hebräischveranstaltung – ein höchst symbolkräftiger Neuanfang nach der NS-Zeit.

Noch im Sommersemester 1945 begann Schubert am Institut für Orientalistik Hebräisch zu unterrichten und das Fach Judaistik aufzubauen, das 1959 mit einer außerordentlichen Professur im Rahmen der Orientalistik und schließlich 1966 mit einem selbständigen Institut für Judaistik voll etabliert wurde. Schubert hatte von Anfang an eine sehr umfassende Vorstellung der Judaistik, die sich in den Studienplänen aller deutschsprachigen Judaistik-Institute durchgesetzt hat. Er knüpfte an die führenden Vertreter der „Wissenschaft des Judentums“ des 19. und frühen 20. Jh. an, die allerdings nie einen Platz an einer Universität erringen konnten. Schubert versuchte, jüdische Geschichte, Literatur und Religion von den biblischen Anfängen bis zur Gegenwart zu unterrichten, und sich auch in der Forschung nicht auf ein Teilgebiet zu spezialisieren. Die Beziehung späterer jüdischer Geschichte zur Bibel war ihm immer wichtig, ebenso die Erforschung der neu entdeckten Handschriften von Qumran, wo er Pionierarbeit geleistet hat.

Auch mit Sicht auf die Voraussetzungen des Christentums war das Judentum des ersten Jahrhunderts für Schuberts Forschung immer zentral. In

Lehre und Publikationen befaßte er sich stets mit der Entwicklung des Verhältnisses Judentum – Christentum im Lauf der Zeiten. Die Geschichte der christlichen Judenfeindschaft bis hin zum modernen Antisemitismus und die Erneuerung des Verhältnisses der katholischen Kirche zum Judentum seit dem 2. Vatikanischen Konzil beschäftigten ihn bis zum Schluß. Das christliche Engagement von Kurt Schubert wurde mehrfach durch kirchliche Auszeichnungen gewürdigt. Im Frühjahr 2006 wurde er noch vom International Council for Christians and Jews mit dem *Sir Sigmund Sternberg Award* ausgezeichnet. Von jüdischer Seite wurde sein unermüdlicher Einsatz im Kampf gegen den Antisemitismus und für ein echtes Verständnis des Judentums 1998 mit dem *Großen Goldenen Ehrenzeichen* des Bundesverbandes der israelitischen Kultusgemeinden Österreichs gewürdigt.

Seit 1970 wurde in Schuberts Arbeit die Erforschung der jüdischen Bildkunst immer wichtiger, wobei er mit seiner Frau, der Kunsthistorikerin Dr. Ursula Schubert, engst zusammenarbeitete. Ursula Schubert starb am 29. August 1999. Das Kurt Schubert gemeinsam mit seiner Frau 1988 verliehene Ehrendoktorat der Theologie der Universität Freiburg/Schweiz zeigt die über die Grenzen der Judaistik hinausreichende internationale Wertschätzung ihrer Forschungsarbeit.

Über den universitären Bereich hinaus hat Schubert durch eine umfangreiche öffentliche Vortragstätigkeit für ein besseres Verständnis des Judentums und das notwendige Umdenken kirchlicher Kreise in dieser Frage gewonnen. Von größter Bedeutung in diesem Zusammenhang ist auch das Österreichische Jüdische Museum in Eisenstadt, dessen Gründung 1972 auf seine Initiative und langjährigen Bemühungen zurückgeht. Vom Sommersemester 1945 bis zum Sommersemester 2006 hat Kurt Schubert ohne Unterbrechung am Institut für Judaistik gelehrt. Generationen von Studierenden, unter ihnen Prof. Clemens Thoma, Hauptschriftleiter des Freiburger Rundbriefs und Gründer des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung in der Schweiz, haben Kurt Schubert als einen begeisternden Lehrer erlebt. Die Vermittlung von Wissen und menschlicher Bildung war für Schubert wesentlicher Inhalt seines Lebens. Sein Vorbild möge noch lange nachwirken.

Günter Stemberger, Wien

Anne Frank hätte gerettet werden können. Dies belegen erst kürzlich entdeckte Briefe von Anne Franks Vater im YIVO Institute for Jewish Research in New Jersey. Otto Frank bemühte sich monatelang, über seinen Studienfreund Nathan Straus jr., Erbe der Kaufhauskette Macy's in New York und Direktor des Wohnungsministeriums, für sich und seine Ehefrau Edith, die Töchter Anne und Margot und die Schwiegermutter Rosa Hollander ein Einreisevisum für die USA zu bekommen. *„Du bist der einzige Mensch, den ich darum bitten kann. [...] Vielleicht erinnerst Du Dich, daß wir zwei Mädchen haben. Tue es für die Kinder“*, flehte der Vater. Ob der Antrag an Straus, an den Forderungen der US-Konsulate, an der antisemitisch gefärbten Einstellung des US-Außenministeriums oder an den amerikanischen Gesetzen scheiterte, ist bisher nicht klar. Der erste Brief ist vom 30. April 1941. Ab Juni 1941 wurden an deutsche Juden keine Visa mehr erteilt. Sie galten als Spione. Ein am 1. Dezember 1941 erteiltes Visum für Kuba wurde nach dem japanischen Überfall auf Pearl Harbour zurückgezogen. Am 4. August 1944 wurde die Familie von der Gestapo aus ihrem Versteck in Amsterdam abgeholt. Anne Frank starb Ende Februar/Anfang März 1945 in Bergen-Belsen an Typhus.

Die Ohel Moishe Synagoge im Stadtbezirk Hongkou in Schanghai, dem Zufluchtsort vieler Juden während der NS-Zeit, **soll ein Gedenkzentrum werden.** Nachdem die japanische Besatzung den Armenstadtteil Hongkou 1943 zum Getto erklärt hatte, wurden alle Emigranten in diesen Stadtteil zwangsumgesiedelt (vgl. Tarot Kubota, *Sugihara Chiune – der Retter aus Japan*, in: FrRu 13[2006]122–128). Schanghai war von den späten 1930er Jahren an einer der letzten Orte, in dem jüdische Flüchtlinge noch auf-

genommen wurden. Insgesamt sollen von den frühen 1930er Jahren an bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs bis zu 30 000 Juden nach Schanghai geflüchtet sein, unter ihnen auch 5000 Österreicher, die in „Little Vienna“ die Schoa überlebten.

„Wir beobachten mit äußerster Besorgnis eine Zunahme von antisemitischen und rechtsextremistischen Taten in Deutschland“, so die Botschaft des Staates Israel in Berlin nach einem versuchten Brandanschlag auf den jüdischen Kindergarten *Gan Israel* in Berlin am 25. Februar 2007. Im Rahmen der Debatte über Antisemitismus hat Gideon Joffe, Vorsitzender der Jüdischen Gemeinde Berlin, Nichtjuden zu einem „Kippa-Test“ aufgefordert, um das „tägliche Bedrohungsgefühl“ eines in Deutschland lebenden Juden nachempfinden zu können. Seit 2002 werden Juden zunehmend auch von Türken und Arabern attackiert. Die Präsidentin des Zentralrats der Juden in Deutschland, Charlotte Knobloch, erwartet deshalb von der Bundesregierung klare Signale an radikale Muslime. Von den gemäßigten Muslimen fordert sie eine deutliche Abgrenzung von den Radikalen.

Unter den Juden in Europa wächst die Angst vor Antisemitismus, sagte der Pariser Erzbischof André Armand Vingt-Trois in einem Podiumsgespräch an der Universität Tel Aviv am 15. Februar 2007. Er sehe jedoch keine unmittelbare Gefahr für die jüdische Gemeinschaft in Europa. Die katholische Kirche stehe aber an der Seite der jüdischen Mitbürger. Er widersprach auch der Ansicht, daß die aktuelle Politik Israels den Antisemitismus auslöse: „Die Judenfeindlichkeit ist ein fremdenfeindliches Phänomen, das bis weit vor die Gründung des Staates Israel zurückreicht.“ Erzbischof Vingt-Trois be-

gleitete 600 französische Heilig-Land-Pilger. Bei einer feierlichen Zeremonie im **Panthéon** wurden am 18. Januar 2007 vom französischen Staatspräsidenten Jacques Chirac 250 „Gerechte unter den Völkern“ mit einer Gedenktafel geehrt. Auch der anonymen Retter wurde gedacht. Insgesamt sind in Yad Vashem 2725 Franzosen als Gerechte eingetragen. Chirac hatte am 16. Juli 1995 bei einer Rede anlässlich des Gedenkens an die Opfer der großen Razzien am 16. und 17. Juli 1942 in Paris als erster französischer Staatspräsident eine Mitschuld des französischen Staates an der Judenverfolgung eingestanden und erstmals mit der bis dahin gültigen offiziellen Geschichtsschreibung gebrochen: „Ja, der kriminelle Wahn der Besatzer wurde von Franzosen, vom französischen Staat unterstützt [...]. Frankreich beging an diesem Tag Irreparables. Frankreich brach das Wort und lieferte seine Schützlinge den Peinigern aus.“

In Lublin ist die alte Synagoge wieder eröffnet worden (11. Februar 2007). Die *Jeschiwa Chachmej* war einst die wichtigste Rabbinerschule Europas. Im Mittelalter galt Lublin als „jüdisches Oxford“. Vor dem Zweiten Weltkrieg lebten in Polen 3,5 Millionen Juden, drei Millionen wurden unter der deutschen Besatzung ermordet. Heute zählt die jüdische Gemeinde von Lublin etwa 30 Mitglieder. Die Renovierungsarbeiten wurden ausschließlich von der jüdischen Gemeinde getragen.

Gelsenkirchen hat ein neues Gemeindezentrum und eine neue Synagoge. Das neue Gebäude befindet sich an der Stelle der 1885

eingeweihten Synagoge, die in der Reichspogromnacht vom 9./10. November 1938 zerstört worden war. Die Kosten für die neue Synagoge trugen zu jeweils einem Drittel Gemeinde, Kommune und Land. Die jüdische Gemeinde in Gelsenkirchen hat derzeit rund 450 Mitglieder – vorwiegend aus den GUS Staaten.

Rabbiner in Deutschland trafen sich zum zweiten Mal offiziell mit Vertretern der katholischen und evangelischen Kirche am 12. März 2007. Gemäß dem Motto der Woche der Brüderlichkeit – „Redet Wahrheit!“ – sprach Hubert Frankemölle in der Begrüßung die Äußerungen einiger katholischer Bischöfe bei ihrem Besuch in Israel an. Auf entsprechende Kritik von jüdischer Seite sprach Kardinal Lehmann öffentlich sein Bedauern aus über die unangemessenen Äußerungen und entschuldigte sich für diese bei den Rabbinern.

Der **COMPASS-Infodienst** (www.compass-infodienst.de) für **christlich-jüdische und deutsch-israelische Tagesthemen** ist ein täglicher Online-Newsletter zu aktuellen, kostenfreien Nachrichten, Reportagen und Hintergrundbeiträgen, die sich schwerpunktmäßig mit entsprechenden Themen beschäftigen: Israel, Nahost, Gedenken und Erinnern, Holocaust, Nationalsozialismus, Antisemitismus, Rechtsradikalismus, Rassismus, christlich-jüdischer Dialog, jüdische und christliche Welt. Ergänzt wird das Angebot durch Online-Rezensionen einschlägiger Buch-Neuerscheinungen sowie aktuelle Fernseh-Tips.

Elizabeth Petuchowski, Cincinnati, Ohio, hinterfragt den Gebrauch eines Zitats aus Hölderlins Gedicht „Patmos“ in: FrRu 14(2007)41 f.:

Joachim Maier bringt hier (FrRu 14/1, S. 36–43), zu seinem Verdienst, die außergewöhnlichen Geschehnisse, Gedichte und Gedanken von zwei Zeitzeugen der Schoa. Ich erlaube mir, mich dazu zu äußern, weil mir eins nicht klar ist, nämlich das Heranziehen von Friedrich Hölderlins Gedicht „Patmos“ mit seinen einführenden Zeilen: *„Nah ist / und schwer zu fassen der Gott. / Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.“*

Wenn Sylvia Cohns Lyrik an diese Verse anspielte, hätte ein Zitat aus einem ihrer Gedichte die Relevanz Hölderlins einleuchtend gemacht. Jedoch ohne solch ein Zitat können Leser nur an Paul Celans Gedicht „Tenebrae“ aus dem Gedichtband *Sprachgitter* (1957) denken, wo gleichsam ein Widerruf Hölderlins vor sich geht, eine Erkenntnis, mit der Götz Wiennold im Jahre 1968 einem ratlosen Publikum die Augen öffnete und der sich der Verfasser im FrRu offensichtlich anschließt. Ist diese Leseweise von Hölderlins Zeilen, gesiebt durch Paul Celan, seitdem schon so gang und gäbe, daß sie ohne Zuerkennung und ohne weiteres in interpretive Prosa übernommen werden kann? Vielleicht würde sich Paul Celan freuen.

Ortrud Seidel, Schwäbisch Gmünd, schreibt zum Thema Bischof Alois Hudal in FrRu 14(2007)75 und 130–132:

Bei der Lektüre Ihrer wieder ausgezeichneten Zeitschrift war ich sehr erstaunt, daß Sie über Bischof Hudal berichten. Ist Ihnen nicht bekannt, daß er außer seiner Tätigkeit in Rom noch schriftstellerisch tätig war? 1937 verfaßte er *„Die Grundlagen des Nationalsozialismus“*. In seinem anderen Werk, *„Römische Tagebücher, Lebensbeichte eines alten Bischofs“* (Graz 1976), bekennt er auf Seite 21, *„nach 1945 meine ganze karitative Arbeit in erster Linie den früheren Angehörigen des NS und Faschismus, besonders den sogenannten ‚Kriegsverbrechern‘ zu weihen, die [...] verfolgt wurden“* und die, wie er meinte, vielfach persönlich ganz schuldlos waren. Er war stolz darauf, *„nicht wenige mit falschen Ausweisungspapieren ihren Peinigern durch die Flucht in glücklichere Länder entrissen zu haben“*. Unter den Peinigern verstand er die Justizbehörden der Alliierten. Zu den von ihm Geretteten gehörten u. a. Adolf Eichmann, Organisator der Vernichtung von Millionen Juden, Franz Stangl, Kommandant von den Vernichtungslagern Sobibor und Treblinka, Kurt Christmann, Kommandant von Sonderkommando 10 a, verantwortlich für die Ermordung von Juden in der Sowjetunion, Walter Rauff, verantwortlich für die Entwicklung der Vergasungswagen, die den Massenmord an Hunderttausenden ermöglichten, Klaus Barbie, der „Schlächter von Lyon“, Ante Pavelic, Chef des Massenmord verübenden kroatischen Ustascha Regimes, und Dr. Josef Mengele von Auschwitz. Der Nichtkatholik Eichmann ließ sich in seinem neuen Paß als Katholik eintragen: *„Ich erinnerte mich in tiefer Dankbarkeit an die Hilfe katholischer Priester bei meiner Flucht aus Europa und entschied, den katholischen Glauben zu honorieren, indem ich Ehrenmitglied wurde.“*

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. 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; 50,- sFr.

Einzelheft: 10,- Euro; 15,- sFr.

Der Freiburger Rundbrief e. V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 26.07.2005 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Zuwendungsbestätigungen für steuerliche Zwecke auszustellen“. Für Geldzuwendungen bis 100,- Euro gilt der Überweisungsträger als Beleg.

Bankverbindungen:

Deutschland: LIGA Bank eG München, BLZ 750 903 00, Konto-Nr. 22 158 45,
BIC: GENODEF1M05 . IBAN: DE 89 7509 0300 0002 2158 45
Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Konto-Nr. 140 600 756,
BIC: PBNKDEFF . IBAN: DE74 6601 0075 0140 6007 56

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

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

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

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Postfach 5703, 79025 Freiburg,
Tel. (07 61) 38 67 90, Fax (07 61) 3 86 79 14, E-Mail: info@freiburger-rundbrief.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

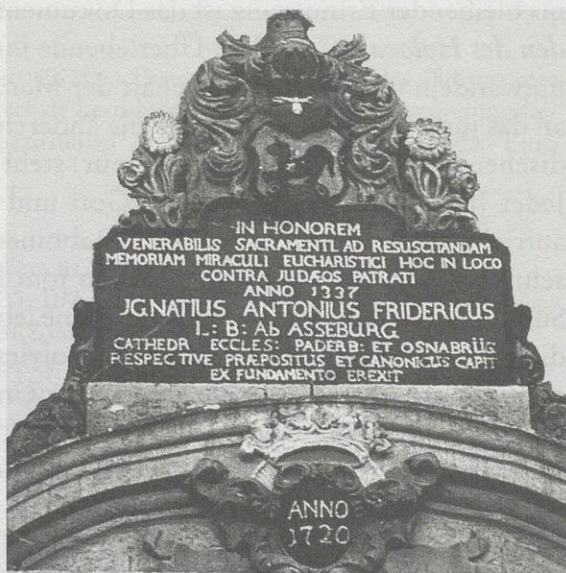
Am Beispiel von Büren in Westfalen zeigt *Hubert Frankemölle*, daß antijüdische Relikte im Bereich der christlichen Frömmigkeit – in Büren sind es eine antijüdische Inschrift an der Sakramentskapelle und ein Prozessionslied – nicht gedankenlos weiter tradiert werden dürfen. – *Daniela Krane-mann* erläutert anschließend sehr gründlich die Entstehung und die Hintergründe bekannter Hostienfrevellegenden. Die Vorwürfe jüdischer Schändungen von Hostien haben nicht nur zu tödlichen Pogromen geführt, sondern wurden auch für eigene Zwecke mißbraucht. – *Clemens Thoma* interpretiert Berichte von prominenten jüdischen Gelehrten, die selbst unter der Nazi Herrschaft Verfolgung und Vertreibung miterlitten haben, über die Folgen der Zerstörung des europäischen Judentums. Ihre Aussagen, gesammelt im Rahmen von Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen in Kassel, enthalten auch Vorschläge zur religiösen und gesellschaftlichen Erneuerung des jüdischen Volkes nach den Erfahrungen der Schoa. – Ein anderes Zeugnis bleibender Erinnerung ist das Dokument „*Vermächtnis der Überlebenden des Holocaust*“, in dem Überlebende ihre eigene bittere Vergangenheit umwandeln und als eine Botschaft der Menschlichkeit und Würde sowohl an das jüdische Volk als auch an alle anderen Völker weitergeben. – Am jüdischen Versöhnungstag (Jom Kippur) steht die gesamte jüdische Welt still. Jeder Jude sucht Vergebung von Gott und vom Nächsten und verspricht aufrichtige „Teschuva“ (Umkehr). Rabbiner *Leon Klenicki* zeigt in seinen sehr persönlichen Überlegungen zum Jom Kippur, daß die Vergebung der Sünden – wie beim Propheten Jona – eine lebenswichtige religiöse Notwendigkeit ist und nicht ein leichtfertig absolvierter Bußakt. – *Klaus Peter Lehmann* führt aus, daß es sich bei der in der Umgangssprache fest verankerten Fehldeutung des alttestamentlichen Zitats „Aug um Aug, Zahn um Zahn“ nicht um Rache und Vergeltung handelt, sondern um einen schützenden Rechtsgrundsatz. – *Alwin Renker* berichtet über den 31. Deutschen Evangelischen Kirchentag (DEKT) in Köln, der unter dem Motto stand: „Lebendig und kräftig und schärfer“ (Hebr 4,12). – Der Eröffnung des DEKT geht traditionsgemäß eine Gedenkveranstaltung an die Opfer der Schoa voraus. *Marten Marquardt* berichtet über die Kölner Veranstaltung und hinterfragt dabei den Umgang mit „Erinnern und Gedenken“.

„Wo die Wunde war, muß Heilung beginnen.“

Von der Schwierigkeit des Umgangs mit einer antijüdischen Legende

Hubert Frankemölle*

Am Anfang stand der Hinweis eines gebürtigen Büreners, der unbekannt bleiben möchte, an den Vorsitzenden der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit Paderborn. Büren, eine idyllische, von barocken Bauwerken geprägte Kleinstadt im Süden Paderborns, ist katholisch geprägt. Beleg dafür ist nicht nur die Kirche Maria Immaculata, die ehemalige Jesuitenkirche eines der prächtigsten barocken Denkmäler in Westfalen mit reinen Rokoko-Stilelementen im Inneren, sondern auch die vom großen westfälischen Barockbaumeister Johann Conrad Schlaun 1720 erbaute Sakramentskapelle. Daß katholische Frömmigkeit, vor allem die Verehrung des allerheiligsten Altarsakramentes, und Antijudaismus einander nicht ausschließen, belegt die Inschrift am Portal dieser Kapelle.



* Hubert Frankemölle war bis 2004 Professor für Neues Testament im Institut für katholische Theologie an der Universität Paderborn; 1987 gründete er die dortige Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit und ist bis jetzt geschäftsführender Vorsitzender. Zahlreiche Veröffentlichungen zu jüdisch-christlichen Themen.

Auf diese Inschrift, die auch bei Stadtführungen gewürdigt wird, und auf die angeblich antijüdischen Motive bei der Errichtung der Kapelle „zu Ehren des verehrungswürdigen Sakramentes“ und „zur Wiederbelebung des Gedächtnisses an das eucharistische Wunder, das an dieser Stelle gegen die Juden im Jahre 1337 geschah“, wurde bislang mit keinem Wort eingegangen.

Im Kontext des Jahresmottos „*Gesicht zeigen!*“ der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit für das Jahr 2006 lag die Entscheidung nahe, die bislang fast nur bei Historikern bekannte Legende von der angeblichen Schändung der Hostie durch Juden und des Blutwunders in Büren sowie die Benennung der unterhalb der Kapelle vorbeiführenden „Blutstraße“ (die heutige Kapellenstraße) einer breiteren Öffentlichkeit bekanntzumachen. Dies vor allem auch deswegen, weil ein Prozessionslied in 17 Strophen (s. u.) wie eine Moritat das schreckliche gotteslästerliche Geschehen schildert und alten Bürenern in Text und Melodie, wie sich in Vorgesprächen zeigte, noch bekannt war.

*Auf Bürens sanfter Höhe / da steht noch die Kapell',
damit der Wandrer sehe / den wunderbaren Quell.*

*Es stand vor grauen Zeiten / allda ein jüdisch Haus,
drinn sann man zu bereiten / dem Herrn gar Böses aus.*

*Es diente in dem Hause / dort eine Christenmagd.
Man wünscht zu ihrem Grause, / was nie sie hat gewagt:*

*Sie soll zur Kirche eilen, / zum Schein den Herrn empfahn,
darauf nicht länger weilen, / nach Haus ihn bringen dann.*

*Doch was den Worten fehlet, / das wirkt ein neues Kleid,
das sie gleich Judas wählet, / die tigergleiche Maid.*

*Sie geht, sie kehrt zurücke, / den Leib des Herrn im Tuch.
Schauet jener Juden Tücke! / oh, schauet ihren Trug!*

*Es siedet, sprüht das Wasser / auf hoher Feuersglut;
drein werfen Gottesräuber / das allerhöchste Gut.*

*Doch seht das Wunderzeichen, / das plötzlich hier geschah:
Es machte sie verbleichen, / denn Gottes Macht war nah.*

*Das Wasser sprudelt über, / es ward zu Blut fortan,
oh, hättet ihr doch lieber / den Frevel nicht getan!*

*Ein Brunnen ist im Hause. / Das Blut, es füllt ihn aus.
Es fließet mit Gebrause / zu ihrem Schreck hinaus.*

*Die Straße fließt's hinunter. / Es färbt sich gar so rot.
All' Menschen seh'n das Wunder, / es steigt der Frevler Not.*

*Sie müssen es bekennen. / Des Richterurteils Wort
gebietet zu verbrennen / sie am Verbrecherort.*

*Das Haus, es wird vernichtet / alsbald im heil'gen Zorn:
Kein Stein blieb aufgeschichtet, / doch unverletzt der Born.*

*Darüber ward gebauet / ein Kirchlein wunderbar.
Durch grüne Linden schauet / es heut noch sonnig klar.*

*An jedem Donnerstage / ertönt ein Glöcklein hell.
Es ruft mit zartem Schlage / herbei zum Wunderquell.*

*Im Festgewande stehet / der Priester am Altar;
für seine Kinder flehend / bringt er das Opfer dar.*

*Und frommer Sang erschallet / und preiset ohne End,
daß weit es wiederhallet / dem Herrn im Sakrament.¹*

Spätestens seit der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) hat es einen tiefgreifenden Wandel im Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zum Judentum gegeben.² Auf die Ebene der Gemein-

1) Zitiert nach H. Liedtke, *Über die früheren Verhältnisse der Juden in Büren*, Schriftenreihe des Bürener Heimatvereins, Büren 1995, 16; zum Verfasser und zur Entstehungszeit vgl. Daniela Kranemann, S. 247 ff. i. d. Heft. Eine Fassung des Liedes befindet sich im Stadtarchiv Büren, so Dina van Faassen, in: „*Das Geleit ist kündbar*“, Quellen und Aufsätze zum jüdischen Leben im Hochstift Paderborn von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis 1802, Historische Schriften des Kreismuseums Wewelsburg 3, Essen 1999, 299 f.

2) Vgl. etwa die Erklärung „*Wir erinnern uns: Eine Reflexion über die Schoa*“ vom 16. März 1998 (FrRu 5[1998]161–177) oder das große Schuldbekenntnis und die Vergebungsbitte von Papst Johannes Paul II. und der Kardinäle am Ersten Fastensonntag 2000 in St. Peter in Rom (FrRu 7[2000]161–166).

den vor Ort ist dieses neue Verständnis nur in Ansätzen gelangt. Offensichtlich war es auch in Büren nicht zu dieser Neubesinnung gekommen, denn 1993/1994 war die Kapelle renoviert und zur Gedächtnisstätte für die Toten der beiden Weltkriege erklärt worden. Daß ausgerechnet vor dieser Kapelle, laut Inschrift aus antijüdischen Motiven erbaut, im Jahre 1994 ein „zeitloses“ Mahnmal, wie eine Zeitung den Stadtdirektor und Bürgermeister zitierte, „Den Opfern von Kriegen, Terror und Gewalt“ (so die Inschrift) errichtet wurde, spricht für sich.

Die Anregung, die Entstehung der Sakramentskapelle und die damit verbundene antijüdische Legende durch Schüler aufarbeiten zu lassen, fiel bei Lehrern und Schülern des Mauritius-Gymnasiums Büren spontan auf fruchtbaren Boden. Je zwei Schulklassen aus der Mittel- und Oberstufe beschäftigten sich einige Wochen lang in den Fächern Geschichte, Religion, Kunst und Musik intensiv mit der kunstgeschichtlichen, historischen und theologischen Thematik der Bürener Sakramentskapelle sowie mit dem neuzeitlichen Antijudaismus und mit den europäischen Hostienfrevellenden. Ihre Ergebnisse präsentierten die Schülerinnen und Schüler kenntnisreich und engagiert mit Musik und Dias, in Kurzreferaten und künstlerischen Werken u. a. auch im historischen Rathaus von Paderborn anlässlich der „Woche der Brüderlichkeit“ 2006. Kirchengeschichte des Mittelalters sowie der Neuzeit und antijüdische Elemente der eucharistischen Frömmigkeit wurden exemplarisch regionalgeschichtlich lebendig.

Am 16. März 2006 konnte – leider unbeachtet von einer größeren Öffentlichkeit, aber mit Beteiligung des katholischen Pfarrers und des Bürgermeisters und der am Projekt beteiligten Schülerinnen und Schüler – eine Erläuterungstafel gut lesbar am Eingang zur Kapelle angebracht werden, gestiftet vom ehemaligen Bürener Bürger, der die Anregung dazu gegeben hatte.

Mit der Anbringung der Tafel ist die von Papst Johannes Paul II. geforderte „Reinigung des Gedächtnisses“ noch nicht vollzogen. Aber der bewußt ausführlich gehaltene Text zwingt jede Leserin und jeden Leser zur Besinnung und zu einer neuen religiösen Beziehung zu den Juden, dem Volk des von Gott nie gekündigten Bundes.

Es bleibt zu hoffen, daß in Zukunft auch in Büren eine Gedenkstunde zur Reichspogromnacht am 9. November veranstaltet wird in Erinnerung an die Zerstörung des jüdischen Gotteshauses im Jahre 1938 und an alle Dis-

kriminierungen und Verfolgungen der Juden, denen sie aufgrund der Hostienfrevellegenden und fehlgeleiteter christlicher Frömmigkeit ausgesetzt waren.

Der Text der am Eingang zur Sakramentskapelle in Büren angebrachten Erläuterungs- und Gedenktafel lautet:

„Diese Kapelle wurde laut Inschrift über dem Portal errichtet ,zu Ehren des verehrungswürdigen Sakramentes’, aber auch ,um die Erinnerung an das eucharistische Wunder wieder zu beleben, das an dieser Stelle gegen die Juden im Jahre 1337 geschah’.

Damit nimmt die Inschrift Bezug auf einen angeblichen Hostienfrevel durch Bürener Juden. In Wirklichkeit handelte es sich um eine nachträgliche Verdrehung einer Mordtat an Juden in einen jüdischen Frevel: 1292 hatten Bürener Bürger Juden ermordet. Dafür waren sie vom Fürstbischof mit einer Geldstrafe zum Bau einer Sühnekapelle belegt worden. Erst 1337 tauchte die Legende vom Hostienfrevel auf. Derartige Legenden waren in dieser Zeit weit verbreitet. Sie lieferten die Begründung für antijüdisch gefärbte Wallfahrten, aber auch den Vorwand für Diskriminierung, Vertreibung und Ermordung von Juden.

Sie sind historisch und theologisch völlig unhaltbar. Im Großen Schuldbekenntnis am 12. März 2000 in St. Peter in Rom betete Papst Johannes Paul II.: ,Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn. Amen.’

Dieses et steckte der Papst auch am 26. März 2000 in eine Fuge der Klagemauer in Jerusalem. **,Wo die Wunde war, muss auch die Heilung beginnen’** (Ein alter rabbinischer Spruch).“

Die Hostienfrel- und Blutwunderlegenden

Antijüdische Relikte christlicher Frömmigkeit

Daniela Kranemann*

Christliche Theologie und Frömmigkeit hat sich über viele Jahrhunderte hinweg in klarer Abgrenzung vom Judentum, nicht selten gar auf Kosten des Judentums definiert und profiliert. Vielerorts spiegelt sich dies bis heute in Kirchenbauten und -räumen wider: Antijüdische Stereotype auf Altarbildern und Wandfresken oder in Gestalt von Skulpturen oder Schrifttafeln bezeugen in erschreckender Variationsfreudigkeit die lange, unheilvolle Geschichte christlicher Judenfeindschaft.

1. „*Contra Judaeos*“ – Die Hostienfrellegenden

Im westfälischen Büren war es eine Schrifttafel von 1720 mit der Gründungslegende über dem Portal der Sakramentskapelle, die jüngst den Anstoß gab für eine kritische Auseinandersetzung mit den frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergründen und den Zusammenhängen, die zur Ausbildung und Perpetuierung bestimmter antijüdischer Stereotypen führten:¹

„*In honorem venerabilis sacramenti ad resuscitandam memoriam miraculi eucharistici hoc in loco contra Judaeos patrati anno 1337*“ (Zu Ehren des verehrungswürdigen Sakramentes zur Wiederbelebung des Gedächtnisses an das eucharistische Wunder, das an dieser Stelle gegen die Juden im Jahre 1337 geschah).²

* Daniela Kranemann, geb. 1967, studierte katholische Theologie in Münster, Jerusalem und Trier; seit 2000 freiberufliche Lektorin und Redakteurin (www.corrigenda.de), seit 2005 Mitglied im Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK).

1) Die Bürener Kapelle „Corpus Christi“ wurde 1717–1720 von Johann Konrad Schlaun auf den Fundamenten eines Vorgängerbaus von 1337 neu erbaut.

2) Zit. nach Hans Liedke, *Über die früheren Verhältnisse der Juden in Büren*, Heimatverein Büren 1995, 21 f.

Das Einladungsschreiben zur Wiedereröffnung der Kapelle von 1721 führt weiter aus: „*Nachdem in der Stadt Büren eine uhralte Capell erbauet gewesen zu Ehren des Hochwürdigsten Sacraments des Altars / und andächtiger Gedächtnüß des Landt=bekandten Miraculs / da gegen die gottlästerische Juden=That auß der durchstochenen heiligen Hostie das lebendige Blut hervor gequellt / und die von denen Catholischen allzeit fest geglaubete wahrhafftige Gegenwart Christi hiedurch augenscheinlich bekräftiget ... ist selbiges [= Gotteshaus] dieß Jahr zu Erneuerung gemeldter Andacht und Wunderthat ... auß dem Fundament aufs neu erbauet und zu der höchsten Ehre Gottes gewiedmet.*“³

Hinter dieser Widmung verbirgt sich der Typus einer sog. „Hostienfrevellegende“, die auch andernorts ab dem Hochmittelalter verbreitet war, und die jüdischen Bürgern unterstellte, sie hätten sich geweihte Hostien angeeignet, um diese zu verhöhnen und zu entehren.⁴ In Büren ist diese Legende erstmals in der Stiftungsurkunde der Sakramentskapelle von 1337 vage angedeutet.⁵ Bemerkenswert ist in diesem „Fall“ zweierlei: Zum einen handelt es sich hier um eine der frühesten Bezeugungen einer Hostienfrevellegende, deren lokale Wirkungsgeschichte bis in das 20. Jh. hineinreicht.⁶ Zum zweiten belegt ein Brief des Paderborner Bischofs Otto von Rietberg aus dem Jahre 1292⁷, daß es kurz zuvor in Büren einen Judenpogrom gegeben hatte. Die Legende vom angeblichen Hostienfrevel, der diesem Pogrom unmittelbar vorausgegangen sein soll, erscheint jedoch erst 1337, d. h. Jahrzehnte *nach* dem Pogrom.

3) Hans Liedke (Anm. 2), 23.

4) Vgl. Peter Browe, *Die Hostienschändung der Juden im Mittelalter*, in: ders., *Die Eucharistie im Mittelalter*, Münster 2003, 361–379, hier 364–366 (Ersterscheinung 1926).

5) Text in: *Westfalia Judaica. Quellen und Regesten zur Geschichte der Juden in Westfalen und Lippe*. Bd. 1: 1005–1350, 2. Aufl. mit Nachträgen von Diethard Aschoff, Münster 1992, Nachträge Nr. 12. Zum Bürener Hostienfrevel vgl. Diethard Aschoff, *Geschichte der Juden in Westfalen im Mittelalter*, Münster 2006, 77–81.

6) Daß die Legende noch bis in jüngere Zeit im kulturellen Gedächtnis des Ortes lebendig war, zeigt der Zeitungsartikel *Eine Reise durch das Bürener Land*, in: *Neue Westfälische* vom 9. August 1984. Hier wird die Legende nicht nur unkritisch reproduziert, sondern der Verfasser bedauert ausdrücklich die Namensänderung der angrenzenden Straße von „Blutstraße“ zu „Kapellenstraße“!

7) Der Bischof hatte wegen der Ermordung von Bürener Juden eine Klage gegen die Edelherren und Bürger von Büren angestrengt, läßt diese Klage jedoch zugunsten einer Sühneleistung – der Errichtung einer Kapelle – fallen. Zum vollständigen Text der Urkunde vgl. Liedke (Anm. 2), 8 f.

Im niederbayerischen Deggendorf⁸ diente die Hostienfrevellegende nachweislich dazu, Übergriffe gegen Juden *nachträglich zu rechtfertigen* und zugleich ihre eher profanen Hintergründe zu verschleiern. Der Deggendorfer Pogrom fand in zeitlicher Nähe zum Zahltag am Michaelifest⁹ des Jahres 1338 statt. Da die Gemeinde bei Juden finanziell in der Schuld stand und unmittelbar zuvor auch noch eine Heuschreckenplage fast die gesamte Ernte vernichtet hatte, konnte sie sich so ihrer Schulden entledigen. Ein vermeintlich jüdischer Hostienfrevel wird auch hier erst Jahrzehnte später (nach 1370) mit dem Pogrom von 1338 in Verbindung gebracht. Für Büren liegen die Hintergründe des um 1291 zu datierenden Pogroms noch im dunkeln, jedoch ist auch hier mit ähnlichen Hintergründen zu rechnen.¹⁰ Für Deggendorf hatte die Entlarvung der Hostienfrevelerzählung als antijüdische Verleumdungsgeschichte einschneidende Folgen. Im Jahre 1992 wurde die auf dieser Legende aufbauende Wallfahrt zur „Deggendorfer Gnad“ auf ausdrückliches Geheiß des Regensburger Bischofs Manfred Müller eingestellt. In Büren, wo es keine Wallfahrtstradition mehr gab, wurde 2006 eine Erläuterungstafel am Eingang der Kapelle angebracht, die auf die Inschrift von 1720 Bezug nimmt und die vermeintlichen Ereignisse „contra Judaeos“ ins rechte Licht rückt.¹¹

Es sind dies erste Versuche, sich christlicherseits von Erzähltraditionen zu lösen, die entscheidend mit dazu beigetragen haben, das Denken und die Einstellung von Christen gegenüber ihren jüdischen Zeitgenossen über Jahrhunderte hinweg zu vergiften. Das gleiche gilt für die sog. Ritualmord- und Bilderfrevellegenden. Wie aber kam es dazu, daß etwa ab dem Ende des 13. Jh. derartige Geschichten entstehen und erst Ende des 15., Anfang des 16. Jh. allmählich wieder an Bedeutung verlieren?

8) Vgl. Manfred Eder, *Die „Deggendorfer Gnad“*, Deggendorf – Passau 1992.

9) Der 29. September (Michaelifest) galt in ländlichen Regionen vielfach als das Ende der Erntearbeiten.

10) Alfred Cohausz, *Vier ehemalige Sakramentswallfahrten: Gottsbüren, Hillentrup, Blomberg und Büren*, in: *Westfälische Zeitschrift* 112(1962)275–304, hier 284, vermutet als denkbaren Hintergrund die aufgeheizte Zeitstimmung nach dem Verlust des Heiligen Landes 1291, die auch andernorts zu Pogromen geführt hat. Daß Bürener Juden bereits 1258 als Geldgeber erwähnt werden, könnte auch auf finanzielle Interessen hindeuten. Cohausz hält es aber auch noch für möglich, daß es tatsächlich einen Hostienraub gegeben haben könnte (ebd. 286).

11) Vgl. dazu den Beitrag von Hubert Frankemölle (242 ff. i. d. Heft).

2. „Hochkonjunktur der Hostienwunder“

Die hoch- und spätmittelalterliche Eucharistiefrömmigkeit ist reich an zum Teil drastischen Wundergeschichten. Berichtet und in zahlreichen Bildwerken dargestellt wird von Visionen von blutenden oder sich in Fleisch und Blut, vorübergehend sich sogar in das Christuskind verwandelnden Hostien. Für die wundertätige eucharistische Spezies werden eigene Kirchen oder Kapellen errichtet. Hier kann sich in der Folgezeit die Eucharistiefrömmigkeit in Form von Wallfahrten, eigenen Festtagen, Sakramentsprozessionen und anderen Frömmigkeitsübungen entfalten.

Diese Hostienwundergeschichten sind jedoch kein Novum des Hoch- und Spätmittelalters. Bereits in den *Vitae Patrum* (6. Jh.) ist ein Wunder geschildert, das dem hl. Basilius während einer Meßfeier widerfahren sein soll. Bedeutend ist, daß der von dem Wunder Betroffene ein Jude ist, der sich in der Folge zum christlichen Glauben bekennt:

„Als Basilius einst den hl. Dienst feierte, mischte sich ein Jude, als ob er Christ wäre, unter das Volk, da er gerne wissen wollte, was die Messe sei und die Kommunion. Dabei sah er, wie ein Kindlein in den Händen des Basilius geschlachtet wurde, und als alle zur Kommunion gingen, trat auch er hinzu und man gab ihm, was wirklich Fleisch war; dann trat er auch zum Kelche, der voll Blut war, und nahm davon. Von beiden behielt er einiges, nahm es mit nach Hause und zeigte es seiner Frau als Bestätigung für das, was man sich sagte, und erzählte ihr, was er mit eigenen Augen gesehen. Voll Glaube an das erschauernde und glorreiche Geheimnis der Christen kam er am andern Tage zu Basilius und bat, ihm sogleich das christliche Merkzeichen zu geben.“¹²

Legenden wie diese erlebten etwa ab Mitte des 11. Jh. in aktualisierenden Versionen eine regelrechte „Hochkonjunktur“. Ein Beispiel für eine solche Aktualisierung ist eine Hostienwundererzählung, die Papst Innozenz III. 1213 in einem Brief an den Erzbischof von Sens berichtet:

„Eine von einem Pariser Juden zum Unglauben verleitete Dienstmagd hatte bei der Osterkommunion die Hostie im Mund behalten und zu Haus dem Juden in die Hand gegeben. Von einem Besucher an die Haustüre gerufen, legte er sie in eine Büchse, in der Pariser Goldmünzen waren. Nach seiner Rückkehr sah er alle Goldmünzen in Hostien verwandelt, so daß er die von

12) Peter Browe, *Hostienschändung* (Anm. 4), 361.

dem Dienstmädchen mitgebrachte nicht mehr herausfinden konnte. Dieses Wunder brachte viele dazu, die Taufe zu verlangen. Ein Sohn des Juden konvertierte in Rom und erzählte dem Papste dieses wunderbare Ereignis.“¹³

Bei beiden Erzählungen verläuft das Hostienwunder als *Verwandlungswunder*, das zur Bekehrung eines „Ungläubigen“, hier eines Juden, führt. Verbindend ist auch das Motiv, daß die eucharistische Spezies zurückbehalten und nach Hause mitgenommen wird. Im Unterschied zur Basiliuslegende wird hier das Geschehen auf das Osterfest datiert, und der Jude führt den Frevel nicht selbst aus, sondern stiftet eine Christin dazu an.

3. Theologie- und frömmigkeitsgeschichtlicher Kontext

Das Pariser Hostienwunder läßt sich zunächst als eine *Bekehrungs-* bzw. *Belehrungsgeschichte* eines Juden verstehen. Es gibt jedoch zu dieser Zeit ähnliche Geschichten, in denen Angehörige häretischer Gruppen (z. B. die Waldenser), aber auch vermeintlich rechtgläubige Christen, sogar Priester, durch ein Hostienwunder belehrt, bekehrt und gelegentlich auch bestraft werden. Man kann daher annehmen, daß diese frommen Geschichten vielleicht doch vorrangig auf die Christen zielen. Dies wird im zeitgeschichtlichen Kontext unmittelbar verständlich.

Im Jahre 1215 definierte das IV. Laterankonzil unter dem Vorsitz von Papst Innozenz III. die *Lehre von der Transsubstantiation*, d. h. der sich in der Eucharistiefeier vollziehenden wesenhaften Verwandlung der eucharistischen Gaben in Leib und Blut Christi. Dabei unterscheidet man zwischen der „Akzidenz“, der Erfahrungswirklichkeit des Brotes und Weines, die erhalten bleibt, und der „Substanz“, dem Wesen, der inneren Wirklichkeit, die sich in Leib und Blut Jesu Christi und damit in seine sakramentale Gegenwart verwandelt. Es ist naheliegend, daß dieses hochtheologische Denken der breiten Masse nur schwer vermittelbar gewesen ist. Die Wundergeschichten können in diesem Zusammenhang als eine Art volkstümliche Illustration dessen verstanden werden, was Transsubstantiation *im eigentlichen Sinne* meint.

13) Peter Browe, *Hostienschändung* (Anm. 4), 367.

Das 13. Jahrhundert ist für die Eucharistiefrömmigkeit der folgenden Jahrhunderte auch deswegen prägend, weil es das *Fronleichnamsfest* hervorgebracht hat. In frommen Frauenkreisen Brabants, Flanderns und der Wallonie entstanden, war dieses Fest geprägt vom „Pathos der Realpräsenz“ und dem „Verlangen, mangelnde Andacht durch gesteigerte Verehrung auszugleichen“.¹⁴ Es nimmt daher nicht wunder, daß auch mit der Herausbildung des Fronleichnamsfestes wiederum eine Hostienwundererzählung als legitimierende Ursprungslegende verbunden ist: das sog. *Blutwunder von Bolsena*. Die Legende erzählt von einem Priester, der seine Zweifel an der Transsubstantiation erst dadurch überwinden konnte, daß ihm bei einer Meßfeier die Hostie als „wahres, mit Blut besprengtes Fleisch“ erschien.¹⁵ Derlei Belehrungswunder werden in dieser „wunderfreudigen Zeit“ vielerorts überliefert und tragen allenthalben zur Steigerung der eucharistischen Frömmigkeit in Form von Sakramentsprozessionen, Motivmessen, Wallfahrten oder eigenen Festtagen bei. 1264 wurde das Fronleichnamsfest schließlich durch Papst Urban IV. gesamtkirchlich vorgeschrieben.¹⁶

4. Fehlentwicklungen und mißbräuchliche Praktiken bei der Eucharistie

Die Hochschätzung des eucharistischen Sakraments im Hochmittelalter beförderte jedoch auch Einstellungen und Praktiken, die mit der kirchenamtlich formulierten Eucharistielehre nur noch schwer vereinbar waren. Befördert durch verschiedene liturgische Entwicklungen (z. B. das „Entrücken“ des Altargeschehens in die uneinsehbare Ferne der Kirchenapsis, das durch den Priester still verrichtete Kanongebet, die Elevation der Hostie) entstand um die Eucharistie die Aura des Geheimnisvoll-Mysteriösen, das den Charakter des Unnahbaren, ja Gefährlichen in sich trug (*mysterium tremendum*) – mit ein Grund für den im Mittelalter drastisch sinkenden Kommunionempfang.

14) Vgl. Andreas Heinz, Art. *Fronleichnam*, in: *LThK* Bd. 4, 1995, 171–174, hier 172.

15) Peter Browe, *Die eucharistischen Verwandlungswunder des Mittelalters*, in: ders., *Eucharistie* (Anm. 4), 265–289, hier 286 mit Anm. 100 (erstmal erschienen 1929).

16) Vgl. Peter Browe, *Die Ausbreitung des Fronleichnamsfestes*, in: ders., *Eucharistie* (Anm. 4), 509–536, hier 512; 526 (Ersterscheinung 1928).

Auf der anderen Seite hatte diese „Unnahbarkeit“ zugleich etwas Anziehendes, Faszinierendes (*mysterium fascinosum*), so daß an die Stelle der realen Kommunion die sog. *Augenkommunion* trat. Das Erblicken der vom Priester nach den Einsetzungsworten erhobenen, gewandelten Gaben wurde also weithin zum heilswirksamen *Kommunionersatz*.

Diesen Entwicklungen versuchte das IV. Laterankonzil insofern entgegenzusteuern, als daß es als Minimalforderung die jährliche *Osterkommunion* vorschrieb. Wenn viele Hostienfrevellegenden behaupten, daß sich die Ereignisse im Zusammenhang des Osterfestes zugetragen haben sollen, so scheinen hinter diesem erzählerischen Detail auch die eucharistischen Gebräuche ihrer Zeit auf. Wenn es weiterhin zur Typologie mancher Legende gehört, daß die Kommunion mit nach Hause genommen, also zweckentfremdet wird, deutet sich hier an, daß im Mittelalter die Eucharistieverehrung nicht selten in Aberglauben umschlägt, eine Entwicklung, die wohl „zum Gutteil einem Mangel an sittlicher und geistiger Bildung entsprungen [ist]“¹⁷. So berichten bereits zahlreiche Quellen des 12. Jh. davon, daß einzelne Gläubige Hostien mitnahmen oder stahlen, um sie als *Zaubermittel* zu ge- bzw. mißbrauchen.¹⁸ Auch diese magischen Praktiken versuchte das IV. Laterankonzil einzudämmen, indem es vorschrieb, in allen Kirchen „die Eucharistie unter gutem Verschuß auf[zubewahr[en] [...], damit keine frevlerische Hand an sie rühren kann, um schauererregende und ruchlose Dinge damit zu tun“.¹⁹

In diesem zeitgeschichtlichen Kontext lassen sich die frühen Hostienwunderlegenden gewissermaßen noch als „pädagogisch-katechetisch motivierte Geschichten“ lesen, die dazu dienen, den Glauben an die eucharistische Präsenz Jesu Christi zu festigen, die notwendige Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten einzuschärfen und rituelle Nachlässigkeiten oder gar Mißbräuche im Umgang mit der Eucharistie zu kritisieren und abzuwenden.

Ein Blick in die weitere Entwicklungs- und vor allem in die Wirkungsgeschichte der Hostienwundererzählungen offenbart jedoch auch ihre zutiefst zwiespältige Potenz. Die Geschichten und die aus ihr erwachsenden Frömmigkeitsübungen waren offenbar dazu angetan, die Phantasie der

17) Eder, *Deggendorfer Gnad* (Anm. 8), 133.

18) Vgl. Peter Browe, *Die Eucharistie als Zaubermittel im Mittelalter*, in: ders., *Eucharistie* (Anm. 4), 219–231 (Ersterscheinung 1930).

19) Peter Browe, *Eucharistie als Zaubermittel* (Anm. 18), 229.

Menschen so sehr zu beflügeln, daß sie in der Folgezeit immer stärker ausgeschmückt werden und schließlich im blutigen Realismus mancher Legende gipfeln. Das um so mehr, als sich mit dem Blut als „Lebenssaft“ von jeher urreligiöse, ja *archaische Vorstellungen* verbinden, die in einem entsprechend gestimmten Klima reaktiviert werden können. Zwar gab es eine deutlich artikulierte Skepsis, ja sogar ablehnende Haltung mancher zeitgenössischer Theologen (z. B. Nikolaus von Kues) und Kirchenoberen (darunter auch Päpste) gegenüber Hostienwundern und Wallfahrten zu Bluthostien, diese konnte jedoch gegen die einmal entfachte allgemeine Wunderhysterie wenig ausrichten.

5. Die antijüdische Wendung: Vom Hostienwunder zum angeblichen jüdischen Hostienfrevel

Die Ambivalenz der Hostienwundererzählungen kommt in ihrer negativen, ja gefährlichen Dimension ab dem 14. Jahrhundert vollends zum Durchbruch, z. B. in gehäuften Berichten über sog. *Hostienfälschungen*. Angeregt und verführt durch das einträgliche Wallfahrts- und Spendenwesen, das eine Bluthostie in Gang setzen konnte, gab es Geistliche, die Bluthostien selbst herstellten. Zur Beglaubigung erfanden sie eine entsprechende Wundergeschichte, mancherorts bereits mit dem Vorwurf, die Hostie sei durch Juden geschändet worden und habe daraufhin zu bluten angefangen (Strafwunder). Ereignet hat sich ein solcher Fall um 1298 in Klosterneuburg (Österr.), wo ein bischöfliches Untersuchungsgericht die Fälschung zwar entlarvte, die Hostie jedoch noch über Jahrzehnte zur Anbetung ausgesetzt blieb.²⁰

Daß in dieser Zeit die Hostienwundererzählungen eine antijüdische Wendung bekommen, zeigt die Pariser Hostienfrevellegende von 1290, die als die früheste ihrer Art gilt und damit gewissermaßen als Prototyp einer sich in der Folgezeit vielerorts verbreitenden „Wanderlegende“ anzusehen ist. Überliefert ist sie in der Chronik des Genter Mönches Johannes von Thilrode:

20) Vgl. Browe, *Hostienschändung* (Anm. 4), 375 f.; Friedrich Lotter, *Hostienfrevelvorwurf und Blutwunderfälschung bei den Judenverfolgungen von 1298 („Rintfleisch“) und 1336–1338 („Armleder“)*, in: *Fälschungen im Mittelalter*, Bd. V: *Fingierte Briefe; Frömmigkeit und Fälschung; Realienfälschung*, Hannover 1988, 533–583.

„Wir wollen euch berichten, daß ein Pariser Jude von seiner christlichen Magd um 10 libras eine konsekrierte Hostie kaufte [...]. Er legte sie auf seinen Tisch, rief andere Glaubensgenossen herbei und sagte: ‚Sind die Christen nicht dumm, die an diese Hostie glauben?‘ Darauf nahmen sie Messer, Stilets und andere Instrumente, um die Hostie zu zerstören, aber sie konnten diesen Zweck nicht erreichen. Endlich nahm einer von ihnen ein ganz großes Messer und durchstach die Hostie, worauf sie sich in drei Stücke teilte und sofort Blut herausfloß. Darauf bekehrten sich viele. Außerdem legten sie die Hostie noch in ein Gefäß siedenden Wassers, um sie auf diese Weise zu zerstören. Die Hostie aber verwandelte sich durch Gottes Kraft in Fleisch und Blut. Auf dieses Wunder hin hat sich Johannes, exhibitor praesentium, mit seiner ganzen Familie zum katholischen Glauben bekehrt. Geschehen ist das im Jahre des Herrn 1290, am Auferstehungstage des Herrn.“²¹



Die Hostienschändung durch die Juden zu Sternberg 20. Juli 1492.

Notgeld von 1922 der Stadt Sternberg in Mecklenburg.

21) Peter Browe, *Hostienschändung* (Anm. 4), 369.

Von der enormen Wirkungsgeschichte dieser Legende zeugen nicht zuletzt verschiedene Darstellungen in Bildwerken des 14. und 15. Jh.²² Auch in der erzählerischen Rezeption der Pariser Legende werden die Erzählverläufe immer detailreicher und in ihrer Konsequenz immer blutiger – jetzt durchaus im wahrsten Sinne des Wortes, denn sie münden nicht mehr in die Bekehrung, sondern in die Tötung der beteiligten Juden.²³ Diese Erzählungen dienten vielerorts ganz offensichtlich dem Zweck, Ausschreitungen gegen Juden zu rechtfertigen, oft auch erst im Nachhinein. Die tatsächlichen Beweggründe für die Vertreibung oder gar Tötung ortsansässiger Juden waren jedoch bekanntlich ganz anderer Natur: Nicht selten ging es um persönliche Bereicherung bzw. Entschuldung, oder aber die Pogrome waren aus der vulgärchristlichen Vorstellung heraus motiviert, Katastrophen wie Mißernten oder Seuchen seien Manifestationen des Gotteszorns, dem nur durch das aktive Vorgehen gegen die „Ungläubigen“ Einhalt geboten werden könne. Zusammen mit weitverbreiteten und in vieler Hinsicht prekären Judenbildern (z. B. Juden als „Gottesmörder“) ergab sich so ein hochexplosives Gemisch, das dann nur noch eines zündenden Funkens bedurfte.

6. *Passions- und Eucharistiefrömmigkeit*

Zusätzliche „Sprengkraft“ erhielten die Legenden vom jüdischen Hostienfrevell aber wiederum im Kontext der sich immer facettenreicher ausformenden mittelalterlichen Frömmigkeit. Zu der bereits erwähnten Faszination für Blutmirakel aller Art kam eine sich mehr und mehr entfaltende *Passionsfrömmigkeit* hinzu (Schmerzensmannbilder, Heilig-Grab-Kult u. a.). Ein bedeutsames Bildmotiv war hierbei das der *geöffneten Seitenwunde Christi*, aus der das Blut der Sühne fließt und die damit zum Lebensquell

22) Abbildungen der Pariser Legende bei Miri Rubin, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, New Haven 1999, 43; 146 f.; 160.

23) Vgl. die verschiedenen Überlieferungsversionen der Bürener Legende aus dem 18. Jh. bei Liedke, *Büren* (Anm. 2), 13–19. Nach Dina von Faassen, *Juden im Paderborner Land im 17. und 18. Jahrhundert*, Historisches Museum des Hochstifts Paderborn, Paderborn 2000, 45, entspricht eine Fassung des 18. Jh. (Text ebd. 46 f.) großenteils „wörtlich dem 1617 in Paderborn publizierten Werk *Detectum Velum* [...] des zum Christentum konvertierten Dietrich Schwabe, der hier die Pariser Hostienfrevellgende wiedergibt. Für Büren wurde der Handlungsort ‚Paris‘ in ‚Büren‘ umgewandelt“.

wird. Auch hier läßt sich ein Bogen zur Eucharistie und zur mittelalterlichen Eucharistiefrömmigkeit schlagen, und zwar über den weitverbreiteten Bildtyp der *Gregoriusmesse*: Der Legende zufolge erscheint Gregor dem Großen nach der Wandlung Christus als *Schmerzensmann*²⁴, aus dessen Seitenwunde das Blut direkt in den bereitstehenden Meßkelch fließt.

Eine derartige, von Blutmystik und Passionsfrömmigkeit geprägte religiöse Mentalität konnte zweifellos auch die Entstehung und Verbreitung von Hostienfrevellegenden befördern.²⁵ Ein konstitutiver Bestandteil verschiedener derartiger Legenden ist beispielsweise die ausführliche Schilderung, wie die Hostie mit verschiedenen Werkzeugen traktiert wird und daraufhin zu bluten anfängt – eine offensichtliche Anspielung auf die Leidenswerkzeuge und auf die Passion Jesu. Der gedankliche Überschritt vom Stereotyp der *Juden als Gottesmörder* hin zum Stereotyp der unverbesserlichen *Wiederholungstäter*, die nun ihren Unglauben und ihre ganze Niedertracht an dem in der Hostie präsenten Christus auslassen, lag hier gefährlich nahe.

In den *Passionsdarstellungen* gipfelt die daraus resultierte christliche Verurteilung der Juden schließlich im sog. *Lebenden Kreuz* (z. B. Fresko von 1421 in der Kirche S. Pietro, Bologna)²⁶, das die Kreuzigung Jesu als *Gerichtsszene* gestaltet. Das Gericht wird von zwei Händen vollzogen, die aus den Kreuzesarmen herausragen: Zur Rechten des Gekreuzigten wird die als Frau mit Kelch symbolisierte *Ecclesia* dargestellt; sie wird bekrönt und empfängt gleichzeitig die *Hostie* und das *Blut aus der Seitenwunde Christi*, das sie in einem Kelch auffängt. Zur Linken ist die *Synagoga* dargestellt, mit verbundenen Augen auf einem Ziegenbock reitend, dessen Beine gebrochen sind; an ihr wird das Gericht vollzogen, indem die aus dem linken Kreuzes-

24) Bedeutsam ist hier die Beobachtung des Benediktiners Romuald Bauerreiß, in: *Pie Jesu. Das Schmerzensmann-Bild und sein Einfluß auf die mittelalterliche Frömmigkeit* (München 1931), daß sich Hostienfrevellegenden vorzugsweise im Umkreis eines verehrten Schmerzensmannbildes entwickelt haben.

25) So auch der Kirchenhistoriker Arnold Angenendt: „Jesu leibhaftige und blutige Gegenwart in der Hostie evozierte nicht nur Visionen und Wunder, ihr entsprang auch die Wahnidee vom jüdischen Hostienfrevel“ (Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 508).

26) Abb. 44, in: Herbert Jochum (Hg.), *Ecclesia und Synagoga. Das Judentum in der christlichen Kunst*. Ausstellungskatalog Alte Synagoge Essen. Regionalgeschichtliches Museum Saarbrücken, Ottweiler 1993, 101.

arm herausragende Hand ihren Kopf von oben nach unten mit einem Schwert durchstößt – eine wohl kaum noch steigerungsfähige antijüdische Gewaltdarstellung und zugleich ein beschämendes Zeugnis des christlichen Heilstriumphantismus.

7. Verbreitung antijüdischer Stereotype in der Liturgie

Im 16. Jh. verlieren die Hostienfrevellegenden im Gefolge der Reformation und bedingt durch frömmigkeitsgeschichtliche Neuorientierungen (z. B. Marienfrömmigkeit) mehr und mehr an Bedeutung.²⁷ Viele antijüdisch gefärbte bildliche Darstellungen – von angeblichen Hostienfreveln, Passionsbilder, Synagoga-Ecclesia-Darstellungen u. a. – hatten ihren Platz z. B. als Teil von Altar- oder Wandgemälden in Kirchen und damit in Räumen, in denen christliche Liturgie gefeiert wurde (und wird). Und unter bestimmten Voraussetzungen konnten sie antijüdische Gefühle und Einstellungen mit befördern bzw. freisetzen. Mit der Erfindung des Buchdrucks war auch eine *Vervielfältigung* der Legenden in Schrift und Bild möglich. Für einige Wallfahrtsorte mit einer Hostienfrevel- oder Blutwunderlegende sind auch Lieder nachgewiesen, die die jeweilige Legende besingen.²⁸ Schließlich sind noch in der Volkssprache abgefaßte Gebete zu berücksichtigen. So empfiehlt ein Deggendorfer Andachtsbuch von 1910 folgendes, an die Hostienfrevellegende erinnerndes, klar antijüdisch eingefärbtes Gebet:

*„O mildreichster Jesus! der du dich gewürdiget hast, denen jüdischen Feinden als ein liebereiches Kindlein zu erscheinen, da du doch vorgesehen, daß sie dich nicht erkennen, sondern lästern und in den Abgrund eines Brunnens werfen werden; würdige dich auch, über mich Sünder (Sünderin) durch dieses wunderbare Sakrament dein Gnadenlicht scheinen zu lassen.“*²⁹

27) Nach Eder, *Deggendorfer Gnad* (Anm. 8), 170 mit Anm. 137, gab es vereinzelt noch Hostienschändungsanklagen im 18. und 19. Jh. 1761: Nancy, Frankreich; 1836: Bislad, Rumänien.

28) So z. B. Deggendorf (vgl. Eder, *Deggendorfer Gnad* [Anm. 8], 246–250), Passau (vgl. Rubin, *Gentile Tales* [Anm. 22], 174 f.), Breslau (ebd. 180 f. mit Anm. 151 f.) und Büren (vgl. Liedke, *Büren* [Anm. 2], 15).

29) Zit. nach: Gerhard Langer, *Der Wiener Judenplatz* (www.sbg.ac.at/zjk/sites_at/material/judenplatz.htm). Noch umfassender wird die ganze Legende in der Deggendorfer „Judenlitanei“ (18. Jh.) rekapituliert (Text bei Eder, *Deggendorfer Gnad* [Anm. 8], 608–610).

Mit dem Erstarken der Bettelorden im 12. und 13. Jh. erhält die *Volkspredigt* immer größere Bedeutung. So gab es etwa spezielle *Eucharistiepredigten*, die die besondere Bedeutung der Wandlung einschärfen sollten. Zu untersuchen wäre, inwiefern auch hier antijüdische Stereotype rezipiert und tradiert wurden bzw. sogar im direkten Zusammenhang mit antijüdischen Ausschreitungen stehen.³⁰ Ein weiteres Untersuchungsfeld wäre der Bereich der *liturgischen und paraliturgischen Mysterienspiele*, insbesondere Passions-, Oster- und Fronleichnamsspiele, die gegen Ende des 15. Jh. aufkommen und sich vor allem aus der Karfreitagsliturgie heraus entwickelten.³¹ Inwieweit der vermeintlich jüdische Hostienfrevell hier mit zur Auf-führung kam, wäre ebenfalls zu untersuchen, sofern es die Quellenlage zuläßt.³²

Als die „Deggendorfer Gnad“ 1992 eingestellt wurde, sagte der damalige Regensburger Bischof Manfred Müller in einem Hirtenwort:

„Wenn eine scheinbar fromme Legende als böswillige Unterstellung entlarvt wird, dann müssen wir jetzt bereit sein, ein aufrichtiges Schuldbekenntnis zu sprechen – dies um so mehr, als es hier um eine Diffamierung geht, die den Ruf der Juden, ‚unserer älteren Brüder‘ (Papst Johannes Paul II.), bis in die Gegenwart nachhaltig geschädigt hat [...]. Ich würde mir wünschen, daß dieses Eingeständnis schwerer Schuld nicht als lästige Pflichtübung aufgefaßt wird, vielmehr jedem ehrlich empfindenden Christen ein Bedürfnis ist – nicht zuletzt in Anbetracht des millionenfachen Judenmordes in der NS-Zeit und der Judenfeindschaft vieler Christen in den vergangenen Jahrhunderten.“³³

30) Nach Rubin, *Gentile Tales* (Anm. 22), 120 u. 126 bildete etwa die Predigtkampagne des Franziskanerbruders Johannes von Capestrano (1386–1456) den Hintergrund für antijüdische Ausschreitungen.

31) Peter Browe, *Die Entstehung der Sakramentsprozessionen*, in: ders., *Eucharistie* (Anm. 4), 459–474, hier 461–464 (Ersterscheinung 1931).

32) Rubin, *Gentile Tales* (Anm. 22), 169–173 nennt Beispiele aus England: Croxton *Play of the Sacrament*; Frankreich: *Mistère de la sainte hostie*; Italien (mit Bezug auf den Pariser Hostienfrevell): *Un miracolo del Corpo di Cristo*. Für den Ort Regen im bayerischen Wald ist noch um 1800 ein außerliturgisches Bühnenspiel bezeugt, in dem unter anderem der Satan als Deggendorfer Jude in Erscheinung trat und in dem der Hostienfrevell auch szenisch umgesetzt wurde (vgl. Langer, *Wiener Judenplatz* [Anm. 29]).

33) Hirtenwort des Bischofs von Regensburg Manfred Müller an die Katholiken in Deggendorf vom 25. März 1992, zit. nach Eder, *Deggendorfer Gnad* (Anm. 8), 700.

Das zerstörte jüdische Erbe

Auseinandersetzung und Vergegenwärtigung

Clemens Thoma

Die Universität Kassel hat zwischen 1987–2005 zwanzig jüdische Gelehrte als Franz-Rosenzweig-Gastprofessoren nach Kassel, dem Geburtsort von Franz Rosenzweig, eingeladen. Selbst „aus rassischen Gründen“ verfolgt, haben sich die Geladenen „in ihrer Forschung speziell mit der europäisch-jüdischen Geschichte, Kultur und Bildung auseinandergesetzt“ (8 f.). Der Bezug zum „zerstörten jüdischen Erbe“ war somit in ihrer eigenen Biographie bereits vorgegeben. Aus ihren persönlichen Verfolgungsschicksalen und der jeweils eigenen „mühevollen Wiedergewinnung einer neuen Lebensidentität“ (I/10) erwachsen in ihren Vorlesungen Erneuerungsvorschläge für ein neues jüdisches Leben und Denken nach der großen Katastrophe der Schoa.¹ Im folgenden wird auf einige der weitblickenden Aussagen eingegangen. Die zutiefst berührenden, aber auch spannenden persönlichen Lebensgeschichten dieser einflußreichen jüdischen Denker sind gerade wegen ihrer Kürze und der lebendigen Schilderung auch für den Unterricht höchst empfehlenswert.

Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes

Emil L. Fackenheim (*1916 Halle an der Saale, verst. 2003 in Jerusalem)² deutet die jüdische Geschichte vor und nach dem Holocaust. Er erinnert

- 1) Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes*, Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen, Bd. 1 (Kassel 1987–1998), Kassel 1997; ders., *Auseinandersetzungen mit dem zerstörten jüdischen Erbe*, Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen, Bd. 2, Kassel 1997–2005, Kassel 2004. Im zweiten Band kommen zusätzlich vier Professoren zu Wort, die schon vor der Einrichtung der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur in Kassel gelehrt haben.
- 2) Vgl. Giuseppe Veltri, *Philosophie als religiöse Aufgabe. Der jüdische Philosoph Emil L. Fackenheim*, in FrRu 11(2004)38–41; sowie den Nachruf von Max Privorozki, ebd., 75 f.

darán, daß Hitler das jüdische Leben zerschlagen hat und daß sein Judenhaß viele Christen zum Antisemitismus verführt hat. Er macht deutlich, daß Haß in die Religionen hineinkommt, wenn keine Wahlfreiheit und keine Liebe da ist, „denn mit diesem ersten christlichen Haß [auf das Volk des Juden Jesus] kam Haß überhaupt in die Religion der Liebe“. „Das jüdische Volk muß auch den Tikkun-Olam, das Heilwerden der Welt, als Aufgabe übernehmen.“ Dies könne sogar als ein „Herbeizwingen der Welt zum Gott Israels“ gedeutet werden (299 f). Als wichtigstes Denken bezeichnet Fackenheim die Auseinandersetzung aller Menschen – vor allem aber der Christen – mit dem Tikkun. Wenn sie im Tikkun den Frieden fänden, wenn Christen und Muslime zum Gebet nach Jerusalem kämen, „nicht obwohl, sondern weil die Juden zurückgekehrt sind“ (309).

Leonhard Ehrlich (*1924 Wien) hat sich besonders von Karl Jaspers, Martin Heidegger und Franz Rosenzweig beeinflussen lassen. Er kritisiert das jüdische Volk und fordert, daß es zu einem heiligen Volk werde. Es sei „zu begierig in die Strömungen der Moderne eingetreten“. Im Zuge der Assimilation, der Anpassung an die Umwelt, habe dies auch „zum Phänomen des jüdischen Selbsthasses geführt“ (51). Heute schwankt das Judentum „zwischen zuversichtlicher Selbstbestätigung und sorgenvoller Wachsamkeit, zwischen äußerer Bedrohung, innerem Zerfall einerseits und dem freudvollen Tragen der Bürde andererseits, die darin besteht, dazu auserwählt zu sein, daß man Jude sein darf. Der Jude weiß heute um die Fraglichkeit seines Judeseins; und Jude kann er heute nur sein in bewußter Bewährung seines Judentums angesichts dieser Fraglichkeit“ (68).

Zvi H. Rosen (*1925 Danzig) befaßt sich mit der polemischen Auseinandersetzung von Karl Marx mit Bruno Bauers Auffassung der Judenfrage und der Emanzipation. Bauer hatte sich in die preußische Debatte um die Gleichberechtigung der Juden, die auch von Nicht-Juden unterstützt wurde, eingeschaltet. Er verachtete sowohl das Judentum, „die ekelhafteste Gestalt des Privilegiums“ (170), als auch das Christentum als „vollendetes Judentum“ (172). Um Freiheit und Emanzipation zu erlangen, müßten beide, Juden und Christen, ihre Religion aufgeben (173). Marx dagegen befürwortet die politische Emanzipation der Juden als endgültige „Lösung aus aller Religion“. Rosen sieht in Marx nicht nur einen „Nicht-Antisemiten“. Selbst in den Augen seiner antisemitischen Gegner sei Karl Marx „ein Repräsentant des Judentums“, von „stockjüdischem Blut“ geblieben (178).

Jacob Goldberg (*1924 Lodz) ist einer der besten Kenner des osteuropäischen Judentums, eines Judentums, das der Westen kaum kannte, und dessen Spuren vom Nationalsozialismus restlos vernichtet wurden. Er befaßt sich mit der ersten politischen Emanzipationsbewegung der Juden in Polen und Litauen während des Großen Sejms (1788–1792) und der Einrichtung „jüdischer Bevollmächtigter“. Diese setzten sich für die Rechte und Privilegien der Juden ein und forderten die Abschaffung des Rechtes von Gläubigern, jüdische Angehörige als Geiseln zu nehmen, die dann oft gezwungen wurden, zum Katholizismus überzutreten. Gleichzeitig achteten die Bevollmächtigten darauf, daß bei allen emanzipatorischen Veränderungen „auf jüdische Tradition und jüdisches Brauchtum geachtet wurde“ (200).

Die Familie von *Benyamin Maoz* (*1929 Kassel) emigrierte bereits 1937 nach Palästina. Maoz behandelt das Thema „Tod und Trauer“ und die damit im Judentum verbundenen Gebote, Gebräuche und Trauerrituale wie *Schiwa-Sitzen*, *Kriah* (Einreißen der Kleider) und *Kaddisch*. Bemerkenswert ist, daß die Trauer von Holocaustüberlebenden manchmal erst sehr spät zu einer heftigen Krise führt. Maoz schließt mit dem wichtigen Hinweis, „daß die jüdische Religion absolut vorschreibt, daß die Trauerrituale ein Ende haben müssen, und wer sie länger als vorgeschrieben ausübt, begeht eine Übertretung und eigentlich eine Sünde“ (220).

Schwerpunkte der Arbeit von *Rivka Horwitz* (*1926 Bad Homburg) sind „die Geschichte des jüdischen Denkens und deren Erneuerung im 19. Jh. sowie die Aktualität der religionsphilosophischen Werke von Franz Rosenzweig und Martin Buber“. Thema ihres Hauptvortrags (231–251) ist eine kritische Deutung der Arbeiten von Franz Rosenzweig (1886–1929) und Johann Georg Hamann (1730–1788) über „die Macht der Rede“ und die „Verbindlichkeit von Worten“. Da für Rosenzweig „Sprache“ und „Dialog“ zusammengehören, steht „Sprache in erster Linie im Zusammenhang mit Offenbarung“, denn „Sprache ist göttlich und menschlich“ (245). Es existiere eine *communicatio* zwischen göttlichen und menschlichen Worten und Gedanken. „Sprechen, Dialog und Offenbarung ist ein und dasselbe“ (Rosenzweig, 248). Hamann dagegen findet Gottes Offenbarung „sowohl in der Natur als auch in der Bibel“ (249). Für Horwitz spielt Rosenzweig eine zentrale Rolle bei der Rückkehr des jüdischen Volkes zur Religion.

Auseinandersetzung mit dem zerstörten jüdischen Erbe

Ähnlich wie im ersten Sammelband wird auch im zweiten Band über Heilswege für das jüdische Volk aus Niedergeschlagenheit und Verlust heraus nachgedacht. Die Erkenntnisse der zitierten Autoren sollten auch von christlichen Philosophen und Theologen zur Kenntnis genommen werden.

Ze'ev Levy (*1921 Dresden) untersucht das Verhältnis von Emmanuel Lévinas zu Hermann Cohen, Martin Buber und Franz Rosenzweig (126–141). Levy bejaht die Grundlagen der Ethik von Lévinas, „die Verantwortung des Einzelnen für die Anderen“. Lévinas stimmte mit Rosenzweig dahingehend überein, daß „die Antwort des Menschen auf Gottes Liebe die Überführung dieser Liebe zu den anderen Menschen sein soll“. Cohen spricht vom „Nebenmensch“, Lévinas vom „Mitmensch“. Der Unterschied liegt in „der ihr vorausgehenden Korrelation zwischen Gott und Mensch“ (129). Levy bejaht auch die „Ich-und-Du“-Philosophie von Martin Buber. Daraus könne „das Verantwortungsgefühl für die Anderen“ abgeleitet werden. Lévinas war der Ansicht, daß Buber Gott zu einseitig als „ewiges Du“ vorstellt. Gott sei zwar ein persönlicher Gott, es sei aber wichtig, „daß Gott zwischenpersönliche Beziehungen unter den Menschen hervorruft“ (135). Levy sieht das wichtigste Forschungsergebnis von Emmanuel Lévinas in der Aussage: „Das Du, der Andere, hat Vorrang über das Ich, über das Selbst; das zieht die Verantwortung des Ich für die Anderen nach sich“ (133).

Albert H. Friedlander (*1927 Berlin, verstorben 2004 in London³) schrieb eindrücklich über *„Jüdisches und christliches Denken nach der Zeit der Schoa“* (26–38). Friedlander führt die Aussage von J. B. Metz, „Eine christliche Theologie, die sich nicht mit Auschwitz beschäftigt, ist des Zuhörens nicht wert“, ergänzend weiter: „Nach Auschwitz müssen alle Religionen zu einem neuen Denken kommen.“ Obwohl jüdischer Glaube selbst auf dem Weg in die Todeskammern bestehen blieb „im festen Glauben an den kommenden Messias, auch wenn er zögern sollte“ (29), kann man heute, so Metz, „nur noch beten, weil damals in Auschwitz gebetet wurde“ (29). Daraus folgert Friedlander: „Wir können den Schrecken nicht ausradieren. [...] In der Erinnerung begegnen wir uns [...] und finden wir Gott“ (39). Friedlander sieht das Denken nach der Schoa als ein Denken

3) Vgl. den Nachruf von Hans Hermann Henrix in FrRu 12(2005)73 f.

nach dem „Ende der Nacht“, wie es auch in Gedichten von Dan Pagis und Paul Celan zum Ausdruck kommt. Mit Arnold Zweig sieht Friedlander ein Europa, das zusammenwächst, „dank des Grauenhaften, das wir erlebten“ (38). Ob die Zukunft „einen Schimmer von Hoffnung“ in sich trägt, muß die Zukunft selbst beantworten (38).

Kurt Rudolf Fischer (*1922 Wien) überlebte mit seinen Eltern in Shanghai. In seiner Abhandlung *„Der Faschismus und die Verführung durch Nietzsche“* (52–58) führt Fischer aus, daß sehr wohl eine Beziehung besteht zwischen Nietzsches Philosophie und Hitlers Nationalsozialismus. Dem steht ein Trend in den USA entgegen, der Nietzsche „gründlich entnazifiziert“ hat (55). Er erinnert aber, daß damals in Österreich auch der Zionismus als Faschismus gedeutet wurde, ebenso wie die Christlich-Soziale Partei und die Vaterländische Front (53). Nietzsche wird auch als „Pate“ oder „Vorläufer“ des Faschismus bezeichnet, denn „Wenn Gott tot ist, und es keine [allgemein anerkannten] Werte gibt, [...] müssen alle Möglichkeiten offen sein [...]. Dann ist auch das Nazi-Experiment erlaubt“ (57). In Nietzsches *Ecce Homo* und seinem Gebrauch des Wortes „Übermensch“ sieht Fischer bereits „eine nazihafte Brutalität zumindest vorgeschlagen“ (57).

Gerda Elata-Alster (*1930 Wien) hat die Verfolungszeit in Holland überlebt. In ihrem Beitrag *„Schaue nicht zurück (nicht einmal im Zorn). Sodom als Transzendenz“* (75–92) verwebt sie ihre eigenen Lebenserfahrungen aus der Schoa mit der Geschichte von Sodom und Lot. Wie die Salzsäule kann auch die Schoa „als gewesen seiend“ nicht mehr ausgewischt werden (89). Der Gedanke, „nicht zurückschauen“, „sich nicht umdrehen“, zieht sich durch alle von ihr behandelten Themen: über die Tora, die Schekhina, die Rolle der Frauen in der Heilsgeschichte Israels, die „Gerichtsverhandlung“ (Gen 18,23–32) zwischen Abraham, dem Fürsprecher der Menschen, und Gott, dem Richter (81). Elata-Alster schließt ihre Überlegungen mit einem Gedanken von „zwei Schöpfungen“, einer männlichen, „von Ordnung schaffenden Worten Gottes hervorgerufen“, und einer weiblichen, „der Schekhina, in der die Ordnung dann fehlte, es aber auch geselliger war. Nur Männer konnten das absolute Übel schaffen, nur Frauen [...] konnten den Erlöser bringen“ (92).

Felix Tych (*1929 Warschau) überlebte in Warschau mit falschen Papieren als „verwaister Neffe“ einer polnischen Gymnasiallehrerin. Seine Familie wurde ermordet. „Seither habe ich nie mehr in meinem Leben gebetet“ (99). Tych untersuchte vor allem das soziale Umfeld des Holocaust, d. h. die

Einstellung und das Verhalten der Mehrheitsbevölkerung, „als die jüdische Bevölkerung in ihrer unmittelbaren Umgebung ausgerottet wurde“ (105). Der Mord am jüdischen Volk geschah nicht vor den Augen des „Tätervolks“, wohl aber vor den Augen der Polen. Damit wurden sie zu einem Volk von vielschichtigen Zeugen, aktiv oder passiv, profitierend, leidend, zustimmend oder ablehnend (106). Die polnische Bevölkerung deutet Tych generell als antinazistisch: „Die Polen nahmen nicht an Massenexekutionen und am industriellen Judenmord teil.“ Obwohl darauf die Todesstrafe stand, waren etwa 200 000 Polinnen und Polen an der Rettung von etwa 50 000 jüdischen Frauen, Kindern und Männern beteiligt (108). Nach 1942 änderte sich die Einstellung. Die Unterscheidung zwischen „Herrenvolk“ und „Hundsvolk“ hatte sich eingemischt und führte nach dem Krieg zu polnischen Mordaktionen, bei denen mehr als tausend Juden ums Leben kamen. Sogar Ritualmordbeschuldigungen kamen wieder auf (Mai 1945 und Juli 1946) und führten zu bestialischen Morden an Juden. Eine längst fällige Wende bewirkte die Rede von Präsident Alexander Kwasniewski in Jedwabne im Juli 2001.⁴

Chaim Schatzker (*1928 Lemberg) gelangte 1941 mit 200 anderen Kindern nach einer zweijährigen Odyssee, davon ein Jahr auf einem Schiff vor Jugoslawien, nach Palästina. Alle anderen Passagiere, darunter seine Mutter, wurden von den Deutschen ermordet. Schatzkers Beitrag zeigt die Entwicklung der deutsch-jüdischen Jugendbewegung „Kameraden“ (gegr. 1916 in Breslau). Als „Dritte Generation der Emanzipation“ waren die Mitglieder bereits weit „von den geistigen Quellen des Judentums entfernt“ (161). Ihre Diskussionen kreisten um Judentum und Deutschtum (161), um Gesellschaft und Gemeinschaft und um innere Wahrhaftigkeit angesichts der „Verlogenheit und Falschheit hinter der Fassade der gesellschaftlichen Normen“ (157). Schatzker stellt fest, daß alle jüdischen Jugendorganisationen zu einer „Zurückwendung zum Judentum, zum eigenen inneren Wesen und Sein“ tendierten, auch die „Kameraden“ (162 f.), da eine Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung „nur durch zuvor innerlich veränderte Menschen eintreten“ kann (159).

Mihály Vajda (*1935 Budapest), aus einer nicht-religiösen jüdischen Familie, verdankt sein Leben dem SS-General Karl Pfeiffer von Wildenbruch,

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

der „verhinderte, daß die Pfeilkreuzler die Insassen der beiden Gettos abschlachten“ (172). Vajda sagt, er sei schon als zehnjähriges Kind Kommunist geworden (173), denn für die ungarischen Juden waren die Russen die „Retter“. Er studierte in Budapest Philosophie, fand aber wegen seiner Verbindung zur „Budapester Schule“ um Georg Lukács keine wissenschaftliche Anstellung. In seinem vorliegenden Beitrag *„Das ist keine Krankheit, eher Gesundheit“* (Imre Kertész) befaßt er sich vor allem mit der „Holocaust-Literatur“ von Kertész, der von sich selbst sagt: „Ich bin ein Medium des Geistes von Auschwitz.“ Kritisch hinterfragt Vajda, ob das Trauma von Auschwitz, „das größte Trauma der Menschen seit dem Kreuz“, tatsächlich (literarische) Kultur schaffen könne (178). Eine mögliche Erklärung für das Trauma Auschwitz sieht Vajda angedeutet bei Nietzsches Rede über den Kreuzestod Jesu als „Schuldopfer, und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form, das Opfer des Unschuldigen für die Sünden der Schuldigen!“ (183). „Auschwitz als Ereignis, Auschwitz als Gott“ (183). Das „tatsächlich Unerklärbare“ ist nicht das Böse. „Es ist das Gute“ (Kertész, 184). Vom modernen europäischen jüdischen Intellektuellen sagt Kertész: „Sein Judentum als Judentum bedeutet ihm nichts. Das Judentum als Erfahrung bedeutet ihm alles“ (185).

Michael Löwy (*1938 São Paulo) ging in seiner Forschung der Entstehung religiöser und nicht-religiöser Eschatologien und geschichtsphilosophischer Utopien nach. Nach seiner Habilitation über den ungarischen Marxisten Georg Lukács wandte er sich der Soziologie der Religionen zu und traf dabei auch persönlich auf Gershom Scholem (jüdischer Messianismus und Freiheitsutopie). In seinem Beitrag setzt er sich mit dem Werk von Hannah Arendt und Walter Benjamin auseinander (200 ff.). Benjamin hatte, um nach seiner Festnahme durch Franquisten der Gestapo nicht in die Hände zu fallen, am 24. September 1940 den Freitod gewählt. Löwy geht der engen geistigen Verbindung nach, die Arendt und Benjamin in ihrem Geschichtsverständnis von Imperialismus, Totalitarismus, Rassismus und Antisemitismus („Pseudogottheit der Neuzeit“, Hanna Arendt, 203) verband. In seinem Studium der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung“, die aus den Quellen der Propheten und dem Buch Exodus schöpft, sieht Löwy Parallelen zur „Theologie der Revolution“ von Walter Benjamin. Mit Hannah Arendt stimmt er überein, daß „der Zionismus und der Kommunismus für die jüdischen Intellektuellen dieser Generation die einzigen Formen der Rebellion waren, die ihnen zur Verfügung standen“ (205).

Walter Grab (*1919 Wien, verstorben 2000 in Tel Aviv) legt eine ausgezeichnete Abhandlung über „*Heinrich Heine und die Revolution von 1848*“ vor (241–256). Heine verstand Hegels Philosophie als Aufgabe, „die Volksmassen aus ihrer Apathie zu wecken und zu revolutionären Aktionen gegen ihre Unterdrücker aufzurufen“. Grab sieht darin einen Zusammenhang mit Heines Interesse an den Saint-Simonisten und den Jakobinern. Den Saint-Simonismus nennt Grab eine „pantheistische Genußreligion“, die für alle Menschen „im Diesseits Zufriedenheit und Glück“ erhoffte (243). Mit dem Saint-Simonismus stellte sich Heine gegen „die christliche Überbetonung des Spirituell-Überirdischen“ und die Illusion „jenseitiger Belohnung“ (245). Heines Interesse an den Jakobinern entsprang seinem Wunsch nach einer Weltanschauung, die alle nationalen Scheidemauern niederreißt (244). Gleichzeitig fürchtete er die „heidnische Wildheit“ revolutionärer Volksmassen. Nach Grabs Analyse war Heine überzeugt, „daß das Volk nur von oben emanzipiert werden“ darf (244). Über die Obrigkeitshörigkeit des einfachen Volkes spottet er: „*Der Obrigkeit gehorchen, ist / Die erste Pflicht für Jud und Christ. / Es schließe jeder seine Bude / Sobald es dunkelt, Christ und Jude*“ (250). Mit Heine versteht Grab die „Selbstemanzipation des Menschen aus den Fesseln des Rassenhasses“ und der Fremdenfeindlichkeit weiter „als Auftrag an ein künftiges Geschlecht“ (255).

Chaim Seeligmann (*1912 Karlsruhe) wandte sich als Jugendlicher ganz bewußt dem Judentum zu und ging aus Überzeugung nach Palästina (Kibbuz Givat Brenner). Sein ganzes Leben widmete er der Kibbuzbewegung: als Arbeiter, Lehrer, Förderer und Forscher. Seeligmann ist überzeugt, daß die Kibbuzbewegung in all ihren Strömungen das „Originäre Israels und seiner Menschen“ ist (266). Er schildert die Entwicklung des Kibbuz seit der ersten Gründung (Deganja, 1910), die verschiedenen Einwanderungswellen, die innen- und außenpolitischen Entwicklungen und deren Auswirkungen auf das Leben im Kibbuz. Der zentrale Begriff der Bewegungen war „Gemeinschaft“ (267), wie sie auch von den Jugendbewegungen gefördert wurde. Die Kibbuzim standen für wirtschaftlichen Erfolg, für kulturelle und geistige Entwicklung. Sie brachten Künstler, Wissenschaftler, Politiker und große Denker hervor. Mit dem „Rückkehrgesetz“ nach der Gründung des Staates Israel und den neuen großen Einwanderungswellen „änderte sich der Charakter Israels“ (270). Der Zusammenbruch des Realsozialismus Ende der achtziger Jahre trug weiter zum Schwinden der Ideologie der Kibbuzbewegung bei. Doch Seeligmann hofft, daß „ein neuer Kibbuz mit neuen Inhalten“ auch im 21. Jh. „universell eine neue Aufgabe vor sich hat“.

Yaacov Ben-Chanan (*1929 Riga als Marcel Ansohn) konnte aus dem Rigaer Getto flüchten. Zwei deutsche Offiziere brachten ihn nach Posen, wo er mit gefälschten Papieren bei einer deutschbaltischen Pflegemutter überlebte (274). Seiner Familie hatte es an nichts gefehlt, außer am Jüdischen: „Ich erbe ein Nichts! [...] Das jüdische Erbe in unserer Familie war [...] zerstört, aber dennoch auf gespenstische Weise gegenwärtig, verborgen unter einer Hülle von Schweigen und Scham“ (277 f.). Mit 45 Jahren begann er mit dem Studium der jüdischen Religion und Geschichte, denn „vor seinem jüdischen Erbe kann niemand davonlaufen“ (281). „Jüdisches Erbe ist ein dialektisches Erbe, ist Leben und Denken in Widersprüchen“ (282). „Wir müssen unser Erbe in unsere Sprache und unser Denken übersetzen, anfangen mit dem schwierigsten aller Codeworte, eben diesem Wort ‚Gott‘. Wir dürfen weder unserer Tradition noch unserem eigenen geistigen Standort die Treue kündigen. Beide kommen aus einer Geschichte, über die wir nicht beliebig zu verfügen haben“ (283). Die Historiker mahnt Ben-Chanan: Wer ein Erbe vermitteln will, muß hinter den wissenschaftlichen Quellen der Geschichte „den wirklichen Menschen zu erkennen versuchen“. Diese Leistung hat Schmied-Kowarzik mit den vorliegenden Bänden vorzüglich erbracht.

Abschließende Bemerkungen

Die in den beiden Bände beschriebenen Schicksale, die lebendige Vergegenwärtigung des zerstörten jüdischen Erbes und die unumgängliche Auseinandersetzung damit sind von großer Bedeutung für die Weitergabe dieses Erbes. Dabei ist ein Hinweis von Ben-Chanan zu bedenken. Er sieht den Beginn der Zerstörung des jüdischen Erbes bereits dort, wo dies in der totalen Assimilation, teils unter Druck, vielfach aber aus freier Entscheidung geschah. Die Assimilanten „tragen dafür vor der Geschichte die Verantwortung“ (280). Notwendig für die Wiederbelebung dieses von außen und von innen zerstörten Erbes ist der Wiederaufbau des gemeinsamen jüdischen Gebetslebens und der feste Glaube an den Einen Gott des Himmels und der Erde.

Vermächtnis der Überlebenden des Holocaust

Moralische und ethische Folgerungen für die Menschheit

Das Zeitalter der Überlebenden geht zu Ende.¹ Bald wird keiner mehr da sein, der sagen kann: „Ich war dort. Ich habe es gesehen. Ich erinnere mich an das, was geschehen ist.“ Was bleibt, sind literarische und wissenschaftliche Abhandlungen, Bilder, Filme sowie zahlreiche persönliche Erlebnisberichte – der Anfang einer neuen Zeit. Doch das dunkle Erbe der Schoa, das sich den Herzen und Seelen der Überlebenden unauslöschlich eingeprägt hat, wird an die Menschheit als ein heiliger Auftrag weitergegeben.

Im Frühjahr des Jahres 1945 verstummte der große Donner des Zweiten Weltkrieges. In der darauffolgenden unheimlichen Stille tauchten wir, der letzte Rest des europäischen Judentums, wieder auf – aus Lagern, aus Wäldern und Todesmärschen. Wir waren zerlumpt, verbittert und verwaist, ohne Freunde und ohne Verwandte, heimatlos. In der Stille unseres Herzens haben wir uns gefragt, ob wir – nach den Gettos, den Transporten und nach Auschwitz – jemals wieder fähig sein würden, den Lebensfunken in uns neu zu entfachen. Würden wir je wieder arbeiten können? Je wieder lieben können? Je wieder wagen, eine Familie zu gründen? Nein, wir wurden auch nicht zu wilden Tieren, die nur noch nach Rache gieren.

Dieses Testament zeugt von den Prinzipien unseres Volkes, von seinem unerschütterlichen Glauben an die Menschheit und an die Vorsehung. Wir wählten das Leben. Wir entschieden uns, unser Leben neu aufzubauen, für die Errichtung des Staates Israel zu kämpfen, entschlossen, zum Aufbau der Gesellschaft in Israel und in vielen anderen Ländern beizutragen. Viele der Überlebenden kamen nach Israel, dem jüdischen Staat. Es war für sie eine existentielle Verpflichtung, eine Folge des Holocaust. Aber die Grundfesten, auf denen der Staat Israel aufgebaut wurde, ruhen nicht nur auf dem Andenken an die sechs Millionen aus unserem Volk, die ermordet wurden. Die Grundfesten wurden auf dem aufgebaut, was wir aus der Geschichte der Schoa gelernt haben: Es darf keinen Holocaust mehr geben. Seither rin-

1) Dieses „*Lebendige Vermächtnis*“ wurde am 11. April 2002 anlässlich der Schlußfeierlichkeiten der Dritten Internationalen Konferenz der Überlebenden des Holocaust in Yad Vashem in hebräischer Sprache vorgetragen. Übersetzt aus dem Englischen von E. Weidinger.

gen wir mit der unauslöschbaren und unfassbaren Frage: Warum und wozu wurde dieser Horror verübt? Warum wurden die Juden von den Deutschen ausgesondert, zur Gefahr für die Menschheit erklärt, die exterminiert werden muß? Wie war es möglich, daß aus der deutschen Nation, einem Volk von Intelligenz und moderner Kultur, das große Künstler, Denker und Ethiker hervorgebracht hatte, Mörder hervorgehen, die eine nie dagewesene Tötungsmaschinerie konzipierten und betrieben?

Die Überlebenden sind eine vielschichtige Gruppe und vertreten unzählige unterschiedliche Ansichten, Überzeugungen und Meinungen. Aber eines ist uns allen gemeinsam: die tiefe Sehnsucht, bevor wir aus diesem Leben scheiden, das uns so viel Bitterkeit gebracht hat, den kommenden Generationen das zu übermitteln, was wir in jener dunklen Zeit erlitten und gelernt haben. Von hier aus, vom Har ha Zikkaron, dem Berg des Gedenkens, von Yad Vashem in Jerusalem, wollen wir, die Überlebenden, unsere Geschichte erzählen. Hier und jetzt [...] wollen wir – kollektiv und individuell – unsere Stimme erheben. In der jüdischen Tradition ist das Gebot des Erinnerns absolut verpflichtend. Aber diese Pflicht ist nicht mit einem Akt des Erinnerns abgetan und erfüllt. Aktive Erinnerung verlangt nach Sinn und Handeln. Wir, denen die Erinnerung in die Herzen und in das Fleisch eingebrannt ist, haben uns hier versammelt, um die Fackel der Erinnerung an die nächste Generation weiterzureichen. Und wir geben an euch auch die grundlegende Lehre des Judentums weiter, daß Erinnerung gepaart sein muß mit ethischem und moralischem Tun. Das muß die Grundlage und der Zielpunkt eures Bemühens sein für die Schaffung einer besseren Welt.

„Du sollst nicht morden!“ Dieses Grundgebot menschlicher Moral wurde von den Höhen des Berges Sinai der gesamten Menschheit laut verkündet. Die Erinnerung an die Ermordung von sechs Millionen Juden durch die Nazis und ihre bereitwilligen Helfer verpflichtet uns zur Einhaltung dieses Gebotes. Leben ist ein Geschenk der Schöpfung. Es ist Ausdruck der absoluten Gleichheit aller, die nach dem göttlichen Abbild erschaffen sind. Aus diesem Wissen heraus müßte es selbstverständlich und indiskutabel sein, daß dieses Gebot für die gesamte Menschheit verpflichtend ist. Und trotzdem wird es an allen Enden der Erde höhnisch verachtet. Das Vermächtnis der Schoa verpflichtet uns, unnachlässig nach Lösungen von menschlichen Konflikten zwischen Nationen und Völkern zu suchen, um Blutvergießen zu vermeiden. Wir, die wir Erniedrigung und die Grausamkeit von Rassismus erlebten, wir, die nur deshalb zum Tode verurteilt

wurden, weil wir als Juden geboren waren, wir rufen die gesamte Menschheit auf, das Prinzip der Ebenbürtigkeit aller Menschen und Nationen anzuerkennen. Tyrannische Gewaltherrschaft, politische und religiöse Unterdrückung, wirtschaftliche Ausbeutung und menschliche Entwürdigung sind schwere Sünden und dürfen von der Weltgemeinschaft nicht geduldet werden. Es gibt keine Alternative für die Koexistenz von Menschen und Nationen. Es muß alles getan werden, um Zwietracht durch Gespräche und durch Vermittlung zu lösen anstatt durch Blutvergießen, im Nahen Osten sowie auf der ganzen Welt.

Antisemitismus und alle Arten von Rassismus gefährden nicht nur Juden, sondern die gesamte Weltgemeinschaft. Der „neue Antisemitismus“ richtet sich sowohl gegen Juden als auch gegen Israel und gegen den Zionismus. Die Gleichstellung dieser Begriffe verschärft die Gefahr für alle Juden. Dieses Phänomen zeigt sich auch in der arabischen Propaganda. Der Holocaust demonstrierte der Welt die zerstörerische Kraft von Antisemitismus und Rassismus. Verleugnung, Minimalisierung und Banalisierung des Holocaust dienen als Vorwand, die entsprechenden Folgerungen und Warnungen für die Zukunft zu umgehen. Wir, die Überlebenden, rufen die Welt auf, diese Phänomene gnadenlos zu bekämpfen und auszurotten.

Die Erinnerung an die Schoa ist umstritten und dunkel, denn sie macht das häßliche und nackte Angesicht abgefeimtester („vollendeter“) Unmenschlichkeit sichtbar, die selbst die Grundlagen jeglicher Zivilisation bedroht. Wir, die wir durch das Tal des Todes gewankt sind und gesehen haben, wie unsere Familien, unsere Gemeinden und unser Volk zerstört wurden, sind nicht in Mutlosigkeit und Verzweiflung versunken. Im Gegenteil! Wir haben uns durchgerungen, daraus eine sinnvolle Botschaft abzuleiten und eine erneute Aufgabe für unser Volk und für alle Völker zu erkennen: eine Botschaft der Menschlichkeit, der menschlichen Anständigkeit und Würde. Der Holocaust, der den Standard des absolut Bösen festlegte, ist das universale Erbe aller zivilisierten Völker. Die daraus zu ziehende Lehre muß zukünftig der kulturelle Schlüssel sein für eine Erziehung für menschliche Werte, für Demokratie, Menschenrechte, Toleranz und Geduld und für den Widerstand gegen Rassismus und totalitäre Ideologien. Diese Konferenz in Yad Vashem in Jerusalem muß laut und klar die Worte von Rabbi Hillel verkünden: *„Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem andern zu!“* Mögen diese Worte eine Inspiration sein für unsere zukünftigen Generationen.

Jom Kippur

Tag der Vergebung – durch Gott und durch uns

Rabbiner Leon Klenicki*

Ich stand neben meinem Vater. Die Männer waren alle in ihren Gebetsschal, genannt „Kittel“, gehüllt. Der gleiche „Kittel“ würde einst auch ihr Totenhemd sein. Fast alle weinten, Männer und Frauen, denn die ersten umfassenden Informationen über die Konzentrationslager und den Tod von Millionen von Juden weltweit waren bekannt geworden. Ich betrachtete meinen Vater, wie er da stand in seinem weißen „Kittel“ und die ernstesten und doch so bewegenden Gebete des Sündenbekenntnisses von Jom Kippur¹ rezitierte:

„Wir haben gegen Dich gesündigt durch unser vorschnelles Urteil über andere; wir haben gegen Dich gesündigt durch Eigensucht. Wir haben gegen Dich gesündigt durch unsere Verstocktheit; wir haben gegen Dich gesündigt durch üble Nachrede. Wir haben gegen Dich gesündigt durch grundlosen Haß; wir haben gegen Dich gesündigt durch Mutlosigkeit und Verzagtheit.“

Man konnte förmlich das innere Weinen der Versammelten hören, und das Weinen aller Juden auf der ganzen Welt, während sie die Verantwortung für ihre eigenen Sünden und für die Sünden der gesamten Judenheit auf sich nahmen und zu Gott um Vergebung flehten. Plötzlich warf mein Vater seine Arme nach oben und schrie laut: „*Farvos? Farvos?*“ (Jiddisch für „Für was? Für was?“). Ich hatte Angst und war entsetzt, daß er es wagte, Gott zu einer Antwort auf die unerklärliche Realität des Bösen herauszufordern. Was unserem Volk angetan worden war, war unverzeihlich. Dennoch verpflichtet uns die Liturgie von Jom Kippur, allen zu verzeihen, die wahrhaft bereuen und um Verzeihung bitten, sogar Menschen wie den Verbrechern des Holocaust. Dieser Gedanke wurde zur größten religiösen Herausforderung meines Lebens.

* Rabbiner Leon Klenicki, em. Direktor für interreligiöse Angelegenheiten der „Anti-Defamation League“, ist Autor, Professor und Konsultor für interreligiöse Fragen. Übersetzt aus dem Englischen von E. Weidinger.

1) Der Jom Kippur des Jahres 2007 beginnt am Abend des 22. September.

Entsprechend den Weisungen von Lev 23,26–32 findet der Versöhnungstag zehn Tage nach dem jüdischen Neujahr statt. Jom Kippur ist der heiligste und feierlichste Tag des jüdischen Jahres, der Schabbat der Schabbate, an dem keinerlei Arbeit verrichtet werden darf, ein Fasttag, an dem wir unsere leiblichen Bedürfnisse zurückstellen, um uns ganz auf die Seele zu konzentrieren. Es ist eine Zeit der Buße, der Bitte um Vergebung unserer Sünden, des Versprechens eines echten Wandels des Herzens, echter Umkehr. Teshuva, Umkehr (Reue, Bußfertigkeit) ist der zentrale Aspekt der Gebete der zehn Tage, die die Hohen Feiertage mit dem Versöhnungstag beschließen. Wir bitten Gott um Vergebung. Aber Vergebung geschieht nur, wenn wir aufrichtig bereuen und Besserung geloben. Wer nicht aufrichtig bereut, dem wird auch nicht vergeben.

Vergebung – am Beispiel des Propheten Jona

Rabbi Eleasar Ben Asarja sagt: *„Für die Verfehlung eines Menschen gegen Gott wird am Versöhnungstag Versöhnung erlangt; aber Verfehlungen gegen Menschen werden am Versöhnungstag nur dann gesühnt, wenn der eine sich mit dem anderen versöhnt hat und für das ihm oder ihr zugefügte Böse Wiedergutmachung geleistet worden ist.“*

Vergebung ist das zentrale Thema der Liturgie von Jom Kippur. Die Propheten-Lesung des Tages ist aus dem Buch Jona, den Gott beauftragt hatte, der sündigen Bevölkerung von Ninive den drohenden Untergang zu verkünden. Als aber die Einwohner Buße taten und ihnen Gottes Zorn erspart blieb, wurde Jona zornig. Gott aber war mit ihrer aufrichtigen Buße zufrieden. So lehrte Gott Jona die Bedeutung von Vergebung – indem er ihm den Wert jedes einzelnen irdischen Geschöpfes vor Augen hielt.

Eine der Lehren, die wir aus der Jona-Erzählung ziehen sollten, ist die Verpflichtung, anderen zu vergeben, egal wie wir sonst zu ihnen stehen. Für mich ist das eine der schwierigsten Bedingungen von Jom Kippur. Fast jedesmal überkommt mich mitten im Gebet der Gedanke: „Wie würde ich reagieren, wenn ein ehemaliger Nazi, ein argentinischer Folterer oder ein Terrorist, der unschuldige Menschen ermordet hat, mich um Vergebung bitten würde. Kann ich, als einzelner Jude, Vergebung gewähren?“ Ich habe den Holocaust nicht erlebt. Ich war weder in einem argentinischen Gefängnis noch wurde ich je gefoltert. Ich habe noch keine Verwandten verloren,

weder durch die Bombe eines Terroristen noch durch eine Rakete der Hisbollah. Doch der jüdische Theologe Abraham J. Heschel (1907–1972) lehrt uns: *„Ein Jude steht nie allein vor Gott. Er ist Mitglied einer Gemeinschaft, die vor Gott steht. Unsere direkte Beziehung zu Gott ist nicht die eines ‚Ich zu einem Du‘, sondern ein ‚Wir zu einem Du‘.“* Darum werden am Versöhnungstag alle Gebete des Sündenbekenntnisses im Plural gesprochen. Darum darf ich, auch wenn ich nicht persönlich unter den Nazis, unter einem argentinischen General oder einem Terroristen gelitten habe, als Individuum Vergebung gewähren.

Vergebung und innerliche Verwandlung – ein zweifacher Prozeß

Vergebung geschieht nicht automatisch. So wie der König von Ninive muß auch der Mensch, der um Vergebung bittet, einen inneren Wandlungsprozeß der Teschuwa durchlaufen. Wer den Bund mit Gott bricht, zerreißt die „Gott-Mensch-Beziehung“. Durch aufrichtige Teschuwa wird der Bruch geheilt und der Bund erneuert. Maimonides (1135–1204) schrieb in seinem Kommentar über Teschuwa: *„Selbst wenn ein Mensch sein ganzes Leben lang gesündigt hat, aber an seinem Todestag seine Sünden bereut, werden ihm seine Sünden vergeben.“* Gemeint ist hier die Vergebung für seine gegen Gott begangenen Sünden. Sünden gegen die Mitmenschen werden erst dann vergeben, wenn der Geschädigte dem Verursacher vergeben hat.

Die Bedeutung dieses Gedankens wird in der Liturgie des Versöhnungstages darin zum Ausdruck gebracht, daß wir erst die gegenseitige Verzeihung suchen, um uns für den Empfang der Vergebung durch Gott vorzubereiten. *„Über jeden, der sich über Mitgeschöpfe erbarmt, erbarmen sie sich vom Himmel her, und über jeden, der sich über Mitgeschöpfe nicht erbarmt, erbarmen sie sich auch vom Himmel her nicht“* (Shab 151 b).

Um Verzeihung und Absolution zu erlangen, ist eine innere Reinigung durch Wiedergutmachung, Entschädigung oder Wiederherstellung und Versöhnung mit der geschädigten Person gefordert. Nach den Weisungen der Rabbinen muß der Täter die verletzte Person vor drei Zeugen dreimal um Verzeihung bitten (Yona 87a). Nach jüdischer Tradition ist Vergebung somit ein zweifacher Prozeß: Einer vergibt und der andere erlebt eine grundlegende Erneuerung seines Lebenswandels. Es ist eine Verwandlung des Geistes: Der Täter kehrt zu Gott zurück, er bekennt seine Vergehen und

bewirkt dadurch innere Erneuerung. Der Mensch erkennt erneut – als ein von Gott geschaffenes Geschöpf – seine moralische und ethische Verpflichtung, die Gebote Gottes zu befolgen. Und trotzdem frage ich am Jom Kippur immer wieder, ob ich als Jude tatsächlich verpflichtet bin, allen zu vergeben. Muß ich wirklich einem Nazi oder einem Terroristen, der die Welt in Chaos und Tod stürzt, verzeihen? Doch beim Gebet spüre ich, daß ich die Frage anders formulieren muß: Ich sollte beten, daß sich der Terrorist, der Folterer und der Nazi bekehren, Vergebung erlangen und zu wahrhaft besseren Menschen werden.

In der jüdischen Theologie war aufrichtige Umkehr schon immer ausschlaggebend für Vergebung. Nach einem Jahrhundert, das im Holocaust und in anderen Genoziden das absolut Böse erlebt hat, sind Reue und Umkehr um so entscheidender. Als Gegenleistung für erlangte Vergebung wird eine entsprechende Umkehr des Herzens gefordert. Der Sünder kehrt um, er läßt sein einstiges böses Tun hinter sich und widmet sich ganz dem Frieden und dem Wohlergehen anderer. Der Folterknecht, der Terrorist und der SS-Offizier müssen Werkzeuge des Guten werden, um Vergebung zu verdienen. Ansonsten würde aus Vergebung nur bloßes Vergessen des Verbrechens, und der Kriminelle würde weiterhin sein böses Tun als im Einklang mit Gottes Wegen verstehen.

Feindesliebe

Die jüdische Tradition legt uns den Wunsch nach der Veränderung des Sünders nahe, denn es ist uns geboten, den Feind zu lieben: „*Freue dich nicht über den Sturz deines Feindes, dein Herz juble nicht, wenn er strauchelt*“ (Spr 24,17). „*Hat dein Feind Hunger, gib ihm zu essen, hat er Durst, gib ihm zu trinken*“ (Spr 25,21). Barmherzigkeit (Herzensgüte) gegen seinen Feind ist im Judentum Teil des biblischen Gesetzes. „*Wenn du siehst, wie der Esel deines Gegners unter der Last zusammenbricht, dann laß ihn nicht im Stich, sondern leiste ihm Hilfe*“ (Ex 23,5).

Der rabbinische Kommentar weitet diesen Gedanken sogar noch aus: „*Es geht jemand die Straße entlang und sieht, daß der Esel seines Feindes unter seiner Last zusammengebrochen ist. Er geht hin und hilft seinem Feind, dem Esel die Last abzunehmen und wieder aufzuladen. Dann gehen sie in eine Herberge, und der Eseltreiber denkt sich: ,Dieser Mensch liebt mich so*

sehr, und ich dachte, er haßt mich.' Daraufhin sprechen sie miteinander und schließen Frieden.“

Ich wünsche mir von ganzem Herzen, daß es auch in unserer Zeit so wäre zwischen den Völkern. Und doch ist es für mich persönlich sehr schwierig, denen zu vergeben, die so viele Verbrechen gegen mein Volk begangen haben und gegen alle anderen Völker, die heute unter Genozid oder einem blutigen Bruderkrieg leiden. Warum bin ich nicht bereit, zu verzeihen? Bin ich ein Zyniker oder ein Realist, daß ich den Gesinnungswandel eines SS-Offiziers nicht für möglich halte? Daß ein Terrorist, dessen Ideologie ihm für den Mord an Unschuldigen Belohnung im Jenseits verspricht, sich ändern kann? Daß ein argentinischer Folterer, der einige meiner Freunde umgebracht hat, das Böse, das er getan hat, einsieht und bereut?

Ja, ich habe damit meine Schwierigkeiten! Und trotzdem weiß ich, daß Gott an die wahrhaftige Reue des Menschen glaubt. Vielleicht kann ich daran glauben, wenn ich mich an die Vorgabe der Rabbinen halte, daß der Sünder, der seine Sünden bekennt, sich auch von innen her bekehrt und sich einem tugendhaften Leben zum Wohl seiner Mitmenschen zuwendet. Die Fähigkeit zu vergeben ist ein Geschenk Gottes.

Am Ende des Jom-Kippur-Gottesdienstes sind wir alle müde, aber seelisch aufgerichtet. Meine Verfehlungen, die ich aufrichtig bereut habe, sind mir vergeben worden. Ich bin voller Hoffnung und fest entschlossen, im neuen Jahr ein besserer Mensch zu sein. So schwierig es auch sein wird, so werde ich mich doch bemühen, dem göttlichen Beispiel zu folgen und all denen vergeben, die gegen mein Volk gefrevelt haben und dies aufrichtig bereuen. Es ist der einzige Weg zu echter Heilung und ein Schritt hin zur Wiederherstellung der Welt.

Verzeihe uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt, vergib uns, unser König, denn wir haben gefrevelt, denn du vergibst und verzeihst.

Heile uns, Ewiger, dann sind wir geheilt, hilf uns, dann ist uns geholfen, [...] bringe vollkommene Heilung allen unseren Wunden, denn Gott, König, ein bewährter und barmherziger Arzt bist Du.

(Aus dem Gebet „Schmone Esre“)

„Auge um Auge, Zahn um Zahn“

Klaus-Peter Lehmann*

Diese aus dem Kontext gerissenen Worte aus der Tora haben eine sprichwörtliche Bedeutung angenommen, die ihren wahren Sinn verdreht. Sie gelten als die klassische *Vergeltung mit Gleichem* und stehen so für eine verabscheuungswürdige Moral, die von mitleidloser Rachgier getrieben wird. Weil viele nur diese Worte aus dem Alten Testament kennen, stehen sie weiterhin für dessen Inhalt. Es handelt sich dabei wohl um eine „säkulare“ Fortsetzung einer falschen christlichen Auslegung, die das Bild vom jüdischen Rachegott des Alten Testaments geprägt hatte.

Nicht Rache, sondern Wiedergutmachung

Bis heute spricht christliche Auslegung vom *Talionsgesetz*, als ginge es hier um Vergeltung. Aber nicht nur die rabbinische Auslegungstradition, auch der Wortlaut der Weisung und die grundlegende Rechtsidee der Tora, wonach Barmherzigkeit das Herz der Gerechtigkeit ist, stehen solcher Sicht entgegen. Die jüdische Auslegung verwarf seit eh und je das sog. wörtliche Verständnis von *Auge um Auge* und erkannte es stets als eine Anweisung zu adäquater finanzieller Entschädigung. Für einen angerichteten Schaden soll dem Geschädigten vom Schädiger ein gerechter Ersatz nach genauer gerichtlicher Schätzung ausgezahlt werden: „*Wer seinen Nächsten verwundet, ist ihm fünf Dinge dafür schuldig: Schadensersatz, Schmerzensgeld, Heilungskosten, Entschädigung für Versäumnis der Arbeit und Strafgeld für die Beschämung*“ (Babylon. Talmud, Baba Qamma 8,1). Ein Blick auf den Wortlaut der Weisung und ihren Zusammenhang im Text erweist die völlige

* Klaus-Peter Lehmann, Pfarrer i. R., 1976–2005 ev. Pfarrer in Hamburg, dort stets landeskirchlich aktiv im christlich-jüdischen Dialog mit zahlreichen Veröffentlichungen, Mitglied der Deutsch-Israelischen Gesellschaft und der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Augsburg.

Unhaltbarkeit aller Auslegungen, die meinen, es gehe hier um Vergeltung bzw. Rache:

„Wenn Männer miteinander hadern und stoßen eine schwangere Frau, und es gehen ihre Kinder ab, ohne daß ein Unfall geschieht, gebüßt, gebüßt soll es werden, sobald der Gatte der Frau ihm auferlegt, und er gebe es durch die Sühnerichter. Wenn aber ein Unfall geschieht, so gib Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Strieme um Strieme“ (2 Mose 21,22–25).

Das hebr. „ason“, das wir mit „Unfall“ wiedergeben, umfaßt jede Art von Verletzung. Dafür soll in jedem Fall eine Buße festgesetzt werden. Wichtig ist die Feststellung, daß es sich um eine versehentliche Körperverletzung einer unbeteiligten dritten Person handelt. Wer wird schon einer Schwangeren vorsätzlich in den Leib treten! Im Unterschied zu anderen Gesetzeswerken (z. B. Codex Hammurapi) taucht dieser Fall in der Tora nicht auf. Bei *Auge um Auge* geht es offenbar um die gewissenhaft festzulegende Bußleistung für einen unabsichtlich zugefügten, aber schmerzhaften Schaden.

Mit „so gib“ sind die Richter angesprochen. Die Einzahl steht, weil sie Israel repräsentieren und die dem Volk von Gott am Sinai aufgetragene Gerechtigkeit in Kraft setzen sollen (2 Mose 21,12–14). Sie sollen eine angemessene Wiedergutmachung aller Schäden festsetzen. *Auge um Auge* ist die technische Bezeichnung für einen gerechten Ersatz. Unüberhörbar endet der Sinnabschnitt mit der unzweideutigen Aufforderung: „Wenn jemand seinen Sklaven oder seine Sklavin ins Auge schlägt und es zerstört, so soll er sie für das Auge freilassen. Und wenn er seinem Sklaven oder seiner Sklavin einen Zahn ausschlägt, so soll er sie für den Zahn freilassen“ (2 Mose 21,26 f.). Der unwiederbringlich Geschädigte erhält die Freiheit, der Sklavenbesitzer eine Geldstrafe, denn er muß einen neuen Sklaven kaufen. Eine körperverstümmelnde Vergeltung ist nicht herauszuhören.

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

Gerechtigkeit schloß schon im alten Israel Barmherzigkeit ein. Gerechtigkeit ist undenkbar ohne Barmherzigkeit und Barmherzigkeit nicht ohne Gerechtigkeit. *Barmherzig ist der Gerechte* (Ps 112,4). Gerechtigkeit ohne

Barmherzigkeit wird gnadenlos, Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit verantwortungslos. Gerechtigkeit ist Solidarität von Gottes Geschöpfen und erstreckt sich auf die Tiere: *Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs, das Herz des Gottlosen ist grausam* (Spr. 12,10). Das geht bis zum Mitgefühl für den Ochsen, der unter dem Arbeitsjoch Appetit bekommt: „*Du sollst dem Ochsen, der das Korn drischt, das Maul nicht verbinden*“ (5 Mose 25,4).

Die Mitte der Tora ist die Hinwendung zum bedürftigen Mitmenschen: „*Wenn ein Fremdling bei dir wohnt, [...] so sollt ihr ihn nicht bedrücken. Wie ein einheimischer aus eurer Mitte soll euch der Fremdling gelten, [...] du sollst ihn lieben wie dich selbst*“ (3 Mose 19,33 f.). Deshalb auch die wiederholten Mahnungen, Witwen, Waisen und Arme nicht zu bedrücken (2 Mose 22,22; 23,6; 5 Mose 24,14.17; 27,19; Jes 1,17). Diesem Geist der Tora würde es zu tiefst widersprechen, die Weisung *Auge um Auge* als gnadenlose Rachejustiz zu lesen, statt als die erinnernde Aufzählung der Wunden, die einem arg Geschlagenen zugefügt wurden. Jede Wunde ruft nach Erbarmen, nach Mitleid, nach Wiedergutmachung, nach Solidarität. So wäre die Liste der schmerzenden Wunden eine Einweisung in eine bedacht und fürsorglich wahrzunehmende Verantwortung für den geschädigten und leidenden Mitmenschen.¹

In der Aussage Jesu, „*Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn, und ich sage euch, daß ihr dem Bösen nicht entgegenstehen sollt*“ (Mt 5,38 f.), – ohne das unnötige „*Ich aber sage euch*“, was einen Gegensatz zum Alten Testament unterstellt –, erkennen wir den schriftgelehrten Ausleger der alten Weisung, jede Wunde zu bedenken. Matthäus läßt ihn für seine Gemeinde sprechen, die von römischen Besatzungssoldaten willkürlich drangsaliert wird. Er legt die Weisung für Verfolgte aus, die sich selbst schützen müssen. Besser als sich der überlegenen Gewalttätigkeit körperlich entgegenzustellen, ist eine Strategie, die hilft, verletzte Augen, ausgeschlagene Zähne, Wunden und Striemen zu vermeiden: den Feind durch Gutes-Tun zum Schweigen zu bringen (1 Petr 2,15; Röm 12,21), seine innere Entwaffnung durch eine überraschende Großmütigkeit: „*Wer dich auf den rechten Backen schlägt, dem biete auch den andern dar, [...] und wer*

1) Auch andere Weisungen erinnern an Leiden und Not des Nächsten: „*Wenn du den Mantel eines andern zum Pfande nimmst, so sollst du ihm denselben zurückgeben, ehe die Sonne untergeht; denn er ist doch seine einzige Decke, die Hülle seines Leibes. Worauf sollte er sonst schlafen? Wenn er zu mir schreit, so werde ich ihn erhören; denn ich bin gnädig*“ (2 Mose 22,25 ff.).

dich nötigt, eine Meile zu gehen, mit dem gehe zwei“ (Mt 5,41). Jeder römische Soldat konnte einen Juden zwingen, sein Gepäck zu schleppen. Wer für eine Meile zur Fron gezwungen wird, der soll zwei Meilen gehen, sagt Jesus. Dem Überlegenen wird die Initiative genommen, Böses mit Gutem vergolten, ein freundschaftliches Gespräch kann entstehen. „Können denn zwei miteinander wandern, es sei denn, sie werden einig unterwegs?“ (Am 3,3). Wiedergutmachung durch zuvorkommende Großmut, – das ist Feindesliebe.

Die christliche Umdeutung von *Auge um Auge* ist schwer zu datieren. Der Kirchenlehrer Augustinus sah darin ein Gesetz der Gerechtigkeit, nicht des Hasses. Aber auch er sprach von gerechter Vergeltung: *ein Auge und nicht zwei, ein Leben und nicht das der ganzen Familie*. Der Irrtum beginnt dort, wo darin eine begrenzte (gerechte) Rache bzw. Vergeltung gesehen wird und nicht die Weisung einer – jede Wunde bedenkende – mitleidvollen Verantwortung für den schmerzvoll geschädigten Mitmenschen. So gesehen wird die Übersetzung von Martin Buber zur allein zutreffenden: „*Geschieht das Ärgste aber, dann gib Lebensersatz für Leben – Augersatz für Auge, Zahnersatz für Zahn, Handersatz für Hand, Fußersatz für Fuß, Brandmalersatz für Brandmal, Wundersatz für Wunde, Striemenersatz für Strieme.*“

Tatsächlich kennen die nichtjüdischen Völker im Unterschied zur Tora ein Vergeltungsrecht. Die erste Bestimmung des ältesten römischen Gesetzbuches lautet: „Wenn jemandem ein Körperteil zerrissen wird, soll, wenn der Täter sich mit dem Opfer nicht vergleicht, Wiedervergeltung sein.“ Der Täter soll das gleiche Übel erleiden, das er seinem Opfer zugefügt hat. Die Vollstreckung obliegt dem Opfer bzw. seiner Sippe. Was wie eine Einschränkung der Privatrache daherkommt, war faktisch ihre Legalisierung.

Es ist ein antijüdisches Paradox der Geschichte, daß dem Judentum, dessen Tora Mitleid, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit lehrt, die Rachege辛nung eines strengen Vergeltungsgesetzes unterstellt wurde. Welches Volk, neben dem jüdischen, kannte in seiner Geschichte weder Folter noch Verstümmelungen als Strafe? Welches Volk, außer dem jüdischen, mußte sich so in Verdrehung der von ihm verkündeten Wahrheit schmähen lassen? Vielmehr kann jede Gesetzgebung von der Tora, deren Rechtsprechung aus dem Gedenken an die Schmerzen der Geschlagenen und Gedemütigten kommt, lernen.

„Lebendig und kräftig und schärfer“ (Hebr 4,12)

31. Deutscher Evangelischer Kirchentag vom 6. bis 10. Juni 2007 in Köln

Alwin Renker

Die Stadt Köln, neben Trier der älteste römische Standort (Colonia Agrippina) in Germanien links des Rheins gelegen, war als katholisch geprägte Stadt mit Sitz eines Erzbischofs fünf Tage lang Gastgeberin für 110 000 angemeldete Kirchentagsteilnehmer. Der Kirchentag fand zeitgleich zum Weltwirtschaftsgipfel der G-8-Staaten im Ostseebad Heiligendamm statt. Die Thematik Erderwärmung (Klimawandel), der wirtschaftliche Aufbau Afrikas und die Hilfe für die dortige durch Hunger und Aids bedrohte Bevölkerung wurde in zahlreichen Kirchentagsveranstaltungen aufgegriffen.

Der Eröffnungsgottesdienst auf den Poller Wiesen

Zu dem eindrucksvollen Eröffnungsgottesdienst auf der rechtsrheinischen Seite waren etwa 60 000 Teilnehmer, darunter viele Jugendliche, gekommen. Im Wechsel von Kapelle, Vorbetern und Vorsängern mit dem betenden und singenden Volk war die Atmosphäre einer grandiosen Kirchenversammlung zu spüren. Der Blick ging nach vorn zum Kirchentagskreuz zur Linken, dicht am Ufer des Rheins, in der Mitte das Podium und rechts die mehrere Meter hohe Übertragungswand. Im Hintergrund ragten die Doppeltürme des Kölner Doms, des größten Kirchengebäudes diesseits der Alpen, und der Pylon der Severinsbrücke in den Himmel.

Der gastgebende Präses der Rheinischen Landeskirche, Nikolaus Schneider, legte das Kirchentagsmotto – „*Lebendig und kräftig und schärfer*“ – seiner Predigt zugrunde. Schneider sagte, es gelte, Gottes Wort lebendig zu erhalten und vor allem toleranter zu sein. Die christliche Botschaft setze voraus, in jedem Menschen, unabhängig von Geschlecht, Nationalität oder Religion Gottes gewolltes und geliebtes Kind zu sehen. Das Evangelium dürfe nicht auf ein „Wohlfühlprogramm“ reduziert werden. Es gelte,

die „heilsame Schärfe“ des Gotteswortes wachzuhalten. Mit „sanftem Mut“ mußten die Menschen dem Unrecht widerstehen und immer wieder neue Wege des Friedens und der Gerechtigkeit suchen. Vor Gott hätten alle Rechenschaft abzulegen, die Frommen und die Heiden, die Mächtigen und die Sklaven. Bei den Fürbitten wurde es, gemünzt auf den G-8-Gipfel, ausdrücklich politisch: die Güter der Welt mußten gerechter verteilt und den Ländern in der Schuldenfalle ein Neuanfang möglich werden. Auch Kirchentagspräsident Reinhard Höppner spielte in seinen Worten auf den Gipfel an: Spiritualität und Weltverantwortung gehörten zusammen. Die Grußworte am Ende des Eröffnungsgottesdienstes sprachen Außenminister Frank-Walter Steinmeier (SPD), Kölns Oberbürgermeister Fritz Schramma, der Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen Jürgen Rüttgers und Kardinal Joachim Meisner. Zum Abend der Begegnung auf den Plätzen der Stadt trafen sich 400 000 Kirchentagsteilnehmer und Gäste.

Die eigentliche inhaltliche Arbeit des Kirchentags begann am Donnerstag mit Vorträgen, Diskussionsveranstaltungen, Foren, Bibelarbeiten, Gottesdiensten, aber auch mit Konzerten, Ausstellungen, Kunstaktionen und einem eigenen Programm für Kinder und Jugendliche. Hauptveranstaltungsort war das Messegelände, aber auch in zahlreichen Kirchen und an verschiedenen Orten der Innenstadt war der Kirchentag zu Gast. Große Bühnen standen u. a. auf dem Roncalliplatz am Dom, auf dem Heumarkt und auf den Poller Wiesen. Die *Bibelarbeit* an den drei Tagen, auch im Dialog, wurde jeweils bestritten von Vertretern aus der Politik aus Bund und Ländern, von Rabbinern, Bischöfinnen und Bischöfen, zwei Kardinälen, von Juden und Muslimen, von Bibelwissenschaftlern, Pfarrern und Pastoren, von Gewerkschaftlern und Freiberuflern u. v. a. m. Meditiert und diskutiert wurden die Bibeltexte Mt 4,1–11 (Versuchung Jesu zur Macht), Jer 23,16–32 (wahre und falsche Propheten), Apg 17,16–34 (Philosophen und Glaube) in jeweils zwei Übersetzungen: dem Lutherbibeltext von 1984 und einer seit 10 Jahren eigens zum Kirchentag gefertigten Übersetzung.

Wie hältst du's mit der Religionsfreiheit?

Am ersten Tag stritten der EKD-Ratsvorsitzende Bischof Huber und der Vorsitzende des Zentralrats der Muslime in Deutschland, Axel Ayyub Köhler, unterstützt von Bekir Alboga, DITIB-Beauftragter (Türkisch-islamisch).

mische Union) für den interreligiösen Dialog, um „*Klarheit und gute Nachbarschaft*“ – so der Titel einer EKD-Denkschrift vom November 2006. Die Muslime beklagten, sie könnten diese Handreichung nicht annehmen; es sei ein Dokument der Abgrenzung und unzulässiger Verallgemeinerungen bis hin zu einer zunehmenden Islamophobie.

Bischof Huber nahm die kontroversen Fragen auf und verwies darauf, daß gemeinsame christlich-muslimische Amtshandlungen ausgeschlossen seien. Er forderte, daß Haltungen, die einem konstruktiven Zusammenleben und einer gemeinsamen Werteordnung entgegenstehen, ausgeschlossen werden. Die EKD geht von einem Respekt vor dem Glauben und der Überzeugung von Menschen aus. Doch auch Glaubensüberzeugungen könnten nicht rechtfertigen, „daß man anderen den Respekt versagt, grundlegende Menschenrechte in Frage stellt und die Achtung der eigenen Überzeugung durch Einschüchterung, Drohung oder Gewaltanwendung einfordert“. Ayyub Köhler hielt dagegen, die Religionsfreiheit sehe der Zentralrat als Menschenrecht an; das Recht auf Religionswechsel sei kein Lippenbekenntnis. Huber konterte: Die Religionsfreiheit müsse es für alle und an allen Orten geben, für Muslime in Deutschland und für Christen in der Türkei. Stellvertretend für das Kirchentagspräsidium betonte Kirchentagssekretärin Ellen Überschar reserviert, Bischof Huber und die EKD nehmen nun einmal diese Position ein. Kirchentagspräsident Reinhard Höppner sagte, die Laienbewegung wolle „auf dem Weg des Dialogs vorangehen“. Der ehemalige EKD-Ratsvorsitzende Manfred Kock ging bei einem Podiumsgespräch auf Distanz zu seinem Nachfolger im Amt Bischof Huber. Kock glaubt an die Moschee als „Ort der Offenheit“. Kocks Meinung wurde auch von einem Podium mit dem Journalisten Robert Leicht (*Die Zeit*), Präses Nikolaus Schneider, dem katholischen Bischof Franz Kamphaus (Limburg) und der muslimischen Theologin Halima Krausen sowie dem Generalsekretär des Zentralrats Aiman Mazyk vertreten.

„*Wie geht evangelisch? So geht evangelisch!*“

In einer Gesprächsrunde zum Thema „*Evangelisches Selbstbewußtsein*“ waren u. a. anwesend der Stadtsuperintendent Ernst Fey, Köln, der Theologe Klaus Berger, ehemals Universität Heidelberg, Landesbischöfin Margot Käßmann, Hannover, Konrad Raiser, ehemaliger Generalsekretär des

Ökumenischen Rates, Berlin, und der Fernsehjournalist Wolf von Lojewski. „*Wir sind eine basisdemokratische Kirche, in der niemand plattgeredet wird.*“ Das sei ein urprotestantisches Erlebnis. Menschen werde Raum und Zeit gelassen zum Glauben, Zweifeln, Beten und Lachen. Entscheidend sei dabei immer der Bezug zu Gottes Wort als Quelle, um sich den Fragen des Lebens zu stellen. Berger vertrat die Auffassung, daß die getrennte Christenheit ein Skandal sei. Er könne sich nicht vorstellen, wie Protestanten und Katholiken die Teilung als Chance begreifen können. Raiser stellte dagegen die Vorteile der Verschiedenartigkeit heraus. Das Leben bestehe aus wechselseitiger Bereicherung, die Räume schließen sich nicht aus. Wir könnten uns besuchen und dann wieder nach Hause zurückkehren. Wir müßten uns wahrnehmen, dürften aber keinen Kampf um Recht und Wahrheit führen.

Leiser Ruf nach Heiligendamm

Der groß angekündigte Appell des Kirchentags an den G-8-Gipfel blieb nach Meinung der Presse ohne Symbolkraft. Einzig der südafrikanische Friedensnobelpreisträger Erzbischof Desmond Tutu, Kapstadt, sprach mit bewegenden Worten im charismatischen Predigtstil eines Martin Luther King: „Ich bin ein Afrikaner. Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mensch. Ich bin kein Objekt, das Almosen braucht. Ich bin stolz. Ich bin kein Objekt, das Mitleid braucht. Ich bin nach dem Ebenbild Gottes geschaffen. Wir sind geschaffen worden, um zusammenzuleben. Wir können nur zusammen überleben. Wir können nur zusammen menschlich sein. Ihr Führer mögt fragen, was ich brauche, was ich will. Nun, ich frage euch: Was braucht ihr denn? Ich will das Gleiche. Ich bin ein Kind Gottes, ich bin kein Stiefkind Gottes. Ich bin ein Afrikaner – ich bin euer Bruder.“

Nach dem Willen der Kirchentagsleitung sollte von Köln ein „Ruf nach Heiligendamm“ ausgehen: für einen Schuldenerlaß an die Länder der Dritten Welt, für den Zugang aller Menschen zu sauberem Wasser, für den bezahlbaren Verkauf von Medikamenten gegen Aids und Malaria, für eine radikale Umkehr in der Klimapolitik. Kirchentagspräsident Reinhard Höppner meinte mit unverkennbarer Anspielung auf die Politik des amerikanischen Präsidenten George W. Bush, es gebe eine einfache Regel: Vermeidet Demütigungen; sie führen zu Gewalt und Terror. Wer auf die Macht des Stärkeren setze, demütige die Schwachen und ernte Gewalt.

Ökumenischer Gottesdienst im Dom

Ein liturgischer Höhepunkt war zweifellos der ökumenische Gottesdienst im Kölner Dom mit Kardinal Joachim Meisner, Präses Nikolaus Schneider und dem griechisch-orthodoxen Metropoliten Augustinos. In seiner Begrüßungsansprache forderte Meisner die Christen zu gemeinsamer Profilierung auf. Alle Kirchentagsbesucher mußten ein wenig „christusgeschärfter“ nach Hause fahren. Präses Schneider beklagte in seiner Predigt Einschränkungen der Religionsfreiheit. „In manchen Teilen unserer Erde ist die Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche noch immer verboten.“ Menschen, die zum Christentum übertreten wollten, würden bisweilen sogar mit dem Tod bedroht, sagte Schneider mit Blick auf das Gesetz der Scharia in islamischen Ländern.

Ein Recht auf Kredit für alle

Friedensnobelpreisträger 2006 Mohammed Yunus, Dakka, Bangladesh, der Erfinder der Kleinstkredite, die den Ärmsten der Armen einen Ausweg aus der Misere bieten, diskutierte mit Bundeskanzlerin Angela Merkel beim Thema „Weltwirtschaft gestalten“. Das Konzept des in den USA ausgebildeten Ökonomen und Wirtschaftsprofessors sieht Kleinstdarlehen mit 27 US-Dollar vor. Man müsse die Armen als Herren ihrer eigenen Geschicke anerkennen. Diese Hilfe zur Selbsthilfe widerspricht allem, was klassisch ausgebildete Banker gelernt haben. Die Darlehen werden, trotz Zinsen von 20 %, zu 98,54 Prozent zurückbezahlt. Allein in den letzten 12 Monaten wurden in Bangladesh 4,23 Milliarden US-Dollar ausbezahlt an über sieben Millionen Menschen, zu 97 % an Frauen. Mittlerweile haben 80 Prozent der armen Familien in Bangladesh Zugang zu einem Kredit. Die Bank schreibt schwarze Zahlen, denn die Kreditnehmer sind selbst wieder Anteilseigner der Bank.

Bundeskanzlerin Merkel konnte immerhin auf den Erfolg hinweisen, daß die USA, die sich bisher sträubten, die Klimafrage unter die Regie der UNO zu stellen, jetzt nachgegeben haben. Ebenso waren die säumigen reichen Staaten auf dem Gipfel bereit, die versprochenen Milliarden an die Entwicklungsländer auszuzahlen.

Der Abschlußgottesdienst auf den Poller Wiesen

Mit einem Appell, selbst mit Terroristen das Gespräch zu suchen, so Reinhard Höppner, ging der 31. Evangelische Kirchentag am Sonntag mit etwa 100 000 Gläubigen zu Ende. Höppner verwies auf das Jesuswort, daß man auch seine Feinde lieben soll. Pfarrerin Mechthild Werner, Erfurt, äußerte in ihrer Predigt scharfe Kritik am G-8-Gipfel. Die Milliardenhilfe für Afrika sei „besser als nichts, aber doch ein Almosen“. Bundeskanzlerin Angela Merkel und Bundespräsident Horst Köhler hatten am Samstag zuvor vor westlicher Überheblichkeit im Umgang mit afrikanischen Ländern gewarnt. Zudem forderte Merkel weltweite soziale und ökologische Mindeststandards, um Globalisierung erfolgreich zu gestalten. Neben den G-8-Staaten – so Horst Köhler – seien auch die Welthandelsorganisation und die Weltbank gefordert.

Ausblick

Der vorstehende Bericht über den 31. Deutschen Evangelischen Kirchentag konnte nur einige Streiflichter von den 3000 Veranstaltungen des Kirchentags bieten, zumal er dankbar auf die Presseberichte angewiesen war. Hin- gewiesen sei auf die 750 Ausstellungsstände in der Kölner Messehalle, die in unglaublicher Vielfalt ein lebendiges Weltchristentum zeigten. Auch der Stand des Bistums Osnabrück, wo 2008 der 92. Deutsche Katholikentag stattfindet, war dort. Der 32. Deutsche Evangelische Kirchentag wird 2009 in Bremen sein.

Die Lage der Ökumene zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche mag von manchen mit dem Wort „Eiszeit“ charakterisiert sein. Auf dem Kirchentag klangen andere Töne. Sowohl Kardinal Lehmann als auch evangelische Stimmen sprachen von dem langen Atem, den man jetzt haben müsse, und bekamen von vielen Beifall. Ein gemeinsames Abendmahl wird es freilich auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag 2010 in München (noch) nicht geben.

„Erinnern ist ein ständiges Umarbeiten der Vergangenheit“

Marten Marquardt*

Der Deutsche Evangelische Kirchentag (DEKT) beginnt seit Jahren mit einer Gedenkveranstaltung an die Opfer der Schoa. Für den DEKT in Köln wurde lange nach einem geeigneten Ort gesucht. In anderen Städten war der ausgewählte Ort oft mit einem Konzentrationslager verbunden. In Köln fiel die Wahl auf den Rathausplatz.¹

Das Kölner Rathaus liegt im mittelalterlichen Judenviertel. Ausdrücklich wird in einer Urkunde aus dem Jahr 1149 vermerkt: „inter Judaeos sita“. Vielleicht baute man dorthin, weil das jüdische Viertel den christlichen Bürgern gelegentlich auch Schutz vor dem Zugriff des Erzbischofs bot? Als man aber 1424 die Juden „auf ewige Zeiten“ aus Köln vertrieb, konnte man die neben dem Rathaus gelegene Synagoge leicht zur Ratskapelle umbauen; Stefan Lochner lieferte dazu den heute im Dom zu findenden Patronatsaltar. Die Kapelle hieß bis ins 20. Jh. „St. Maria in Jerusalem“. Sie wurde erst in den 1950er Jahren abgerissen. Das jüdische Viertel ist bereits seit 1424 ausradiert. Eine höchst ambivalente Geschichte an einem höchst ambivalenten Ort. – Neuerdings wird in diesem Bereich der Bau eines jüdischen Museums für Köln und das Rheinland geplant. Das Thema der Gedenkveranstaltung des DEKT spielt mit dem Zitat von Hilde Domin – „*nimm Steine und bau mir ein Haus*“ – auch auf diese Baupläne an.

* Marten Marquardt, ev. Pfarrer, *1944, durch Helmut Gollwitzer in Berlin seit 1963 auf die Spur des jüdisch-christlichen Gesprächs gesetzt, diverse Israelaufenthalte, 1970–1978 rheinischer Pfarrer, 1978–1984 Auslandsarbeit in Liverpool und Manchester, 1984–1991 Dozent an der Jugendakademie der Ev. Kirche im Rheinland, seit 1991 Leiter der Melancthon-Akademie, Köln. Der Titel ist ein Zitat von Israel Rosenfield.

1) Der Hauptteil des DEKT fand auf dem Messegelände in Köln-Deutz statt, dem Ort, von wo aus während der NS-Diktatur 41 000 Juden in den Tod geschickt wurden. Vgl. Dieter Corbach, *6.00 Uhr ab Messe Köln-Deutz. Deportationen 1938–1945*, Köln 1999; Rezension in FrRu 7(2000)128 f.

Wie gestaltet sich „Gedenken“?

Die Erinnerung an die Schoa hat seit dem vergangenen Jahr in Köln eine zusätzliche Schwierigkeit besonders zu berücksichtigen. Der spanische Künstler Santiago Sierra hatte mit einer höchst umstrittenen „Kunst-Aktion“ die Ritualisierung von Schoa-Gedenken in Frage gestellt. Sein „Kunstwerk“ bestand darin, in die einzige während der „Kristallnacht“ 1938 nicht zerstörte Synagoge im Kölner Raum² Gas zu pumpen. Gas in einer Synagoge als „Kunstaktion“? Das hat viele tief verletzt. Seit diesem Tabubruch stellt sich die Frage nach unseren Gedenkfeiern um so schärfer. Wird hier überhaupt noch gearbeitet an der Vergangenheit? Wer ist hier an der Arbeit? In wessen Diensten wird hier gearbeitet? Was sind die Arbeitsbedingungen? Was kommt dabei heraus?

Die musikalische Gestaltung dieser Veranstaltung war das reife Produkt wirklich innovativer Arbeit. Von verschiedenen Podien und Emporen aus riefen sich Chöre und Instrumente flüsternde, stöhnende, schreiende, intervenierende und enervierende Klänge zu. Klezmertöne durften nur anklingen und wurden sofort diszipliniert, bevor sie sentimentalisch in längst gehegte Erwartungen eingebaut werden konnten. Steine wurden gerieben und geschlagen und fanden eine ganz eigene musikalische Sprache. Der Chor lernte auch Adressen und Hausnummern zu flüstern. Und das Glockenspiel des Rathauses, seit Kaiser Wilhelms II. antisemitisch aufgeladenen Zeiten im Rathausturm hängend, mußte nun statt der angeblich immer geübten Treu und Redlichkeit deutscher Glockenspiele eine ganz neue Melodie spielen, die Bernhard König ihm aufgezwungen hatte. Eine Pantomime sollte das Gehörte visualisieren. Das alles war sehr intensiv.

Günter Demnig, der Kölner Künstler mit den Stolpersteinen³, kam zu Wort. Es wurde eine berechtigte Hommage an einen unentwegten Erinnerungsarbeiter. Die kürzlich bei einer Tagung des Landschaftsverbandes Rheinland vorgetragene Frage, ob nicht an vielen Stellen die Steine eher als Entlastung denn als Arbeitsmaterial fungierten, klang natürlich nicht an; eine solche Frage hätte das Ritual schon zu empfindlich gestört. Wichtige

2) Die Synagoge ist eine kleine rheinische Landsynagoge in Stommeln bei Pulheim (in der Nähe von Köln). Sie ist heute im Besitz der Stadt Pulheim, die sie als „Ausstellungsraum“ benutzt. Sie war 1938 bereits verkauft an einen Landwirt, der sie als Schuppen und Stall benutzte; darum wurde sie am 9. November nicht verbrannt.

3) Vgl. Jutta Willig, *Der Stein der Überlebenden*, in FrRu 12(2005)151–154.

Textbeiträge trug der Kölner Journalist Günther Bernd Ginzel vor; er sprach von seiner Vergangenheit als Kind von Überlebenden, von dem unbändigen Überlebenswillen der wenigen Geretteten. Und er erzählte von Interviews mit ehemaligen Kölnerinnen und Kölnern, die er in Israel getroffen hat. Und dann das Gespräch mit dem aus Köln vertriebenen Juden Henry Gruen, der manches Schmerzliche und sehr viel Freundliches zu erzählen wußte aus seiner Schulzeit in Köln, vom jüdisch-kölschen Karneval und von der Sehnsucht nach der Sprache seiner Kindheit. Ginzel ergänzte die Karnevalserinnerung mit dem Hinweis auf derartige Feiern nach dem Krieg, bei denen auch die eintätowierten KZ-Nummern von Überlebenden auf den fröhlich bewegten Armen zu sehen gewesen seien. Eine Collage von Verwaltungsvorschriften, die die systematische Ausgrenzung und Selektion der Juden belegten, und von Erinnerungen weiterer Zeitzeugen vermittelte historischen Hintergrund. Die meisten Menschen gingen sichtlich bewegt und erschüttert davon.

Verantwortungsvolles Gedenken? Oder gedenken lassen?

Ohne den tiefen Eindruck dieser Gedenkfeier in Abrede stellen zu wollen, kann ich mich aber der Frage nicht enthalten, ob sich hier nicht doch das Ende eines solchen Gedenkrituals andeutet. Diese Veranstaltung hat das Gemüt wieder einmal getroffen; aber ihre gesprochenen Teile haben (mich) nicht provoziert, (mich) nicht zum Umarbeiten der Vergangenheit bewegt. Und beim Nachdenken, warum da neben dem Gemüt so wenig mehr bewegt wird, wird mir immer klarer: Diese Art von Gedenken leidet auch daran, daß wir allzu oft nur gedenken *lassen*. Und wenn dann jüdische Zeitzeugen und jüdische Zeitgenossen die Hauptlast des Gedenkens im Angesicht ihres christlichen Publikums tragen, gerät das Ganze wohl doch in eine Schieflage.

Die jüdische Erinnerung ist nicht unsere Erinnerung. Wir hätten doch eine ganz andere und viel schärfere Form des Gedenkens nötig, um an die Arbeit zu kommen. Die Schoa ist nun wirklich *auch* die Katastrophe des Christentums, vor allem die Erinnerung an das katastrophale Versagen des Christentums. Aber allzu oft sprechen wir noch immer von der Katastrophe des Judentums und lassen demgemäß die Juden vor uns und *für uns* und mit uns *gedenken*. Das ist zwar bewegend, aber nicht überzeugend. In wessen Diensten wird hier gearbeitet? Ich vermute, in den Diensten einer zwar *be-*

troffenen, aber nicht wirklich getroffenen Kirche und Öffentlichkeit. Das Ritual gehört nun bereits so weit dazu, daß man es an sich gar nicht mehr in Frage stellen kann.



Gedenkinschrift am Bahnhof Köln-Deutz:

„An dieser Stelle war der Ausgang zum Bahnhof Deutz-Tief. Von hier aus wurden 1940/41 1500 Sinti und Roma und seit 1941 über 11 000 Juden in Konzentrationslager deportiert. Zudem wurden die Häftlinge des Messelagers Deutz hier an- und abtransportiert. Über diese Treppe gingen viele Menschen in den Tod.“

Die Chance, daß dadurch wirklich Menschen an die Erinnerungsarbeit, an das Umarbeiten der Vergangenheit kommen könnten, ist m. E. sehr gering. Dazu passen eben auch die Arbeitsbedingungen zu schlecht. Da wir unsere Gedenkfeiern immer wieder mit der Einladung an „die Opfer und ihre Nachkommen“ verknüpfen, bereiten wir bei solchen Gelegenheiten in der Regel nur eine Situation vor, in der man aus Rücksicht nicht provozieren, nicht skandalisieren, nicht ins Gericht gehen kann oder will mit uns selbst und unseren Traditionen. Wir richten uns die Arbeitsplätze der Erinnerung vorsätzlich so ein, daß man möglichst geräuschlos, geruchlos und ohne Späne arbeiten muß. Das gemeinsame Ritual überspielt immer wieder die Differenzen zwischen uns und zwingt uns zum Stillhalten. Das Ritual taugt so nicht zur Erinnerung, weil es die notwendige Arbeit verhindert. Dieses Erinnerungsritual dient letztlich der „Zersetzung des Gedächtnisses“ (Theodor Reik).

Das besondere Buch

Wolfgang Treitler, **Auf Wanderschaft.** Betrachtungen zum biblischen Glauben. Achinoam Verlag, Kirchstetten ²2005. 286 Seiten.

Das Buch des Wiener Fundamentaltheologen Treitler bietet eine „Einweisung“ nicht nur in das Christentum, sondern in die Gesamtatmosphäre biblischen Glaubens. Dabei ist die stete Verbindung mit dem Judentum maßgebend. Ungebunden an gängige theologische Sprachmuster formuliert er souverän eigene Erkundungen. Frühere vergleichende Monographien (unter dem Namen Klaghofer-Treitler) zu jüdischen Autoren des 20. Jh. (u. a. Franz Kafka, Franz Werfel, Elias Canetti, Jean Améry und Elie Wiesel) fließen mit ein und bezeugen das Einfühlungsvermögen des Verfassers in jüdisches Empfinden. Sowohl die „zeitgenössische Leere“ des Fortschrittsdogmas als auch die Konzentration auf Berufswelt, Naturwissenschaft und Technologie sind ihm präsent und werden unter den biblischen Fragen des „Wer ist wie Gott?“ (7–53) und „Adam, wo bist du?“ (54–103) behandelt. Auch Hegels „Selbstvergottung“ (15) wird schonungslos beim Namen genannt. Ergänzend zu einem „biblischen Fächer“ (18–25) und „literarischen Spuren“ (25–38) werden philosophische Ablagerungen (Aristoteles, Descartes, Kant) umschritten und theologische Linien (Rahners Subjekt, Balthasars Symphonie) gezogen, die Treitler mit den zeitgenössischen Um- und Zusammenbrüchen konfrontiert.

Unter diesem Horizont der Moderne geht Treitler die biblischen Wege Israels (104–183) und „Wegmarken Jesu“ (184–286) nach. Weitere bohrende Fragen werden in den Raum gestellt: Ist der bisherige Mensch inzwischen ein „altertümliches Relikt“ (86)? Kann „Adam“ unter dem Zeichen der Apokalypse und des Holocaust noch als Ebenbild Gottes gesehen werden (95)? In Israels Wandlungen waren aber immer schon alle Zerrissenheiten mit enthalten. So können narrativ die biblischen Geschichtswege Israels als Wanderschaft unter dem Zeichen Gottes geschildert werden. Das Kommen und Auftreten Jesu schließt sich ohne Bruch daran an: „Jesus wächst aus Israel hervor und wird ihm bis zu seinem letzten Atemzug am Kreuz verbunden bleiben“ (184). „Jesus außerhalb Israels zu suchen, heißt ihn nie fin-

den.“ So wird die Herkunft Jesu, seine Verwandtschaft mit dem Täufer Johannes und sein kurzer religiös-politischer Prozeß in für jüdische Leser sensibler und weiterführender Weise nacherzählt. Nach dem zweifelsfreien Todsein Jesu ist der Ostermorgen das Aufleuchten eines „biblischen Lichtes“ (260) in den „Dunkelheiten der Apostel“ (262). Die Auferweckung Jesu ist ein „zentrales Ereignis der Hoffnungsgeschichte Israels“ (271). Der aufgeweckte Jesus wird zur „Hoffnungsgestalt aller Menschen“ durch den „Einbezug aller Völker in die Verheißungsgeschichte Israels“ (277). Für die frühen Jesusgemeinden ist das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu ein Kommentar zu Israels Glaube und Hoffnung. Keineswegs ist Auferweckung nach einem alten Vorurteil „Rache an Israel“ (279). Nach den Äußerungen von Papst Johannes Paul II. im Jahr 2000 wird katholisches Christentum Israel nie hinter sich bringen und in sich absorbieren, sondern „sich eher als bezeugende Gestalt oder bezeugender Flügel Israels in und unter den Völkern erfassen können, bleibend auf Israel bezogen, mit Israel in die Welt ziehend, um schließlich mit der Welt nach Israel heimzukehren“ (278).

Ein „Ende der Wanderschaft“ (281) ist nicht verheißen und ist bei aller verständlichen Sehnsucht nach wahrer Ruhe und Geborgenheit eine „Versuchung in den biblischen Religionen“ (ebd.). Denn Wanderschaft ist trotz allem nicht zielloses Umherirren, sondern Wanderschaft als Weg vor Israels Gott, dem stets das jüdisch-christliche Grundbekenntnis des *Schema Israel* gilt (Dtn 6,4 ff.; Mk 12,29). In ihm ist die Erinnerung der wichtigsten Wanderschaft, des Exodus aus Ägypten, mit aufbewahrt. Diese läßt sich auch fokussieren auf das Pascha Jesu vom Abendmahlssaal nach Golgotha bis zum Ostermorgen. Die Holocaust-Erfahrung kann dann mit der Höllenerfahrung des einzelnen Gottesknechtes zusammengebunden werden, wie es der Vorschlag Balthasars war.

Jenseits distanziert-akademischer Reflexion nimmt Treitlers gut verständliches Buch die Leser an der Hand, um ihnen die Faszination des biblischen Glaubens, der biblischen Personen und des Panoramas zu zeigen, in dem sie gelebt haben. Franz Werfel, den seine Flucht vor den Nationalsozialisten nach Lourdes führte und der mit dem Roman „Das Lied der Bernadette“ ein Gelübde erfüllte, hat das stete Unterwegssein biblischer Religion in seinen „Theologumena“ so ausgedrückt: „Dem ewig Unwandelbarsten kann nur das ewig Wandelbarste hoffen zu begegnen. Darum ist jede erstarrte Religion wie eine Blasphemie.“ Treitlers „Betrachtungen zum biblischen Glauben“ tragen diesen Untertitel zurecht. So wie die Verfasser der

biblischen Schriften selbst sprachmächtige Dichter waren, so sollten es auch ihre Ausleger (und Übersetzer) sein. Die Vertrautheit mit Literatur ist eine Voraussetzung lebendigen Bibel- und Glaubensverständnisses, aber auch einer fruchtbaren jüdisch-christlichen Begegnung und Ergänzung. Wolfgang Treitler hat die Richtung gewiesen, in der sich solches vertiefen läßt.

Stefan Hartmann, Oberhaid

Rezensionen

Christian Bala, **Konservativismus, Judaismus, Zionismus.** „Kulturkrieg“ in der US-Diaspora. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2006. 388 Seiten.

Das Thema der Dissertation von Christian Bala scheint heute brisanter denn je. Neben seiner politischen Aktualität läßt es erahnen, wie eine mögliche Entwicklung in der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland aussehen könnte. Wandlungsprozesse der jüdischen Gemeinschaft wie Assimilierung, säkularisierte Abwendung vom Judentum, Probleme in den Gemeinden oder Mischehen bewirkten in den USA eine identitäre Veränderung. Fragen wie individuelle Freiheit vs. staatliche Hilfe, Religion, soziale Fragen, Einwanderungsgesellschaft, Antisemitismus und rassistische Diskriminierung, Zionismus und die Beziehungen zu Israel zeigen auf, welche Themen die politische Sicht der jüdischen Diaspora in den USA prägen. Die Arbeit beschäftigt sich mit der uneinheitlichen und nicht widerspruchsfreien *konservativen Bewegung* in den USA. Mit ihren Ressourcen, Bildungseinrichtungen und Netzwerken wird sie als ein mächtiges Gebilde mit machtorientierten Zielen beschrieben. Allerdings spielt bei vielen ihre jüdische Herkunft keine Rolle. Fragen der Gesellschaftskritik wie eine moralische Lebensführung, Rechtschaffenheit oder Glaube, seien nur durch den Konservativismus zu verwirklichen. In sozialmoralischen und politischen Fragen wie Freiheit des Einzelnen, Wohltätigkeit, Sexualität, Abtreibung, das Recht auf Leben, das Frauen- und Familienbild, wird eine Übereinstim-

nung zwischen den Traditionen des Judentums und den konservativen Normen und Werten betont. Die liberale Agenda wird vom konservativen Lager als Gegenbild zu den Grundlagen des Judentums beschrieben. Aus diesem für die jüdische Gemeinschaft spezifischen Wandel, verbunden mit einer gesellschaftlichen Krise der Aufnahmegesellschaft, entstand in der Diaspora der sogenannte „Kulturkrieg“, dessen Gründe und Auswirkungen Bala untersucht. Konservatismus in Politik, Judaismus in der Religion und Zionismus als Teil der nationalen Identität wertet er als Basiselemente dieses Kulturkrieges. Der Konservatismus stellt den Liberalismus als Ursache dieser Krise dar. Die Ideologie des Liberalismus sei unfähig, inneren und äußeren Herausforderungen der jüdischen Gemeinschaft entsprechend zu begegnen. Die drohende Assimilation könne nur durch die verstärkte Hinwendung zum Judentum und zur Religion aufgehalten werden. Sinkende Gemeindebindung, Assimilation, Mischehen und Bevölkerungsrückgang seien Zeichen für säkular-liberale Jüdischkeit (Jewishness).

Wertfrei schildert Bala die verschiedenen Lager in den USA, die die ideengeschichtlichen Hintergründe mit den aktuellen politischen Auseinandersetzungen verknüpften. Die gängige Einschätzung des Konservatismus addiert Bezeichnungen wie „intolerant und nationalistisch, religiös und fanatisch, hartherzig und unsozial, rassistisch und latent antisemitisch“ (342). Durch den Liberalismus ist die pro-israelische Einstellung genauso wenig zu sichern wie die säkulare Jüdischkeit die ethno-nationale Identität in der Diaspora erhält. Die Einheit zwischen Glauben, Normen und Werten der jüdischen Diaspora und dem Land Israel sei zerbrochen. Eine liberale Auffassung sei den Gefahren eines „neuen Antisemitismus“ und der Bedrohung des Landes Israel durch den islamischen Fundamentalismus nicht gewachsen. Bala bewertet den „Kulturkampf“ und die wachsenden Auseinandersetzungen zwischen Liberalen und Konservativen als eine Kampfansage an die organisatorische Vormachtstellung der Liberalen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft. Das Ziel des konservativen Lagers ist die Abkehr der Diaspora vom Liberalismus und die Wiedergewinnung der Macht durch eine verstärkte Hinwendung zu alten Werten. Bei diesem politischen und sozialen Kampf geht es um die Bewahrung der in eine Krise geratenen jüdischen Identität.

Für diese gut leserlich und informativ geschriebene wissenschaftlich fundierte Untersuchung hat Christian Bala viele prominente Akteure interviewt. Dem Buch sind viele interessierte Leser zu wünschen, die sich ihre ei-

gene Meinung über die Rolle der amerikanischen Juden im konservativen Lager der USA und im Nahen Osten bilden wollen. Es bleibt zu hoffen, daß den Juden in Deutschland, angesichts einer völlig anderen Zusammensetzung der jüdischen Gemeinden und der religiösen Strukturen, ähnliche erbitterte Auseinandersetzungen erspart bleiben.

Svetlana Jebrak, Heidelberg

Hubert Frankemölle, **Frühjudentum und Urchristentum**. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2006. 446 Seiten.

Das Buch von Hubert Frankemölle, em. Professor an der Universität Paderborn, gehört in den Sachbereich jüdisch-christliche Beziehungen. Im ersten Kapitel wird die Aufgabe umrissen, „nach Vorstellungen im damaligen Judentum zu fragen, die mindestens strukturell die (christliche) Christologie ermöglichen“ (141). Die Darstellung setzt ein nach den Exilen 722 bzw. 586 bei der Neuorientierung in der Zeit des zweiten Tempels und näherhin in der Epoche von Alexander d. Gr. (gest. 325). Es ist die Zeit des Hellenismus und des Judentums. In diese Zeit fällt die Übersetzung der Tora in der griech. Septuaginta (LXX), deren Bedeutung für das griechischsprechende Judentum herausgestellt wird zusammen mit der griechisch-jüdischen Literatur, Philon von Alexandrien (gest. ca. 50 n. Chr.) und Flavius Josephus (gest. 100 n. Chr.). Frankemölle stellt fest, daß nicht erst das Christentum in der Zeit der großen Konzilien (4.–8. Jh. n. Chr.), „sondern das Christentum von Anfang an, soweit literarische Zeugnisse vorliegen, die hellenistische Vorstellungswelt über das Judentum kennengelernt hat“ (85). Der Prozeß der Hellenisierung verlief trotz des Scheiterns des Königs Antiochus IV. Epiphanes zwar langsam und uneinheitlich, doch schichtenspezifisch versetzt. Die griechischen Makkabäer-Bücher u. a. belegen dies. Die Themen Messias, Auferstehung, Apokalyptik sind antihellenistisch geprägt und eigenständig jüdisch, doch fördern sie Parteibildungen wie u. a. die berühmten Qumran-Essener und ganz allgemein hellenistische und antihellenistische Gruppen in Judäa (106). Desgleichen gibt es pro- und antirömische jüdische Gruppen, was schließlich zum jüdisch-römischen Krieg (66–70/74 n. Chr.) und zum Verlust von Hohenpriester und Tempel führt. Das dritte Kapitel des Buchs handelt vom Reformjudentum und dem (Früh-) Christentum.

Eine große Leistung hat der Autor mit dem zweiten Kapitel, „Die theologischen Implikationen innerjüdisch theologischer Themen als Ursachen der späteren Trennung von Judentum und Christentum“, erbracht. Erkenntnisleitendes Interesse ist die Feststellung, daß „die Bibel in der Regel – auch bei christlichen Alttestamentlern – mit dem hebräischen Alten Testament identifiziert wird, während die jüdischen Gläubigen über Jahrhunderte hin, seit Alexander d. Gr. (4. Jh.) aus sprachlichen Gründen der Aktualisierung und Inkulturation ihre hebräischen und z. T. aramäisch geschriebenen heiligen Schriften ins Griechische übersetzten und darüberhin- aus auch originalgriechische Schriften verfaßten, die als heilige Schriften jedenfalls solange akzeptiert wurden, bis in der Zeit von Jabne (70–132 n. Chr.) aus nachvollziehbaren Gründen pharisäisch-rabbinische Richtungen sie nicht weiter akzeptierten“ (171). Demgemäß behandelt Frankemölle zunächst die Faktoren JHWHs Wirkungskräfte, die Einwohnung (Sche- khina) JHWHs, die Präexistenz der Weisheit (Spr 8, entsprechend Sir 24), Gott und Logos bei Philon v. Alexandrien, „Geist Gottes“, das Handeln Gottes in der Schöpfung und in der Auferstehung. Diese Theologumena sind geeignet, als gemeinsame Traditionen (manche auch im späteren rabbi- nischen Verständnis) „den größeren Glaubenshorizont für urchristliche Theologen abzugeben“ (161). Die Messias-Vorstellung war wegen der Viel- fältigkeit ihrer Bedeutung und weil sie bei ntl. Theologen aufgegriffen wird, nicht geradewegs zu übernehmen; anders das Propheten-Verständnis. Zu- sammenfassend wird festgestellt: Die Termini (als Sprache!) in den grie- chisch geschriebenen heiligen Schriften – ungleich der in den hebräisch ge- schriebenen – „konnten von den urchristlichen Theologen rezipiert werden“ (168). Wenn nach 70 n. Chr. die verantwortlichen theologischen Führer des Judentums einen anderen Weg eingeschlagen haben, ist es den- noch als (historisches) Faktum anzuerkennen, daß die „christlichen Theolo- gen des NT auf dem breiten Pfad der griechischen Interpretation des jüdi- schen Glaubens weiterschritten“ (208).

Das dritte Kapitel siehtet in Konsequenz des Gesagten, daß man vom Reformjudentum zum (Früh-) Christentum fortschritt, die einschlägigen Quellen: der aramäische Anfang mit Jesus von Nazaret, die Logienquelle, „Hebräer“ und „Hellenisten“ in Jerusalem, die Trennung der christlichen „Hellenisten“ (Juden) von den „Hebräern“ (Juden), die Hinwendung christlicher Juden zu Nichtjuden usw. (längs der Apostelgeschichte). Wenn die synoptischen Evangelien und das Johannesevangelium hinter Paulus

veranschlagt werden, dann wegen der Perspektive, daß z. B. das Mt-Evangelium trotz seines griechisch-jüdischen Kontexts – den natürlich Paulus auch hat – ein zeitgeschichtlich stärkeres Herauswachsen der Christen dokumentiert bei gleichbleibender Verwurzelung im Judentum. Alle diese Schriften legen die heiligen Schriften Israels nicht aus, sondern aktualisieren sie (313); der Hebräerbrief nimmt ihre typologische Lektüre vor. Eine Kontinuität zwischen Israel und Kirche – ohne Judentum (Offb, Jak, 1 Petr) – wird hergestellt und weitere Schritte folgen zur eigenen heidenchristlichen Identität in Kirchenordnungen (Didache), bei den frühchristlichen Apologeten und den Kirchenvätern (bis zum 4. Jh.). Einzelne Autoren (Meliton von Sardes, Markion), die sich antijüdisch hervorgetan haben (Adversos-Judeos-Texte), können das gewachsene Fundament nicht erschüttern, denn am Ende des 4. Jh. steht der christliche Kanon mit atl. und ntl. Büchern fest. Das vierte Kapitel benennt gebliebene Einheitsbande in den Trennungsprozessen zwischen Judentum und Christentum. Das Buch schließt mit einem Ausblick von einer jüdischen Reformenbewegung zu einer staatlich anerkannten (Welt-) Religion.

Frankemölle hat in diesem Studienbuch seine, wie er versichert, dreißigjährige Forschungs- und Publikationstätigkeit bilanziert. Er gehört zu den Stimmen, die schon früh sich bemerkbar machten, damit die von Christen betriebene „Unterweisung zur Verachtung“ (der Juden [Jules Isaac]) sich in ernste Wahrnehmung ihrer „im gewissen Sinn älteren Brüder“ (Johannes Paul II.) wandelt. Das gelehrte Buch ist nicht allein den professionellen Glaubensverkündern ans Herz zu legen. Seine Lektüre wird auch gebildeten Christinnen und Christen eine große Bereicherung sein.

Alwin Renker, Freiburg

Hans Hermann Henrix (Hg.), **Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext**. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach. Einarhard Verlag, Aachen 2006. 237 Seiten.

Im Oktober 2005 wurde weltweit an ein wichtiges kirchliches Ereignis aus dem 20. Jahrhundert erinnert. Vor 40 Jahren (1965) war die Konzils Erklärung „Nostra Aetate“ (NA) vom Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedet worden. Damals stellte die katholische Kirche nach jahrhundertelanger Feindschaft und Verachtung das Verhältnis zum Judentum in einer

geradezu kopernikanischen Wende auf ein neues Fundament. Seitdem hat dieser ungewöhnlich kurze Text eine Breitenwirkung in der Kirche entfaltet wie kaum ein anderer Konzilstext. Seine Rezeption gleicht dem Senfkorn, das als kleines Gewächs zu einem großen Baum wird. Die offizielle kirchliche Würdigung des Textes in Deutschland fand im Oktober 2005 in der Bischöflichen Akademie Aachen statt, deren ehemaliger Leiter *Hans Hermann Henrix* auf die Vorbereitung und Durchführung der Tagung noch entscheidenden Einfluß genommen hat. Als Teilnehmer an dieser Tagung kann der Rezensent nur dankbar feststellen, daß dort eine hochgestimmte Atmosphäre herrschte, fast jedes Referat neue Perspektiven über Entstehung, Wirkung und zukünftige Bedeutung von NA eröffnete und in der lebhaften und anregenden Diskussion wichtige Beiträge zu hören waren.

Am Anfang entwarf *Roman A. Siebenrock* (Innsbruck) einen aufschlußreichen Überblick über die spannende Entstehungsgeschichte, den Aufbau und die Intention von NA auf dem Konzil. *Josef Wohlmuth* (Bonn) erweiterte die historischen Betrachtungen um die systematisch-theologische Dimension. Er zog kenntnisreich eine theologische Bilanz, die sich aus der reichen Wirkungsgeschichte von NA ergibt, und sprach auch von einer zweiten Phase der Rezeption, deren Grundzüge schon in neueren päpstlichen, jüdischen und theologischen Äußerungen erkennbar werden. *Christian Troll* SJ (Frankfurt), ausgewiesener Islamkenner, wies darauf hin, daß NA auch für die Beziehungen der Kirche zum Islam von fundamentaler Bedeutung ist. Den vorherrschenden Eindruck, daß die orthodoxen Kirchen noch weithin am jüdisch-christlichen Gespräch desinteressiert seien, korrigierte *Grigorios Larentzakis* (Graz) und wies auf offizielle und theologische Kontakte seiner Kirche zum Judentum hin. *Johann Michael Schmidt* (Köln) erinnerte daran, daß die Bemühungen um ein Neuverständnis des Judentums in der evangelischen und katholischen Kirche eher parallel und getrennt als gemeinsam erfolgt seien. Erfreulich war auch, daß *Michael A. Signer*, Professor und Rabbiner in South Bend (USA), von dem wesentliche Impulse für das jüdische Projekt DABRU EMET ausgingen, an der Tagung maßgeblich beteiligt war. Er würdigte NA als eine Wende im christlich-jüdischen Gespräch, ohne kritisch den Hinweis auf Themen zu unterlassen, die weiterhin in den Blick genommen werden mußten. *Shimon Stein*, Botschafter des Staates Israel in der Bundesrepublik, gab die erfreuliche Information, daß NA heute zum Ausbildungsprogramm an der Hebräischen Universität Jerusalem gehört. Er äußerte großen Respekt für Papst Johannes Paul II. und sprach von den Erwartungen des Staates Israel an Papst Be-

nedikt XVI. Vor allem wünschte er sich die deutliche Stimme und den vernehmbaren Widerstand der Kirche, wenn in der gegenwärtigen Politik (Iran!) wieder die Auslöschung Israels gefordert werde. Einen Höhepunkt der Tagung bildete das Referat des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Kardinal *Karl Lehmann*, der wieder einmal die Zuhörer dadurch in Erstaunen setzte, wie genau er den Stand, die Details und auch die komplizierten Probleme des jüdisch-christlichen Gesprächs kennt. Erfreulich war auch seine offizielle Erklärung „Nostra Aetate – ein folgenreicher Konzilstext“, die er zum Schluß verlas und die prägnant die gegenwärtige Situation aus katholischer Sicht beschreibt. *Hans Hermann Henrix* (Aachen), einer der besten Kenner der Entwicklung, führt klar und aspektreich in das wichtige Buch ein und steuerte auch selbst einen Beitrag über die Rezeption von NA in den Kirchen Europas bei.

Mit diesem Sammelband liegt ein wichtiges Dokument vor, das schon Erreichtes beschreibt, ohne dabei Perspektiven für die Zukunft zu vergessen. So wird das Buch seinem Titel gerecht, der ein Wort Benedikts XVI. zitiert: „Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext“.

Werner Trutwin, Bonn

Waltraud Herbstrith, **Edith Stein – ihr wahres Gesicht?** Jüdisches Selbstverständnis – Christliches Engagement – Opfer der Schoa. LIT Verlag, Berlin 2006. 148 Seiten.

Internationales Edith-Stein-Institut Würzburg (Hg.), **Edith Stein Jahrbuch**, Band 12. Echter Verlag, Würzburg 2006. 168 Seiten.

Die renommierte Karmel-Biographin des Edith-Stein-Karmels in Tübingen, Schwester Waltraud Herbstrith, ist bekannt durch viele Veröffentlichungen zu Teresa von Avila, Teresa von Lisieux, Johannes vom Kreuz und zur Karmelspiritualität. In ihrem Buch über Edith Stein zeigt sie auf sehr fundierte Weise, daß hinter dieser Frau noch viel mehr steckt als ihr allseits bekanntes Martyrium im KZ Auschwitz. Edith Stein ist tatsächlich eine der ganz großen Frauengestalten des 20. Jh. und sie ist vor allem das, was Waltraud Herbstrith in ihrem Vorwort auf den Punkt bringt: „Edith Stein steht zwischen den Religionen, sie ist eine Gestalt von glaubhafter Ökumene. Ihre Selig- und Heiligsprechung bedeuten nicht, daß wir eine vorbildliche Christin mehr in unserer Kirche vorweisen können. Öffentliche Anerken-

nung gilt hier einem Menschen, der in seinem Lebensschicksal Judentum und Christentum ernst nahm und eines nicht gegen das andere ausspielte. Edith Stein ist nicht im herkömmlichen Sinn als ‚christliche Märtyrin‘ gestorben, sondern als Opfer der Schoa.“ Ganz in jüdischer Tradition aufgewachsen, beginnt Edith Stein sehr früh die Wahrheit zu suchen. Zuerst in der Psychologie, dann unter Einfluß von Max Scheler und Edmund Husserl in der Philosophie und schließlich in der Theologie. Sie findet diese Wahrheit letztlich in der Spiritualität der Teresa von Avila, in deren Kölner Karmel-Gemeinschaft sie nach ihrer Konversion zum Katholizismus eintritt. „Ihr wahres Gesicht“ nennt Herbstrith ihre Biographie und fügt diesem Titel ein Fragezeichen hinzu. Offenbar weiß sie selbst, daß dieses Buch allein Steins wahres Gesicht nicht völlig erhellen kann. Zu vielschichtig und facettenreich sind ihr jüdisches Selbstverständnis, ihr philosophisches Suchen und Deuten, ihr christliches Engagement – vor allem auch für den Wert der Frau in der katholischen Kirche – und ihr Opfer der Schoa. Unterlegt wird die Beschreibung von zahlreichen Aussagen durch Zeitzeugen ebenso wie Zitaten aus Steins persönlichen Aufzeichnungen und Schriften. Dennoch bleiben so manche Fragen offen, die deutlich machen, daß über Edith Stein noch viel zu forschen und zu schreiben sein wird.

Dazu Gelegenheit gibt das jährlich erscheinende **Edith Stein Jahrbuch**. In der Ausgabe 2006 dieses Jahrbuches befinden sich weitere interessante biographische, philosophische und spirituelle Beiträge, die das „wahre Gesicht“ Edith Steins weiter erhellen. Die Karmelitin *Maria Amata Neyer* etwa befaßt sich mit Steins Studienreise 1932 nach Paris. Pfarrer *Joachim Feldes* untersucht die Beziehung Edith Steins zum Bonner Romanisten Hermann Platz (1880–1945), die ähnliche Anliegen vertraten, ohne sich jedoch je begegnet zu sein. Die Psychotherapeutin *Katharina Oost* und der Karmelit *Ulrich Dobhan* beschäftigen sich mit den Einflüssen der Benediktiner von Beuron und des Karmel auf Steins Werdegang und Denken. *Andreas Ulrich Müller* schließlich liefert eine philosophische Studie über die „phänomenologische Naturalismuskritik vor dem Hintergrund geirnpfysiologischer Bestreitung der menschlichen Willensfreiheit“. Die ebenso enthaltene Bibliographie über Edith-Stein-Veröffentlichungen im Jahr 2005 gibt ein beredtes Zeugnis davon, daß über diese große und vielschichtige Frau des 20. Jh. derzeit nicht nur viel geschrieben, sondern auch noch viel zu veröffentlichen sein wird. „Edith Stein“, so wird der Jesuit *Jan Nota* in Herbstriths Biographie (129) zitiert, „folgte der Stimme ihres Gewissens auf ungewöhnlichen Pfaden [...]“. Edith Stein war eine Frau, ein Mensch, völlig

der Erde treu, aber sich bewußt, daß sie unterwegs war mit ihren Mitmenschen zu Gott. Edith Stein hat Beachtliches geleistet in der Philosophie und meisterhafte Übersetzungen erarbeitet. Bei all diesem Können war sie eine Frau von großer Bescheidenheit und Demut, so einfach, daß viele in ihrer Umgebung diese Größe nicht vermuteten. Demut ist jedoch Voraussetzung für das Finden der Wahrheit, sei es in der Philosophie, sei es in der Religion.“

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Abraham B. Jehoschua, **Die Passion des Personalbeauftragten**. Roman. Aus dem Hebräischen von Ruth Achlama. Piper Verlag, München 2006. 325 Seiten.

Es hat mehrere Jahre gedauert, bis israelische Schriftsteller den bitteren, durch Terroranschläge bestimmten Alltag in ihren literarischen Werken thematisiert haben. In Israel spricht man nur von dem *Matzaw* (Lage, Zustand) und subsumiert unter diesem Wort die Hilflosigkeit, die Wut und den Schmerz angesichts der nicht enden wollenden Kette von Anschlägen. Jehoschuas Roman ist die Geschichte eines israelischen „Jedermann“ im heutigen Jerusalem. Der namenlose Protagonist ist ein 39-jähriger Israeli, geschieden, Vater einer Tochter, ehemaliger Offizier, der in einer großen Bäckerei für Angelegenheiten der Mitarbeiter zuständig ist. Der „Personalbeauftragte“, ein Mann ohne (besondere) Eigenschaften, gewinnt erst im Laufe der Handlung an Kontur, als er eine Reise unternimmt, die auch eine metaphysische Reise ist. Auf dieser Reise erkennt er den Sinn des Daseins und bekennt gleichzeitig Farbe. Anlaß für die Reise in einen ehemaligen GUS-Staat ist der Tod von Julia Ragajew, einer osteuropäischen Ingenieurin, die nach Israel kam und in der Bäckerei als Aushilfsputzfrau tätig war. Nach einem Terroranschlag in Jerusalem bleibt ihre Leiche mehrere Tage lang in der Leichenhalle des Hadassa-Spitals. Keiner fragt nach ihr, keiner identifiziert sie. Allein die Fetzen einer alten Gehaltsabrechnung bringen den Ball ins Rollen. Ein gewiefter Journalist – „die Schlange“ genannt – schreibt über den Fall und unterstreicht die Unmenschlichkeit der Arbeitgeber, die sich nicht im geringsten um die Tote kümmern. Allmählich stellt sich heraus, daß die schöne Frau mit den „tatarischen Gesichtszügen“ mit ihrem Sohn nach Jerusalem kam. Ihre Arbeit in der Bäckerei verlor sie nur, weil der Nachtschichtleiter, ein älterer Herr, sich in sie verliebte und sie als Vorsichts- und Selbstschutzmaßnahme entließ.

Mit den Vorwürfen des listigen Journalisten konfrontiert, sucht der Bäckereibesitzer den Fall wieder gutzumachen und die Schuld zu „büßen“. Auf seine Anordnung fliegt der „Personalbeauftragte“ mit der Leiche in den Osten, um der Toten die letzte Ehre zu erweisen und sie in der Heimat Erde zu begraben. Doch bald stellt er fest, daß auch „die Schlange“ und ein Photograph mitgekommen sind sowie der Sohn der toten Frau, ein melancholischer Junge, der durch die Erfahrungen in Jerusalem aus der Bahn geworfen wurde. Auf dem Weg zu dem abgelegenen Dorf erkrankt der Personalbeauftragte an einer Magenvergiftung. Als er schließlich das Dorf erreicht, erklärt die alte Mutter der Verstorbenen, eine strenggläubige Bäuerin, ihre Tochter solle in Jerusalem, „in der Stadt, die sie tötete“, beigesetzt werden (317). So beginnt eine erneute Reise (die nicht mehr geschildert wird), zurück in die Heilige Stadt, „um diese Stadt zu stärken, die uns in der letzten Zeit alle zur Verzweiflung treibt“ (325).

Eine Passion in drei Teilen, so im deutschen Titel: Der Beauftragte, die Mission und die Reise. Der innere christlich-jüdische Diskurs ist nicht zu übersehen. Die Form der Geschichte entfaltet sich wie ein Triptychon, die Reise des Personalbeauftragten ist seine Passion bis zur unerwarteten Erlösung, der Weg seine eigene Via Dolorosa; seine Vergiftung und Entgiftung suggerieren eine Art Reinigung oder Läuterung, bevor er mit der Leiche von Julia Ragajew, in seinen Träumen Mirjam (!) genannt, zur vermeintlichen Endstation gelangt. Die Beschreibungen der Stadt Jerusalem als Seelenlandschaft gehören zu den schönsten Passagen in dem Roman.

Bemerkenswert erscheint die Tatsache, daß es um einen besonders harten Winter geht, so als gäbe es eine Parallele zwischen der „Naturkatastrophe“ und den politischen Ereignissen. Mehr noch: Neben dieser Intertextualität bilden auch Platons philosophische Werke und Dantes „Divina Commedia“ Bezugspunkte in Jehoschuas Text, vor allem in der Thematisierung von Tod, Liebe, Schein (Körper) und Sein (Seele) – wahrlich ein fruchtbares Feld für Interpretation. Doch Stil und Farbe dieses Romans sind ebenso wie Jehoschuas frühe Erzählungen eindeutig von Kafka geprägt. Abgesehen von den genannten reichen semantischen, symbolischen Feldern, liest sich der Roman wie ein spannender psychologischer Thriller, durchsetzt von makabrem Humor. Zweifellos zählt Jehoschuas Roman zu den wichtigsten Titeln der israelischen Literatur in Zeiten der zweiten Intifada.

Anat Feinberg, Stuttgart

Björn Krondorfer/Katharina von Kellenbach/Norbert Reck, **Mit Blick auf die Täter**. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006. 317 Seiten.

Die Frage „Wo war Gott?“ stand im Zentrum der theologischen Reflexion von Papst Benedikt XVI. bei seinem Besuch in Auschwitz. Der *Blick auf die Opfer* hat zunächst jüdische, dann auch christliche Denker zu einer Radikalisierung der Gottesfrage provoziert: Die Erschütterung der selbstverständlichen Rede vom allmächtigen, liebenden Gott eröffnete die erste Phase einer „Theologie nach Auschwitz“ (Moltmann, Sölle, Metz). Die Gegenfrage „Wo war die Kirche?“, wie waren Christen durch Reden, Tun oder Wegsehen an Auschwitz beteiligt?, eröffnet seit zehn Jahren die zweite Phase einer „Theologie nach Auschwitz“ im *Blick auf die Täter*. Diese ethische Frage provoziert zu einem tieferen Nachdenken über Schuld und Sünde sowie zu einer tatkräftigen Umkehr der Kirche. Das generelle öffentliche Schuldbekenntnis von Johannes Paul II. im Jahr 2000 im Petersdom zur „Reinigung des historischen Gewissens der Kirche“ bedarf der Konkretisierung durch das Nennen der verantwortlichen Personen und einer klaren Stellungnahme zu ihren Worten, Taten und Unterlassungen. Nur so kann die Last der Geschichte bearbeitet werden, damit sie nicht wie ein Schwelbrand weiterhin die Luft verpestet und den Atem für eine wirksame Umkehr erstickt.

Erstmals werden die fragwürdigen Gedanken der deutschen Theologen des 20. Jh. über „Kirche und Nationalsozialismus“ dokumentiert und die fragwürdige kirchliche Seelsorge für die NS-Verbrecher offengelegt. Der protestantische Religionswissenschaftler *Krondorfer* untersucht die ohne Selbstkritik veröffentlichten Autobiographien von 40 protestantischen Theologen. Der katholische Theologe *Reck* untersucht ausgewählte Schriften acht namhafter katholischer Autoren. Die protestantische Theologin *von Kellenbach* untersucht die Seelsorgepraxis (vor allem) der evangelischen Kirche zur Aussöhnung der Täter mit Gott. Die Autoren gehören zur Generation der nach 1960 Geborenen, die von der neuen Ostpolitik mit ersten Ansätzen zur Versöhnung mit Polen sowie von dem Medienereignis des Films „Holocaust“ geprägt ist und erstmals die Leiden der Opfer wahrgenommen hat.

Nur wenige aus der Theologengeneration, die die Hitlerzeit als Erwachsene erlebten, haben ihr Tun und Lassen in dieser Zeit selbstkritisch reflektiert. Vielmehr haben sie sich als Opfer dargestellt: Opfer der verlorenen

Weltkriege, der Propaganda und des Terrors des Naziregimes, der Bombardierungen und der Herrschaft der Siegermächte. Apologetisch warben sie um Verständnis, daß sie zwar keine Helden waren, aber nicht anders handeln konnten. Diese Verdrängung der *ersten* Schuld nennt Krondorfer die *zweite* Schuld. Reck arbeitet in seiner Analyse auch einen theologischen Grund heraus: Diese Männer (Rahner, Guardini u. a.) sahen die Hauptschuld ihrer Generation in der Selbstherrlichkeit der Neuzeit, die den Menschen über Gott erhob, nicht in deren Antisemitismus und Nationalismus, und riefen zur Abkehr von der gottlosen Neuzeit und Bekehrung zum christlichen Glauben auf. Die einseitige Schuldempfindlichkeit gegenüber Gott habe das Schuldbewußtsein gegenüber dem menschlichen Leid verstellt (192 f.).

Die Hitlerjugend-Generation (Ratzinger, Metz u. a.) hat zwar die NS-Zeit streng „*verurteilt*“, nicht aber näher *untersucht*“ (209). Aber weil sie die eigenen Angehörigen und theologischen Lehrer in Schutz nehmen wollte und nur „die anderen“ für schuldig hielt, blieb die konkrete Schuld der Täter unbearbeitet und wurde „dem Schamgefühl eines kollektiven ‚Wir‘ überantwortet“ (209). Erst einige Vertreter der heutigen Theologengeneration brechen eindeutig mit dem Schweigen der Täter. „Die Arbeit ist noch nicht getan. Auch für die christliche Theologie gilt deshalb: Wer Verantwortung für sie übernehmen will, muß bereit sein, in der eigenen Tradition Falsches falsch und Böses böse zu nennen, Täter und Taten beim Namen zu nennen“ (Reck, 221). Denn wie sich das nicht bearbeitete Trauma der Opfer auf die Nachgeborenen überträgt, so wirkt auch *nicht bearbeitete* Schuld in der Geschichte weiter. Bei den meisten Deutschen setzt sie sich bis heute in einem *Schuldgefühl* fort, statt zur Umkehr in eine neue Zukunft zu befreien.

Doch weit mehr als die Verirrungen der Theologie schockiert von Kellenbachs Beitrag „Die Praxis der Versöhnung“ über die großen Missionsanstrengungen zur Wiedereingliederung der Täter in Kirche, Beruf und Gesellschaft. Den zum Tod verurteilten NS-Verbrechern wurde ohne Bekenntnis und Reue das Abendmahl gereicht (einzige Ausnahme Göring, 266). Im Frieden mit Gott und ihrem Gewissen sollten sie mannhaft zum Galgen gehen. Seelsorglicher, caritativer und juristischer Beistand und Fluchthilfe wurde auch den Insassen von Gefängnissen und Internierungslagern zuteil. Nervös suchten die Kirchen in der Stunde Null einen Schlußstrich unter die Nazizeit und den Neuanfang einer christlichen Ära. Doch all dies geschah um den Preis der Entsolidarisierung mit den Opfern.

Ein weiteres Ärgernis ist das Argument, theologisch sei nur Gott, nicht die Opfer, Adressat für das Schuldbekenntnis. An die Opfer erging vielmehr die „Warnung vor alttestamentarischer Rache“ (282) und die Aufforderung zu christlicher Vergebung. Doch Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit, ohne gerechte Strafe, verletzt erneut die Menschenwürde der Opfer (271). Diese „Praxis der Versöhnung“ bezeichnet von Kellenbach zu Recht als einen Tiefpunkt kirchlicher Bußpraxis und Bußlehre. Das Buch ist eine gut lesbare und gründlich recherchierte Dokumentation der Irrwege deutscher Theologen und Kirchenleitungen während und nach der Nazizeit. Darüber hinaus sind die theologischen Reflexionen eine Einladung, Schuld und Trauer heute endlich zu bearbeiten, damit sie nicht länger in den nachgeborenen Generationen von Tätern und Opfern in der Geschichte weiterwirken.

Hanspeter Heinz, Augsburg

Wolfgang Meseth/Matthias Proske/Frank-Olaf Radtke (Hg.), **Schule und Nationalsozialismus**. Anspruch und Grenzen des Geschichtsunterrichts. Wissenschaftliche Reihe des Fritz Bauer Instituts, Bd. 11. Campus Verlag, Frankfurt/New York 2004. 327 Seiten.

Unterrichtsforschungen zum Thema „Holocaust“ zeigen in der Regel das Scheitern gut gemeinten Unterrichts über den Holocaust. Seit 1999 wird die Frage diskutiert, inwieweit der Übergang vom kommunikativen zum kulturellen Gedächtnis in bezug auf den Nationalsozialismus und seine Verbrechen gestaltet werden könne, um zu dauerhaften Formen des Erinnerns zu kommen und ohne moralisch instrumentalisierte Emotionen wie Wut, Schuld, Scham und Entrüstung auszukommen.

Im ersten Teil, *Gesellschaftliche, familiale und mediale Geschichtsdiskurse*, rekonstruiert Norbert Frei (bundes-)deutsche Erinnerungsgeschichte im Wechsel der Nachkriegsgenerationen. Je weiter wir uns von der NS-Zeit entfernten, desto stärker werde eine Heroisierungstendenz. Eine entsprechende Moralerziehung sei deswegen nötiger denn je. Harald Welzer widmet sich in „Ach Opa!“ den empirisch erforschbaren intergenerationellen Tradierungsformen des Nationalsozialismus in Familientraditionen. Aus Tätern würden in diesem Zusammenhang moralisch integre Personen, die durch den intergenerationellen Tradierungszusammenhang weichgespült werden. Jochen Kade untersucht Darstellungsformen des Holocaust

im Spielfilm. Auch in der Inszenierung des Grauens via Spielfilm sei die Verschiebung zu einem eher pädagogischen Umgang mit dem Thema NS und Holocaust feststellbar.

Im zweiten Teil, *Erziehungswissenschaftliche Kontroversen*, präsentieren die Herausgeber eine Studie, in der die Leistungsfähigkeit des Geschichtsunterrichtes im Kontext von Erinnerungs- und Gedenkpädagogik untersucht wurde. Gerade der Geschichtsunterricht erweise sich als ein fragwürdiges Feld pädagogischer Kommunikation, denn hier würden moralische Kommunikationen mit sozialen Wertschätzungen verbunden. Unterricht über Nationalsozialismus könne in „Beschämung, Herabsetzung oder Verurteilung der Beteiligten“ enden. *Horst Rumpf* kritisiert die pädagogische Maxime, „nur wer etwas weiß, sieht etwas“ als Ausdruck erschreckender Kulturvermittlungsarbeit, die der Leere des Grauens der Schoa nicht standhalten könne. *Andreas Gruschka* schlägt andere Vermittlungs- und Sozialformen des Unterrichts über NS vor. Zu fragen bleibe, was Schüler im Unterricht über Nationalsozialismus und Holocaust lernen. *Micha Brumlik* kritisiert den von *Rumpf* und *Gruschka* verwendeten Erfahrungsbegriff, der das Grauen des Holocaust zu Unterrichtszwecken instrumentalisieren. *Wolfgang Ludwig Schneider* stellt fest: Eine moralische Bewertung des Holocaust lasse sich im Unterricht nicht ausschließen und müsse deshalb reflektiert werden.

Im dritten Teil, *Irritation der Geschichtsdidaktik*, stellt *Gottfried Kößler* erinnerungspädagogisches Handeln in den Kontext gegenwärtiger Menschenrechtsbildung und moralischer Erziehung und macht dabei auf kommunikative Probleme aufmerksam, weil moralischem Lernen Prozeßcharakter zukomme. *Verena Haug* problematisiert die Erwartungen pädagogischer Art, die an Gedenkstätten herangetragen werden. Die Konturen einer Gedenkstättenpädagogik seien bislang recht vage gezeichnet. *Bodo von Borries* zeigt, daß der herkömmliche Geschichtsunterricht heutigen Schülern wenig Anschlußmöglichkeiten für Empathie biete und so es auch nicht gelingen könne, moralische Lernprozesse zu initiieren. Gleichwohl hält von Borries am aufklärenden und erziehenden Anspruch des Geschichtsunterrichts fest. *Gerhard Henke-Bockschatz* problematisiert die moralische Überfrachtung des Geschichtsunterrichts über NS und Holocaust und fordert die Rückkehr zu einem geschichtswissenschaftlich geschulten Umgang mit Quellen.

Wilhelm Schwendemann, Freiburg

Uri Orlev, **Lauf Junge, lauf.** Roman. Verlag Beitz & Gelberg, Weinheim/Basel 2004. 224 Seiten mit Nachwort und Worterklärungen.

Der renommierte Kinderbuchautor Uri Orlev, 1931 in Warschau geboren, lebt seit 1945 in Israel. 1990 erhielt er für sein Werk den „Hans-Christian-Andersen“-Preis. Zu Orlevs Buch „Die Bleisoldaten“ (die Geschichte seiner Kindheit) schrieb die Presse: „Der Roman zeugt auf wundersame Weise von der Unzerstörbarkeit des menschlichen Seins.“ Mit der gleichen Meisterschaft und Behutsamkeit des Erzählens ist auch dieses neue Buch geschrieben. „Lauf Junge, lauf“ ist eigentlich ein Jugendbuch. Aber, wie die israelische Tageszeitung „Ha'areZ“ schreibt, sollten sowohl Erwachsene als auch Jugendliche das Buch lesen. Die Erzählung basiert auf den Erlebnissen von *Jordan Friedmann*, der fünf Jahre alt war, als die Deutschen Polen besetzten, und acht Jahre, als er allein zurückblieb – eines jener Kinder, das vom Schicksal, so grausam und hart es auch sein mochte, nicht besiegt wurde, weil seine innere Lebenskraft stärker war als alles andere. Erschütternd ist die Frage des kleinen Protagonisten Sruik, der den polnischen Namen „Jurek“ annimmt, damit er nicht gleich als Jude erkennbar ist, der im Abfalleimer nach Essensresten sucht und ständig vor der Polizei und den Männern mit dem Totenkopf (SS) auf der Flucht ist: „Was ist denn Freiheit?“ Als er seine Eltern verliert, gelingt ihm die Flucht aus dem Getto. Er lebt mit anderen elternlosen jüdischen Kindern im Wald, er stiehlt, er weiß, wer erwischt wird, wenn er bei den Bauern etwas zum Essen stiehlt, kommt nie mehr zurück. Jeder Tag ist eine Flucht vor dem Hungertod, ein Kampf ums Überleben. Er verdingt sich als Knecht, schläft im Stall, wird denunziert, für ein „Kopfgeld“ verraten, aufgegriffen, und flieht wieder. Wenn er zuviel geschlagen wird, sucht er sich einen anderen Bauern. Auf der Flucht vor Soldaten findet er eines Tages seinen totgeglaubten, bis zur Unkenntlichkeit abgemagerten Vater in einer Ackerfurche liegend wieder. Der Vater rettet ihm das Leben, indem er die Häscher auf eine falsche Fährte lockt. Trotz aller schlechten Erfahrungen treibt ihn die Einsamkeit wieder zurück zu den Menschen, zuletzt zu einem deutschen SS-Soldaten, dem er ein devoter Diener ist – im Vertrauen, daß er ihn dafür am Leben läßt.

Meisterhaft erzählt Orlev diese Lebensgeschichte, ohne Pathos und Effekthascherei. Jede Zeile zeugt auf wundersame Weise von der Unzerstörbarkeit der kindlichen Seele. Ein Buch, das zutiefst bewegt und berührt.

Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

Grete Salus, **Ein Engel war nicht dort. Ein Leben wider den Schatten von Auschwitz.** Mit 17 Abb. Forum Verlag Leipzig, Leipzig 2005. 168 Seiten.

Grete Salus, geb. Gronner, 1910 in Böhmisches-Trübau, heute Ceská Trebová, geboren, studierte und unterrichtete Tanz. 1942 wurde sie mit ihrem Mann, dem Arzt Fritz Salus, von Prag nach Theresienstadt deportiert, 1944 nach Auschwitz. Fritz Salus wurde dort ermordet. Grete wurde mit 500 Frauen nach Oederan/Sachsen (ein Außenlager von Flossenbürg) verbracht, wo sie in der Rüstungsindustrie und bei Bauarbeiten Zwangsarbeit leisten mußten. Im April 1945 kamen sie wieder nach Theresienstadt, im Mai wurde sie mit etwa 17 000 Überlebenden von der Roten Armee befreit. Grete Salus beschreibt, wie die Menschen sich verändern müssen, um zu überleben: „Wenn das Grauenhafte ganz am Anfang mit voller Wucht“ auf die Menschen eingestürmt wäre, wären sie alle unterlegen. Einige konnten sich retten, aber der Preis war hoch. Es fiel schwer, nach der Befreiung wieder „den alten Menschen aus sich herauszuholen“ (21). Sie schildert den Alltag der Lager, die ständige Unsicherheit, ob sie in ein Arbeitslager transportiert würden oder in die Gaskammer. „Endlich [...] wurde unser Transport zum Einwaggonieren ausgerufen. Vorher wurden wir sogar verproviantiert. [...] Das war der Beweis, daß unser Leben vorläufig gerettet, wir aufgerückt waren vom namenlosen Etwas zum deutschen Arbeitssklaven“ (61). Sie charakterisiert das Lagerpersonal: „Ein süßes, zartes Frauengesicht – verzerrt zu lustvollem Genießen an den Qualen Hilfloser, Ausgelieferter. [...] Ein ruhiges, edles Gesicht – steinhart, grausam, kalt wird es bei jedem Flehen gepeinigter, gehetzter Menschen“ (41). Menschen, die sich wirklich für die Häftlinge einsetzten, waren selten. Bei der Evakuierung aus Oederan in offenen Kohlewagen blieben die Frauen tagelang ohne Nahrung. Eine Aufseherin beklagte sich bei den halb Verhungerten, daß sie nicht satt sei. „Das erzählte sie uns [...] aus der Gewohnheit heraus, uns nicht als Lebewesen zu betrachten. [...] Es waren primitive Menschen, die man sicherlich von klein auf angehalten hatte, den Armen zu geben. Aber wir waren nicht arm, wir waren nur ein Nichts – ein Nichts“ (96).

Das Buch von Grete Salus wurde schon früher unter verschiedenen Titeln veröffentlicht. 1996 erschien eine hebräische Übersetzung. Die vorliegende Ausgabe enthält zusätzlich einen Text der Autorin von 1959 über ihren weiteren Lebensweg: von Prag über den Kibbuz Ein-Gev nach Netanya. Am 2. Februar 1996 ist Grete Salus gestorben.

Thomas Reichert, Stuttgart

Andrea Schatz/Christian Wiese (Hg.), *Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte“*. Exil und Nation im deutschen Zionismus. *Minima Judaica*, hg. von Michael Brocke, Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte, Bd. 2. Metropol Verlag, Berlin 2006. 377 Seiten.

Die Beiträge des Sammelbands „Janusfiguren“ analysieren das Erbe der deutschen Zionisten in Palästina/Israel auf vielfältige Weise. Sie verweisen besonders auf das humanistische und emanzipatorische Potential vieler deutscher Zionisten, aber auch des aus Prag stammenden, bis 1938 als Herausgeber der „Jüdischen Rundschau“ in Berlin lebenden Publizisten Robert Weltsch. Die Zionisten in Deutschland erfuhren den deutschen Nationalismus am eigenen Leib und wurden dadurch besonders sensibilisiert für die ambivalenten Seiten und Gefahren jedes Nationalismus, auch des jüdischen. *Erik Petry*, Basel, erinnert an zwei heute vergessene Pioniere des Zionismus in Deutschland, den Publizisten Willy Bambus und den charismatischen und theatralischen Volkskundler, Publizisten und Bibliothekar Heinrich Loewe. *Derek J. Penslar*, Toronto, behandelt mit seinem Beitrag über „Zionismus und Technik“ ein in der bisherigen Literatur wenig beachtetes Kapitel. Er konzentrierte sich dabei auf Otto Warburg, Arthur Ruppin und Schlomo Kaplansky, den ersten Direktor des Technions in Haifa, der in Wien studierte und vom Voluntarismus des Austromarxismus beeinflusst war. *Mark H. Gelber*, Beer Sheva, analysiert die Einflüsse der deutschen Rassentheorie auf den Kulturzionismus, der deutsche Historiker *Jörg Hackeschmidt* problematisiert in seinem Aufsatz über die Jugendbewegungen den Begriff der Assimilation im historischen Diskurs. *Christian Wiese*, Erfurt, analysiert die Ambivalenz zionistischer Identität bei Robert Weltsch und Hans Kohn, die beide Palästina enttäuscht wieder verließen, und formuliert das Desiderat einer gründlichen Studie über Robert Weltschs Zeit in Jerusalem (von 1939 bis 1946).

Daniel Fraenkel, Yad Vashem, Jerusalem, kritisiert die überstürzte Auswanderung der deutschen zionistischen Elite. Ein Großteil der alten Garde zionistischer Aktivisten wanderte 1933 „zu Tausenden nach Palästina aus und ließen die Bewegung in einem Zustand äußerster Unordnung“ und führerlos zurück. Fraenkel erwähnt auch einen zionistischen Dialogversuch mit den Nationalsozialisten, ein von Robert Weltsch und Kurt Blumenfeld, dem Vorsitzenden der Zionistischen Vereinigung für Deutschland, unterzeichnetes Memorandum mit dem Vorschlag einer jüdischen rassischen Enklave innerhalb Deutschlands unter zionistischer Führung. Es liest sich aus

heutiger Sicht bizarr und tragisch, muß aber aus damaliger Perspektive als eine verständliche und nachvollziehbare Verzweiflungstat gelten. Die beiden israelischen Historiker *Evyatar Friesel* und *Yoav Gelber* analysieren drei gescheiterte Parteigründungen der deutschen Juden in Palästina/Israel, vor allem deren langlebigste, die 1943 gegründete und 1948 wieder aufgelöste Partei „*Alija Chadascha*“. Auch die gegenwärtige mentale Situation des Staates Israel wird in das Blickfeld genommen. *Shmuel Feiner*, Ramat Gan, zitiert den 1998 verstorbenen großen israelischen Historiker Jacob Katz, der davon überzeugt war, daß der jüdische Staat bei der Umsetzung seiner Souveränität gescheitert war, insbesondere wegen des immer größer werdenden Einflusses der Orthodoxie. Der Philosoph *David Hartmann* stellte die Diagnose, „der Messianismus in Gestalt eines Nationalismus, der dem Staat Israel die Aura des Heiligen verliehen habe, stelle heute die größte Gefahr für die israelische Kultur dar [...]“. Der Band enthält zahlreiche neue Erkenntnisse und Forschungsergebnisse, die durch viele Hinweise auf weiterführende englischsprachige Literatur ergänzt werden. Er ist ein hervorragendes Beispiel einer gelungenen interdisziplinären Zusammenarbeit von Wissenschaftlern aus Israel, Deutschland, Großbritannien, den USA und Kanada.

Evelyn Adunka, Wien

Alice Schwarz-Gardos, **Zeitzeugnisse aus Israel**. Hg. von Erhard Roy Wiehn. Hartung-Gorre, Konstanz 2006. 190 Seiten.

Zum 90. Geburtstag der in Israel wohlbekannten Schriftstellerin, Journalistin und Chefredakteurin der „Israel Nachrichten“ wurde diese inhaltsreiche Anthologie der Essays und Artikel der Autorin herausgegeben. Am 31. August 1915 in Wien geboren, mütterlicherseits aus der Familie Freistadt stammend (zu deren Vorfahren Heinrich Heine, Karl Marx und Theodor Herzl zählten), wuchs die Jubilarin in Preßburg auf. Gezwungen, ihr Medizinstudium zu unterbrechen, kam sie mit ihren Eltern 1938 mit einem Illegalen-Transport in Erez-Israel an. Die üblichen Anpassungsschwierigkeiten blieben der Familie nicht erspart. Seit 1947 – als ihr erster Novellenband mit einem Vorwort von Arnold Zweig erschien – ist Alice Schwarz-Gardos unaufhörlich und ungewöhnlich produktiv als Journalistin tätig. 1950 begann sie für die Tageszeitung „Jediot Hajom“, ab 1961 für „Jediot Chadaschot“ (im jekischen Volksmund „Blumenthals Neueste Nachrichten“

genannt) zu schreiben. Seit 1975 fungiert sie als Chefredakteurin des Nachfolgeorgans „Israel Nachrichten“, das, zusammen mit dem „Mitteilungsblatt“ (nunmehr zweisprachige Monatsschrift „Yakinton“) der deutschsprachigen Juden aus Mitteleuropa, unentbehrlich ist für den Rest der „Jeckes“, von denen viele Hebräisch noch immer nicht genügend beherrschen, um unpunktierte Presseartikel lesen zu können. Schwarz-Gardos, eine Zeitzeugin der „Fünften Alija“, hat die erstaunliche Anzahl von über 5000 Artikel und ein Dutzend Bücher (darunter das weitverbreitete, 1979 in Freiburg erschienene Taschenbuch „Frauen in Israel – die Emanzipation hat viele Gesichter“) veröffentlicht. Alles in allem darf sie auf ein breitgefächertes, informatives und flüssig geschriebenes Lebenswerk zurückblicken. Die 52 Beiträge aus der begnadeten Feder der Seniorin der Journalisten unseres Staates bieten einen spannenden Einblick in das bunte Kaleidoskop der Licht- und Schattenseiten des israelischen Tagesgeschehens und seiner Landesgeschichte. Mögen der Jubilarin noch viele Jahre körperlicher Gesundheit und geistig-frischer Schaffenskraft beschieden sein.

Abraham Frank, Jerusalem

Gottfried Wagner/Abraham J. Peck, **Unsere Stunde Null**. Deutsche und Juden nach 1945: Familiengeschichte, Holocaust und Neubeginn. Historische Memoiren. Böhlau Verlag, Wien 2006. 428 Seiten und 32 Seiten s/w. Abbildungen. Mit einem Vorwort von Ralph Giordano.

Sie hätten kaum unterschiedlicher sein können: *Gottfried Wagner* und *Abraham J. Peck*. *Gottfried Wagner*, Urenkel von Richard und Sohn des ‚Fürsten‘ von Bayreuth, Wolfgang Wagner, Sproß einer Familie, die durch ihre Buhl- und Freundschaft mit Adolf Hitler tief verstrickt war in die Nazi-Herrschaft. Winifred Wagner, Gottfrieds Großmutter, hatte Hitler nicht nur mit Lebensmittelpaketen und dem Papier versorgt, auf dem er dann ‚Mein Kampf‘ niederschrieb, sondern hatte auch bis zu ihrem Tod an den ‚Endsieg‘ geglaubt. *Abraham J. Peck*, Sohn des Bäckers und Konditors Shalom Wolf Peck und seiner Frau Anna geb. Kolton, stammt aus dem kleinen polnischen Städtchen Leczyca. Shalom und Anna heirateten 1943 im Getto von Lodz. Kaum ein halbes Jahr später kam Shalom ins Zentralgefängnis, dann von einem Arbeitslager ins nächste. Er überlebte die Arbeit im Steinbruch von Buchenwald und den Todesmarsch nach Theresienstadt im April 1945. Anna hatte die KZ Auschwitz und Stutthof und den Bombenangriff

auf Dresden überlebt. Am 22. August 1945 kamen beide nach Landsberg am Lech ins Lager für ‚Displaced Persons‘. Am 4. Mai 1946 wurde Abraham Peck im Lagerkrankenhaus geboren. Im November 1949 wanderte die Familie in die USA aus.

Gottfried Wagner und *Abraham J. Peck* trafen sich das erste Mal am 3. März 1991 auf einem Kongreß der Konferenz ‚*Der Holocaust und die Kirchen*‘. Wagner, inzwischen Regisseur und freiberuflicher Musikhistoriker, hatte sich seit seiner Jugend mit der Geschichte des Dritten Reichs, dem Antisemitismus seines Großvaters und den engen Kontakten der Familie zu Hitler beschäftigt. Dieses Interesse – und nicht erst seine Autobiographie ‚*Wer nicht mit dem Wolf heult*‘ (2002) – hatte zum unversöhnlichen Bruch mit dem Vater geführt. Abraham Peck, Direktor des akademischen Beirates für Christlich-Jüdisch-Islamische Post-Holocaust-Studien in Portland (USA), wurde zur Stimme des *She‘erith Hapletah*, des ‚überlebenden Restes‘. Aus ihrer Begegnung wurde Freundschaft, die um die Schwierigkeit von Schuld und Versöhnung weiß, aber den Dialog nicht scheut, der die Menschlichkeit zurückzubringen versucht, die während des Holocaust verlorengegangen ist. Im Jahre 1992 gründeten sie die *Post-Holocaust-Dialog-Gruppe*, in der sich Kinder von Opfern und Tätern des NS-Regimes zusammenfinden. Zahlreiche Veröffentlichungen zeugen von ihrem Engagement speziell für die Post-Holocaust-Generation, für Menschenrechte und den zwischenreligiösen Dialog.

In einzigartiger Weise dokumentiert dieser Band die Auseinandersetzung mit der jeweiligen Familientradition, die Entwicklung des deutsch-jüdischen Dialogs im Erleben eines deutschen Katholiken und des christlich-jüdischen(-islamischen) Dialogs aus der Perspektive eines jüdischen Amerikaners. Die Beschreibung ihrer gemeinsamen Reise von Landsberg/L. nach Auschwitz zeugt von millionenfachem Leid, von persönlicher Trauer und Scham, in der Erinnerung an das ungeheuerliche Geschehen, das aus ganz normalen Menschen Bestien machte. Ihr Zeugnis wehrt sich gegen den Mythos, „daß die Deutschen nicht Täter, sondern die Opfer [...] waren, daß keiner von nichts wußte und wer doch [...], im Widerstand tätig war“. „Es gibt keine kompetenteren Botschafter für ein Zeugnis eines der sensibelsten Themen unserer Gegenwart und unserer Zukunft als Gottfried Wagner und Abraham Peck“ (so Ralph Giordano im Vorwort).

Holger Banse, Hamm/Sieg

„Wo warst du, Mensch?“ – Gott denken nach der Schoa Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Von Gott reden in dunklen Zeiten – darüber diskutierten Studierende, Wissenschaftler und Zeitzeugen auf der Tagung „Gott denken nach der Schoa in Christentum und Judentum“. Stand die Frage „Wo war Gott in Auschwitz?“ im Zentrum von klassischen Ansätzen einer Theologie nach der Schoa, so hat sie sich in der jüngeren theologischen Diskussion in die Frage „Wo war der Mensch in Auschwitz?“ gewandelt. Die Reflexion dieser Entwicklung in der Gottesrede, die aktuelle Verhältnisbestimmung zwischen Juden und Christen in Deutschland und die unterschiedliche Perspektive von verschiedenen Generationen auf die Schoa standen im Mittelpunkt einer Tagung an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (17. bis 18. Mai 2007).

Besonders geprägt war die Tagung vom *Dialog der Generationen*, denn Referenten und auch die rund 50 Teilnehmer entstammten unterschiedlichen Altersklassen. Dies führte zu facettenreichen Zugängen zum Holocaust und zu angeregten Diskussionen über eine Theologie nach Auschwitz. Initiiert und geleitet wurde die Tagung von *Maria Theresia Zeidler*, der neuen Akademiereferentin, sowie Prof. *Johanna Rahner*, der Inhaberin des Lehrstuhls für Dogmatik an der Universität Bamberg. Da die Studierenden aus Bamberg sich bereits im Vorfeld in einem Seminar mit dieser Thematik befaßt hatten, konnten sie gezielt und aktiv am Tagungsgeschehen teilnehmen.

„Brauchen wir einen anderen Gott?“

Im einleitenden Referat „Brauchen wir einen anderen Gott?“ thematisierte *Daniel Krochmalnik*, Prof. für Jüdische Philosophie, Heidelberg, alte jüdische Deutungen und neue Herausforderungen im Angesicht der Geschehnisse von Auschwitz. In einem Streifzug durch die letzten 60 Jahre legte er dar, wie im Judentum mit jüdischen Traditionen, beispielsweise der Hagada, angesichts der Schoa, wo kein Gott „mit starker Hand und ausge-

strecktem Arm“ sich zeigte, versucht wurde, umzugehen. Außerdem erläuterte Krochmalnik, wie sich in der jüdischen Theologie die Frage „*Wo warst du Gott?*“, in die Frage „*Wo warst du Mensch?*“ verändert hat. Mit dem von Krochmalnik aufgerissenen Themenhorizont beschäftigten sich daraufhin kleine Arbeitsgruppen. In den Workshops stellten die Studierenden der Katholischen Fakultät Bamberg jüdische und christliche Ansätze einer *Gottesrede nach Auschwitz* vor. In einer vertiefenden Textarbeit versuchten sich die Teilnehmer unter Anleitung der Studenten, den Ansichten und Theorien von Autoren wie Johann Baptist Metz, Elie Wiesel u. a. zu nähern. Angeregt durch die teilweise provokanten Thesen entbrannte eine lebhafte und intensive Diskussion zwischen alt und jung.

Hans Hermann Henrix bündelte diese Denkansätze und unterstrich die Bedeutung der jüdischen Denkkonzepte für die christliche Theologie. Neben den Ansichten von David R. Blumenthal und Hans Jonas als Herausforderung für die christliche Theologie und ihrer Rede von Gott nach Auschwitz, betonte Henrix die Sichtweise von Emmanuel Lévinas. Zentral hob er die These von Lévinas hervor, daß die Sehnsucht nach der Allmacht Gottes ihren prospektiven Sinn darin enthält, daß der ethische Anspruch des Menschen die unbegrenzte Verantwortung für den Anderen einfordert. Dies gilt sogar für diejenigen, die von der gegenwärtigen Verantwortung nicht mehr erreicht werden können, also den Leidenden und Toten der Geschichte.

Dialog der Generationen

Daß eine jüngere Generation von Wissenschaftlern einen anderen Blickwinkel einnimmt, verdeutlichte der zweite Tag der Tagung. Im Mittelpunkt stand die neuere theologische Beschäftigung der Gottesrede nach der Schoa, welche das heutige jüdisch-christliche Verhältnis und die Täterperspektive in den Blick nimmt. Die Judaistin *Hannah Holtschneider* (Edinburgh) fragte in ihrem Referat nach der Relevanz der Kategorien, in denen Christen und Juden bislang miteinander gesprochen haben, für eine konkrete Verhältnisbestimmung zwischen Juden und Christen im heutigen Deutschland. In einer kritischen Auseinandersetzung mit früheren gegenseitigen theologischen Zuschreibungen von Christen und Juden forderte die junge Wissenschaftlerin ein Aufbrechen von bisherigen Festschreibungen. In der gegenseitigen Wahrnehmung seien diese nur von einem kleinen Kanon theologischer Positionen entwickelt worden. Diese Reduktion auf ausge-

wählte Positionen versuchte Holtschneider durch eine Kontrastierung mit der konkreten Lebenswirklichkeit aufzubrechen. So fragte sie, welchen Beitrag säkulare Juden zum Dialog leisten könnten und ob tatsächlich Juden beim Dialog stören würden, wenn sie die ihnen zugewiesene Rolle nicht spielen könnten oder wollten. Oder, so formulierte Holtschneider provozierend, könnte die postulierte christliche Abhängigkeit vom historischen wie lebendigen Judentum gefährlich werden für Juden?

Der Theologe *Norbert Reck* (München) zeigte durch den Blickwinkel der Täter die Konsequenzen dieser Sicht für die christliche Theologie und einer zukünftigen Gottesrede nach der Schoa auf. Reck vertritt die These, daß es auch nach Auschwitz für Christen möglich sei, von Gott „in starker Form zu sprechen“. Im Gegensatz zu Johann Baptist Metz, der die jüdischen Opfer des Nationalsozialismus in den Mittelpunkt seiner theologischen Überlegungen rückte und so verdienstvoll die verbliebenen Träger der NS-Gesellschaft ihrer Selbststilisierung als Opfer entthob, kontrastierte Reck seinen Ansatz. Durch die Beschäftigung mit Erzählungen von Holocaust-Überlebenden kam Reck zu dem Ergebnis, daß er sich nicht mehr mit den Opfern identifizieren dürfe. Vielmehr gelangen die, die sie geopfert haben, ins Blickfeld.

Deshalb, so folgerte Reck kritisch, gelte es, nicht selbstgefällig zu fragen, „*Wo war Gott?*“, sondern, „*Wo waren die Christen?*“. Vehement wehrte er sich gegen Rechtfertigungsfiguren und Unschuldsmymen, die aus der Perspektive der Täter unbewußt tradiert werden könnten. Demgegenüber entwickelte er im Rekurs auf den Glauben von Christen im Widerstand eine Theologie, die die Täter nicht entlastet. An den Beispielen von Martin Niemöller und Sophie Scholl konnte er aufzeigen, daß sie, indem sie ihren Glauben mit Blick auf die Täter bewahrten, einen Gott bezeugten, der Unrechtstaten nicht billigt, der Menschen in die Verantwortung ruft, in ihrem Handeln gegenwärtig ist und dadurch machtvoll wirkt. Pointiert schlußfolgte Reck, daß solch ein Glaube an Gott kein billiger Trost sei. Um so mehr mache er bestürzt.

Durch den regen Austausch von Erfahrungen und Eindrücken konnte der beabsichtigte Dialog zwischen den Generationen stattfinden. Aber es wurde auch deutlich, wie verschieden die Fragestellungen der älteren und jüngeren Generation auf Grund ihrer unterschiedlichen biographischen Ausgangspositionen sind.

Stefan Zinsmeister, Bamberg

Mit einem Festakt in Anwesenheit von Bundespräsident Horst Köhler und Bundeskanzlerin Angela Merkel hat die Stiftung „*Erinnerung, Verantwortung und Zukunft*“ am 11. Juni 2007 offiziell die **Auszahlungen an NS-Zwangsarbeiter beendet**. Insgesamt wurden mehr als 4,37 Milliarden Euro an 1,66 Millionen ehemalige Zwangsarbeiter und ihre Angehörigen in über 100 Ländern ausgezahlt. Bei den von Wirtschaft und Staat zur Verfügung gestellten Beträgen handelte es sich nicht um eine finanzielle Wiedergutmachung. Im Laufe der Erhebung der Gelder sahen sich zahlreiche Firmen gezwungen, sich mit ihrer eigenen NS-Verstrickung auseinanderzusetzen. Zukünftig will die Stiftung internationale Projekte zur Erinnerung an die NS-Zeit und zur Förderung der Demokratie unterstützen.

Der israelische Historiker **Saul Friedländer erhält** am 14. 10. 2007 im Rahmen der Frankfurter Buchmesse in Frankfurt/M. den **Friedenspreis des Deutschen Buchhandels des Jahres 2007**. In der Begründung heißt es: „Saul Friedländer hat den zu Asche verbrannten Menschen Klage und Schrei gestattet, Gedächtnis und Namen geschenkt. Er hat den Ermordeten die ihnen geraubte Würde zurückgegeben, deren Anerkennung die Grundlage des Friedens unter den Menschen ist.“ Saul Friedländer, 1932 in Prag geboren, überlebte die Schoa in Frankreich. 1948 wanderte er nach Israel aus. Seit 1976 ist er Professor für moderne europäische Geschichte an der Universität Tel Aviv und seit 1987 auch an der University of California in Los Angeles. Als Opus Magnum Friedländers gilt das zweibändige Werk „Das Dritte Reich und die Juden“.

Yad Vashem hat dem em. ev. (früher kath.) Moralthologen **Stephan Pfürtner** den Eh-

rentitel **„Gerechter unter den Völkern“ verliehen**. Pfürtner hatte als junger Sanitätsoldat zusammen mit seiner Familie drei jüdischen Frauen aus dem in der Nähe seiner Heimatstadt gelegenen Konzentrationslager Stutthof zur Flucht verholfen. Aufgezeichnet hat Pfürtner seine Erinnerungen in *„Nicht ohne Hoffnung, erlebte Geschichte 1922–1945“* (Kohlhammer, 2001). Im Zusammenhang mit dem „Lübecker Christenprozeß“ (1943), bei dem die drei katholischen Priester Hermann Lange, Eduard Müller und Johannes Prassek sowie der evangelische Pastor Karl F. Stellbrink vom NS-Regime zum Tode verurteilt und hingerichtet wurden, war auch Pfürtner ins Visier der Gestapo geraten, aber wieder freigekommen. Ein Spitzel hatte eine regimekritische Aussage Pfürtners gemeldet.

Der Bürgermeister von Madrid, Alberto Ruiz-Gallardón, enthüllte am 15. April 2007 **in Madrid ein Monument in Erinnerung an die Opfer des Holocaust**. Die von dem Künstler Samuel Nahon und dem Architekten Alberto Stisin aus Eisenbahnschienen konstruierte Skulptur stellt den Stern Davids dar und soll an das Grauen der Todeszüge, in denen die Gefangenen in die Nazi-Konzentrationslager transportiert wurden, erinnern. Das Mahnmal steht im *Garten der Drei Kulturen* im *Park Juan Carlos I.*

Die Jüdische National- und Universitätsbibliothek der Hebräischen Universität Jerusalem hat den **Nürnberger Machsor zur Ansicht im Internet freigegeben** (<http://jnul.huji.ac.il/dl/mss-pr/mahzor-nuremberg/>).

Der Machsor, ein Gebetbuch aus dem Mittelalter, ist eines der bedeutendsten bibliographischen Schmuckstücke des Israelmuseums. Das illustrierte Manuskript wiegt 23 Kilogramm und enthält 1042 Seiten, von denen

jede 50 auf 37 Zentimeter groß ist. Der Machsor enthält Gebete und Piyutim (liturgische Gedichte) nach aschkenasischer Tradition für das ganze Jahr, die fünf Megillot (biblische Rollen), die Haftarat (Kapitel aus den Propheten, die nach der Tora am Schabbat und an Feiertagen gelesen werden) und – an den Seitenrändern vermerkt – eine große Anzahl von Kommentaren zu den Piyutim und Gebeten. Das Manuskript, 1331 in Deutschland für Yehoshua Ben Yitzhak erstellt, war seit der Vertreibung der Juden aus Nürnberg im Jahre 1499 bis 1951 in der Nürnberger Stadtbücherei verwahrt gewesen.

Seit mehr als 70 Jahren amtiert in der jüdischen Gemeinde in der Oranienburger Straße in Berlin Mitte erstmals wieder eine Frau: **Rabbinerin Gesa S. Ederberg**. Damit tritt sie die Nachfolge der weltweit ersten Rabbinerin an, der großen Berliner Religionslehrerin und Rabbinerin Regina Jonas (*1902 in Berlin, 1944 ermordet in Auschwitz). Regina Jonas, 1935 als erste deutsche Rabbinerin ordiniert, war mit der programmatischen Frage, „Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?“, bekannt geworden. Nachdem Rabbinerin Bea Wyler nach zehn Jahren in Oldenburg in die Schweiz gezogen ist und die aus Berlin stammende Rabbinerin Elisa Klapheck in Amsterdam amtiert, ist **Gesa S. Ederberg die einzige Rabbinerin Deutschlands**. Ederberg ist in einem evangelischen Elternhaus aufgewachsen. Sie studierte in Tübingen erst Physik, dann evangelische Theologie und Judentum. Nach ihrer Konversion zum Judentum setzte sie ihre Studien am konservativen Schechter-Institut in Jerusalem fort und erhielt 2002 die Ordination.

Bei Ausgrabungen am Herodion, ca. 12 Kilometer südlich von Jerusalem, hat Ehud Netzer von der Hebräischen Universität Jerusalem **das Grab von König Herodes entdeckt**. Netzer, einer der weltweit führenden Herodes-Forscher, hat bereits seit 1972 archäologische Grabungen am Herodion durchgeführt, um die Grabstätte des Königs zu lokalisieren.

Das Herodion, ein befestigter Palast, wurde im Jahre 71 n. Chr. von den Römern zerstört. Die ersten archäologischen Ausgrabungen wurden zwischen 1956 und 1962 von dem Franziskaner Vigilio Corbo durchgeführt. Nach dem Sechs-Tage-Krieg begannen ab 1972 die ersten israelischen Grabungsarbeiten.

Das Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien (MMZ) wurde am 10. Mai 2007 von Bundespräsident Horst Köhler für sein Projekt **„Bibliothek verbrannter Bücher“ als „Ort im Land der Ideen“ ausgezeichnet**. Ziel des Projekts „Bibliothek verbrannter Bücher“ ist es, über 300 Werke der von den Nationalsozialisten verfeimten und verbotenen Autoren neu aufzulegen und, versehen mit einem wissenschaftlichen und didaktischen Begleitprogramm, an zirka 3000 Oberschulen und Gymnasien in Deutschland aufzustellen.

Zu den nach 1933 verfeimten und verbotenen Autoren gehört auch der Schriftsteller, Arzt und Psychoanalytiker **Hans Keilson** (*1909 Bad Freienwalde). Sein 1933 veröffentlichter Roman *„Das Leben geht weiter“* wurde von den Nationalsozialisten verboten. Ihm wurde von Julius H. Schoeps, Direktor des MMZ, die Moses-Mendelssohn-Medaille verliehen mit der Begründung: „Hans Keilson hat sich über seine Leistungen als Schriftsteller und Wissenschaftler hinaus vor allem durch sein Engagement für die vielen durch den Holocaust traumatisierten jüdischen Waisenkinder große Verdienste erworben.“ 1936 ging Keilson ins Exil in die Niederlande, wo er nach der deutschen Okkupation 1940 als Untergrundkämpfer den Holocaust überlebte.

Am 25. Juni 2007 wurde in Warschau der Grundstein für ein **Museum zur Geschichte der polnischen Juden** gelegt. An der Feier nahmen der Staatspräsident von Polen, Lech Kaczyński, und Altbundespräsident Richard von Weizsäcker teil. Das Museum wird mitten im einstigen jüdischen Warschau ent-

stehen, direkt gegenüber dem Denkmal an den Warschauer Ghettoaufstand. Das Museum soll kein Holocaust-Museum werden, sondern ein Ort des Lebens, des Lernens, des Dialogs und der Wiederentdeckung von mehr als 700 Jahren jüdischen Lebens in Polen.

Im Jahre 2004 hatten zahlreiche deutsche Zeitungen aus einer dpa-Meldung die Formulierung „das polnische Lager Sobibor“ über-

nommen. Die Formulierung hat in Polen als „Verdrehung der Tatsachen“ zu heftiger Kritik geführt. Sobibor und Auschwitz liegen zwar in Polen, wurden aber von den Deutschen errichtet. Um den Ausdruck „polnische Lager“ künftig zu unterbinden, hat das UNESO-Welterbekomitee folgende **offizielle Bezeichnung für Auschwitz** festgelegt: „Auschwitz-Birkenau, Deutsches Nazi-Konzentrations- und Vernichtungslager (1940–1945)“.

Leser-Echo

Susanne Batzdorff, Santa Rosa, CA, USA, schreibt zum Bericht über die neue Edith-Stein-Statue am Petersdom, in FrRu 14(2007)154–156:

Seit der Seligsprechung meiner Tante Edith Stein, Sr. Teresia Benedicta a Cruce, am 1. Mai 1987 sah ich meine besondere Rolle als überzeugte Jüdin und Nichte Edith Steins darin, den nichtjüdischen Menschen klarzumachen, warum wir Juden Edith Stein nicht als Vorbild anerkennen können. Sie konvertierte zum katholischen Glauben und, obwohl sie ihre jüdische Abkunft niemals verschwiegen oder verleugnet hat und auch nach ihrer Konversion ihre Solidarität mit der jüdischen Familie bewies, so können wir nicht vergessen, daß sie zur Kirche als einer höheren Glaubensgemeinschaft eilte und das Kreuz, nicht die Tora, als ihre „einzige Hoffnung“ betrachtete („Ave crux, spes unica“). Daß das Kreuz in ihrer Statue auf dem Petersplatz die Torarolle überragt, entspricht sicherlich dem Standpunkt derer, die diese Statue entworfen und geschaffen haben. Eine solche Darstellung kann als Zeichen des Triumphalismus des Christentums über das Judentum verstanden werden. Daß dieses Abbild aber nicht geeignet ist, zu besserem Verständnis zwischen Juden und Christen zu führen, sollte allen klar sein, die es relativ unvoreingenommen betrachten.

Ich stimme völlig mit Heinz-Günther Schöttler überein, wenn er die Symbolik des Kreuzes und der Torarolle, beide in den Händen Edith Steins, als „unglücklich vermischt“ beschreibt. Wir dürfen niemals vergessen, daß Edith Stein, wie die übrigen 6 Millionen, wegen ihrer jüdischen Abkunft ermordet worden ist und nicht als christliche Märtyrin. Es beweist einmal wieder, wie schwierig der Dialog zwischen uns ist. Und doch liegt die einzige Hoffnung der leidenden Menschheit darin, daß wir niemals aufgeben dürfen, an gegenseitigem Verständnis und Toleranz zu arbeiten, denn davon hängt es ab, daß wir uns gemeinsam für eine bessere Welt (wir Juden nennen es *Tikkun ha-olam*) einsetzen, in der Friede und harmonische Zusammenarbeit anstatt Krieg und Völkermord herrschen.

Marianne Kapp, Freiburg, reagiert ebenfalls auf den Bericht über die Edith-Stein-Statue:

Der Bericht „Jüdische und christliche Symbolik unglücklich vereint“ hat mich betroffen gemacht. Ich frage mich, ob man der Statue eine Menora in der Symbolik eines Weinstocks „schenken“ solle, habe aber dann festgestellt, daß die Torarolle als Kerze gestaltet ist und meine nun, man solle dieser Kerze ein goldenes Leuchten (ein Licht) schenken als Symbol für die „Goldene Regel“, die (wie ich hoffe) das Symbol des „Opferbuches“ überdauern wird – und die Menschheit erleuchten wird. „Ein Licht ist verborgen in der Lehre“, schrieb Martin Buber. Die Heiligsprechung von Edith Stein hielt ich immer für eine Verbeugung vor den geistigen, humanen Leistungen der Schüler von Edmund Husserl. Die Skulptur der Edith Stein verkörpert die beiden herausragenden Leistungen des Judentums im 20. Jh.: die Phänomenologie von Edmund Husserl (dessen Assistentin sie war) – und die Rückbesinnung auf die Werte der Tora, die Religion der Propheten des Judentums, durch Leo Baeck.

Hanns-Erich Koenig, Kibbutz Degania B, Israel, dankt für den Freiburger Rundbrief:

Der Freiburger Rundbrief NF ist eine ausgezeichnete und ungemein lehrreiche Zeitschrift, die mich über die christlich-jüdische Begegnung und den Dialog in Deutschland (und nicht nur dort) auf dem laufenden hält, was von hier aus nicht leicht ist. Die Artikel und Beiträge sind für mich persönlich auch sehr wichtig, weil ich immer wieder mit deutschen Gästen in Israel zusammenkomme und mir Fragen gestellt werden, die ich vielfach ohne Lektüre des Freiburger Rundbriefes einfach nicht beantworten könnte. Bitte machen Sie so weiter mit Ihrer wunderbaren Zeitschrift.

Jürgen Voos, Wißmar, schreibt zu den Beiträgen von Ansgar Moenikes, „Die jüdische Bibel und das Christentum“, und Rabbiner William Wolff, „Synagoge – Religiöser Ort in säkularer Welt“, in FrRu 14(2007)173–190:

In beiden Texten wird für mich deutlich, daß es dringend notwendig ist, den Tenach inhaltlich kennenzulernen. Für Christen und mehr noch für Juden sind seine Inhalte die Glaubensgrundlage. Bei Christen ist das AT weitgehend degeneriert zu Kindergottesdienstgeschichten, und noch heute wird von jungen Pfarrern der alttestamentliche Gott der Rache dem Gott der Liebe des NT gegenübergestellt. Für viele jüdische Gemeinden kommt zu den Sprachschwierigkeiten (Russen) die mangelnde Tradition auch bei den wenigen deutschen Juden hinzu. Ich habe als Lehrer, auch in der gymnasialen Oberstufe, immer wieder die Erfahrung gemacht: Wenn ich etwas anschaulich (und kompetent) erzähle, dann wird es interessiert aufgenommen und haftet im Gedächtnis. Wenn es gelingt, über Erzählungen (z. B. die Sammlung von Louis Ginzberg) Tenach-Inhalte und Verständnis zu vermitteln, dann wäre das vielleicht ein kleiner Beitrag zur Lösung der oben genannten Probleme.

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. 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; 50,- 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: info@freiburger-rundbrief.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

