



Rz 142 - N.F. 15. 16

Freiburger Rundbrief

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
Neue Folge Heft 1–4/2008 (15. Jahrgang)

Inhalt und Personenregister

RZ 142-N.F.15.16

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

Webmaster: Fritz Voll, Toronto

Konsultorinnen und Konsultoren: 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 01.09.2008 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

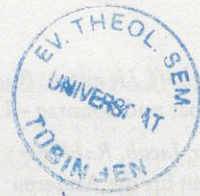
Bestellungen, Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare bitten wir, an die Geschäftsstelle zu schicken.

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnaufer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

INHALTSVERZEICHNIS



Beiträge

<i>Baum, Vladimir Itamar</i>	
„Höre, Israel“. Eine sprachliche und rabbinisch-theologische Untersuchung	97
<i>Boschki, Reinhold/Schwendemann, Wilhelm</i>	
Vier Generationen nach Auschwitz: Wie ist Erinnerungslernen heute noch möglich? .	114
<i>Ebstein, Monique</i>	
Getragen von der Bibel – genährt vom Leid. Die Poesie von Nelly Sachs (1891–1970) .	105
<i>Ehrlich, Ernst Ludwig s. A.</i>	
Aus Geschichte Zukunft gestalten	86
<i>Frank, Abraham</i>	
Jüdische Talismane und Amulette. Ein seltener Beschneidungs-Talisman	129
<i>Frankenstein, Ruben</i>	
Else Lasker-Schüler (1869–1945): „Mein blaues Klavier“	270
<i>Gann, Christoph</i>	
Raoul Wallenberg als Opernheld	173
<i>Hannan-Stavroulakis, Nicholas</i>	
Die Juden von Kreta	122
<i>Heinz, Hanspeter</i>	
Ernst Ludwig Ehrlich s. A. zum Gedenken. Pionier jüdisch-christlicher Versöhnung .	82
<i>Heinz, Hanspeter</i>	
So darf die Kirche nicht beten! Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“	196
<i>Henrix, Hans Hermann</i>	
Gottes Gegenwart in Israel und die Inkarnation: Tiefster Glaubensunterschied und stärkstes Bindeglied	16
<i>Kasper, Walter, Kardinal</i>	
Das Wann und Wie entscheidet Gott. Zur neuen Karfreitagsfürbitte	206
<i>Kessler, Edward</i>	
Gottes Gegenwart in Israel und die Inkarnation: die Trennungslinie zwischen Judentum und Christentum	6
<i>Krochmalnik, Daniel</i>	
„Was ist uns Jawhe?“ Gedanken zur „BIBEL in gerechter Sprache“	26
<i>Lustiger, Jean-Marie (Aaron), Kardinal</i>	
„Das Heil kommt von den Juden“	3
<i>Merkel, Angela, Bundeskanzlerin</i>	
Den Worten müssen Taten folgen. Leo Baeck als Vorbild	134
<i>Merkel, Angela, Bundeskanzlerin</i>	
„Sechzig Jahre Israel“	260

<i>Mussinghoff, Heinrich, Bischof</i>	
Sabbat und Sonntag – Um Gottes und des Menschen willen	249
<i>Neusner, Jacob, Rabbiner</i>	
Beten für die Anderen	210
<i>Olmert, Ehud, Ministerpräsident</i>	
„Gleis 17“ Bahnhof Grunewald	267
<i>Renker, Alwin</i>	
„Du führst uns hinaus ins Weite“. 97. Deutscher Katholikentag in Osnabrück	284
<i>Rutishauser, Christian M. SJ</i>	
60 Jahre Seelisberger Thesen	42
<i>Schüngel-Straumann, Helen</i>	
„Bibel in gerechter Sprache“. Kritische Anmerkungen einer Alttestamentlerin	29
<i>Sievers, Jonah, Rabbiner</i>	
Sind wir alle nur Mimosen?	203
<i>Vaney, Marianne</i>	
Überleben in Ungarn. Erinnerungen an Raoul Wallenberg	162
<i>Vogel, Hans-Jochen</i>	
Die Bedeutung der Erinnerungsarbeit für die politische Kultur in Deutschland und Europa	94
<i>Wallach, Peter</i>	
Jüdisches Leben in Deutschland nach 1945	280
<i>Werder, Patrick</i>	
Jochanan ben Zakkai. Eine „Leuchte Israels“ in schwieriger Zeit	177
<i>Wolff, William, Rabbiner</i>	
Das Schabbatgebot – Ein Grundpfeiler des Judentums	242
<i>Yaron, Kalman s. A.</i>	
Die katholische Kirche und das jüdische Volk	188

Dokumente

Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“. Neue Belastung der christlich-jüdischen Beziehungen (<i>Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim ZdK</i>)	193
Vatikanisches Kommuniqué zur Karfreitagsfürbitte	212

Rezensionen

<i>Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt (Robert Oberforcher)</i>	293
<i>Bar Menachem, Abraham, Israel. Gestern und Heute (Alwin Renker)</i>	138
<i>Barzilai, Shmuel, Musik und Ekstase (Heidy Zimmermann)</i>	216
<i>Ben-Chorin, Schalom, Bruder Jesus. Der Nazarener aus jüdischer Sicht (Monika Beck)</i> .	52

<i>Ben-Chorin, Schalom, Paulus. Der Völkerapostel aus jüdischer Sicht (Monika Beck)</i>	217
<i>Ben-Chorin, Schalom, Mutter Mirjam (Monika Beck)</i>	295
<i>Benyöetz, Elazar, Die Eselin Bileams und Kohelets Hund (Monika Beck)</i>	136
<i>Berlejung, Angelika/Frevel, Christian (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (Hildegard Gollinger)</i>	54
<i>Borowski, Tadeusz, Bei uns in Auschwitz. Erzählungen (Stefan Berkholz)</i>	56
<i>Brentzel, Marianne, Anna O. – Bertha Pappenheim (Ernst Ludwig Ehrlich s. A.)</i>	139
<i>Buber-Agassi, Judith, Jewish Women Prisoners of Ravensbrück: Who were they? (Werner Becker)</i>	220
<i>Domhardt, Yvonne/Orlow, Esther/Pruschy, Eva (Hg.), KOL ISCHA (Wieland Zademach)</i>	290
<i>Dschulnigg, Peter, Das Markusevangelium (Ingrid Maisch)</i>	297
<i>Grossman, David, „Löwenhonig“. Die Geschichte von Samson (Fritz Hofmann)</i>	142
<i>Haigis, Peter, Sie halfen Juden. Schwäbische Pfarrhäuser im Widerstand (Axel Töllner)</i>	140
<i>Homolka, Walter/Füllenbach, Elias H., Leo Baeck (Herbert Winklehner OSFS)</i>	298
<i>Kilcher, Andreas B./Fraisie, Otfried (Hg.), Metzler Lexikon jüdischer Philosophen (Werner Trutwin)</i>	58
<i>Koppelman, Jakob, Sefer Mišle Šuolim (Yvonne Domhardt)</i>	299
<i>Levinson, Nathan Peter, Widerstand und Eigensinn (Herbert Winklehner OSFS)</i>	142
<i>Lohner, Alexander, Die Jüdin von Trient (Herbert Winklehner OSFS)</i>	50
<i>Lohrbächer, Albrecht u. a. (Hg.), Was Christen vom Judentum lernen können (Clauß Peter Sajak)</i>	222
<i>Mayer, Klaus, Wie ich überlebte (Armin Thomas)</i>	60
<i>Messadié, Gerald, Verfolgt und auserwählt (Ernst Ludwig Ehrlich s. A.)</i>	143
<i>Michel, Thomas (Hg.), Friends on the Way (Werner Löser)</i>	301
<i>Modena, Leon, Jüdische Riten, Sitten und Gebräuche (Yizhak Ahren)</i>	61
<i>Müller, Werner (Hg.), Aus dem Feuer gerissen (Wolfram Wette)</i>	63
<i>Munk, Hans, Theresienstadt in Bildern und Reimen (Joachim Maier)</i>	213
<i>Olmert, Aliza, Ein Stück vom Meer (Anat Feinberg)</i>	303
<i>Preuß, Monika, Gelehrte Juden (Yizhak Ahren)</i>	305
<i>Rendtorff, Rolf, Kontinuität im Widerspruch (Franz Mußner)</i>	64
<i>Riffel, Dennis, Unbesungene Helden (Wolfram Wette)</i>	144
<i>Rink, Thomas, Doppelte Loyalität. Fritz Rathenau als deutscher Beamter und Jude (Ernst Ludwig Ehrlich s. A.)</i>	146
<i>Schreiber, Renate (Hg.), Es geschah in Wien (Evelyn Adunka)</i>	147
<i>Schuller, Florian/Veltri, Giuseppe/Wolf, Hubert (Hg.), Katholizismus und Judentum (Elias H. Füllenbach)</i>	306
<i>Taddey, Gerhard (Hg.), Geschützt, geduldet, gleichberechtigt (Horst F. Rupp)</i>	225
<i>Töllner, Axel, Eine Frage der Rasse? (Wieland Zademach)</i>	66

<i>Troper, Harold, The Rescuer (Elizabeth Petuchowski)</i>	310
<i>Wiesemann, Falk, Sepulcra judaica (Nathanael Riemer)</i>	149
<i>Zacher, Hans-Jürgen, Vern (Gisbert Sander)</i>	68
<i>Zumbroich, Walburga, Mythos und Chaos (Yvonne Domhardt)</i>	227

Berichte

„Diaspora, Säkularisierung und Moderne“ (<i>Christian M. Rutishauser SJ</i>)	70
Papst Benedikt XVI. in Wien (<i>Red.</i>)	72
Das Land, „wo Milch und Honig fließt“ (<i>Rolf-Christian Goethert</i>)	74
„Wo bist du, Adam?“ – Glaube und Verantwortung (<i>Gabriele Palm-Funke</i>)	150
Ein „Gerechter“ Baum (<i>Red.</i>)	151
„Rückkehr“ nach Bergen-Belsen und nach Jerusalem (<i>Israel Yaoz</i>)	152
Lehrhaus: Judentum – Die Alte Synagoge Essen (<i>Edna Brocke</i>)	153
Jährlicher Antisemitismusbericht gefordert (<i>Red.</i>)	154
Bemüht um ein beständiges Verhältnis. Das dritte Treffen von Kirchenvertretern und Rabbinern (<i>Hubert Frankemölle</i>)	230
Erinnerung als theologisch-religiöse Grundhaltung (<i>Albert Gerhards/Reinhold Boschki</i>)	231
Ein Siegelring für Schlomit? (<i>Rolf-Christian Goethert</i>)	233
Deutschland gratuliert – 60 Jahre Staat Israel (<i>Red.</i>)	313
Der Wiedehopf – Israels Nationalvogel (<i>Jonathan Rosen</i>)	314

In memoriam

<i>Droßel, Heinz, 1916–2008 (Wolfram Wette)</i>	316
<i>Hilberg, Raul, 1926–2007 (Andreas Disselnkötter)</i>	75
<i>Lustiger, Jean-Marie (Aaron), Kardinal, 1926–2007 (Red.)</i>	2
<i>Saier, Oskar, Erzbischof, 1932–2008 (Alwin Renker)</i>	155
<i>Yaron, Kalman, 1925–2007 (Horst Dahlhaus)</i>	235
<i>Zahlten, Richard, 1928–2008 (Alwin Renker)</i>	237

Notizen 77, 156, 238, 317

Leser-Echo 79, 159, 239, 319

Personenregister

(ohne biblische Namen)

- Abbas, Mahmud 265
Abdelwahhab, Khaled 78
Abraham ben Mattitja 300
Achad Ha'am, s. u. Ascher Zvi Ginzberg
Adenauer, Konrad 262, 266
Adorno, Theodor W. 59, 117–119, 136
Adunka, Evelyn 148
Agnon, Samuel Josef 105, 279
Ahlbrecht, Ansgar 195
Ahmadinedschad, Mahmud, iranischer
Präsident 134, 265
Ahren, Yizhak 62, 306
Aischylos 314
Akiba, Rabbi 218
Albertz, Heinrich 146
Alberus, Erasmus 300
Alexander der Große 181
Althaus, Paul 66
Altmeyer, Stefan 116
Améry, Jean 56
Amichai, Jehuda 278 f.
Angelus Silesius (Johann Scheffler) 253
Angenendt, Arnold 293
Antiochus IV. Epiphanes 178
Antipater, Vater des Herodes 179
Apel, Avichai, Rabbiner 157
Arendt, Hannah 106, 302
Arnold, Claus 308
Arnold, Rafael 61 f.
Asch, Schalom 148
Attar, Farid ed-Din 315
Augustinos, Metropolit 287 f.
Augustinus, Aurelius, Hl. (Kirchenlehrer)
10
Augustus, röm. Kaiser 179
Ausländer, Rose 113
Baal Schem Tov, Adam (Israel ben Elieser)
216
Baeck, Leo, Rabbiner 59, 81–83, 134 f.,
139, 143, 262, 298 f.
Bail, Ulrike 26
Bamberger, Selig, Rabbiner 255
Bar-Kochba, Simeon 177, 183, 185, 218
Bar Menachem, Abraham 138 f.
Barak, Ehud 190
Barbarossa (Beiname des dt. Kaisers
Friedrich I.) 127
Barth, Karl 18, 140
Barth, Lewis M. 177
Baruch ben Isaak, Rav 123 f.
Barzilai, Shmuel 216 f.
Baum, Vladimir Itamar 81, 97
Bea, Augustin, Kardinal 83, 301
Bechtold, Otto 156
Beck, Kurt 287
Beck, Monika 54, 138, 220, 296, 319
Becker, Werner 222
Ben Gurion, David 158, 262, 266, 313
Ben Meir, Levi Isaac 278
Ben Zeev, Yoram 313
Ben-Chorin, Avital 52, 217, 295
Ben-Chorin, Schalom 52–54, 217, 219,
295 f.
Ben-Chorin, Tovia, Rabbiner 47, 302
Benedikt XVI., Papst 52, 72 f., 193,
195–197, 199–203, 206–208, 211 f.,
256 f., 284, 319
Benjamin, Walter 59, 276
Benn, Gottfried 273
Benoît, Martine 112 f.
Benyoëtz, Elazar 136–138
Berechja ben Natronaj ha-Nakdan
299–301
Bergson, Henri 58
Berkholz, Stefan 57
Berlejung, Angelika 54
Bernadin, Joseph, Kardinal 14

- Bernauer, James 70
 Bertone, Tarcisio 200
 Bertsch, Ludwig 251
 Billerbeck, Paul 297
 Billinger, Richard 274
 Björkmann-Goldschmidt, Elsa 147 f.
 Bloch, Erich 239
 Bloch, Ernst 59
 Bloom, Harold 302
 Bode, Franz-Josef, Bischof 284 f., 287
 Bodenheimer, Alfred 157
 Boeselager, Georg Freiherr von 318
 Boeselager, Philipp Freiherr von 318
 Bohlen, Reinhold 309
 Bollag, Michel 47
 Bonhoeffer, Dietrich 176
 Borowski, Tadeusz 56 f.
 Borries, Bodo von 119 f.
 Böschenstein, Bernard 112 f.
 Boschki, Reinhold 81, 114–116, 233
 Bossuet, Jacques Bénigne 309
 Boyarin, Daniel 46
 Boyarin, Jonathan 71
 Brandt, Henry G., Rabbiner 157, 196, 198,
 205, 230–232, 285 f.
 Brandt, Willy 146, 266
 Brant, Sebastian 300
 Brechenmacher, Thomas 309
 Brecht, Bertold 270 f.
 Brenner, Michael 308
 Brentzel, Marianne 139
 Brocke, Edna 65, 153
 Brocke, Michael 149
 Brod, Max 137
 Buber, Martin 18, 21, 28, 52, 54, 59, 106 f.,
 143, 192, 217, 221, 228, 235–237, 278
 Buber-Agassi, Judith 220–222
 Buber-Neumann, Margarete 221
 Bugrashov, Chaim 303
 Bulgandin, Nikolaj Aleksandrowitsch 175
 Burkard, Dominik 309

 Cäsar, Gajus Julius 179
 Caligula, Gaius, röm. Kaiser 179 f.
 Capsali, Moses Eliahu (Ben Elijah), Rav 124 f.

 Carlebach, Joseph 143
 Carnap, Rudolf 58
 Cassagneau, Laurent 108, 113
 Cassirer, Ernst 58
 Cazalé-Bérard, Claude 105, 113
 Celan, Paul 56, 112 f.
 Cestius Gallus 180
 Chagall, Marc 60, 224
 Chamberlain, Neville 164
 Chapuis, Blandine 113
 Chávez, Daniel García 176
 Childs, Brevard S. 65
 Christiansen, Drew 71
 Clay, Henry 311
 Clementz, Heinrich 180
 Cohen de Herreras, Abraham 307
 Cohen, Thomas 71
 Combes, André 105, 111, 113
 Cordes, Paul Josef, Kardinal 202
 Correns, Dietrich 186 f.
 Costa, Uriel da 59
 Crüsemann, Frank 26
 Crüsemann, Marlene 26

 Dahlhaus, Horst 237
 Däubler, Theodor 274
 Dehmel, Richard 273
 Deines, Roland 182, 184
 Delmedigo, Eliahu 125
 Delmedigo, Joseph Salomon 125
 Démann, Paul 195
 Derrida, Jacques 59
 Dickinson, Emily 314
 Dinesen, Ruth 111, 113
 Diokletian, Gaius Aurelius Valerius, röm.
 Kaiser 252
 Dirscherl, Erwin 17
 Disselnkötter, Andreas 1, 76
 Dohmen, Christoph 19
 Domay, Erhard 26
 Domhardt, Yvonne 230, 290, 301
 Donat, Alfred 47, 49
 Dothan, Trude 278
 Droßel, Heinz 316
 Dschulnigg, Peter 256 f., 297

- Ebach, Jürgen 26
 Ebstein, Monique 81
 Ebstein, Nelly 105
 Ego, Beate 184, 187
 Ehrlich, Ernst Ludwig 47, 81–86, 94 f.,
 139, 144, 147, 156, 158 f., 317
 Ehrlich, Sylvia 82, 85
 Eichmann, Adolf 170–172, 174 f.
 Eisenberg, Paul Chaim, Rabbiner 72 f.
 Elazar ben Azarja, Rabbi 138
 Elert, Werner 66
 Elieser Ben Yehuda, Rabbi 130
 Elliott, Rabin 71
 Emden, Jacob, Rabbiner 130
 Engelhorn, Markus 2
 Enz, Fernando 287
 Erler, Hans 95
 Eskenazi, Hillel, Rav 128
 Eusebius von Cäsarea 181
 Evlagon, Abraham, Rabbiner 126, 128
 Eybeschütz, Jonatan, Rabbiner 130

 Fackenheim, Emil 59
 Falk, Ze'ev 65
 Fechler, Bernd 119
 Feinberg, Anat 304
 Feld Carr, Judy 310–312
 Feld, Rubin 311 f.
 Feurstein, Heinrich 237
 Filbinger, Hans 114
 Fischer, Heinz 148
 Fischer, Margit 148
 Fisher, Eugene 71
 Flavius Josephus 59, 122, 158, 178,
 180–182, 319
 Flavius Vespasianus 181
 Flusser, David 205, 256
 Fontheim, Ernest Günter 316
 Forgacs, Vilmos 167
 Fortin, Viktor 173
 Fraisse, Otfried 58
 Frank, Abraham 81, 129
 Frank, Anne 173
 Frankemölle, Hubert 54 f., 231, 252
 Frankenberg, Renate 289

 Frankenstein, Ruben 131, 241, 270
 Franklin, Benjamin 314
 Freud, Sigmund 59
 Frevel, Christian 54 f.
 Frid, Grigori 173
 Fried, Anita 132
 Fried, Ludwig 132
 Friedländer, Saul 134
 Fritsch-Vivić, Gabriele 111
 Frymer-Kensky, Tikva 17
 Füllenbach, Elias H. 298, 309

 Galilei, Galileo 125
 Gamaliel 143, 184 f., 218
 Gandhi, Mahatma 3
 Gann, Christoph 161, 173
 Gansel, Mireille 113
 Gaon, Sa'adja 59
 Gargano, Antonella 113
 Gärtner, Armin 181
 Geiger, Abraham 59, 62
 Geissmar, Johanna 237
 Georg, Prinz von Griechenland 125
 Gerhards, Albert 233
 Gerster, Johannes 313
 Gessius Florus 180
 Ginsberg, Ernst 276 f.
 Ginzberg, Ascher Zvi (Achad Ha'am)
 242, 248
 Glück, Eva-Maria 118
 Goethert, Rolf-Christian 74, 235
 Gogarten, Friedrich 66
 Goldberg, Sim(s)on 272
 Goldschmidt, Lazarus (Arzelaj Bar Berge-
 laj) 244
 Goldschmidt, Waldemar 147 f.
 Gollinger, Hildegard 56
 Goshen-Gottstein, Alon 17
 Gössmann, Elisabeth 32
 Gottlieb, Maurycy 9
 Gräb, Wilhelm 117
 Graetz, Heinrich 59, 62
 Graetz, Michael 309
 Gramann, Johann 287
 Gregor der Große, Papst 294

- Griese, Friedrich 56
 Gröber, Conrad, Erzbischof 155
 Gross, Rainer 227
 Grossman, David 142
 Grossmann, Kurt R. 145
 Grosz, George 274
 Grüber, Heinrich 141
 Gunneweg, Antonius H. J. 177, 179, 183
 Gurevitch, Zalman, Rabbiner 78
 Gutmann, Israel 239
 Gutmark, Yakov 129
 Guttman, Julius 58 f.

 Hadrian, röm. Kaiser 181, 183
 Haeuser, Philipp 181
 Haigis, Peter 140 f.
 Halbwachs, Maurice 232
 Halévi, Juda 108
 Halle, Werner (Vern) 68 f.
 Halpérin, Jean 47, 106, 113
 Hannan-Stavroulakis, Nicholas 81, 122, 319
 Harand, Irene 148
 Harel, Yossi 317
 Harnack, Adolf von 298
 Hasenclever, Walter 276
 Hassan bin Talal, Prinz von Jordanien 158
 Hausner, Gideon 174
 Heekin, Ann 71
 Hegedüs, Paul 167
 Heimann-Jelinek, Felicitas 227
 Heine, Heinrich 268
 Heinz, Hanspeter 81–83, 159, 161, 196, 319
 Heinze-Greenberg, Ita 277
 Heitzler, Michael 47
 Helmreich, William B. 306
 Hemmerle, Klaus, Bischof 83, 85
 Hengel, Martin 185
 Henrix, Hans Hermann 1, 6 f., 16 f., 25, 65
 Herodes der Große 179
 Herrmann, Klaus 308
 Herzl, Theodor 59, 177, 190
 Heschel, Abraham Joshua, Rabbiner 143, 259, 302
 Heyl, Matthias 118

 Hilberg, Raul 1, 75 f.
 Hille, Peter 272 f.
 Hillel, Rabbi 53, 58, 185, 192
 Himmler, Heinrich 276
 Hirsch, Emanuel 66
 Hirsch, Howard, Rabbiner 71
 Hirsch, Samson Raphael 59, 98 f.
 Hitler, Adolf 2, 164, 198, 278, 318
 Hochhuth, Rolf 190
 Hoffmann, Hans Werner 79
 Hofmann, Fritz 138, 142
 Hofmann, Norbert J. 198
 Holzmann, Johannes 274
 Homolka, Walter 196, 298
 Horkheimer, Max 59
 Horthy, Miklós 170
 Hövelmann, Hartmut 79
 Höver, Gerhard 232
 Huber, Wolfgang 159, 230
 Hübner, Lutz 173–176
 Hugo, Manfred 284
 Husserl, Edmund 58
 Hüssler, Georg 155 f.
 Hüttenmeister, Frowald-Gil 227

 Ignatius von Antiochien 252
 Ignatius von Loyola 70 f., 302
 Illner, Maybrit 288
 Irving, David 238
 Isaac, Jules 42, 207

 Jacob, Benno 19
 Jagel, Abraham 307
 Jäger, Lorenz 75
 Janowski, Bernd 20, 56
 Janssens, Peter 176
 Jehuda ha-Nassi (Rabbenu ha-Kodesch) 186
 Jochanan ben Zakkai 161, 177, 182–184, 186
 Johannes IV. Hinderbach, Bischof 50
 Johannes Paul II., Papst 2, 24 f., 51, 66, 83, 161, 189–192, 195, 200, 209, 259
 Johannes XXIII., Papst 189, 195
 Jonas, Hans 59

- Josel von Rosheim 105
 Jürgens, Udo 173
 Jusuf Pascha 125

 Kahane, Meir, Rabbiner 310, 312
 Kalb, Ernst 60
 Kalsky, Manuela 40
 Kampling, Rainer 317
 Kant, Immanuel 70
 Kapp, Marianne Odile 319
 Käppeli, Silvia 23
 Kariw, Avraham Yizhak 279
 Karkowski, Annerose 11
 Karl der Kahle, König 20
 Karl Prinz zu Liechtenstein 133
 Karl von Lothringen, Bischof 133
 Karminski, Hannah 139
 Kasimow, Harold 302
 Kasper, Walter, Kardinal 23, 161, 196,
 198–200, 202–204, 206
 Käßmann, Margot, Landesbischofin 284,
 287 f.
 Kaufmann, Uri R. 225
 Keel, Othmar 46
 Kemény, Elisabeth von 170
 Kemény, Gábor von 170
 Kertész, Imre 56, 116
 Kessler, Edward 1, 6, 14
 Kilcher, Andreas B. 58
 Kingsley, Gershon 173
 Kircher, Athanasius 307
 Klarsfeld, Beate 157
 Kleesattel, Joseph 280
 Kluge, Günther von 318
 Klüger, Ruth 270
 Knobloch, Charlotte 135, 157
 Koch, Kurt, Bischof 47, 49
 Kofmann, Sarah 59
 Kohl, Helmut 266
 Köhler, Horst 288
 Kohring, Heinrich 226
 Kolmar, Gertrud 113
 Konradt, Matthias 47
 Konstantin der Große, Kaiser 144, 252,
 254

 Koppelman, Jakob 299–301
 Köprülü, Ahmet 125
 Korczak, Janusz 176
 Körtner, Ulrich H. J. 41
 Kraft, Heinrich 181
 Kraft, Werner 271, 278
 Krakauer, Grete 278
 Krakauer, Leopold 277 f.
 Kranemann, Benedikt 288
 Kranemann, Daniela 79
 Kratz, Reinhard G. 56
 Kraus, Karl 273
 Kraus, Wolfgang 25
 Krieger, Klaus-Stefan 180, 182
 Krochmalnik, Daniel 1, 26, 35
 Krondorfer, Björn 159
 Krüll, Günter 63 f.
 Kugler, Eberhard 227
 Künneth, Walter 66, 141
 Kunze, Michael 173–176
 Kutuzov-Tolstoy, Michael, Graf 175
 Kyros II., König von Persien 235

 Lahnstein-Kandel, Sonja 318
 Lammert, Norbert 2, 157, 313
 Lasker, Berthold 272
 Lasker, Paul 272
 Lasker-Schüler, Else 113, 241, 270–279
 Lászlóné, Falk 167
 Lazar, Maria 148
 Lebenheim, Alfred 239
 Lehmann, Carsten 289
 Lehmann, Karl, Kardinal 157, 203
 Lehmann, Klaus-Peter 159
 Leibowitz, Jeshajahu 18, 59
 Lémann, Auguste 309
 Lémann, Joseph 309
 Lenzen, Verena 52, 217, 295
 Leonhard, Clemens 233
 Lerousseau, Andrée 105 f., 109, 113
 Leshem, Yossi 315
 Lessing, Gotthold Ephraim 96
 Levi, Primo 56, 76
 Levi-Mühsam, Else 239
 Levin, Georg (Herwarth Walden) 272 f.

- Lévinas, Emmanuel 17 f., 22, 59, 107
 Levinson, Nathan Peter 142 f.
 Levinson, Pnina Navè 143
 Lewin, Abraham, Rabbiner 78
 Liebermann, Max 272
 Lipschitz, Joachim 144–146
 Liska, Vivian 111, 113
 Liss, Hanna 40
 Lohner, Alexander 50 f.
 Lohrbächer, Albrecht 222 f.
 Löser, Werner 302
 Löslein, Barbara 227
 Löw, Andreas 288
 Luckner, Gertrud 155 f., 162, 298, 311
 Ludwig XIV., König von Frankreich 309
 Luria, Isaak 59
 Lustiger, Arlette 2
 Lustiger, Arno 2, 154
 Lustiger, Charles 2
 Lustiger, Gisèle 2
 Lustiger, Jean-Marie (Aaron), Kardinal 1 f.
 Luther, Martin 29, 33, 288
 Lutz, Carl 176
 Luzzatto, Simone, Rabbiner 307
 Lyotard, Jean François 59

 Maas, Hermann 157, 223 f.
 Magonet, Jonathan 255
 Maier, Joachim 121, 215
 Maier, Johann 307
 Maisch, Ingrid 297
 Manemann, Jürgen 117
 Marc, Franz 273
 Marcus, Marcel, Rabbiner 84
 Margalit, Avishai 232
 Marks, Stephan 118
 Marquardt, Friedrich-Wilhelm 17, 20, 159
 Maryks, Robert 70 f.
 Masson, Jean-Yves 113
 Mayer, Bernhard 60
 Mayer, Emmi 60 f.
 Mayer, Karl 60
 Mayer, Klaus 60 f.
 Mazar, Amichai 74, 233
 Mazar, Benjamin 233

 Mazar, Eilat 233 f.
 Mehmet II., Sultan 124
 Meinertz, Gustav 156
 Meiser, Hans, Bischof 66 f.
 Meisner, Joachim, Kardinal 156
 Meller, Alexander 303 f.
 Meller, Anuschka 303 f.
 Mendelsohn, Erich 277
 Mendelsohn, Luise 277
 Mendelssohn, Moses 59, 268
 Merkel, Angela 81, 134, 241, 260, 262, 286, 313
 Meseth, Wolfgang 119
 Messadié, Gerald 143 f.
 Metz, Johann Baptist 65, 117
 Meyer, Hans-Joachim 284, 289
 Michael ben Shabbetai Cohen Balbo 124
 Michel, Otto 185
 Michel, Thomas 301
 Miletto, Gianfranco 307
 Mittleman, Alan 70
 Modena, Leone 61 f., 307
 Morley, John F. 162
 Moses Eliahu, Rav 124
 Moses Maimonides 9, 59, 98, 129
 Müller, Margret 64
 Müller, Werner 63 f.
 Müllner, Ilse 256 f.
 Munk, Edith 213, 215
 Munk, Hans 213–215
 Munk, Peter (Jehuda Manor) 213, 215
 Muschiol, Gisela 232
 Müssener, Helmut 111
 Mussinghoff, Heinrich, Bischof 202, 230 f., 241 f., 249, 251, 258
 Mußner, Franz 66
 Muzikant, Ariel 72

 Nachman von Bratzlav, Rabbi 216
 Nebukadnezar 62, 234
 Necker, Gerold 307
 Neher, André 107
 Nero, röm. Kaiser 181 f.
 Neuhaus, David M. 302
 Neusner, Jacob, Rabbiner 52 f., 161, 181 f.,

- 210, 256 f., 319
 Niedermann, Paul 121
 Niemelä, Hannu 175
 Niese, Benedict 180
 Niewöhner, Friedrich 59
 Nikolaus von Kues 79
 Nikon, Heiliger 123
 Nuschler, Franz 287

 Oberforcher, Robert 294
 Oettinger, Günther 114
 Olivetti, Marco 14
 Olmert, Aliza 303 f.
 Olmert, Ehud 241, 267, 303
 Olmert, Mordechai 267
 Onn, Alexander 238
 Oppenheim, Moritz 243
 Orlow, Esther 290
 Osiander, Andreas 79
 Osmos, Elias, Rabbiner 126
 Owczarek, Susanne 20

 Pacelli, Eugenio, Nuntius, s. u. Pius XII.
 Palm-Funke, Gabriele 151
 Panitz-Cohen, Nava 74
 Panter, Armin 227
 Pappenheim, Bertha 139
 Paul VI., Papst 51, 194 f., 199 f., 202
 Pawlikowski, John 14
 Peres, Shimon 314
 Périsset, Jean-Claude, Nuntius 284
 Petronius Arbitrator 180
 Petrus Canisius 307
 Petuchowski, Elizabeth 159, 312
 Petuchowski, Jakob J. 23, 159
 Philo von Alexandrien 8, 55, 59, 122, 218
 Pico della Mirandola 125
 Pinthus, Kurt 270
 Pistorius, Boris 284
 Pius V., Papst 195
 Pius X., Papst 190
 Pius XII., Papst 190, 308 f.
 Plaut, Günther, Rabbiner 311
 Pöggeler, Franz 236
 Pollmann, Viktoria 308

 Pompeius Magnus 178 f.
 Pontius Pilatus 54
 Popper, Karl R. 58
 Presser, Ellen 282
 Pressler, Mirjam 303
 Preuß, Monika 227, 305 f.
 Provenzali, Abraham 307
 Provenzali, David 307
 Pruschy, Eva 290
 Publius Petronius 179
 Putz, Eduard 67

 Rabinovich, Grigory 157
 Rabzewitsch, Pjotr Ruwinowitsch 63 f.
 Rad, Gerhard von 65
 Rahden, Till van 308
 Raphaël, Freddy 105
 Raschi, Rabbi 99
 Raskay, Lea 163
 Rastoin, Marc 70, 302
 Rathenau, Fritz 146 f.
 Rathenau, Walter 146
 Ratzinger, Joseph, Kardinal, s. u. Benedikt XVI.
 Rauch, Wendelin, Erzbischof 155
 Rausch, Jürgen 115
 Reagan, Ronald 175
 Reich-Ranicki, Marcel 147
 Reimüller, Claudia 210
 Reites, James 70
 Rendtorff, Rolf 16, 64 f.
 Renker, Alwin 105, 139, 156, 237, 241, 284
 Riemer, Nathanael 150
 Riffel, Dennis 144–146
 Rink, Thomas 146
 Röhm, Eberhard 140
 Rordorf, Willy 252, 257
 Rosen, Jonathan 315
 Rosenberg, Stuart E., Rabbiner 311
 Rosenzweig, Franz 28, 54, 59, 106, 143, 153, 192, 201, 249
 Roth, Petra 313
 Rotta, Angelo, Nuntius 170
 Rupp, Horst F. 227

- Ruppel, Helmut 222
 Rutishauser, Christian M. 1, 42, 46, 72
 Rüttgers, Jürgen 157

 Sabbatai Zwi 130
 Sachs, Nelly 81, 105–109, 111–113
 Saier, Oskar, Erzbischof 155 f.
 Sajak, Clauß Peter 224
 Sander, Gisbert 69
 Sanders, Wilm 195
 Sasse, Markus 177, 184
 Satloff, Robert 78
 Sauer, Paul 227
 Schäfer, Peter 182, 185
 Schäfer, Vera 115
 Schammai 53, 58, 185
 Schapiro, Boris 150
 Schäuble, Wolfgang 287
 Schäufele, Hermann, Erzbischof 155
 Scheler, Max 59
 Scherman, Nosson 101
 Schiffner, Kerstin 130
 Schlatter, Adolf 181 f.
 Schlonski, Abraham 269
 Schlösser, Susanne 227
 Schmidt, Ingrid 222
 Schmidt-Biggemann, Wilhelm 307
 Schmidhuber, Gerhard 176
 Schmitt, Jann 287
 Schnädelbach, Herbert 293
 Schocken, Salman 278
 Schoken, Gershom 278
 Scholem, Gershom 59, 65, 89, 106, 228, 275
 Scholl, Hans 95
 Scholl, Sophie 95
 Schönberg, Arnold 173
 Schönborn, Christoph, Kardinal 72 f.
 Schopenhauer, Arthur 138
 Schostakowitsch, Dimitri 173
 Schreiber, Renate 147 f.
 Schreiner, Stephan 308
 Schröder, Conrad 155
 Schroer, Silvia 29, 35
 Schroeter, Caritas 159

 Schubert, Franz 308
 Schüler, Aaron 271
 Schüler, Jeannette 271
 Schüler, Paul Carl 271
 Schuller, Florian 306
 Schumacher, Jutta 299–301
 Schüngel-Straumann, Helen 1, 29 f., 35
 Schwartz, Yossef 58 f.
 Schwarzwald, Genia 147
 Schwedler, Barbara 226
 Schwencke, Olaf 115
 Schwendemann, Wilhelm 81, 114 f., 118
 Seeligmann, Isac 65
 Segni, Riccardo di, Oberrabbiner 205
 Seiterich, Eugen, Erzbischof 155
 Sendler, Irena 318
 Shalev, Avner 77
 Shashar, Michael 18
 Sievers, Jonah, Rabbiner 161, 203
 Sievers, Joseph 72
 Signer, Michael 23
 Silberstein, Jakob 151
 Sima, Miron 278
 Simon von Trient 50 f.
 Simon, Ernst 59, 65, 278
 Sixtus V., Papst 50
 Sobol, Joshua 176
 Sokrates 123
 Soloweitchik, Joseph Dov, Rabbi 302
 Sonnet, Jean-Pierre 302
 Soulen, Richard Kendall 11, 14
 Soussan, Benjamin D., Rabbiner 155
 Soussan, Julien Chaim, Rabbiner 157, 231
 Spiegel, Paul 135
 Spinoza, Baruch 59, 307
 Stapel, Heinrich 66
 Staudinger, Barbara 227
 Stauffenberg, Claus Schenk Graf von 318
 Stauffenberg, Nina Schenk Gräfin von 318
 Stegemann, Wolfgang 11
 Steiger, Sebastian 77
 Stein, Shimon 78
 Steiner, Itzhak 156 f.
 Steinhöwel, Heinrich 300

- Stemberger, Günter 184, 187
 Stephan, Regina 277
 Stern, Gerson 279
 Stern, Selma 105
 Sternhell, Zeev 317
 Stobezki, Eldad 303
 Strack, Hermann L. 297
 Strahm, Doris 40
 Strindberg, Friedrich 148
 Strobel, Regula 40
 Sudova, Anna 151
 Sudova, Jana 151
 Sugár, Peter 162, 169
 Sylten, Werner 141
 Szálasi, Ferenc 163
 Székely, Ivan 165 f.

 Taddey, Gerhard 225
 Tal, Alon 78
 Talmon, Shemaryahu 65
 Tänzler, Dirk 287
 Theodosius I. der Große, röm. Kaiser 123
 Theodosius II., oströmischer Kaiser 123
 Thierfelder, Jörg 140, 157, 223
 Thierse, Wolfgang 76
 Thissen, Werner, Erzbischof 287
 Thoma, Clemens 7, 17 f., 20, 23, 47, 79, 83, 155
 Thomas, Armin 61
 Tiedemann, Rolf 117
 Tilly, Michael 180
 Timm, Erika 300
 Timmerevers, Heinrich, Weihbischof 287
 Töllner, Axel 66 f., 141
 Trakl, Georg 273
 Troper, Harold 310
 Troyer, Kristin de 36
 Trutwin, Werner 17, 59
 Tüür, Erkki-Sven 173, 175

 Uhrmann, Thomas 239
 Uris, Leon 317

 Vaney, Marianne 161 f.
 Vaney, Viviane 162

 Veltri, Giuseppe 306 f.
 Vespasian, Titus Flavius, röm. Kaiser 181–183
 Vigée, Claude 113
 Vogel, Hans-Jochen 81, 94
 Voltaire, François-Marie 294
 Voos, Jürgen 79, 239

 Wagensommer, Georg 118
 Wagner, David 118
 Wallach, Peter 241, 280
 Wallenberg, Raoul 161–163, 166–176
 Weber, Raimund J. 227
 Weidinger, Elisabeth 122
 Weizmann, Ezer 191
 Weizmann, Re'uma 191
 Welzer, Harald 118
 Wenborn, Neil 6
 Wendehorst, Stephan 308
 Werblowsky, R. J. Zwi 18, 65, 319
 Werder, Patrick 161, 177
 Werfel, Franz 273 f.
 Wertheimer, Stef 158
 Wette, Wolfram 64, 146, 316
 Wiehn, Erhard Roy 213
 Wiesel, Elie 115
 Wiesemann, Falk 149
 Wienthal, Simon 73
 Wilhelm, Kurt, Rabbiner 279
 Windthorst, Ludwig Johann Ferdinand Gustav 285
 Winklehner, Herbert 51, 143, 299
 Wipf, Thomas 47, 49
 Wittenbrink, Franz 176
 Wohl, Hugo 167
 Wohlmuth, Josef 17 f.
 Wolf, Hubert 306, 309
 Wolff, William, Rabbiner 231, 241 f.
 Wolfson, Elliot R. 17, 21
 Wormser, Seckel, Rabbi 132
 Wright, Melanie J. 14
 Wulff, Christian 284
 Wulz, Gabriele 183 f.
 Wyschogrod, Michael 11, 14, 16–18, 21–24

- Yaoz, Israel 152
 Yaron, Kalman 161, 188, 235–237
 Yaron, Shavit 236

 Zach, Nathan 279
 Zacher, Hans-Jürgen 68 f.
 Zademach, Wieland 68, 292
 Zahlten, Richard 237
 Zahlten-Hall, Maria 237
 Zenger, Erich 196

 Zepf, Irmgard 142
 Ziercke, Jörg 77
 Zimmermann, Heidy 217
 Zimmermann, Udo 173
 Zlotowitz, Meir 101
 Zollitsch, Robert, Erzbischof 284–286,
 289
 Zumbroich, Walburga 227–229
 Zwickel, Wolfgang 183

Zu diesem Heft

Man nannte ihn den „jüdischen Kardinal“: *Jean-Marie (Aaron) Lustiger, Kardinal von Paris*, als Jude geboren, suchte den Dialog zwischen Juden und Christen. Sein Leben und Wirken war Ausdruck seiner tiefen theologischen Verbundenheit zur Religion seiner Väter sowie des gemeinsamen Bandes zwischen Juden und Christen. – Die Frage nach „Gottes Gegenwart in Israel und die Inkarnation“, oder, wie Juden und Christen gemeinsam über die „Inkarnation“, die Menschwerdung Jesu, sprechen können, war das Dialogthema eines jüdisch-christlichen Doppelreferates anlässlich des 25-jährigen Jubiläums des Irischen Rates für Christen und Juden am 10. Oktober 2006 im Trinity College in Dublin. Der jüdische Gelehrte *Edward Kessler* legt dar, dass die jüdische Glaubensauffassung über die Schekhina, die Einwohnung Gottes mitten unter den Menschen, wie auch das jüdische Verständnis der Tora, des Wortes Gottes, vergleichbar sind mit dem christlichen Verständnis der Inkarnation. Deshalb ist Dialog angesagt statt Verachtung. – Der christliche Dialogiker *Hans Hermann Henrix* ist überzeugt, dass die Inkarnation, die Menschwerdung Jesu, wenngleich Ausdruck des tiefsten Glaubensunterschieds, auch das stärkste Bindeglied zwischen Christen und Juden ist. Nicht der Messias-Titel ist das Trennende, sondern der Sohn-Gottes-Titel. Jesu Menschwerdung ist gleichzeitig seine „Judewerdung“. – Zwei weitere Beiträge befassen sich mit der im Jahre 2006 erschienenen „Bibel in gerechter Sprache“. Der jüdische Religionsphilosoph *Daniel Krochmalnik* greift zwei Punkte auf: die Übersetzung des ersten Wortes der hebräischen Bibel und die Deutung des Gottesnamens. Auch die katholische Alttestamentlerin *Helen Schüngel-Straumann* sieht das zentrale Problem der neuen Übersetzung in der Wiedergabe des Gottesnamens, weist aber auch auf falsche, irreführende oder verfälschende Übersetzungen von Texten im AT und NT hin. Vor allem moniert sie das völlige Fehlen des Begriffs der „Sophia“/„chokmah“ (Weisheit). – Die vor sechzig Jahren (1947) von Christen und Juden gemeinsam verfassten *Zehn Seelisberger Thesen* waren ein erster bedeutender Schritt zur Versöhnung nach der Schoa. Anlässlich der Sechzig-Jahr-Feier wurden erneut Thesen erarbeitet als Zeichen der Verpflichtung, sich für Dialog, Verständigung und gegenseitigen Respekt einzusetzen. Über das Jubiläum berichtet *Christian Rutishauser SJ*, der auch die Tagung inhaltlich strukturierte. – *Andreas Disselnkötter* erinnert an *Raul Hilberg*, den großen jüdischen Historiker der Schoa.

Verwurzelt im Alten und im Neuen Bund

In memoriam Jean-Marie (Aaron) Kardinal Lustiger (1926–2007)

Am 5. August 2007 verstarb in Paris Kardinal Jean-Marie (Aaron) Lustiger, der „wie kein zweiter für die Chance zur Versöhnung zwischen den Religionen“¹ stand. Aaron Lustiger wurde am 17. September 1926 in Paris geboren. Sein Vater Charles Lustiger stammte aus Bedzin in Polnisch-Oberschlesien. Aaron und seine Schwester Arlette, geboren 1930, wurden säkular erzogen.² Am 25. August 1940 ließen sich die Geschwister ohne Zustimmung der Eltern taufen. Aaron nahm den Taufnamen Jean-Marie an. Anlässlich des Symposions „Das Schweigen Gottes“³ an der Universität Tel Aviv (April 1995) bekennt Lustiger: „Zum ersten Mal in meinem Leben höre ich, dass getauft zu werden schlimmer ist als das, was Hitler den Juden angetan hat.“ Als es in Orléans zu gefährlich wurde, ermöglichte der christliche Widerstand den Kindern und dem Vater die Flucht nach Südfrankreich.⁴ Die Mutter, Gisèle Lustiger, wurde 1943 in Auschwitz ermordet. Nach der Befreiung studierte Lustiger Literatur und Philosophie an der Sorbonne. Am 17. April 1954 wurde er in Paris zum Priester geweiht. Danach wirkte er fünfzehn Jahre als Universitätsseelsorger an der Sorbonne. Am 10. November 1979 ernannte ihn Papst Johannes Paul II. zum Bischof von Orléans, am 31. Januar 1981 zum Erzbischof von Paris und 1983 zum Kardinal. In dieser Funktion war Lustiger auch die treibende Kraft für das Schuldbekenntnis der französischen Bischöfe⁵ vom 30. September 1997. Im Andenken an Kardinal Lustiger bringen wir nachfolgend einen Auszug aus seinem Buch *„Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund“*.⁶

1) Bundestagspräsident Norbert Lammert zum 80. Geburtstag von Kardinal Lustiger.

2) Vgl. Arno Lustiger, *Mein Cousin, der Kardinal*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8. August 2007, 34.

3) Vgl. „*Ich habe keine Antwort*“. Ein Interview mit Kardinal Lustiger, *FrRu* 2(1995)257–266.

4) Vgl. Markus Engelhorn, *Solidarität und Hilfe für Juden in Frankreich*, *FrRu* 14(2007) 191–199.

5) Vgl. „*Die Kirche von Frankreich bittet Gott und das jüdische Volk um Vergebung*“, *FrRu* 5(1998)90–97.

6) „*Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund*“, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2003, 177–182. Originalausgabe: *La Promesse*. Edition Parole et Silence, Genf 2002.

„Das Heil kommt von den Juden“

Notwendige Begegnung zwischen Juden und Christen

„Das Heil kommt von den Juden“, lehrt Jesus eine Frau aus Samarien, im Evangelium nach Johannes (4,22). Ohne die Juden könnte sich die christliche Universalität in einen abstrakten Humanismus auflösen. Die christliche Sendung zeigt, dass durch die Erkenntnis der Einheit der Menschheit, der Tochter des Einzigen, die Verschiedenheit der Kulturen um den Preis zuweilen beträchtlicher Hindernisse und Zweideutigkeiten respektiert und jede einzelne erhöht werden kann. Kann das Judentum, der Träger des allen Völkern verheißenen Segens, ohne die Christen seine eigene Sendung verwirklichen – ohne sich dabei in der universellen Rationalität der Aufklärung aufzulösen und die Geschichte, der es entstammt, seiner Substanz zu entledigen? [...] Die Begegnung von Juden und Christen ist für beide notwendig, um zu verstehen, was Gott von ihnen vielleicht verlangt. Ihre gemeinsame Erfahrung wie auch die auseinandergehenden Auffassungen des göttlichen Segens offenbaren das Antlitz der universellen Einheit und Gemeinschaft, die in der Abraham gegebenen Verheißung wurzelt, von den Propheten angekündigt ist und – so glaubt sie in demütiger Kühnheit – von der katholischen Kirche bezeugt wird.

Was ist für die Juden ihre Identität? Ist es die nationale israelische Identität oder die Identität der Diaspora? Worauf beruht sie? Und was die Christen betrifft: Ist ihre universalistische Botschaft lediglich die Maske des römischen und so dann westlichen Imperialismus? Wie kann sich diese Botschaft über die Welt ausbreiten, ohne dabei ihre Kraft und ihren Inhalt einzubüßen? Die Frage stellt sich aufs Schärfste, wenn die Christen die biblische Botschaft einschließlich der Tora zu Völkern tragen wie denen Asiens, und diese, wie Gandhi, zwar bereit sind, die Werte Jesu Christi als eine Botschaft der Befreiung anzunehmen, doch erklären, mit der Bibel nichts zu schaffen zu haben, da sie ihre eigenen Schriften und ihre eigene heilige Geschichte haben. Das Christentum läuft Gefahr unterzugehen, wenn es diese Entwurzelung von Israel, vom Bund, von der ersten Wahl Gottes akzeptiert. Die Begegnung – das Band – zwischen Juden und Christen, das in der bestehenden Spannung von beiden zu achten ist, bietet der gesamten Menschheit ihr ursprüngliches Bild und bestärkt ihre Hoffnung auf eine friedliche Einheit.

Unterschiede und Gemeinschaft der Hoffnung

Juden und Christen oder Katholiken teilen zugleich eine gemeinsame Wurzel und einen Konflikt. Dieser Konflikt gehört aber, selbst in den Augen der Christen, zu einem Horizont, den das jüdische Denken gut kennt, nämlich zur Erwartung, dass die menschliche Geschichte nach dem Willen Gottes vollendet wird. Juden wie Christen sind durch eine Hoffnung gespannt. Sie haben die empfangene und weitergegebene Offenbarung gemeinsam, die ihren Blick hin auf diese Vollendung lenkt, die für jeden von der Erfahrung der Jahrhunderte, der Kulturen und der Völker geprägt ist, von dem, was der eine vom anderen annimmt oder ablehnt.

Wer spürt hier nicht, dass die Spannungen umso größer und schmerzlicher sein können, als die Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen festeren Grund haben? Da wir aus derselben Wurzel stammen, wird jede Spannung wie der Beginn einer Verletzung, einer Ablehnung erlebt; doch sie kann auch in der Hoffnung eines immer größeren Lichtes gelebt werden. Ohne dass die Annäherung ihre Gegensätze weniger scharf erscheinen lässt, sind die getrennten Brüder – der Erstgeborene wie der Nachgeborene, jeder für sich – vom ursprünglich empfangenen und heute dringenden Aufruf her verpflichtet, ihrem Auftrag nachzukommen. Keiner kann ihn ohne den anderen erfüllen, und keiner kann dabei dem anderen Gewalt antun oder ihn an den Rand drängen.

Die gegenwärtige Gestalt der Menschheit nimmt, auf noch dunkle und zuweilen kontrastreiche Weise, die von den Propheten getragene und vom Neuen Testament verkündete Hoffnung voraus. Es wäre illusorisch und verlogen, unsere Verschiedenheiten und unseren persönlichen Glauben zu vernachlässigen, um diese gemeinsame Hoffnung zu verwirklichen. Das wäre ein tödlicher Irrtum und letztlich ein Aufgeben. Doch jeder ist aufgerufen, in der Sendung zu Gerechtigkeit und Frieden voranzuschreiten, die ihm von der Vorsehung aufgetragen ist.

Das Juden und Christen gemeinsame Band begründet ihr Bündnis und verbürgt den Auftrag, den sie erfüllen müssen, um der Menschheit gerecht zu werden. Das Gleichgewicht und der Friede in der Welt stehen auf dem Spiel.

Zwei empfindliche Punkte

Der Reichtum der biblischen Offenbarung, den die jüdische Tradition empfängt und dem die Kirche durch den Glauben an Christus anhängt, stellt für die Zukunft der Menschheit einen noch unerforschten Schatz dar. Wenn die Diskussion in Vertrauen und Vertrautheit zwischen Menschen des Glaubens und des Nachdenkens stattfindet – was für ein Reichtum wäre es für das christliche Denken, die Erwählung Israels als ein Gründungsdatum der menschlichen Geschichte sowie der eigenen Berufung anzunehmen! Wenn es zwischen Juden und Christen nur zu gegenseitigem Verstehen käme, könnte ihre gemeinsame Sicht der biblischen Geschichte zu einem tieferen Verständnis der verschiedenen religiösen Formen und Kulturen führen. Die Betrachtung von Jesaja, Kapitel 42 bis 53 [Gottesknecht], war zweitausend Jahre lang jüdischerseits sehr zurückhaltend, als ob die Christen sie monopolisiert hätten. Aber wie könnte man darauf verzichten, über die Sünde, das Leiden, die Hoffnung einer Erlösung zu sprechen, über das, was Gott vom Menschen an Reue erwartet, über seine Vergebung, über den Inhalt unserer Hoffnung?

Die Furcht, uns gegenseitig zu verletzen, uns erobern zu wollen, wie in den Disputationen vergangener Jahrhunderte, darf dieses prophetische Wort nicht gerade in dem Augenblick verdecken, wo in den Völkern die Sehnsucht nach Glück wie die Evidenz des Elends unaufhörlich wächst, wo die Risiken und Ängste in Anbetracht der neuen, von Menschen errungenen Mächte noch nie so groß gewesen zu sein scheinen. Ein aufs Neue erweckter Dialog zwischen Christen und Juden über diese zwei empfindlichen Punkte – die Erwählung und die Erlösung – kann das Licht Gottes, das seinem Volk gegeben und allen Völkern verheißen ist, tiefer erahnen lassen. Die Juden und Christen gemeinsame Zukunft beschränkt sich nicht darauf, möglichen Streit in Grenzen zu halten. Sie kann sich nicht mit friedfertigem gegenseitigem Verständnis begnügen, auch nicht mit einer Solidarität im Dienst an der Menschheit. Diese Zukunft verlangt nach einer vertieften Arbeit an dem, was gemeinsam ist, wie an dem, was trennt. Mögen die Verschiedenheiten und die Spannungen zum Anreiz einer immer aufmerksameren und gelehrigeren Vertiefung des Geheimnisses werden, dessen Geschichte uns zu Gesamterben macht. Die Begegnung von Juden und Christen ist, im Dienst an der Menschheit, Inspirationsquelle für den Frieden und den Segen aller.

Gottes Gegenwart in Israel und die Inkarnation: Ein christlich-jüdischer Dialog

I. Inkarnation: Die Trennungslinie zwischen Judentum und Christentum

Edward Kessler*

Eines wissen wir für sicher: Jesus war ein Jude, ein Kind jüdischer Eltern. Er wuchs in einer jüdischen Familie auf und wurde mit jüdischen Traditionen groß. Er lebte unter Juden und seine Jünger waren Juden. Kein anderer Jude beeinflusste die Geschichte wie er. Die Worte und Taten des Juden Jesus waren und sind eine Inspiration für Millionen Männer und Frauen. Warum, so mag man fragen, haben gerade Juden dem Leben und der Lehre dieses herausragenden Juden so wenig Aufmerksamkeit geschenkt? Als die Kirche in dem Bemühen, Juden zu bekehren, sie schließlich verfolgte, schlug die jüdische Gleichgültigkeit gegenüber Jesus in Feindseligkeit um. Es ist eine traurige geschichtliche Tatsache, dass die Nachfolger dieses großen Juden viel Leid über das jüdische Volk gebracht haben. Daher haben sie es bis in die jüngste Zeit hinein vorgezogen, überhaupt nicht an ihn zu denken. Heute erleben wir einen bedeutenden Wandel und, obwohl jüdische Gleichgültigkeit gegenüber Jesus keinesfalls verschwunden ist, sind die Zeichen ermutigend.

Jesus und seine Familie lebten gemäß der Tora, zahlten den Zehnten, hielten den Sabbat, beschnitten ihre Söhne, besuchten die Synagoge, beob-

* Dr. Edward Kessler, Direktor des *Cambridge Centre for the Study of Jewish-Christian Relations*, Mitglied der theologischen Fakultät (= Faculty of Divinity) der Universität Cambridge, Mitherausgeber der Zeitschrift *Studies in Christian-Jewish Relations*, Autor zahlreicher Bücher, u. a. Mitherausgeber von *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2005 (gemeinsam mit Neil Wenborn).

Der Beitrag ist Teil eines Doppelreferats (Edward Kessler/Hans Hermann Henrix) anlässlich des 25-jährigen Jubiläums des Irischen Rates für Christen und Juden am 10. Oktober 2006 im Trinity College, Dublin. Übersetzt aus dem Englischen von Hans Hermann Henrix.

achteten die Reinheitsgesetze in Bezug auf Geburt und Menstruation, hielten die Speisevorschriften. Obwohl die Evangelien von Disputen über Jesu Deutung einiger dieser Gesetze berichten, entspricht die Vorstellung eines „christlichen“ Jesus, der nicht nach der Tora oder ihren ethischen Werten lebte, keinesfalls der geschichtlichen Wirklichkeit. Es gibt zwar keine offizielle jüdische Meinung über Jesus: Juden weisen nur den enormen christlichen Anspruch zurück, Jesus sei der Herr, der Christus, der menschengewordene (inkarnierte) Gott, der wahre Sohn Gottes, des Vaters. In diesem Glauben müssen sich Juden und Christen auch zukünftig respektvoll unterscheiden. Juden glauben, dass alle am Geist Gottes teilhaben und nach dem Bild Gottes geschaffen sind. Aber niemand – auch nicht der größte – kann jemals vollkommen sein wie Gott. Niemand kann Gott gleich sein.

Hans Hermann Henrix (vgl. S. 16 ff. i. d. H.) hat deshalb Recht, wenn er darauf hinweist, dass für Juden die Lehre von Jesus Christus als Sohn Gottes oder als „inkarniertes Wort Gottes“ die Grenzen des Judentums überschreitet, auch wenn diese Lehre zentrale jüdische Themen anspricht. Der Begriff der Inkarnation wird im Allgemeinen als *eine der bedeutendsten Trennungslinien zwischen Judentum und Christentum* betrachtet, vor allem aber die Behauptung, dass [nur] durch Christus die Wirklichkeit göttlicher Liebe, Weisheit und Selbstaussage vermittelt werden, die es der Menschheit ermöglicht, am göttlichen Leben teilzunehmen. Doch trotz dieser Spaltung lohnt sich das gemeinsame Gespräch, denn im Gespräch lernen wir einander besser verstehen und entdecken bislang nicht wahrgenommene Gemeinsamkeiten.

Schekhina und Inkarnation

Eine Möglichkeit für Juden, sich dem christlichen Verständnis der inkarnatorischen Christologie zu nähern, ist der Vergleich mit dem jüdischen Bewusstsein von *Gottes ständigem Mitsein mit seinem Volk (Schekhina)*. Es ist die nächstliegende jüdische Entsprechung zur Inkarnation: „Wurden sie (Israel) nach Ägypten verbannt, war die *Schekhina* bei ihnen [...]. Wurden sie nach Babylon verbannt, war die *Schekhina* bei ihnen“ (Talmud, Megillah 29a).¹

1) Anm. d. Red.: Vgl. Clemens Thoma, *Gott wohnt mitten unter uns*, FrRu 14(2007)82–85; ders., *Geborgen unter den Fittichen der Schekhina*, FrRu 11(2004)162–170.

Der Begriff *Schekbina* kommt vom „*Wohnen*“ der Herrlichkeit Gottes über dem Zelt (Ex 40,35) und bedeutet sowohl Gottes gegenwärtige wie auch zukünftige Gegenwart. Wichtig ist die Fortdauer dieser göttlichen Gegenwart sogar im Exil, sichtbar in der Wolke und im Feuer, die das Volk gemäß dem Exodusbericht begleiteten. Und auch nach dem Fall des Tempels war sie gegenwärtig. Der Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1–18) entwickelte ähnliche Aussagen, besonders mit der Anspielung auf das „*Zelten*“ des Wortes. Entsprechend einem Wortspiel im Griechischen, wo das Wort für „*Zelten*“ dem hebräischen Wort für „*Wohnen*“ ähnlich ist, wird Jesus, das Wort Gottes, als „mit den Menschen der Welt lagernd“ dargestellt (Joh 1,14): „[...] und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt (wörtlich: gezeltet)“. Diese Ähnlichkeit von jüdischem und christlichem Verständnis der Gegenwart Gottes ist nicht nur ein theologisches Dialogthema, sondern eine Brücke der Verständigung zwischen unseren Glaubens Traditionen.

Tora und Logos

Man kann auch einen Vergleich ziehen zwischen dem christlichen Verständnis der Inkarnation und dem jüdischen Verständnis der Tora. Das Rabbini-sche Judentum lehrt, dass Mose die Tora am Sinai empfing. Aber es gibt auch eine Tradition, nach der die Tora bereits vor der Schöpfung der Welt existierte (z. B. Ben Sira 1,1–5), sogar vor der Schöpfung des Thrones der Herrlichkeit (Genesis Rabbah 1:4). Die Tora wurde mit Weisheit gleich-gesetzt (Spr 8,22). Auch Philo setzte in seiner Schrift über die Präexistenz und die Rolle des Wortes Gottes (*logos*) bei der Schöpfung (De migratione Abrahami, 130) den *logos* mit der Tora gleich. Obwohl Philo nicht das gleiche Verständnis vom menschengewordenen *logos* hatte, das sich im Prolog des Johannesevangeliums findet, ist es verblüffend, dass ein Jude, der zur gleichen Zeit wie die Autoren des Neuen Testaments lebte und vermutlich nie von Jesus gehört hatte, von der Vaterschaft Gottes und vom *logos* als seinem Bild sprach: „Auch wenn wir noch nicht geeignet sind, Söhne und Töchter Gottes genannt zu werden, so mögen wir dereinst die Kinder seines ewigen Bildes, seines heiligsten Wortes (*logos*), genannt werden“ (De confusione linguarum, 147). Später verstand das Christentum *logos* als das „Wort Gottes“, das sich auf Jesus als inkarnierten Gott bezog.

Wenn das Rabbinische Judentum beschreibt, wie Gott mit der Tora die Schöpfung der Welt bespricht, wird die Tora sogar personifiziert. Sie wird auch als Braut Israels beschrieben und sie ist, nach Ansicht der Rabbinen, ewig. Jesu Aussage in Mt 5,17, dass er nicht gekommen sei, die Tora zu zerstören, sondern sie zu erfüllen, erinnert an die rabbinische Lehre ihrer Unabänderlichkeit. Die Rabbinen lehrten, dass die Tora in der kommenden Welt bestehen würde. Aber es wurde auch argumentiert, dass es im messianischen Zeitalter zu Änderungen der Tora kommt (Genesis Rabbah 98:9). Maimonides hielt jedoch daran fest, dass es auch nach dem Kommen des Messias keine Änderung der Tora geben würde.



Diese Diskussion über die Tora ist ein weiteres Beispiel dafür, dass Juden – besser als zunächst gedacht – die Art und Weise verstehen können, wie die christliche Theologie Christus darstellt, obwohl der göttliche Ursprung der Tora nie als Selbstmanifestation Gottes verstanden wird. Trotzdem darf behauptet werden, dass die Beschreibung Christi als „Abbild Gottes“ (Hebr 1,3) dem jüdischen Tora-Verständnis nicht unähnlich ist.

Jom Kippur,
von Maurycy Gottlieb (1856 –1879).

Sühne, Versöhnung und Umkehr

Ein anderes naheliegendes und wichtiges Thema, das Licht auf unseren Dialog wirft, ist das Verständnis von *Sühne und Versöhnung*. Dieses Thema zeigt den Unterschied zwischen Judentum und Christentum – vor allem im Blick auf die menschliche Natur und die Wirksamkeit stellvertretender Sühne. Nach herkömmlichem jüdischem Verständnis ist die menschliche Natur mit zwei Neigungen behaftet: dem guten Trieb und dem schlechten (bösen) Trieb. Durch den freien Willen ist der Mensch fähig, entsprechend der einen oder der anderen Neigung zu handeln. Einem solchen Verständnis

der menschlichen Natur zufolge ist „Sünde“ nicht so sehr ein Zustand als vielmehr eine Beschreibung falsch gewählter Handlungen. Die Konsequenzen solcher Handlungen gelten nicht als unaustilgbar. Vielmehr können sie durch *teschuwa* (Umkehr) rückgängig gemacht werden.

Im christlichen Denken ist das Verständnis von Sühne durch ein anderes Verständnis der menschlichen Natur bedingt. Der Mensch wird bereits in Sünde empfangen und bleibt in den Fesseln der Erbsünde gefangen. Augustinus nennt diesen Zustand „ererbte Verderbnis“. Aus diesem gefallenem Zustand kann sich der Mensch nicht selbst erretten. Der Tod Jesu – der ohne Makel der Erbsünde ist – wird daher als notwendige Versöhnung verstanden, um die Menschen zu erretten.

Die zweite bedeutende Streitfrage ist der Gedanke der *stellvertretenden Sühne*. Die Rabbinen fordern die Mitwirkung des Einzelnen für seine eigene *teschuwa* (Umkehr). Die Praxis der stellvertretenden Sühne endete im Judentum mit der Zerstörung des Tempels und dem Ende des Opferkults. In der christlichen Lehre wird das Christusereignis als *die große Sühnehandlung* schlechthin verstanden, Jesu Tod als stellvertretende Sühne, die allen zugute kommt, die an ihn glauben. Dabei zählt nicht das Tun des Gläubigen, sondern die Tat, die ihm zugute getan ist.

Trotz dieser bedeutenden Unterschiede gibt es dennoch beträchtliche Gemeinsamkeiten in der religiösen Praxis der beiden Glaubensgemeinschaften. Beide Liturgien, die jüdische und die christliche, bieten den Gläubigen die Möglichkeit, ihre Sünden vor Gott zu bekennen und von Gott Vergebung zu erlangen. Und beide betonen nachdrücklich sowohl die zwischenmenschliche Versöhnung als auch die Versöhnung zwischen dem Einzelnen und Gott, von dem er sich entfremdet hat. In beiden Traditionen ist Versöhnung ritualisiert: die Beichte als Bekenntnis der Sünden in der katholischen Kirche, verschiedene Formen des Versöhnungsrituals in den protestantischen Traditionen und vor allem der große Versöhnungstag (Jom Kippur) im Judentum.

Erwählung und Inkarnation

Wir müssen also zu der Frage zurückkehren, ob vielleicht doch eine Gemeinsamkeit in den Begriffen einer inkarnatorischen Theologie möglich ist.

Von jüdischer Seite hat sich vor allem Michael Wyschogrod damit befasst. Wyschogrod² betont mit Nachdruck Gottes freie und unwiderrufliche Liebe für das Volk Israel – und mit Israel – für die ganze Welt. Entscheidend ist dabei, dass die göttliche Erwählung Israels allein auf Gottes unwandelbarer Liebe gründet und von menschlicher Seite nicht aufgehoben werden kann. Gott erwählte Israel nicht, weil es besser ist als andere Völker – in mancher Hinsicht mag es sogar mehr negative Eigenschaften haben als andere. Gottes Wahl ist auch nicht bedingt durch den Gehorsam Israels gegenüber den Geboten, die Gott ihm als Ausdruck des göttlichen Willens gegeben hat. Zur Erwählung gehört auch Gottes Gesetz und die Androhung schwerer Bestrafung, wenn Israel seiner Erwählung nicht gerecht wird. Und obwohl sich das jüdische Volk endlos gegen seine Erwählung gewehrt hat, – und zwar mit verhängnisvollsten Konsequenzen für sich selbst und für den Rest der Menschheit –, blieb die göttliche Erwählung unbeschadet, denn Israels Erwählung ist eine unbedingte, allein auf Gottes Liebe begründete Erwählung.³

Wyschogrod sieht also in der Inkarnationschristologie eine mögliche Konvergenz zwischen Judentum und Christentum. Christliche Ansprüche im Blick auf Jesus sind aus der Perspektive des jüdischen Glaubens problematisch, und der messianische Anspruch ist für Juden schwierig zu akzeptieren, weil Jesus die messianische Schlüsselfunktion, d. h. die Herbeiführung des messianischen Königreichs, nicht erfüllte. Noch schwieriger jedoch ist der christliche Anspruch, dass in Jesus Gott selbst Mensch geworden war. Für einen Juden bedeutet dieser Glaubensanspruch eine ernste Verletzung des Verbots des Götzendienstes.

Dennoch sind, so Wyschogrod, Juden nicht berechtigt, den christlichen Anspruch der Menschwerdung Gottes in Jesus von vornherein abzulehnen. Die Inkarnation *a priori* zurückzuweisen, würde der Freiheit Gottes Grenzen auferlegen, ein dem Judentum völlig fremder Gedanke. Nach Wyschogrod wäre das Judentum nur unter einer Bedingung berechtigt, den Anspruch der Kirche von vornherein zurückzuweisen: wenn dieser Anspruch

2) Vgl. Michael Wyschogrod, *The Body of Faith: Judaism as Corporeal Election*, New York 1983, deutsch: *Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens*. Übersetzt von Annerose Karkowski/Wolfgang Stegemann, Stuttgart 2001.

3) Vgl. Richard Kendall Soulen, *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations*, London 2005, 1–22; auch: „Michael Wyschogrod and God's First Love": *The Christian Century* (July 2004), 22–27.

die Zurücknahme von Gottes Verheißungen für Israel bedeutet. Denn darauf kann Israel sicher vertrauen: Gott wird seine Verheißungen nie zurückziehen, nicht weil Gott dazu nicht imstande wäre, sondern weil Gott zu seinen Verheißungen steht.

Israels ewige Erwählung und christliche Identität

Für Christen bedeutet die Gültigkeit des Judentums eine Herausforderung so mancher Manifestationen des christlichen Triumphalismus. Die Frage ist: Kann sich das Christentum vom Judentum unterscheiden, ohne sich entweder als Gegensatz zum Judentum oder als Ersetzung des Judentums zu betrachten? Aber, lehrt das Christentum tatsächlich die Ersetzung des Judentums? Nach den Schriften der Kirchenväter lautet die einzig mögliche Antwort: „Ja!“ Die Kirchenväter argumentierten, dass die Juden wegen ihrer Zurückweisung Jesu bestraft wurden, indem ihr Tempel zerstört und sie vom Land Israel verbannt wurden. Christen erlaubten Juden, in einem Zustand der Armut und des Elends zu überleben, damit ihre Erniedrigung die Wahrheit des Christentums bezeuge. Infolgedessen wurde die Verachtung des Judentums zentral für die christliche Lehre und die Entwicklung christlicher Identität.

Zum Glück ist – sowohl für Juden als auch für Christen – die Zeit vorbei, als christliche Identität von der Verneinung alles Jüdischen lebte. Heute erleben wir nicht nur ein Wiedererwachen der „Jüdischheit“ des Christentums, sondern auch das Bewusstsein, dass die Ausprägung christlicher Identität von einer positiven Beziehung zum Judentum abhängt.

Disputation zwischen jüdischen
und christlichen Gelehrten.

Holzschnitt, 1483.



Ironischerweise ist dies nicht ein neuer theologischer Zugang, sondern die Wiederentdeckung einer alten theologischen Lehre aus den frühesten Schriften des Neuen Testaments – den Paulusbriefen. In seinem Brief an die Römer (bes. Kapitel 9–11) nimmt Paulus bei einer besonders strittigen Frage genau diesen Punkt ins Visier: die fortwährende Gültigkeit des Bundes Gottes mit Seinem jüdischen Volk. Hat die Kirche als das *neue* Israel das *alte* Israel als Erben der Verheißungen Gottes ersetzt? Wenn ja, bedeutet dies, dass Gott Sein Wort gebrochen hat? Wenn Gott so gegenüber den Juden gehandelt hat, welche Garantie hat dann die Kirche, dass Er nicht auch gegenüber den Christen so handeln wird?

Man könnte gegen Paulus damit argumentieren, dass Gott berechtigt ist, die Juden zu verwerfen, wenn sie Ihm nicht die Treue halten. Nur, Christen, die so argumentieren, vergessen die gleichen Schlüsse in Bezug auf die im Laufe von zwei Jahrtausenden doch auch sehr *mangelhafte christliche Glaubenstreue* zu ziehen. Gott scheint tatsächlich eine bemerkenswerte Fähigkeit zu haben, sowohl Christen als auch Juden die Treue zu bewahren, auch wenn diese den Glauben an Ihn nicht bewahrt haben. Paulus ist sich dessen in Römer 9–11 sehr wohl bewusst. Ausgangspunkt ist für ihn die Feststellung, dass Gott Sein erwähltes Volk nicht zurückgewiesen hat und dass Israels Stolpern nicht zu seinem Fall führte.

Aus der Sicht des Paulus ist es für Gott unmöglich, das jüdische Volk zu erwählen und es dann später (durch ein anderes Volk) zu ersetzen. Durch Gottes Verhärtung (gegenüber Seinem Volk) sollten die Heidenvölker die Gelegenheit erhalten, sich mit dem Volk Gottes zu verbinden. Die göttliche Erwählung der Kirche leitet sich folglich aus der Erwählung Israels ab. Das bedeutet aber nicht, dass Gottes Bund mit Israel gebrochen ist. Gottes Bund bleibt ungebrochen und unwiderruflich.

Paulus warnt sogar die Heidenchristen, den ungläubigen Juden gegenüber weder hochmütig noch überheblich zu sein, ihnen gegenüber keine bösen Absichten zu hegen oder sie gar zu verfolgen. Diese kritische Warnung haben Christen im Laufe der Geschichte meist völlig vergessen. Sie haben sich der Juden als „Feinde“ erinnert, aber nicht als von Gott „Geliebte“. Sie haben sich zwar Paulus' Kritik zu Herzen genommen und sich gegen die Juden gewandt, aber Seine Liebe für die Juden und ihre Traditionen haben sie vergessen.

Dialog statt Verachtung

Es ist überwältigend, wie heute christliche Theologen zu den Argumenten des Paulus zurückkehren und die Christenheit auffordern, die geschichtliche religiöse Animosität und die irreführende Karikatur des Judentums aufzugeben. Die vollständige und öffentliche Ablehnung dieser Animosität war unumgänglich, bevor es zu einem Dialog kommen konnte. Um Dialog zu ermöglichen, musste sich das Christentum von einer als „notwendig erachteten“ Verurteilung des Judentums abwenden und der Verurteilung des christlichen Antijudaismus zuwenden. Dieser Prozess hat zu einem engeren Verhältnis „zum älteren Bruder“ geführt. Aus einem christlichen Monolog *über Juden* wurde ein lehrreicher (und manchmal schwieriger) Dialog *mit Juden*.

Nach Wyschogrods Ansicht kann die Lehre von der Inkarnation Gottes sogar als eine Intensivierung des Bundes Gottes mit Israel verstanden werden. Die Inkarnation ist zwar aus der Hebräischen Bibel nicht vorhersehbar, aber – als Faktum angenommen (wie es von Christen vorausgesetzt wird) –, kann sie als Ausweitung einer grundlegenden Dynamik der Bibel betrachtet werden. In seinem Artikel „*Inkarnation und Gottes Wohnen in Israel*“⁴ argumentiert Wyschogrod, dass der Bund zwischen Gott und Israel nicht nur Nähe und Intimität bedeutet, sondern dass er auch ein Wohnen Gottes im Volk Israel einschließt, von dem Israels Rang als ein *heiliges Volk* abgeleitet werden kann. Strittig ist jedoch Wyschogrods Ansicht, die Göttlichkeit Jesu sei nicht radikal verschieden von der Heiligkeit des jüdischen Volkes.

Auch John Pawlikowski⁵ hat sich mit dem Thema der Inkarnation befasst. Er schlägt vor, dass „eine Inkarnations-Christologie die beste Möglichkeit für die Bewahrung universaler Dimensionen des Christuserignisses bietet, indem sie ‚einen authentischen theologischen Raum für das Judentum‘ öffnet, wie der verstorbene Kardinal Joseph Bernardin es einmal nannte“.⁶

4) Veröffentlicht in: Marco Olivetti (Hg.), *Incarnation*, Padua 1999, 147–157, und in: *Inkarnation aus jüdischer Sicht*, EvTh 55(1995)13–28; siehe auch R. Kendall Soulen, *Abraham's Promise* (Anm. 3), 165–178.

5) John T. Pawlikowski, *Christ in the Light of Christian-Jewish Dialogue*, Eugene 2001 (deutsch: *Christus im Licht des christlich-jüdischen Dialogs*); vgl. *Reflections on Covenant and Mission*, in: Edward Kessler/Melanie J. Wright (Hg.), *Themes in Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2005, 273–299.

6) Vgl. *A Blessing to Each Other: Cardinal Joseph Bernardin and the Jewish-Christian Dialogue*, Chicago 1996, 78–79.

Letztendlich hängt jedoch die Frage, in welchem Ausmaß die Kirche ein Teil des Planes Gottes für die Welt ist, aus jüdischer Sicht davon ab, ob das Christentum darauf abzielt, Israels Platz (Erwählung) für sich zu beanspruchen. Traditionsgemäß hat die Kirche sich selbst als das wahre Israel (*verus Israel*) proklamiert, das in sich die Gläubigen aller Nationen erfasst, während das alte Israel dem Fleische nach nur ein zeitlicher Vorausschatten ist. Mit dem Anspruch, das *neue Volk Gottes* zu sein, welches das *alte Volk* ersetzt, untergräbt die Kirche die Verheißungen Gottes und erhebt sich gegen Sein Wort.

Das erinnert an die Anfänge der jüdisch-christlichen Beziehungen, als Juden die Christen daran erinnerten, dass Jesus als Jude lebte und nicht als Christ. Jesus war ein Jude und kein fremder Eindringling. Was immer er auch sonst noch war, er war ein Reformator des jüdischen Glaubens, nicht ein unüberlegter Besserwisser. Für Juden muss die Bedeutung Jesu in seinem Leben und in seinem Glauben an Gott liegen – und nicht in seinem Tod. Für Juden ist nicht Jesus der Herr, sondern allein Gott.

Dennoch sind Juden zunehmend stolz, dass Jesus als Jude geboren wurde, lebte und starb. Manche von uns sind sogar bereit, sich mit den herausfordernden theologischen Lehren unserer Partner auseinanderzusetzen. Wir suchen nach Brücken, um ein größeres Verständnis zwischen unseren Gemeinschaften zu schaffen, eine *chewruta* zu begründen, eine Partnerschaft, in der wir nicht nur danach streben, gegenseitigen Respekt aufzubauen, sondern auch das gegenseitige Verstehen voranzutreiben, – nicht nur die Differenz anzuerkennen, sondern auch Brücken zu bauen. Wir müssen getrennt und gemeinsam darauf hinarbeiten, unserer Welt Heilung zu bringen. In diesem Vorhaben sind wir als Christen und Juden geleitet von der Vision der Propheten Israels (Jes 2,2–3) :

„Am Ende der Tage wird es geschehen:

Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge;

er überragt alle Hügel.

Zu ihm strömen alle Völker. Viele Nationen machen sich auf den Weg.

Sie sagen: ‚Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn und zum Haus des Gottes Jakobs.

Er zeige uns seine Wege, auf Seinen Pfaden wollen wir gehen‘.“

II. Inkarnation: Tiefster Glaubensunterschied und stärkstes Bindeglied

Hans Hermann Henrix*

„Der tiefste Glaubensunterschied tritt angesichts des stärksten Bindegliedes zwischen Christen und Juden zutage. Der christliche Glaube an Jesus Christus, demgemäß der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus nicht nur als der verheißene Messias, sondern darüber hinaus als der wesensgleiche Sohn Gottes bejaht und verkündigt wird, erscheint vielen Juden als etwas radikal Unjüdisches [...]. Dafür muss der Christ Verständnis haben, auch wenn er selbst in der Lehre von der Gottessohnwürde Jesu keinen Widerspruch zum Monotheismus sieht.“¹ So kennzeichneten die deutschen Bischöfe in ihrer *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum* 1980 die Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft zwischen Judentum und Christentum hinsichtlich des christlichen Glaubens an Jesus Christus. Für Jesus Christus nennen sie dabei zwei Titel: *Messias* und *Sohn Gottes*.

Um diese beiden christologischen Titel ist der christlich-jüdische Dissens zentriert, freilich mit unterschiedlichem Gewicht. Fundamentalere ist die Differenz im Verständnis der Inkarnation. Aufgrund des je anderen Gewichts in der jüdischen und der christlichen Tradition hat das messianische Thema keinen so fundamentalen Stellenwert. Folglich macht nicht der *Messias*-Titel den zentralen Dissens im jüdisch-christlichen Dialog unserer Tage aus, sondern der Titel *Sohn Gottes*, und darin besonders die Frage nach Gott und dem Verständnis Gottes und seiner Gegenwart in der Geschichte und in der Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus Christus. So stellte der jüdisch-orthodoxe Philosoph Michael Wyschogrod fest: „Die schwierigsten

* Dr. h. c. Hans Hermann Henrix, langjähriger Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen, Konsultor des Freiburger Rundbriefs, Mitglied der Unterkommission *Fragen des Judentums* der Deutschen Bischofskonferenz und Konsultor der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden.

1) Die Deutschen Bischöfe, *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum* vom 28. April 1980, in: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band I: *Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn/Gütersloh³ 2001, 260–280, 275. Vgl. Wortlaut und Kommentare in: FrRu XXXII(1980)7–17.

Streitfragen zwischen Judentum und Christentum sind die Gottheit Jesu, die Inkarnation und die Trinität – drei Stichworte, die zwar nicht gleichbedeutend sind, aber doch sämtlich unterstellen, Jesus sei nicht bloß ein menschliches Wesen, sondern zugleich Gott gewesen. Gegenüber diesem Anspruch werden alle anderen christlichen Behauptungen, wie die, dass Jesus der Messias sei, bestenfalls zweitrangig.²

Jüdische Kritik der „Idee“ der Inkarnation und ihre Nuancen

Der christlich-jüdische Dialog dringt heute bis zur Diskussion über Gott und die Inkarnation als zutiefst persönliche Form seine Gegenwart vor. Er hat dabei unterschiedliche jüdische Wortmeldungen hervorgebracht, ohne die Schärfe des Widerspruchs zu mildern. Es lassen sich mehrere Argumente und Denkfiguren des jüdischen Einwurfs gegen die Menschwerdung des Sohnes Gottes unterscheiden. Ein gewichtiger Einwurf bewegt sich auf der (religions-)philosophischen Ebene. Der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas fragt von den spezifischen Voraussetzungen seiner Philosophie, aber auch seines Offenbarungsverständnisses her, nach dem philosophischen Wert der „Idee“ der Menschwerdung (des Sohnes) Gottes und meint: Eine Gegenwart Gottes in der Zeit der Welt wäre „zu viel“ für die Armut Gottes und „zu wenig“ für seine Glorie, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist. Er verneint, dass Gott in seiner Dauer eine „Gegenwart“ in Zeit und Welt werden kann. Er hält daran fest, dass Gott „nichtassimilierbare Andersheit, absolute Unterscheidung zu allem, was sich zeigt“, bleibt. Deshalb spricht er von „Gottes ursprüngliche[r] Vorgängigkeit oder ur-

2) Michael Wyschogrod, *Abraham's Promise*, Grand Rapids 2004, 166; ders., *Inkarnation aus jüdischer Sicht*, EvTh 55 (1995) 13–28, 15; ähnlich Elliot R. Wolfson, *Judaism and Incarnation*, in: Tikva Frymer-Kensky u. a. (ed.), *Christianity in Jewish Terms*, Boulder, Colorado 2000, 239–254; Alon Goshen-Gottstein, *Das Judentum und die Inkarnationschristologie*, FrRu 12(2005) 242–253. Zur christlichen Resonanz vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden*. Bd. 1 u. 2, München 1990/1991; Josef Wohlmuth, *Jesus der Bruder und Christus der Herr*, in: Erwin Dirscherl/Werner Trutwin (Hg.), *Redet Wahrheit – Dabru Emet. Jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias und Dekalog*, Münster 2004, 91–109; Hans Hermann Henrix, *Judentum und Christentum: Gemeinschaft wider Willen*, Regensburg 2004, 156–174; Clemens Thoma, *Juden und Christen beten denselben Gott an*, FrRu 11(2004) 2–9; Hans Hermann Henrix, *Jesus Christus im jüdisch-christlichen Dialog*, in: *Stimmen der Zeit* 131(2006) 43–56.

sprüngliche[r] Letztgültigkeit in Bezug auf die Welt, die Ihn nicht aufnehmen und beherbergen kann“, so dass Er sich „nicht [...] inkarnieren, [...] nicht in ein Ende, ein Ziel einschließen“ kann.³

Ein anderer Einwand argumentiert: Das Judentum kann die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht annehmen, weil es diese Geschichte „nicht hört“, weil das Wort Gottes ihm das nicht sagt, und weil der jüdische Glaube das nicht bezeugt.⁴ Die Menschwerdung sei also von der Tradition her kein jüdisches Diskussionsthema. Deshalb hat Martin Buber schon in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts von der Inkarnationslosigkeit Gottes als einem unterscheidend Jüdischen gesprochen: „Die Inkarnationslosigkeit des dem ‚Fleisch‘ sich offenbarenden und ihm in der gegenseitigen Beziehung gegenwärtigen Gottes“ sei „das letztlich Sondernde zwischen Judentum und Christentum. [...] Der Gott, den wir glauben, dem wir angebetet sind, vereint sich nicht mit menschlicher Substanz auf Erden.“⁵ Ein allgemeiner Einwurf macht schließlich geltend, dass die Früchte des christlichen Glaubens der Menschwerdung in jüdischen Augen geschichtlich schlecht waren.⁶

Die jüdische Kritik an der Menschwerdung des Sohnes Gottes findet in der katholischen Theologie durchaus ein aufmerksames Echo.⁷ Wo die Möglichkeiten und Grenzen christlicher Aufnahme dieser Einwürfe bedacht werden, geschieht dies nicht zuletzt unter Bezug auf das Christusverständnis des Konzils von Chalkedon (451) und eine sogenannte chalkedonische Hermeneutik. Das Konzil von Chalkedon hat in Christus das Zueinander von „Menschheit“ und „Gottheit“ als unvermischt und zugleich ungetrennt gedacht: Im menschlichen Antlitz Jesu von Nazaret schaut uns das göttliche Wort, der göttliche Sohn an. In Jesus verschmelzen

3) Emmanuel Lévinas, *Menschwerdung Gottes?*, in: ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, Wien 1995, 73–82, 77 f.

4) Michael Wyschogrod, *Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?*, *Evangelische Theologie* 34(1974)222–236, 226; ders., *Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens*, Stuttgart 2001, 105; ähnlich Jehoshua Leibowitz, *Gespräche über Gott und die Welt* (mit Michael Shashar), Frankfurt 1990, 74.

5) Martin Buber, *Die Brennpunkte der jüdischen Seele* (1930), in: ders., *Der Jude und sein Judentum*, Darmstadt 1993, 196–206, 205.

6) Siehe dazu Clemens Thoma, *Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*, Darmstadt 1989, 111, oder R. J. Zwi Werblowsky, *Juden und Christen am Ende des 20. Jahrhunderts* (Manuskript vom 5. November 1999, 2–5).

7) Vgl. zur Diskussion den Sammelband: Joseph Wohlmuth (Hg.), *Emmanuel Lévinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn 1998.

Menschliches und Göttliches nicht miteinander und dürfen nicht voneinander getrennt werden. Die berühmte Formel lautet: „In der Nachfolge der heiligen Väter also lehren wir alle übereinstimmend, unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Herrn zu bekennen: [...] ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt“ (DH 301 f.). Diese konziliare Vorgabe hat ihre bleibende Bedeutung, wenn christliche Theologie auf die jüdische Kritik an der Menschwerdung des Sohnes Gottes einzugehen versucht.

Das Profil des christlichen Inkarnationsglaubens

Wenn Christen im Glauben sagen: Wir glauben an die Inkarnation, die Fleischwerdung (Menschwerdung) des Sohnes Gottes in Jesus Christus, dann sagen sie damit: Wir bedenken ein Ereignis der Geschichte der Welt, das nicht wie ein Meteorit auf die Erde gefallen ist, sondern uns aus einer bestimmten Geschichte der Gegenwart Gottes in der Welt – nämlich aus der Begegnung zwischen dem Volk Israel und dem Gott Israels – entgegengekommen ist und die Geschichte mitgeprägt hat. Diese besondere Gegenwart Gottes prägt eine Geschichte von Begegnung und intimer Nähe.

In der Hebräischen Bibel wird diese Nähe als das *Wohnen Gottes in und unter dem Volk Israel* beschrieben: „Macht mir ein Heiligtum! Dann werde ich in ihrer Mitte wohnen“ (Ex 25,8). Sein Wohnen bezeichnet hier eine besondere Form der Gegenwart Gottes. Es ist, wie Benno Jacob in seinem Kommentar zum Buch Exodus sagt, „die Erfüllung der Menschen mit seinem Geist und Wesen als ein stellvertretendes Residieren unter ihnen“.⁸ Dieser Gedanke wird weiter entfaltet und auf das Bundesverhältnis hin konkretisiert: „*Ich werde mich dort (im Offenbarungszelt) dem Volk Israel offenbaren und mich in meiner Herrlichkeit als heilig erweisen [...]. Und ich werde mitten unter dem Volk Israel wohnen und sein Gott sein*“ (vgl. Ex 29,42–46).

8) Zitiert nach: Christoph Dohmen, *Exodus 19–40* (HThKAT), Freiburg 2004, 247.

Das Wohnen mitten unter dem Volk Israel ist Konsequenz aus dem Auszug aus Ägypten; so kann Er „sein Gott“ sein. Als Salomon begann, den Tempel in Jerusalem zu bauen, sagte Gott: „Dieses Haus, das du baust, – wenn du meinen Geboten gehorchst und auf meine Vorschriften achtest und alle meine Befehle ausführst und befolgst, dann werde ich an dir das Wort wahr machen [...]. Und ich werde inmitten des Volkes Israel wohnen“ (1 Kön 6,12 f.). Gott ist also gegenwärtig (wohnt) im Tempel und im Volk Israel.⁹

Der christliche Glaube ist nun so kühn zu sagen: Das Ereignis der Inkarnation des Sohnes Gottes – Jesus Christus, des einen Sohnes aus dem jüdischen Volk als konkreter und persönlicher „Raum“ und „Ort“ des Wohnens Gottes –, ist ein Veränderungsdatum nicht nur *in* der Geschichte, sondern *der* Geschichte selbst. Es ist mit dem Spitzensatz neutestamentlicher Theologie zum Ausdruck gebracht worden: „*Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt*“ (Joh 1,14). Diese Doppelaussage ist ganz ernst zu nehmen: Die *Fleischwerdung* ist ebenso wichtig wie das *Wohnen* des Wortes unter uns. Das Zeugnis von der



Der thronende Christus. Deckel des Codex Aureus (Ausschnitt), Evangeliar Karls des Kahlen, St. Emmeran in Regensburg, um 870.

Fleischwerdung des Wortes sagt aus, was „im Zeugnis von dem ‚Zelten‘ Gottes und seines Namens ‚inmitten‘ Israels schon ausgesagt war. Es ist nichts anderes gemeint, beides meint dasselbe.“¹⁰ Die erste Vershälfte sagt „christlich“, was die zweite Vershälfte „jüdisch“ ausspricht.

9) Vgl. Clemens Thoma, *Gott wohnt mitten unter uns*, FrRu 14(2007)82–85; ders., *Der göttliche Weggefährte des Volkes Israel*, FrRu 12(2005)2–8; ders., *Geborgen unter den Fittichen der Schechina*, FrRu 11(2004)162–170; Bernd Janowski, *Gottes Gegenwart in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1993, bes. 11–147; 214–246, 247–280; Susanne Owczarek, *Die Vorstellung vom „Wohnen Gottes inmitten seines Volkes“ in der Priesterschrift*, Frankfurt/M. 1998.

10) So mit Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Das christliche Bekenntnis* (Anm. 2), 115 f.

Die biblische Sprache nimmt in der Geschichte der Kirche andere Sprechkategorien an, so dass „jüdische“ Kategorialität sich schließlich „philosophisch“ ausspricht. Dass Gott, der Schöpfer von allem im Himmel und auf der Erde, durch den Sohn herabsteigt und sein Sohn und Wort Fleisch und Mensch wird, ist dem jüdischen Gottesverständnis sehr fremd. So hat Israel, in dessen Mitte das Ereignis der Fleisch- und Menschwerdung geschah und aus dessen Mitte es auf die Völker zugekommen ist, als Ganzes von der Nähe Gottes nicht gesprochen, obwohl es tiefe und innige Einsichten von Gottes Nähe hatte und hat. *Dieses* hat das jüdische Volk in seiner Mehrheit nicht gehört, weil das Wort Gottes, wie es von ihm verstanden wurde, ihm das nicht sagte.

In Bezug auf die jüdisch-christliche Verwandtschaft im Bekennen der Nähe Gottes hat der orthodoxe jüdische Gelehrte Michael Wyschogrod sich nicht gescheut, zur Kennzeichnung des Judentums eine Formulierung zu wählen, die wie eine Gegenthese zu Bubers Formel von der „Inkarnationslosigkeit“ anmutet: Der Gott Israels ist „ein Gott, der in die Welt des Menschen eintritt und der [...] die Parameter der menschlichen Existenz, einschließlich der Räumlichkeit, nicht scheut. Es stimmt, das Judentum vergisst nie das Dialektische, den transzendenten Gott [...]. Doch diese Transzendenz bleibt in dialektischer Spannung mit dem Gott, der bei Israel in seiner Unreinheit wohnt (Lev 16,16), der der vertraute Gefährte des Juden ist, ob im Salomonischen Tempel oder in den Tausenden von kleinen Gebetsräumen [...]. Das Judentum ist daher inkarnatorisch – wenn wir unter diesem Begriff die Vorstellung verstehen, dass Gott in die Welt des Menschen eintritt, dass er an bestimmten Orten erscheint und dort wohnt, so dass sie dadurch heilig werden.“

Für Wyschogrod bestehen „im Wesen der jüdischen Gottesvorstellung“ keine Gründe, die von vornherein Gottes „Erscheinen in Menschengestalt“ ausschließen. Würde man dies jüdischerseits behaupten und von „einer logischen Unmöglichkeit“ sprechen, dann würde man „ein philosophisches Schema an die Stelle der Souveränität Gottes“ setzen. Das aber könne keine „biblisch orientierte, verantwortliche jüdische Theologie“ akzeptieren.¹¹ Die Idee der Menschwerdung im Allgemeinen ist nach dieser Position nicht antithetisch zum Judentum.¹²

11) Michael Wyschogrod, *Inkarnation aus jüdischer Sicht* (Anm. 2); ders., *Gott und Volk Israel* (Anm. 2), bes. 185–188.

12) Vgl. Elliot R. Wolfson, *Judaism and Incarnation*, 239–254.

Eine christliche Antwort

Was kann der Christ auf die jüdische Kritik am christlichen Glauben an die Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus Christus und zum jüdischen Selbstverständnis des Wohnens Gottes mitten unter seinem Volk Israel oder gar des Inkarnatorischen sagen? Für eine theologische Antwort kann man an Wyschogrod anknüpfen. Es war nicht der Siegeszug einer philosophischen Idee, sondern die freie Entscheidung des souveränen Gottes Israels, in dem einen Sohn des jüdischen Volkes Jesus von Nazaret Wohnung so zu nehmen, dass wir von Gott nicht mehr ohne dessen Verhältnis zu diesem Sohn sprechen können und für die Kennzeichnung der Wohnungnahme Gottes keinen besseren Begriff als den der Fleischwerdung des Wortes oder Sohnes Gottes aufbieten können. Hier ist nochmals die Doppelaussage von Joh 1,14 in Erinnerung zu rufen: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.“ Das Zeugnis von der *Fleischwerdung des Wortes* sagt nach johanneischem Verständnis dasselbe aus wie das Zeugnis vom *Wohnen und Gegenwärtig-Sein Gottes* in Israel. Das ist den Christen aus den Völkern mitten aus Israel heraus bezeugt worden als freie Tat des Gottes Israels an dem Sohn des jüdischen Volkes Jesus von Nazaret.

Im Blick auf den Einwurf von Lévinas, die Menschwerdung sei zu viel für Gottes Armut und zu wenig für Gottes Herrlichkeit, besteht die christliche Antwort in der schlichten und philosophisch wehrlosen Rückfrage: Was aber, wenn es dem Gott Israels gefallen hat, eine Gegenwart oder Nähe einzugehen, die in der Tat als ein Zuviel erscheint für die göttliche Armut, und eine Anwesenheit zu wagen, die als ein Zuwenig erscheint für Gottes Herrlichkeit, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist? Dass es so ist, darin besteht christlicher Glaube. Über ihn verantwortungsvoll nachzudenken, verbietet jeden triumphalistischen Zug, etwa in dem Sinne, unsere Rückfrage sei der bessere Glaube als der jüdische oder die größere Hoffnung oder tiefere Liebe als die jüdische. Ob es das alles ist, wird sich am Ende unseres Lebens oder – für uns alle – am Ende der Geschichte erweisen, wenn unser Glaube vom Herrn der Geschichte gewogen wird.

Der kritische Einwurf von Lévinas gegen die Idee „Ein Gott Mensch?“ ist Teil des Unbehagens, welches sich im Mittelalter mit dem Begriff *schittuf* artikulierte. Es ging aus dem Eindruck hervor, die christliche Verehrung Jesu Christi als wesensgleicher Sohn Gottes trage in Gott selbst ein Misch-

element ein. Halachisch bedeutet der Begriff *schittuf*¹³, das Christentum sei keine Götzenanbetung oder Idolatrie (*awoda sara*), mit deren Anhänger man keinen Kontakt haben dürfe. Es trage aber in Gott ein *Mischelement* der Zugesellung ein und verdunkle damit die klare Offenbarung vom Einen-Einzigem Gott. Michael Wyschogrod hat die jüdische Beunruhigung beschworen, als er meinte: „Es gibt eine gute Begründung für die Schärfe der jüdischen Ablehnung der Menschwerdung. Wenn Gott in der Hebräischen Bibel dem Menschen auch noch so nahe kommt, wenn er auch noch so einbezogen wird in menschliche Hoffnungen und Ängste – so bleibt er doch der ewige Richter des Menschen, dessen Natur zwar im Bilde Gottes ist (vgl. Gen 1,26 f.), der aber nicht mit Gott vermischet werden darf [...]. In diesem Licht kann die Aussage, ein menschliches Wesen sei Gott gewesen, nur tiefste Beunruhigung in der jüdischen Seele auslösen.“¹⁴

Die christliche Theologie wird die jüdische Kritik und Beunruhigung nicht befriedigen können. Aber sie kann eine Sensibilität ihr gegenüber entwickeln, indem sie das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Natur in Jesus Christus nicht mit Begriffen von Vermischung, Verschmelzung und Symbiose auslegt. Es scheint, dass sich im *schittuf*-Einwurf eine Glaubenseinsicht meldet, die sachlich in Berührung steht mit der Glaubenseinsicht des Konzils von Chalkedon. Das Konzil bekannte ja mit Nachdruck den einen und selben Christus „in zwei Naturen [...], wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist“, und bekräftigte dies mit dem Zusatz, dass „vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt“ (DH 302). Kardinal Walter Kasper hat in seiner Christologie unterstrichen, dass Chalkedon unzweideutig festhält, „dass Gott und Mensch keine Natursymbiose bilden; Gott wird in der Menschwerdung kein innerweltliches Prinzip; er wird weder verräumlicht noch verzeitlicht. Die Transzendenz Gottes wird ebenso gewahrt wie die Eigenständigkeit und Freiheit des Menschen.“¹⁵ Das Konzil von Chalkedon hat

13) Vgl. Clemens Thoma, Artikel *Schittuf*, in: Jakob J. Petuchowski/Clemens Thoma, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, Freiburg 1989, 359–362. Aus jüdischer Sicht vgl. Michael Signer, *Trinity, Unity, Idolatry? Medieval and Modern Perspectives on Shittuf*, in: Silvia Käppeli (Hg.), *Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges*, Bern 2002, 275–284.

14) Vgl. Michael Wyschogrod, *Ein neues Stadium im jüdisch-christlichen Dialog*, in: FrRu XXXIV(1982)22–26; ders., *Christologie ohne Antijudaismus?*, in: *Kirche und Israel* 7(1992)6–9.

15) Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz ⁸1981, 280.

eine Sensibilität artikuliert, welche die jüdische Beunruhigung nicht aufhebt, aber das sachlich verwandte Anliegen signalisiert: Es meint kein Zwischenwesen, das aus der Vermischung von Göttlichem und Menschlichem entsteht, sondern den einen und selben Christus „in zwei Naturen unvermischt“.

Menschwerdung des Sohnes Gottes als „Judewerdung“

Michael Wyschogrod hat seinen Einspruch gegen das christliche Inkarnationsverständnis mit der Forderung verknüpft, Jesus nicht vom jüdischen Volk zu trennen. Das ist in der Tat oft genug geschehen und geschieht immer dann, wenn man von der Inkarnation in einer Weise redet, dass der Sohn Gottes in Jesus Christus ein „Mensch in abstracto, allgemein und neutral“ geworden ist. Gottes Sohn, sein Wort, ist in Jesus von Nazaret aber nicht Mensch in abstracto, nicht allgemein oder neutral Mensch geworden: Vielmehr ist er jüdisches Fleisch, Jude, Sohn einer jüdischen Mutter und als *solcher* konkret *Mensch* geworden. Das Faktum, dass der Sohn Gottes Jude wurde, ist grundlegend für christliche Theologie. Diese Konkretheit der Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus Christus muss in christlicher Theologie ernst genommen werden. Mehrere Dokumente des kirchlichen Lehramtes sind in den letzten beiden Jahrzehnten darauf eingegangen. Papst Johannes Paul II. hat in seinen zahlreichen Aussagen zum Verhältnis der Kirche zum Judentum und des christlichen Glaubens zu Israel tief über die konkrete Wirklichkeit der Menschwerdung des Gottessohnes nachgedacht. Am 11. April 1997 empfing er die Päpstliche Bibelkommission und ging in seiner Ansprache auf die untrennbare Verbundenheit des Neuen Testaments mit dem Alten Testament ein. Bei dem Versuch, die Notwendigkeit des Alten Testaments zu unterstreichen, kommt er auf die menschliche Identität Jesu zu sprechen. Er bietet eine Art Kurzformel der Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung:

„In der Tat kann man das Mysterium Christi gar nicht vollends zum Ausdruck bringen, wenn man nicht auf das Alte Testament zurückgreift. Die menschliche Identität Jesu wird von seiner Bindung an das Volk Israel her bestimmt, war er doch aus dem Geschlecht Davids und ein Nachkomme Abrahams, und es handelt sich dabei nicht nur um eine physische Zugehörigkeit. Jesus nahm an den synagogalen Zeremonien teil, bei denen die Texte

des Alten Testaments gelesen und kommentiert wurden, und so nahm er auch auf menschliche Weise Kenntnis von jenen Texten. Er nährte damit Geist und Herz, indem er sich ihrer dann in seinen Gebeten bediente; auch sein Verhalten war ganz von ihnen durchdrungen. So wurde er ein echter Sohn Israels, tief verwurzelt in der langen Geschichte seines Volkes. [...]

*Spricht man Christus seine Verbindung mit dem Alten Testament ab, dann bedeutet das, ihn von seinen Wurzeln zu trennen und sein Mysterium allen Sinnes zu entleeren. In der Tat bedurfte auch die Fleischwerdung einer Einbindung in Jahrhunderte der Vorbereitung, um ihren Sinngehalt erkennen zu lassen; denn sonst wäre Christus nur, gleich einem Meteoriten, der zufällig auf die Erde fällt, ohne jegliche Verbindung mit der menschlichen Geschichte empfunden worden. Von ihren Anfängen an hat die Kirche diese Verwurzelung der Fleischwerdung in der Geschichte und folglich auch die Eingliederung Christi in die Geschichte des Volkes Israel gut verstanden. [...] Es ist von erstrangiger Wichtigkeit, ein solch kirchliches Bewusstsein der wesentlichen Verbindung zum Alten Testament zu bewahren und zu erneuern.*¹⁶

Im christlich-jüdischen Dialog unserer Tage gibt es solche, die stärker die historische Last der Schuld und des Versagens der Christen und ihrer Kirche betonen und diskutieren möchten als die Lehren von Juden und Christen. Auch wenn man dieser These einiges abgewinnen mag, so bleiben für das Gespräch dennoch die Fragen des Glaubens das Zentrale; – und für Christen ist das Verständnis Jesu von Nazaret *als Christus* zentral. Wenn man sich dieser schwierigsten Frage im christlich-jüdischen Verhältnis zuwendet, wird man unweigerlich mit der jüdischen Kritik an der Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus Christus konfrontiert. Doch von dieser Kritik her kann das Profil des christlichen Inkarnationsglaubens deutlicher hervortreten. Das jüdisch-christliche Gespräch über das Verständnis Gottes und seiner Gegenwart kann – bei allem Dissens – zu einer unerwarteten Nähe führen. Das jüdische Verständnis der Gegenwart Gottes in der Welt, seines Herabsteigens als Selbsterniedrigung, kann Licht auf das Inkarnationsdenken werfen und es fruchtbar machen. Dies ist eine tröstliche Erfahrung in der Theologie und im Dialog unserer Tage.

16) Johannes Paul II., *Ansprache an die Vollversammlung der Päpstlichen Bibelkommission* am 11. April 1997, in FrRu 4(1997)269–271; vgl. Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band 2: *Dokumente von 1986 bis 2000*, Paderborn/Gütersloh 2001, 260–280, 275.

„Was ist uns Jahwe?“

Gedanken zur „BIBEL in gerechter Sprache“

Daniel Krochmalnik*

Diese neue deutsche Bibelübersetzung¹ will der gesprochenen Sprache und einigen weiteren wichtigen Anliegen, wie dem christlich-jüdischen Dialog und der feministischen Theologie, *gerecht* werden. Wie problematisch ein solches Unternehmen ist, lassen uns die Übersetzer gleich am Anfang fühlen. Sie bieten nacheinander nicht weniger als sieben deutsche Übersetzungen für das erste Wort der Bibel – *Bereschit* – an: *Bei Beginn*, *Als Anfang*, *Zu Anfang*, *Durch einen Anfang*, *Im Anfang*, *Zu Beginn*, *Am Anfang* – hat Gott Himmel und Erde geschaffen.

Nun ist es aber nicht das Gleiche, ob da „*Am Anfang*“ oder „*Im Anfang*“ steht. Das eine ist eine zeitliche, das andere eine räumliche Bestimmung. Will die Bibel sagen, *wann* die Schöpfung stattgefunden hat, oder *woraus* sie entstanden ist?



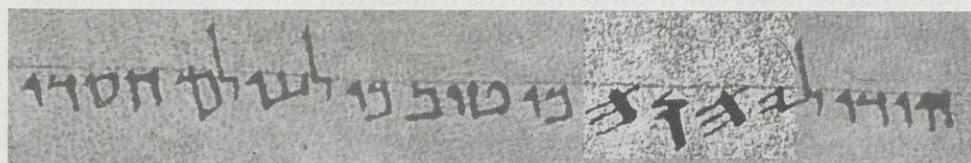
„BERESCHIT“ – Titelblatt zum Buch Genesis,
Schocken-Bibel (frühes 14. Jh.).

Dieses einfache Beispiel macht deutlich, dass jede Übersetzung einen unwiederbringlichen Bedeutungsverlust gegenüber der Bedeutungsvielfalt des Originals darstellt. Schlagartig zeigt sich auch, dass der Deutungspluralismus der jüdischen Tradition nicht Willkür ist, sondern vom vieldeutigen Buchstaben der

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

1) Ulrike Bail, Frank Crüsemann, Marlene Crüsemann, Erhard Domay, Jürgen Ebach u. a. (Hg.), *BIBEL in gerechter Sprache*, Gütersloher Verlagshaus, München 2006. 2400 Seiten.

Schrift gefordert wird. Die Schwierigkeit, dem Original in der Fülle seines Sinns wirklich *gerecht* zu werden, ist den Übersetzern bewusst; dazu zitieren sie den paradoxen Spruch unserer Weisen: „Wer einen Schriftvers wörtlich übersetzt, ist ein Lügner, und wer etwas hinzufügt, ein Lästler“ (bQid49a). Darum mussten sich die Übersetzer schon beim zweiten Wort entscheiden – und damit beginnt auch der unvermeidliche Streit darüber, ob sie dem Original wirklich *gerecht* geworden sind. Nur ein Wort – allerdings das entscheidendste aller Wörter der Bibel – haben die Übersetzer konsequent in der Schwebe gelassen: *den Gottesnamen*. Wenn dieser Name fällt – und das ist in der hebräischen Bibel rund 6700 Mal der Fall –, erscheint (grau unterlegt und zwischen zwei Anführungszeichen für den Buchstaben *waf*, der hebräischen Abkürzung des Gottesnamens) jeweils ein Ersatzname bzw. eine der Übersetzungen oder Eigenschaften Gottes mit ständig wechselndem grammatischen Geschlecht. Gleichzeitig läuft jeweils am oberen Rand der linken Buchseite ein Band mit Alternativvorschlägen. Diese Verlegenheitslösung ist, um das Lob vorwegzunehmen, allemal besser, als den Gottesnamen unübersetzt zu lassen und in der wissenschaftlich üblichen Aussprache mit „*Jahwe*“ wiederzugeben. Denn, so könnte der deutschsprachige Leser mit Hamlet fragen: „*Was ist uns Jahwe?*“ Etwa ein „*jawanesischer*“ Götze? Der Gott der *jahwistischen* Religion? Der fremde Gott der fremden Juden? Kein Christ und auch kein Jude schickt sein Stoßgebet zu „*Jahwe*“. Solche Bibeln sind religiös unbrauchbar. Vor allem aber ist der Eigenname Gottes auf Hebräisch keine bedeutungslose Lautfolge.



„*Hodu le Jahwe ki tov ki le olam chasdo.*“

„Danket dem Herrn, denn er ist gut, denn seine Gnade währet ewig“

(nach Ps 107,1; 118,1 u. ö.). Ausschnitt aus einer Psalmenrolle aus Qumran.

Im ersten Abschnitt des auf Hebräisch justament „*Namen*“ (*Schemot*) genannten 2. Buches Mose offenbart Gott im brennenden Dornbusch höchstselbst den Sinn und die Bedeutung seines Namens. Mose hatte ihn gefragt, in wessen Namen er seine Mission antreten solle. In der Antwort

leitet Gott seinen Namen vom Verb „sein“ (*haja, hawa*) ab, mit der Bedeutung von: „*Ich bin da*“ oder: „*Ich werde da sein*“ (*ehje*). Diese frohe Botschaft gibt er dem zaudernden Propheten mit auf seinen schwierigen Weg nach Ägypten. Auf Hebräisch klingt im Gottesnamen das Wort „*Sein*“ an, – freilich nicht in irgendeinem statischen Sinn, sondern in der höchst dynamischen Bedeutung von: *werden, geschehen, gegenwärtig sein, gegenwärtig werden, bei jemand in der Not sein und bleiben, ihm zuverlässig beistehen*. Auch wenn sich dieses Wortspiel nicht in andere Sprachen übertragen lässt, so muss doch jede Bibelübersetzung von der Offenbarung am brennenden Dornbusch ausgehen, wo der Gottesname zum ersten Mal restlos durchleuchtet und zum bedeutsamen Beinamen wurde.

Dieser Aufgabe haben sich Martin Buber und Franz Rosenzweig gestellt und in ihrer *Verdeutschung* der Schrift eine ganz besonders kühne Lösung vorgeschlagen. Weil der Gottesname nach Gottes eigener Erklärung nichts anderes ist als das Seinsverb in der dritten Person, Singular, Maskulin, Indikativ, Präsens oder Futur: „*ER-IST-DA*“ oder „*ER-WIRD-DA-SEIN*“ und das persönliche Gegenwärtigsein ausdrücken soll, haben sie ihn, je nachdem ob er für die sprechende, angesprochene, oder besprochene Person steht, kühn durch groß geschriebene Pronomina ersetzt: „*ICH*“, „*DU*“, „*ER*“, – auf die Gefahr hin, das Eigensein Gottes ganz in seine Beziehungen zum Menschen aufzulösen und seinen Eigennamen aus der Bibel ganz verschwinden zu lassen.

Ob die Herausgeber der *Bibel in gerechter Sprache* allerdings gut beraten waren, anstelle des einen Gottesnamens willkürlich alle möglichen Übersetzungen und Ersetzungen des Gottesnamens in beiderlei Geschlecht zu setzen, kann man bezweifeln. Wenn im gleichen Kapitel, z. B. im erwähnten 3. Kapitel des 2. Buches Mose, der immer gleiche Gottesname abwechselnd mit „*ER*“, „*SIE*“, „*SEIN*“ oder „*ICH-BIN-DA*“ wiedergegeben wird, dann ist das ziemlich verwirrend. Ein Leser, der nicht so sehr um die theologische Korrektheit besorgt ist, sondern einfach darauf vertraut, dass in einer Geschichte die gleiche Person den gleichen Eigennamen führt und das gleiche grammatische Geschlecht behält, könnte am Ende den gutgemeinten Polynomismus nicht mehr vom Polytheismus unterscheiden.

Gewiss, wer ein neues Gespräch über die geschichtliche und geschlechtliche Identität Gottes eröffnen will, muss sich gerade bei der Wiedergabe des Gottesnamens etwas einfallen lassen – und kein Einfall wäre über alle Zweifel erhaben. Aber eine *Bibel in gerechter Sprache*, da werden auch die

„Bibel in gerechter Sprache“

Kritische Anmerkungen einer Alttestamentlerin

Übersetzer dieser Bibel zweifellos zustimmen, bleibt ein Zukunftsprojekt.
Helen Schüngel-Straumann*

Am Reformationstag (31. Okt.) 2001 haben die 10 evangelischen Herausgeberinnen und Herausgeber (6 Frauen, 4 Männer) das Projekt *Bibel in gerechter Sprache* feierlich vorgestellt. Fünf Jahre später, am Reformationstag 2006, wurde ihr Erscheinen mit einem Festgottesdienst gefeiert. Vieles der *Bibel in gerechter Sprache* ist zu begrüßen, aber auch sachliche Kritik ist nötig, wie sie ja auch ausdrücklich gewünscht wird (Einleitung, 26). Die neue Übersetzung wollte drei Bereichen gerecht werden:

- 1) der geschlechtergerechten Sprache,
- 2) Gerechtigkeit im Hinblick auf den jüdisch-christlichen Dialog und
- 3) sozialer Gerechtigkeit – wobei „gerecht“ nirgendwo klar definiert wird.

Mit *geschlechtergerechter Sprache* ist die Umsetzung des aus den USA importierten Begriffs *inclusive language* gemeint. Dabei sollen Frauen überall, wo sie im Text nicht ausdrücklich ausgeschlossen sind, genannt werden. Vor allem soll einem exklusiv *männlichen Gottesbild* ein Ende gemacht werden.¹ Im Hinblick auf den *jüdisch-christlichen Dialog* sollen im NT jene Stellen, die einer Ablehnung oder Feindschaft gegenüber Juden allgemein Vorschub geleistet haben, verändert werden, z. B. die Antithesen der Bergpredigt oder einige Stellen im Joh-Ev. Unter dem Aspekt *sozialer Gerechtigkeit* wird z. B. die Übersetzung von Knechten und Mägden (Luther) in Sklavinnen und Sklaven geändert, um die gemeinte sozialge-

* Prof. Dr. Helen Schüngel-Straumann, geb. 1940, Schweizerin, katholische Alttestamentlerin, Mitherausgeberin des „*Wörterbuch der Feministischen Theologie*“, Gütersloh 1991, 2. Aufl. 2002. Der Artikel ist eine gekürzte Version des Beitrags *Kontroverse um die „Bibel in gerechter Sprache“*, *epd-Dokumentation* 17/18, Frankfurt 24.04.2007, 68–79.

1) Der Hinweis auf das Bilderverbot ist in diesem Zusammenhang allerdings irreführend, denn damit verbietet das AT lediglich Kultbilder, mit denen die Gottheit handlich und greifbar festgelegt werden kann. Vgl. Silvia Schroer, *In Israel gab es Bilder* (OBO 74), Fribourg/Göttingen 1987.

schichtliche Situation besser wiederzugeben.

Dass es für eine *gendergerechte Sprache* nicht damit getan ist, die *Brüder* mit *Schwestern* zu ergänzen, sollte inzwischen allen klar geworden sein. *Jünger* und *Jüngerinnen* Jesu, *Propheten* und *Prophetinnen* (auch wenn keine Schriftprophetin ausdrücklich bekannt ist) sind historisch von den biblischen Texten her gedeckt. Dies trifft auch auf den zumeist verwendeten Begriff *Geistkraft* zu, der darauf Rücksicht nimmt, dass das hebräische Wort *rûach* im Alten Testament überwiegend grammatisch feminin ist und einen weiblichen Erfahrungshintergrund hat. Dass es aber nun fast stereotyp nur noch so übersetzt wird, wäre nicht nötig, denn das hebräische Wort hat eine große Zahl von Nuancen. Es kann auch Lebenskraft, Geist, Dynamik, Energie, Vitalität, aber auch Wind/Sturm bedeuten.²

Der zentrale Begriff *Gerechtigkeit* wird allerdings nirgendwo genau definiert. Geht es um *z'daqah*, ein Kernwort alttestamentlicher Prophetie? Dann müsste der Unterschied zwischen dem griechischen Begriff deutlich gemacht werden, ebenso mit dem reformatorisch geprägten Terminus *Rechtfertigung*. Im Alten Testament ist *Gerechtigkeit* kein juristischer, sondern ein Verhältnisbegriff: Wer seinen Beziehungen (Ehe, Freundschaft, Bund, Gottesverhältnis usw.) gerecht wird, der ist ein *zaddiq*, ein Gerechter.

Zur Gebotsüberlieferung

Der Dekalog ist im AT zweimal überliefert: Ex 20 und Dtn 5. Die Übersetzung von Paralleltexten (von unterschiedlichen Übersetzerinnen und Übersetzern) führt jedoch zu manchen Formulierungen, die nicht mehr hinnehmbar sind. *Das Ehebruchsverbot* wird übersetzt mit „*Geh nicht fremd!*“ (Ex 20,14) und mit „*Verletze keine Lebenspartnerschaft!*“ (Dtn 5,18). Das Wort „Ehe“ wird vermieden und das Verbot somit umgeformt. Hinter diesem Gebot steht eine, wenngleich patriarchal, jedoch sehr zentrale Lebensform im AT. „Ehebrechen“ setzt die patriarchale Ehe/Familie/Sippe voraus, in der der Mann (das Sippenoberhaupt) für das Funktionieren der Gemeinschaft die Verantwortung trägt. Denn im AT kann ein Mann nur eine *fremde Ehe*, eine Frau nur die *eigene* brechen. Für Mann und Frau gelten somit

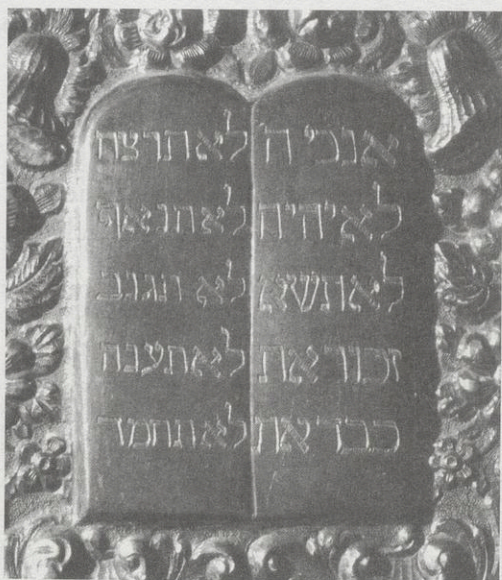
2) Vgl. Helen Schüngel-Straumann, *Rûah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils*, SBS 151, Stuttgart 1992.

3) Vgl. z. B. Helen Schüngel-Straumann, *Der Dekalog – Gottes Gebote?* SBS 67, Stuttgart 1980.

ganz unterschiedliche Verhältnisse.³ Wegen einer postmodern verstandenen political correctness wird aber in obigen Übersetzungen das Wort *Ehe* ausgeklammert. Bei den *Propheten* findet sich dann in der *Bibel in gerechter Sprache* das Wort *Ehe* wieder, aber die Bezüge zum Ursprungsverbot innerhalb der Hebräischen Bibel werden nicht sichtbar (vgl. auch Hos 4,2; Jer 7,9).

Auch im NT ist an manchen Stellen das Wort *Ehe* wieder da: In Mt 5,27 ff. wird das (alte) Verbot zitiert mit: „*Du sollst nicht ehebrechen*“, dagegen in Mt 19,18 mit „*Du sollst in Ehen nicht das Recht Gottes brechen!*“ In beiden Fällen wird das (verneinte) griechische Verb für Ehebrechen verwendet. Warum also diese verwirrenden Variationen beim gleichen Evangelisten, die sowohl die Bezüge innerhalb eines biblischen Buches wie auch zwischen

AT und NT mehr verdecken als erhellen?



Der Dekalog richtet sich sprachlich ausschließlich an erwachsene Männer, was sich besonders am Sabbatgebot (3. Gebot) und auch am 10. Gebot („*Du sollst nicht begehren die Frau deines Nächsten*“) zeigt. Diese Tatsache verschwindet in der Übersetzung ebenfalls, weil nunmehr von „Partner und Partnerin“ die Rede ist. Damit wird die historische Situation unsichtbar. Da die Zehn Gebote gerade für Verkündigung und Praxis eminent wichtig

sind, wäre hier besondere Sorgfalt angebracht.

Die Zehn Gebote. Toraschild, Österreich, 1851.

Aber auch beim 8. Gebot ist die Übersetzung sehr banal geraten: „*Verleumde nicht deinen Mitmenschen*“ (Ex 20,16), „*Verleumde deine Nächsten nicht!*“ (Dtn 5,20). Im Urtext steht immer der Singular, nämlich „der männliche Volksgenosse“. Beide Übersetzungen lassen vor allem den klaren Bezug zum Gerichtswesen vermissen. Das Verbot des falschen Zeugnisses bezieht sich auf die explizite Aussage vor Gericht: „*Du sollst nicht aussagen*

gegen deinen Nächsten als falscher Zeuge (bzw. als Lügenzeuge)!“ Es geht nicht um irgendwelche Verleumdungen, sondern um Falschaussagen in existenziellen Verfahren vor Gericht, die mit einem Eid im Namen JHWHs bekräftigt werden mussten. Wie bei allen andern Dekalogsätzen geht es nicht um Bagatellen, sondern um Angelegenheiten, die das Leben, die Existenz und die Ehre eines Menschen grundlegend gefährden.

Das 8. Gebot hängt mit dem 2. Gebot zusammen, „den Namen JHWHs nicht zu missbrauchen“. Vor Gericht (im Namen JHWHs!) falsch zu schwören wäre ein Missbrauch des Gottesnamens. Dieses Schwören im Namen JHWHs wird im AT wiederholt explizit genannt: z. B. Dtn 3,13; 10,20: „*Adonaj, deine Gottheit, sollst du achten [...] und bei ihrem Namen schwören.*“⁴ Der Bezug auf das rein männliche Gerichtswesen in Israel und seine Entwicklung wird hier und an vielen anderen Stellen (z. B. beim Propheten Amos) in sträflicher Weise verändert; die damaligen Verhältnisse werden nicht mehr sichtbar, sondern entstellt.

Auf ein Gebot, das in den Weisheitstexten zentral ist, weil es für die Belehrung wichtig ist, sei noch hingewiesen: das Gebot, die Eltern zu ehren. Elisabeth Gössmann hat bereits auf die Widersprüche hingewiesen, die entstehen, wenn bei der Belehrung von Vater/Weisheit – Sohn einfach die „Töchter“ hinzugefügt werden: „Durch die Anrede ‚*mein Sohn, meine Tochter*‘ (Spr 2,1) ist das misogyne Umfeld des Bibeltextes zur Weisheit unkenntlich gemacht. Durch die ständige Wiederholung dieser Anrede (in verschiedener Reihenfolge der Wörter) ist jede Spannung zwischen dem *nur an die Söhne* ergehenden Rat des Originaltextes und der negativen Sicht des weiblichen Geschlechts aufgelöst. [...] Die Logik des originalen Textes mit den nur von der Weisheit belehrten Söhnen ist durch die Hinzufügung der Töchter zuschanden geworden.“⁵

Mit dem Elterngesetz hängt der so wichtige Begriff der „Gottesfurcht“ zusammen, der nichts mit Angst zu tun hat, sondern Ehrfurcht und Achtung meint. Weil die Eltern diejenigen sind, die nicht nur das Leben, sondern auch die Glaubenstradition Israels weitergeben, sind sie zu achten und zu ehren. Dieses „ehren“ (*kabbed* = schwer, gewichtig machen) ist eng mit

- 4) Auch außerhalb des Gerichts wird in wichtigen Dingen im Namen JHWHs geschworen, z. B. 1 Kön 17,1 (Elija im Gespräch mit König Ahab): „So wahr JHWH, der Gott Israels, lebt, vor dem und für den ich stehe: Es wird in diesem Jahr kein Tau und kein Regen fallen!“
- 5) Elisabeth Gössmann, *Anfang der Weisheit. Die weibliche Tradition der Bibelauslegung und die „Bibel in gerechter Sprache“*, in: NZZ Nr. 291 vom 14.12.2006, 51.

der Gottesfurcht verbunden. Beim Propheten Maleachi wird das Ehren des Vaters mit der Gottesfurcht parallel gesetzt (Mal 1,6a, vgl. auch Ps 22,24). Auch Luther hat dies so interpretiert, dass die Eltern einen Abglanz der *kabod* Gottes (Ehre, Glanz, Herrlichkeit, im NT *doxa*) in sich tragen. Solche Zusammenhänge werden mit „*die Ewige zu ehren und zu achten [...]*“ (vgl. Spr 1,7.29; 2,5; 8,13; 9,10; 10,27; 14,26.27; 15,16 u. ö.) nicht mehr deutlich.

Auch im NT werden diese Begriffe nicht einheitlich wiedergegeben. In Mt 19,19 wird das Elterngebot wiedergegeben mit „*ehren*“, in Mt 15,4 jedoch mit „*lieben*“. Dabei wird in beiden Fällen das gleiche griechische Verb *timá* verwendet. „Lieben“ ist etwas anderes als das im Gebot Gemeinte. Gerade im AT wird nirgendwo verlangt, Vater und Mutter zu lieben, sondern sie sollen geachtet werden im oben genannten Sinn. Auch hier werden die historischen Bezüge geopfert, die ursprüngliche Situation wird nicht mehr deutlich.

Gottesnamen und Hobeitsbezeichnungen im AT und NT

Das zentrale Problem der ganzen Übersetzung ist die Wiedergabe des Gottesnamens. Das Tetragramm, die vier Konsonanten J-H-W-H für den Gott Israels, wurde von der Septuaginta (LXX), der ältesten Übersetzung des AT aus dem Hebräischen ins Griechische, schon in vorchristlicher Zeit mit *kyrios* („Herr“) wiedergegeben, später im Lateinischen mit *Dominus*, schließlich in fast allen deutschen Bibelübersetzungen mit „der Herr“ (entsprechend auch in anderen Sprachen: französisch „Seigneur“, englisch „Lord“ usw.). Diese männlichen Herrschaftsbezeichnungen sind für feministische Theologinnen schon seit Jahrzehnten ein Stein des Anstoßes.

JHWH ist ein *Eigenname*, der spezifische Name Gottes in der Bibel (vgl. Ex 3). Als Mose nach dem Namen des „Gottes der Väter“ fragt, bekommt er zur Antwort: „*Ich bin da, so wie ich da sein werde/will*“, ein Wortspiel mit dem Verb *hjh* (sein, werden, wirksam sein, vgl. Hos 1,9). Dass dieser Name in der atl. Spätzeit (ca. 3./2.Jh. v. Chr.), einer Zeit besonderer patriarchaler Verengung, mit *kyrios* übersetzt wird, ist sicher nicht zufällig.

Kyrios ist aber kein Name, sondern ein männlicher Herrschaftsbegriff. Er eignet sich denkbar schlecht für die Übersetzung eines Eigennamens, mit dem weder die Männlichkeit noch die Über- und Unterordnung betont

wird, sondern der vielmehr das hilfreiche Beistehen, ein *Da-sein für*, wie es einem liebenden Vater, einer fürsorglichen Mutter eigen ist, betont. Dass nun die *Bibel in gerechter Sprache* dieser falschen Wiedergabe des Gottesnamens ein Ende macht, kann man nicht genug begrüßen. Wie aber dieses wichtige Anliegen – durch eine willkürliche Auswahl aus einer Vielfalt von Vorschlägen – umgesetzt wird, halte ich für sehr problematisch.

Beispiele aus der Hebräischen Bibel (AT)

In den einzelnen Büchern des AT ist die Wiedergabe des *JHWH-Namens* relativ frei gestaltet. In manchen Übersetzungen wird immer „Gott“ verwendet (Lev und Num, Ri, 1 Sam, Jeremia u. a.). Das ergibt häufig seltsame Konstruktionen, vor allem in den zahlreichen Sätzen mit „*JHWH, dein Gott [...]*“. So findet sich denn häufig „*Gott, dein Gott*“ oder „*Gott, Israels Gottheit*“ (1 Sam 25,34 u. ö.) oder „*Gott, du Gottheit Israels*“ (1 Sam 23,11).

Im Dtn wird der *JHWH*-Name regelmäßig mit *Adonaj* wiedergegeben. Bei „*Gott*“ wird weiter in der männlichen Form mit „*er*“ weitergefahren, bei der Apposition „*deine Gottheit*“ fährt der Text mit „*sie*“, der weiblichen Form, fort. Damit werden die in der festgeprägten Sprache des Deuteronomiums zahlreichen Formeln mit „*JHWH, dein Gott*“ mit einer Bezeichnung übersetzt, die genauso „*Herr*“ heißt wie die bisher abgelehnten Übersetzungen. Was ist dabei gewonnen? Das „Sch⁶ma Israel“, der „Grundtext des Judentums schlechthin“, wird in Dtn 6,4–9 übersetzt: „*Höre Israel! Adonaj ist für uns Gott, einzig und allein Adonaj ist Gott. So liebe denn Adonaj, Gott für dich, mit Herz und Verstand, mit jedem Atemzug, mit aller Kraft [...]*.“⁶ In Mk 12,29 wird dieser Text dann so zitiert: „*Höre, Israel! Gott ist für uns Gott, einzig allein Gott ist Gott. So liebe denn Gott, Gottheit für dich, mit Herz und Verstand, mit jedem Atemzug, mit aller Kraft.*“

Grundsätzlich ist der ständige Wechsel in den Gottesbezeichnungen und das Hin und Her zwischen *Er* und *Sie* sehr irritierend. Das Aufzeigen der historischen Entwicklung des Gottesnamens geht dabei verloren. Die vielen Sätze, z. B. im Deuteronomium, mit den Eröffnungsworten „*JHWH, dein*

6) Vgl. auch Dtn 10,17: „Ja, *Adonaj*, eure Gottheit, sie ist die Gottheit aller Gottheiten, sie ist die über alles Regierende, eine große, mächtige und Achtung gebietende Gottheit. Vor ihr gibt es kein Ansehen der Person, bestechen lässt sie sich nicht.“

Gott“ oder „Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich [...]“ werden in ihrer Prägnanz unterdrückt. Es fällt nicht mehr auf, dass es sich bei JHWH um eine unverwechselbare Besonderheit Israels handelt: Gegenüber allen anderen Völkern, die andere Götter verehren, geht es hier um den *Einen* JHWH, den Gott Israels und um Israel, das Volk JHWHs. Mein Vorschlag seit langem war und ist, das Tetragramm nicht zu übersetzen⁷, sondern als JHWH stehen zu lassen, damit der Name auf Interpretation hin offen bleibt und zum Nachdenken anregt. Denn dieser Eigenname ist schlechthin nicht übersetzbar!⁸



„Ain se
ki'im
bet'elokim.“

„Dies ist kein anderes als ein Haus Gottes“ (Gen 28,17).
Inscription über dem Portal einer persischen Synagoge.

Bei den vielen Vorschlägen, um den Gottesnamen zu ersetzen (z. T. stammen sie aus dem späteren, nachchristlichen Judentum), fällt auf, dass eine ganz zentrale Bezeichnung aus dem alttestamentlichen Befund vollständig fehlt: die *Sophia/chokmah* (Weisheit).⁹ Warum die in der Weisheitsliteratur des nachexilischen Israel so wichtige Funktion der *Weisheit* als Gottesvorstellung mit weiblichem Gesicht keine Beachtung gefunden hat, obwohl sie in vielen Texten, z. B. am Anfang der Schöpfung an der Seite JHWHs erscheint (z. B. Spr 8), ist unverständlich. Gerade zu dieser personifizierten Gestalt der Weisheit, die ihr Vorbild in der ägyptischen *Ma'at*, der Göttin der Weltordnung, hat, gibt es reichlich feministisch-exegetische Literatur.

7) Anm. d. Red.: Vgl. dazu Daniel Krochmalnik, „Was ist uns Jahwe?“, S. 26–28 i. d. Heft, sowie den Vorschlag der Italienischen Bischofskonferenz bei der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz (1997), „Achtung vor dem Namen des Ewigen“, FrRu 7(2000)70 f.

8) Vgl. Helen Schüngel-Straumann, *Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet*, Mainz 1996, zum JHWH-Namen, 94 ff.

9) Vgl. u. a. Silvia Schroer, *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut*. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996.

Liegt dies daran, dass die Weisheitsliteratur überhaupt stark vernachlässigt wurde?

Nicht überzeugend ist für mich auch das Argument, im AT sei es Juden grundsätzlich verboten, den JHWH-Namen auszusprechen. Im Konsonantentext der Hebräischen Bibel wurde er getreulich überliefert. Für die schriftliche Form wäre es somit kein Problem gewesen, dies zu übernehmen. Das Problem ergibt sich nur für den mündlichen Gebrauch. Erst die Spätzeit (etwa ab dem 2. Jh. v. Chr.) hat eine solche Scheu vor dem Gottesnamen entwickelt, dass er mündlich mit anderen Bezeichnungen ersetzt wurde („*adonaj*“, „*der Heilige*“, „*der Name*“ usw.). Die vorgeschlagenen Lesarten für den Gottesnamen (Einleitung, 18 f.) gehen wegen ihrer Vokalisierung alle erst in christliche Zeit zurück. Erst da haben die Masoreten den hebräischen Text mit Vokalen versehen. Bis dahin gab es keine hebräischen Handschriften mit Vokalisation. Im Übrigen war die Übersetzung des JHWH-Namens mit *kyrios* in der LXX nicht von Anfang an einheitlich. Die ältesten Textzeugnisse dieser griechischen vorchristlichen Übersetzung bringen *theos* für den Gottesnamen. Erst im Laufe der Zeit übernahm *kyrios* die Führung.¹⁰

Die rund 20 unterschiedlichen Varianten für den Gottesnamen machen die Sache nicht klarer, sondern beliebig. In der Anrede wird zumeist *Adonaj* gebraucht. Dass das allerdings auch „Herr“ heißt, fällt aber wegen der Verfremdung nicht mehr auf! Zur Offenbarung des Gottesnamens (Ex 3,14) wird in der Einleitung sehr treffend geschrieben: „Gott offenbart den eigenen Namen, in den die Befreiung eingeschrieben ist: Ja, ich werde für dich da sein, ich werde mit dir sein, ich werde dich begleiten, ich werde mit dir aus der Enge hinaus- und hinaufziehen. Auf diese Weise bringt die Lesevariante ‚*Ich bin da*‘ die heilvolle und befreiende Gegenwart Gottes zur Sprache“ (21). Leider wird aber nur V 14 zitiert, die Fortsetzung, „*Das ist mein Name für immer, und so will ich angerufen sein von Geschlecht zu Geschlecht*“ (Ex 3,15), wird weggelassen. Deutlicher kann nicht ausgedrückt werden, dass Israels Gott sogar wünscht, mit dem JHWH-Name angerufen zu werden.¹¹ Diesem Sachverhalt entspricht auch das oben erwähnte Dekalog-

10) Dies ergeben die ausführlichen Forschungsarbeiten der feministischen Theologin Kristin de Troyer, *The Names of God. Their Pronunciation and Their Translation: A Digital Tour of Some of the Main Witnesses*, in: *lectio difficilior* 6(2005), Nr. 2,1–5.

11) Der JHWH-Name ist so zentral, dass auch im einzigen Gebet, das von Jesus selbst stammt, die erste Bitte lautet: „Dein Name werde geheiligt!“

logverbot, den Namen JHWHs nicht zu missbrauchen: Der Name ist vor allem auch hilfreich beim Schwören vor Gericht, denn jeder Schwur geschieht im Namen JHWHs. Wer dann falsch schwört, missbraucht den Gottesnamen und ist des Todes schuldig. Das eng verstandene Verbot der Nennung des Gottesnamens ist ein Konstrukt, das dem Alten Testament nicht gerecht wird.

Beispiele aus dem NT

Ein vielleicht noch schwerwiegenderes Problem beim Gottesnamen gibt es im Neuen Testament. Mit dem Begriff *Kyrios* für *Gott* wird wie im AT verfahren: einmal männlich, einmal weiblich, je eine der vorgeschlagenen rund 20 Varianten kann eingesetzt werden. So heißt es dann z. B. bei der Versuchung Jesu: „Du sollst *die Lebendige*, deinen Gott, anbeten und allein *ihr dienen*“ (Lk 4,7). *Kyrios* wird aber im NT auch für Jesus gebraucht. Bei „*Herr Jesus*“, auf den sich auch die neutestamentliche Briefliteratur laufend beruft (Röm 1,4; 4,24; 16,18; Phil 2,11 u. ö.), liegen nun die Verhältnisse gänzlich anders als bei der Wiedergabe für den Gottesnamen. Im NT handelt es sich nicht mehr um eine (späte) Übersetzung, sondern hier wird im griechischen Urtext *kyrios* für Jesus verwendet. Dies kann nicht anders als mit „Herr“ übersetzt werden. Trotzdem wird an den meisten Stellen *kyrios* für Jesus getilgt, z. B. wenn Maria von Magdala verkündet, sie habe den *kyrios* gesehen: „Ich habe Jesus den *Lebendigen* gesehen“ (Joh 20,18).

An vielen Stellen wird der Begriff *kyrios* ersetzt, um die männliche Anrede zu vermeiden. Dies ist vor allem problematisch, da ja der historische Jesus in der Anrede häufig mit *kyrie* (Vokativ von *kyrios*) angesprochen wird. Dazu einige ausgewählte Beispiele aus dem Matthäusevangelium:¹²

- Mt 7,21: „*Nicht jeder, der, Herr, Herr' sagt [...]*“ wird übersetzt: „*Nicht alle, die zu mir sagen, ich glaube an dich [...]*.“
- Mt 12,8 „*Der Menschensohn ist auch Herr über den Sabbat*“ wird zu: „*Die Menschen sind wichtiger als der Sabbat.*“

12) Das Mt-Ev wurde bei der Kanonbildung an die erste Stelle gesetzt, weil es in der frühen Kirche sehr beliebt war und die Liturgie stark beeinflusst hat. So ist für die Liturgie z. B. nicht die kürzere Fassung des *Vater-Unser* von Lk, sondern die längere des Mt-Ev bestimmend.

- Die Bitte um Heilung in Mt 8,2: „*Kyrie, wenn du willst, kannst du [...]*“, wird ohne Anrede übersetzt: „*Ich vertraue dir [...]*.“
- Besonders charakteristisch ist die Bitte der kanaänäischen Frau, einer Beispielgeschichte in der feministischen Exegese: „*Eleison me, kyrie, Sohn Davids.*“ Dies wird übersetzt: „*Erbarme dich meiner, Jesus, Nachkomme Davids.*“ Der griechische Text ist hier direktes Vorbild für das altkirchliche *Kyrie eleyson*, wie es bis heute in jeder Messe gebetet wird. Auch dieser Zusammenhang wird hier unsichtbar gemacht.¹³

Warum sollte Jesus – als Spitze gegen die Römer und andere „Herren“, die sich als kleine Götter der Welt aufspielen – nicht *kyrios* genannt werden? Anstatt dieser sogenannten Herren haben wir Christen und Christinnen den Herrn Jesus! Damit würde der Titel *kyrios* im NT auf Jesus beschränkt. Die unselige Vermischung mit dem „Herrn“ (= *Gott*) und dem „Herrn Jesus“, wie sie vor allem im Unterricht bei Kindern ständig vorkommt, wäre dann ein für allemal nicht mehr möglich. Es gäbe damit eine klare Unterscheidung zwischen *Gott* und dem „Herrn Jesus“, wobei mich hier die männliche Form nicht stört. Es kann nicht genug betont werden, dass diese Gleichschaltung in der Behandlung des *kyrios*-Titels im AT mit der Bezeichnung Jesu als *kyrios* ein zentraler Fehlgriff in dieser Übersetzung ist.

Jesus wird aber nicht nur als *kyrios* bezeichnet, sondern auch als „Sohn“ (*hyios*). Auch dieser Terminus wird getilgt. Während *Gott* selbst weder männlich noch weiblich ist und darum rein männliche Bezeichnungen anstößig sind, ist der Sachverhalt bei Jesus ein anderer: Denn Jesus war unbestritten ein Mann. Warum also immer „*Kind*“ statt „*Sohn*“, warum „*Nachkomme Davids*“ statt „*Sohn Davids*“? Der Begriff „*Menschensohn*“ (*hyios tou anthropou*) (Mt 11,19 u. ö.) wird als „*Mensch*“ übersetzt. In Mt 16,13 wird auf die Frage, für wen die Leute ihn halten, „*Menschensohn*“ übersetzt mit „*himmlische[r] Mensch*“. In Mt 13,37 sät nicht der „*Menschensohn*“ den guten Samen aus, sondern „*der kommende Mensch*“. Auch beim Begriff „*Menschensohn*“ werden historische Gegebenheiten vernachlässigt, Bezüge zum AT unsichtbar gemacht und Spannungen in der matthäischen Konzeption, was die unterschiedlichen Hoheitstitel betrifft, auf das allgemein Menschliche eingeebnet.

13) In Mt 24,42 wird *kyrios*, mit dem eindeutig *der wiederkommende Herr Jesus* bezeichnet wird, mit *Adonaj* wiedergegeben. Ist dies ein Versehen?

Der Begriff „Sohn“ wird zumeist mit „Kind“ übersetzt: „*Dieses ist mein geliebtes Kind, ihm gehört meine Zuneigung*“ (Taufe Jesu, Mt 3,17; Erklärung auf dem Berg Tabor, Mt 17,5). Bei der Verspottung Jesu nach der Kreuzigung wird zweimal über Jesus gesagt, er habe sich als „*Kind Gottes*“ bezeichnet (Mt 27,40.43). Nur bei der Taufformel am Ende des Evangeliums (Mt 28,19) ist der „Sohn“ geblieben. Auch in anderen Texten werden „Söhne“ (z. B. in dem Gleichnis von den beiden ungleichen Söhnen, Mt 21,28–32), durch „Kinder“ ersetzt.¹⁴ Solche Entgleisungen sind leider auch geeignet, feministische Exegese als männerfeindlich zu diskreditieren.

Dem Sohn entspricht auf der anderen Seite der „Vater“. Grundsätzlich ist zu begrüßen, dass Gott nicht mehr ausschließlich männlich bezeichnet wird, da Gott ja *wie ein Vater und wie eine Mutter ist* und handelt.¹⁵ Bei der personalen Gebetsanrede „Vater“ mit „Mutter“ zu ergänzen, ist jedoch problematisch, z. B. wenn im Vater-Unser (Mt 6,9) Gott angeredet wird mit: „*Du, Gott, bist uns Vater und Mutter im Himmel [...]*.“ Mt 26,39 lässt Jesus in Gethsemane beten: „*Mein Gott, Vater und Mutter [...]*.“ Noch grotesker ist das Gebet Jesu in Mk 14,36: „*Abba, Vater*“ wird übersetzt: „*Gott, Ursprung, von dem ich herkomme.*“ Spricht so jemand in Todesnot?

Der Begriff *Messias/Christus*, der in der Verbindung „*Jesus Christus*“ schon im NT fast wie ein Eigenname gebraucht wird und später dazu geführt hat, die Christen danach zu benennen, wird zumeist mit *Messias*¹⁶ wiedergegeben. Beides, das hebräische *Messias* wie das griechische *Christos* bedeuten „*der Gesalbte*“. Was bringt diese Rückübersetzung ins Hebräische/Aramäische für den jüdisch-christlichen Dialog? Zumal ja Christen und Juden darunter etwas sehr Verschiedenes verstehen.

Die genannten Übersetzungsbeispiele zeigen eine erschreckende theologische Verflachung und Banalisierung. Darf Jesus nicht mehr etwas Beson-

14) Besonders grotesk ist es, wenn in Mt 2,16, wo im Griechischen „Knaben“ steht, die Übersetzung auch die Mädchen sterben lässt: „*Er schickte Leute und ließ in Bethlehem und Umgebung alle Kinder töten.*“ (Satiram non scribere difficile est!)

15) Wenn dem „Vater“ automatisch die „Mutter“ beigelegt wird, kann dies peinlich wirken, z. B. in Mt 23,9, wo Jesus sagt: „*Ihr sollt niemand Vater nennen.*“ Hier geht es um einen Angriff auf männliche Autorität und Macht. Wenn jetzt – wie geschehen – einfach die Mutter hinzugefügt wird, verliert der Text für die damalige Situation seinen Sinn. Die Spitze des Textes gegen männlichen Autoritätsmissbrauch wird weggebrochen und damit der ganze Sinn verbogen.

16) Vgl. z. B. Mt 1,1; 1,16.18; 2,4; 11,2; 16,16 usw.

deres sein, das ihn über andere Menschen heraushebt? Gerade weil aus der Männlichkeit Jesu in der Theologieggeschichte für Frauen unerträgliche Konsequenzen abgeleitet wurden (und noch werden), ist eine feministische Christologie allergisch gegen alle (männlichen) Hoheitstitel Jesu.¹⁷ Darf man aber deswegen alle Titel für Jesus tilgen, weil sie teilweise in der Folgezeit eine unselige Rolle gespielt haben? Wie weit darf hier eine Übersetzung gehen, die noch authentisch sein will? Die Frage ist hier ähnlich gelagert wie beim Problem des Antijudaismus: Rechtfertigen spätere geschichtliche Entgleisungen die Korrektur von Texten an so entscheidenden Punkten?

Gerechtigkeit und jüdisch-christlicher Dialog

Manche Stellen im NT, die betont judenfeindlich ausgelegt wurden (besonders im Johannesevangelium) und in der Tradition der abendländischen Geschichte viel Unrecht angerichtet haben, einfach zu streichen oder umzuformen, ist keine Übersetzung mehr. Hier hätte man besser mit klärenden Anmerkungen gearbeitet. Wenn Übersetzung in eine andere Sprache und in einen neuen Verstehenshorizont schon immer auch Interpretation ist, muss doch gefragt werden, wie weit diese gehen darf. In der *Bibel in gerechter Sprache* sind jedoch offenbar Grenzen überschritten worden.

Noch schwieriger wird es, wenn dieses Konzept einfach über das ganze AT gestülpt wird.¹⁸ Es wird hier ein Philosemitismus deutlich, der sich nicht scheut, sogar den Text der Hebräischen Bibel zu verändern. Offensichtlich wurde hier der verkappte Antisemitismus übersehen, der darin liegt, den Juden ihr Eigenstes, nämlich die Hebräische Bibel, umzuschreiben. Interpretieren darf man in jüdischer Sicht, so viel man will. Aber den heiligen Text

17) Vgl. z. B. Doris Strahm/Regula Strobel, *Vom Verlangen nach Heilwerden*. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Fribourg 1991; Manuela Kalsky, *Christaphanien*. Die Revision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen, Gütersloh 2000.

18) Z. B. das Wortspiel mit „reif“ und „Ende“ in Am 8,1 f.: „*Mein Volk Israel ist reif für das Ende.*“ Dies wird verharmlosend übersetzt: „*Reif ist mein Volk Israel.*“ So wird einem Gerichtspropheten, der wegen seiner harten Botschaft ausgewiesen wurde, nachträglich erneut das Maul verbunden.

19) Vgl. z. B. die Ausführungen der jüdischen Professorin Hanna Liss, Heidelberg, in der Sendung „Forum“ des SWR II vom 31.10.06 sowie die Beiträge aus judaistischer Sicht, in: *epd-Dokumentation* 17/18 (Anm. 1).

ändern, das ist christliche Anmaßung! So kommt denn auch die schärfste Kritik von jüdischer Seite¹⁹, zumal auch keine jüdischen Fachleute an der Übersetzung beteiligt waren. Die Auslassungen, Zufügungen und Änderungen im Bibeltext sind so zahlreich, dass sie nicht aufgeführt werden können. Das AT kann nicht so übersetzt werden, als hätte es die Schoa schon gekannt.

Was hier zu kurz kommt, sind die historische Wahrheit sowie die anderen Gesellschafts- und Zeitverhältnisse. Bei einem immer mehr schwindenden Wissen um historische Zusammenhänge sollte die Bibel Neugier auf das Fremde wecken, und nicht die fremden Verhältnisse wegübersetzen. Auch die Bezüge zwischen Altem und Neuem Testament, die allen Exegeten äußerst wichtig sein müssten, werden an zahlreichen Stellen getilgt, ja, ihr Auffinden unmöglich gemacht. Das trägt sicher nicht zu einem besseren Verstehen zwischen Juden und Christen bei.

In der *Kanonfrage* sollte sich das Konzept zu Beginn des Projekts nach dem jüdischen Kanon der Hebräischen Bibel ausrichten. Davon wurde nach zwei Jahren abgerückt, als man beschloss, auch die Apokryphen, die sich lediglich in der Septuaginta befinden, aufzunehmen.²⁰ Hier kam ein neues Konzept in den rein protestantischen Ansatz hinein, das sich aber in der Gesamtarbeit nicht niederschlug. Darauf ist vermutlich auch die Vernachlässigung der Weisheitsliteratur zurückzuführen. Es entstand ein Kanon bzw. eine Reihenfolge der biblischen Bücher, wie sie sonst nirgends, weder im Christentum noch im Judentum, vorliegt.

„Vom eigenwillig übersetzten Tanach aus wird das Neue Testament gelesen und derart umgeschrieben, dass das Christentum nur noch als eine Variante des Judentums erscheint. Die Eigenständigkeit des Judentums gegenüber dem Christentum wird auf diese Weise missachtet.“²¹ Die Anbiederung an das Judentum, die die eigene christliche Identität nicht mehr deutlich macht, ist m. E. nicht geeignet, den jüdisch-christlichen Dialog zu stärken. Nur wer das Eigene kennt und schätzt, wird auch fähig, das Fremde oder fremd Gewordene in einer neuen Weise zu respektieren und mit ihm in einen Dialog zu treten.

20) Vgl. Info-Letter Nr. 2 (Ostern 2003): „[...] dass wir das Projekt ausgeweitet haben und jetzt doch noch von Anfang an die sogenannten Deuterokanonien bzw. Apokryphen mit übersetzen werden“.

21) Ulrich H. J. Körtner, *Bibel oder nicht Bibel! – das ist die Frage*. Zur Kritik der „Bibel in gerechter Sprache“, *epd-Dokumentation* 17/18 (Anm. 1), 20.

60 Jahre Seelisberger Thesen

Der Grundstein jüdisch-christlicher Begegnung

Christian M. Rutishauser SJ*

Zwei Jahre nach Kriegsende wurde vom 30. Juli bis 5. August 1947 auf dem Seelisberg in der Zentralschweiz eine „Dringlichkeitskonferenz zur Bekämpfung des Antisemitismus“ abgehalten. 65 Persönlichkeiten aus dem Judentum und den Kirchen haben daran teilgenommen. Vor allem die von der Kommission III verabschiedeten Resolutionen zur *Aufgabe der Kirchen* (s. u.) sowie die *10 Seelisberger Thesen*¹, die sich mit dem Verhältnis von Kirchen und Judentum befassten, haben Geschichte gemacht. Ihre Betonung der Verwurzelung des Christentums im Judentum wurde zu einem wichtigen Grundstein des jüdisch-christlichen Gesprächs seit der Schoa.

Die Resolutionen und Thesen von 1947

Die Aufgabe der Kirchen

Berührt vom Leid des jüdischen Volkes fand sich die Dritte Kommission, im Laufe einer aufrichtigen und herzlichen Zusammenarbeit zwischen jüdischen und christlichen Mitgliedern (römisch-katholisch und protestantisch), mit der tragischen Tatsache konfrontiert, dass gewisse theologisch falschen Auslegungen und irreführenden Darstellungen des Evangeliums der Liebe, obwohl dem Geist des Christentum grundlegend widersprechend, zur Zunahme des Antisemitismus beitragen. In Erkenntnis dieser Tatsache haben die christlichen Mitglieder Vorschläge gemacht mit Blick auf Inhalt und Form der christlichen Lehre, die nicht nur den Antisemitismus bekämpfen, sondern auch gute Beziehungen zwischen Juden und Christen fördern sollen.

* P. Dr. Christian M. Rutishauser SJ ist Leiter des Lassalle-Hauses Bad Schönbrunn.

1) Vgl. FrRu II, Nummer 8/9, August 1950, 5–6; dazu die 18 Thesen von Jules Isaac, die als Diskussionsgrundlage über die christliche Lehre vom Jüdischen dienten, ebd. 4–5.

Die Vorschläge befassen sich u. a. mit der Notwendigkeit, die engen Bindungen zwischen Judentum und Christentum zu betonen, die Leidensgeschichte so darzustellen, dass sie keine Abneigung gegen Juden mehr hervorruft, und mit der Dringlichkeit, aus christlicher Lehre und Predigt die Vorstellung von einer Verfluchung des jüdischen Volkes auszumerzen.

Die jüdischen Mitglieder der Kommission ihrerseits erklären, dass sie sich bemühen wollen, im Judentum alles zu vermeiden, was die guten Beziehungen zwischen Christen und Juden gefährden würde. Juden und Christen verpflichten sich gleichermaßen, gegenseitigen Respekt für das Heilige der je anderen Religion zu fördern.

Aufruf an die Kirchen

In der jüngsten Vergangenheit haben wir einen Ausbruch von Antisemitismus erlebt, der zur Verfolgung und Auslöschung von Millionen von Juden geführt hat, die inmitten eines christlichen Umfeldes gelebt haben. Trotz der Katastrophe, die über die Verfolgten wie über die Verfolger gekommen ist, und die den alarmierenden Ernst und die Dringlichkeit des jüdischen Problems in seinem ganzen Ausmaß aufgezeigt hat, hat der Antisemitismus nichts an Kraft verloren, sondern droht, sich auch auf andere Regionen auszubreiten, die christliche Gesinnung zu vergiften und die Menschheit mehr und mehr in tiefste Schuld mit verheerenden Konsequenzen zu verwickeln.

Die christlichen Kirchen haben zwar den antichristlichen Charakter des Antisemitismus immer bestätigt, aber es ist ein Schock, feststellen zu müssen, dass zweitausend Jahre der Verkündigung des Evangeliums der Liebe nicht ausgereicht haben, um unter Christen die verschiedensten Formen der Auswirkungen von Hass und Misstrauen gegen Juden zu unterbinden.

Dies wäre unmöglich gewesen, hätten sich alle Christen treu an die Lehre Jesu Christi von der Barmherzigkeit Gottes und der Liebe zum Nächsten gehalten. Aber diese Treue muss auch die scharfsichtige Bereitschaft beinhalten, jegliche Darstellungen und Auslegungen der christlichen Botschaft zu vermeiden, die den Antisemitismus – in welcher Form auch immer – unterstützen würden. Wir müssen erkennen, dass es an dieser wachsamen Bereitschaft leider vielfach gemangelt hat.

Darum wenden wir uns an die Kirchen, um sie auf diese alarmierende Situation aufmerksam zu machen. Wir haben die feste Hoffnung, dass sie sorgfältig darauf bedacht sein werden, ihren Mitgliedern aufzuzeigen, wie Animositäten gegen Juden vermieden werden können, Animositäten, die einer verkehrten, unzureichenden oder fälschlichen Darstellung oder Auffassung der Lehre und der Verkündigung des christlichen Glaubens entspringen, und wie sie, auf der anderen Seite, brüderliche Liebe zu den schwer geprüften Menschen des Alten Bundes fördern können. Nichts wäre bedachter, um dies zu einem geglückten Ausgang zu führen, als die Hervorhebung folgender Punkte:

Die 10 Seelisberger Thesen zum christlichen Religionsunterricht

1. Es ist hervorzuheben, dass ein- und derselbe Gott durch das Alte und das Neue Testament zu uns allen spricht.
2. Es ist hervorzuheben, dass Jesus von einer jüdischen Mutter aus dem Geschlechte Davids und dem Volke Israel geboren wurde, und dass seine ewige Liebe und Vergebung sein eigenes Volk und die ganze Welt umfasst.
3. Es ist hervorzuheben, dass die ersten Jünger, die Apostel und die ersten Märtyrer Juden waren.
4. Es ist hervorzuheben, dass das höchste Gebot für die Christenheit, die Liebe zu Gott und zum Nächsten, schon im Alten Testament verkündigt, von Jesus bestätigt, für beide, Christen und Juden, gleich bindend ist, und zwar in allen menschlichen Beziehungen und ohne jede Ausnahme.
5. Es ist zu vermeiden, dass das biblische und nachbiblische Judentum herabgesetzt wird, um dadurch das Christentum zu erhöhen.
6. Es ist zu vermeiden, das Wort „Juden“ in der ausschließlichen Bedeutung „Feinde Jesu“ zu gebrauchen, oder auch die Worte „die Feinde Jesu“, um damit das ganze jüdische Volk zu bezeichnen.
7. Es ist zu vermeiden, die Passionsgeschichte so darzustellen, als ob alle Juden oder die Juden allein mit dem Odium der Tötung Jesu belastet seien. Tatsächlich waren es nicht alle Juden, welche den Tod Jesu gefordert haben. Nicht die Juden allein sind dafür verantwortlich, denn das

Kreuz, das uns alle rettet, offenbart uns, dass Christus für unser aller Sünden gestorben ist. Es ist allen christlichen Eltern und Lehrern die schwere Verantwortung vor Augen zu stellen, die sie übernehmen, wenn sie die Passionsgeschichte in einer oberflächlichen Art darstellen. Dadurch laufen sie Gefahr, eine Abneigung in das Bewusstsein ihrer Kinder oder Zuhörer zu pflanzen, sei es gewollt oder ungewollt. Aus psychologischen Gründen kann in einem einfachen Gemüt, das durch leidenschaftliche Liebe und Mitgefühl zum gekreuzigten Erlöser bewegt wird, der natürliche Abscheu gegen die Verfolger Jesu sich leicht in einen unterschiedslosen Hass gegen alle Juden aller Zeiten, auch gegen diejenigen unserer Zeit, verwandeln.

8. Es ist zu vermeiden, dass die Verfluchung in der Heiligen Schrift oder das Geschrei einer rasenden Volksmenge: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ behandelt wird, ohne daran zu erinnern, dass dieser Schrei die Worte unseres Herrn nicht aufzuwiegen vermag: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“, Worte, die unendlich mehr Gewicht haben.
9. Es ist zu vermeiden, dass der gottlosen Meinung Vorschub geleistet wird, wonach das jüdische Volk verworfen, verflucht und für ein ständiges Leiden bestimmt sei.
10. Es ist zu vermeiden, die Tatsache unerwähnt zu lassen, dass die ersten Mitglieder der Kirche Juden waren.

Dazu machen wir folgende praktische Vorschläge:

- Die Einführung und Entwicklung einer einfühlsamen und vertieften Studie der nachbiblischen Geschichte des jüdischen Volkes und der jüdischen Problematik für jedes Stadium der schulischen und außerschulischen Unterweisung.
- Insbesondere die Förderung und Verbreitung dieses Wissens in Veröffentlichungen für alle Klassen der christlichen Gesellschaft.
- Korrekturen einzubringen in christlichen Veröffentlichungen und vor allem in pädagogischen Handbüchern, die den oben genannten Prinzipien entgegen stehen könnten.
- Unsere gemeinsamen Bemühungen sind vom Geist der Worte des Hl. Paulus in Röm 11,28–29 inspiriert: „[...] sie sind von Gott geliebt, und das um der Väter willen. Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“.

Das 60-Jahr-Jubiläum auf dem Seelisberg

Sechzig Jahre nach dem ersten Seelisberger Treffen von 1947 haben die *Schweizerische Bischofskonferenz* (SBK), der *Schweizerische Evangelische Kirchenbund* (SEK) und der *Schweizerische Israelitische Gemeindebund* (SIG) am 8. Juli 2007 zum 60-Jahr-Jubiläum auf den Seelisberg eingeladen.

1. Fachtagung im Lassalle-Haus Bad Schönbrunn (Kanton Zug)

Dem Jubiläumstreffen vorausgestellt war eine *zweitägige Fachtagung* (6./7. Juli 2007) zu aktuellen Fragen des jüdisch-christlichen Dialogs. Eröffnet wurde sie mit einem Vortrag zum Stand des Dialogs und zu seinen neuen Herausforderungen (*Christian Rutishauser*). Nach einer Pionierphase des jüdisch-christlichen Gesprächs gilt es heute auf das „feine Säuseln“ (1 Kön 19) zu hören, um das Erarbeitete in einem neuen globalen und multikulturellen Kontext zu wahren und weiterzuführen. Neue Herausforderungen sind die Positionierung im weiteren, interreligiösen Dialog, besonders auch angesichts des Islam, ein Beitrag zur Monotheismusdebatte, eine theologische Kommentierung des Nahostkonflikts, ein umfassender Blick in die Geschichte über die Verfolgungsgeschichte hinaus sowie die Wahrnehmung der Rückwirkung des Dialogs auf das je eigene jüdische und christliche Selbstverständnis.

Der Talmudgelehrte *Daniel Boyarin*, Berkeley, Kalifornien, zeigte in seiner Analyse der Menschensohn-Texte im Buch Daniel, dass heute typisch christlich erscheinende Ideen ihre Vorläufer im hellenistischen Judentum vor der Zeitenwende haben. Erst durch die Scheidung der beiden Religionen sind gewisse Themen aus dem Judentum verabschiedet worden. Diese können heute Brücken im Dialog sein, wenn der komplexe Prozess der jüdischen und christlichen Identitätsbildung nach der Zeitenwende angst- und ideologiefrei angegangen wird. *Othmar Keel*, Fribourg, plädierte in seiner „vertikalen Ökumene“ schließlich dafür, dass der jüdisch-christliche Dialog in den großen Rahmen der Entwicklung von *kanaanäische Religion – Judentum – Christentum – Islam – moderne Aufklärung* gestellt wird. Nur durch die Heilung der Bruchstellen zwischen den einzelnen Religionen bzw. Weltanschauungen und eine gegenseitige Wertschätzung könne die biblische Tradition glaubwürdig in die postmoderne Gesellschaft hinein wirken und ihre zeitgemäße Form finden. Die drei Tagungsbeiträge wurden

von den rund 60 Teilnehmenden in Gruppengesprächen vertieft. Die Tagung schloss mit einer kleinen Feier geleitet von *Rabbiner Tovia Ben-Chorin*, Zürich.

2. Der Festakt auf dem Seelisberg

Der Festakt wurde mit einer Skizze der historischen Ereignisse von 1947 eröffnet. Anschließend sprach *Matthias Konradt*, Bern, über den jüdischen Charakter des Matthäus-Evangeliums und der paulinischen Gemeinden. Beispielhaft zeigte er, wie unterschiedlich sich die frühchristlichen Gruppen dem zeitgenössischen Judentum verbunden wussten und wie heterogen der Ausdifferenzierungsprozess vor sich gegangen sein muss. *Ernst Ludwig Ehrlich*, Riehen/Basel, steckte dann die Felder des jüdisch-christlichen Gesprächs seit dem Zweiten Weltkrieg ab. Durch den Vormittag führte *Michel Bollag*, der jüdische Leiter des Züricher Lehrhauses. Am Nachmittag leitete die Klezmer-Band von *Michael Heitzler* durch den Festakt. *Bischof Kurt Koch*, *Pfr. Thomas Wipf*, der Präsident des SEK, und Prof. *Alfred Donat* vom SIG richteten Grußworte an die Versammelten und ermutigten zur zeitgemäßen Fortführung des jüdisch-christlichen Gesprächs in der Schweizer Gesellschaft.²

Für ihre hervorragenden Leistungen im Dialog wurden Prof. Dr. *Jean Halpérin* (links im Bild) und Prof. em. Dr. *Clemens Thoma* (rechts), Chefredakteur des Freiburger Rundbriefs, der auch das *Institut für Jüdisch-Christliche Forschung* an der Universität Luzern gegründet und aufgebaut hatte, geehrt.



Den Höhepunkt des Festaktes bildete die *Gemeinsame Erklärung*. In 10 neuen Punkten verpflichteten sich die Vertreter der *evangelisch-reformierten Kirche*, der *römisch-katholischen Kirche* und der *Schweizer Juden*, einen

2) Die Vorträge der Tagung sowie die Beiträge vom Festakt sind als Broschüre erhältlich unter: www.lassalle-haus.org; oder E-Mail: info@lassalle-haus.org; Tel: 0041 (0)41 757 14 14.

qualifizierten Dialog, der auch im Dienst der Gesamtgesellschaft steht, weiter zu verfolgen. Die Erklärung fordert die Vertreter von Kirche, Politik und Gesellschaft auf, sich konstruktiv mit dem Erbe der Schoa und den Auswirkungen des Nahostkonflikts auseinander zu setzen und auch an der Integration der muslimischen Bevölkerung mitzuarbeiten. Mit einem „verre d’amitié“, einem Freundschaftstrunk, wurde dieser in Französisch und Deutsch gehaltene Festakt abgeschlossen. Die erfreuliche Berichterstattung im Fernsehen und in den Printmedien hat gezeigt, wie gut sich das jüdisch-christliche Gespräch etabliert hat und wichtige Impulse auszustrahlen vermag.

3. Text der neuen „Gemeinsamen jüdisch-christlichen Erklärung“

Anlässlich des 60-Jahr-Jubiläums der internationalen „Dringlichkeitskonferenz gegen den Antisemitismus“ von 1947 auf dem Seelisberg blicken wir auf eine erfolgreiche Pionierphase der jüdisch-christlichen Zusammenarbeit in der Schweiz zurück. Das Verhältnis der evangelisch-reformierten und römisch-katholischen Kirche gegenüber dem Judentum ist grundlegend verändert worden, von einem Verhältnis der Gleichgültigkeit und des Misstrauens oder gar der Feindschaft hin zu einem Nebeneinander und geschwisterlichen Miteinander. Durch unterschiedlichste Initiativen im religiösen, pädagogischen, sozialen und politischen Bereich sind Antijudaismus und der Antisemitismus in unserem Land wesentlich zurückgedrängt worden. Gleichzeitig zeigen sich im gegenwärtigen gesamtgesellschaftlichen Umbruch hin zu einer immer pluralistischeren und komplexeren Gesellschaft regressive und reaktionäre Gegenkräfte.

Daher verpflichten sich die Unterzeichner auch in Zukunft,

- jeder Diskriminierung aufgrund von ethnischer Zugehörigkeit oder Glaubensüberzeugung entgegenzutreten,
- an der sensiblen Beziehung zwischen den jüdischen Gemeinden und den christlichen Kirchen unablässig zu arbeiten,
- die gegenseitige Verständigung und den theologischen Dialog zu suchen und weiterzuführen,
- aus der je eigenen, religiösen Tradition das Beste für ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden in die schweizerische Gesellschaft einzubringen.

Wir rufen alle Angehörigen unserer Kirchen und Glaubensgemeinschaften auf, ihre Verantwortung in diesem Sinne in Gemeinde und Öffentlichkeit wahrzunehmen und eigene Initiativen zu ergreifen. Darüber hinaus bitten wir alle Exponenten der Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, aber auch jeden Bürger und jede Bürgerin, diese Zielsetzungen aktiv mitzutragen. Juden und Christen in unserem Land sehen folgende Herausforderungen, die nur mit vereinten Kräften bewältigt werden können:

- Die bleibende Verankerung der Erkenntnisse aus der Aufarbeitung der Schoa im Bewusstsein aller Bürgerinnen und Bürger.
- Eine sachliche und konstruktive Reaktion auf die Ereignisse im Nahen Osten, besonders in Israel/Palästina.
- Die Integration der unter uns wohnenden Muslime in unsere Gesellschaft.
- Eine öffentliche und politische Präsenz der Religionen zum Gemeinwohl der ganzen Bevölkerung.
- Die tatkräftige Hilfe angesichts neuer sozialer Ungerechtigkeiten.
- Das Vorantreiben konkreter Maßnahmen zum Schutz der anvertrauten Erde und zur Bewahrung der Schöpfung.

Gemeinsam möchten wir alle Mitbürgerinnen und Mitbürger zur Mitarbeit auf den unterschiedlichsten Ebenen anregen. Wir vertrauen und hoffen darauf, dass Gott, gepriesen sei sein Name, sie fruchtbar werden lässt.



Die Unterzeichner (v. l. n. r.):

Bischof Kurt Koch,
Schweizerische Bischofskonferenz (SBK)

Prof. Alfred Donath,
Schweizerischer Israelitischer
Gemeindebund (SIG)

Pfarrer Thomas Wipf,
Schweizerischer Evangelischer
Kirchenbund (SEK)

Das besondere Buch

Alexander Lohner, **Die Jüdin von Trient**. Roman. Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin 2004. 469 Seiten.

Dieses Buch tut weh. Es geht in dem geschichtlich fundierten Roman um jene finstere Zeit christlicher Kirchengeschichte, in der Juden wegen des Ritualmordes an Kindern verdächtigt, gefoltert, verurteilt und hingerichtet wurden. Konkret geht es um den später durch Papst Sixtus V. sogar heiliggesprochenen *Simon von Trient*, der in der Karwoche des Jahres 1475 verschwand und später tot aufgefunden wird. Sehr schnell führen die Spuren zu den wenigen Juden, die in der Stadt wohnen. Noch schneller ist das Urteil gefällt, auch wenn die Beweise alles andere als stichhaltig sind: „Es waren die Juden. Die Juden, wer sonst, haben das Kind getötet, weil sie das Blut eines getauften Kindes für das Pessachmahl benötigten, so wie es überall unter Juden üblich ist, wie ja alle Welt weiß.“ In den grausamen Verhören – sprich: Folterungen – werden alle nur erdenklichen Antijudaismen aufgetischt: Gottesmörder, Teufelsdiener, Brunnenvergifter, Geldjuden und Ausbeuter. Die Juden werden so lange drangsaliert, bis sie alle ein Geständnis ablegen. Die Justiz und die Rolle der offiziellen Kirche werden zur Farce. Wahrheit spielt keine Rolle, nicht einmal der Glaube, wie am Ende des Romans der Trienter Bischof Johannes IV. Hinderbach (1418–1486) gesteht, nur das möglichst umfassende Geständnis und die schnelle Hinrichtung (Verbrennung und Enthauptung) der Juden und der damit verbundene Prestigeerwerb der Kirche in der Bevölkerung, der Gewinn an Macht – und natürlich das Geld, das die Vernichtung der Juden und die Verehrung des kindlichen Märtyrers einbringen wird.

Der Autor Alexander Lohner (*1962) studierte Theologie, Philosophie und Sozialpsychologie. Er ist Lehrbeauftragter im Fachbereich Philosophie an der Universität München, Honorarprofessor an der Universität Kassel und arbeitet als Referent für das katholische Entwicklungshilfe-Werk Misereor. Mit seinem ersten Roman „Die Jüdin von Trient“ gelingt ihm ein sehr guter und fundierter historischer Roman. Er recherchiert sauber und hält sich – trotz dichterischer Freiheiten – an die geschichtlichen Fakten, unter

anderem auch daran, dass sich nicht jeder in der kirchlichen Hierarchie dem allgemeinen Judenhass anschließen will. Der Papst etwa schickt einen Bischof nach Trient, um die Verurteilung der Juden zu verhindern, freilich weniger aus Freundschaft zu den Juden als vielmehr, um seinen Herrschaftsanspruch gegenüber dem Bischof von Trient deutlich zu machen. Die Bemühungen des päpstlichen Kommissärs Giovanni Battista dei Giudici, Bischof von Ventimiglia, bleiben jedoch ohne Erfolg. Lohner lässt allerdings durch diesen Bischof in dieser finsternen Geschichte in wenigen Zeilen den Weg aufleuchten, den Christen in der Nachfolge Jesu gehen sollten: *„Gott ist die Liebe [...], alle Dogmen und alle Zeremonien unserer Religion sind nichtig, wenn die Liebe fehlt. Ich sage nicht, dass unsere Glaubenswahrheiten und Riten unwichtig seien und unsere christliche Religion im Liebesgebot aufgeht, aber was ich sage ist dies: Die Liebe ist der Maßstab für all unser Glauben und Tun. Die Wahrheit dessen, was wir glauben, muss sich in der Liebe beweisen. Der Glaube an die jüdische Verworfenheit im Allgemeinen und an die jüdischen Blutmysterien im Besonderen fördert diese Liebe nicht. Also ist er falsch – Köhlerglaube, Aberglaube, Ketzerei gegen die christliche Liebe und daher schlimmstes Heidentum“* (365 f.).

Schließlich bringt der Bischof von Ventimiglia die Hoffnung zum Ausdruck, dass es eventuell einmal eine Zeit geben wird, in der Juden und Christen in einen von Toleranz und Achtung geprägten Dialog treten können: *„Vielleicht wird einmal eine Zeit kommen, wo sich Christen und Juden in Liebe und gegenseitiger Achtung ihre Religionen und Glaubensüberzeugungen erklären und über sie wissenschaftlich und duldsam disputieren können [...]“* (371 f.). Freilich wird dies, so der Bischof, noch Jahrhunderte dauern. Bis dahin werden Christen weiterhin viel Leid über das jüdische Volk bringen. Das Buch endet in einem Nachwort mit dem Hinweis, dass die Verehrung des „heiligen“ Simon von Trient und anderer Kinder, die Opfer von vermeintlichen jüdischen Ritualmorden geworden sein sollen, erst 1965 durch Papst Paul VI. aus dem offiziellen kirchlichen Märtyrerkalender gestrichen wurden, und dass Papst Johannes Paul II. im Jahr 2000 die Juden um Vergebung für all das Leid bat, das ihnen durch Kirche und Christenheit zugefügt wurde. Dieser Roman über die „Jüdin von Trient“ zeigt sehr eindringlich, dass es für diese „historische Vergebungsbitte“ höchste Zeit war. Lohners Roman hat wirklich wehgetan. Aber ich bin froh, ihn gelesen zu haben.

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Bücherschau

Schalom Ben-Chorin, **Bruder Jesus**. Der Nazarener aus jüdischer Sicht. Schalom Ben-Chorin Werke (SBW), Bd. 4. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005. 212 Seiten.

Nach mehreren Auflagen in den Achtzigerjahren wurden die gesammelten Werke von *Schalom Ben-Chorin* (1913–1999) von Verena Lenzen unter Mitwirkung der Gattin des Autors, Avital Ben-Chorin, neu herausgegeben. Die wohl bekannteste Schrift des großen jüdischen Religionsphilosophen und Brückenbauers des christlich-jüdischen Dialogs ist die Trilogie *Die Heimkehr*: „*Bruder Jesus*“, „*Mutter Mirjam*“ und „*Paulus*“ werden in ihr ursprüngliches jüdisches Milieu heimgeholt. Jesu Judesein stellt zweifellos ein wichtiges Element im christlich-jüdischen Dialog dar. Jesu Verwurzelung im Volk Israel öffnet den Christen den Weg zum Verständnis des Judentums. Unlängst hat Papst Benedikt XVI. das Buch des amerikanischen Judaistikdozenten Jacob Neusner, *Ein Rabbi spricht mit Jesus*, als „das bei weitem wichtigste Buch für den jüdisch-christlichen Dialog, das in den letzten Jahren veröffentlicht wurde“, empfohlen. Hier muss man dem Pontifex widersprechen. Neusner, der nach eigener Aussage das Buch bloß in einer Woche fertiggestellt hatte, spricht von einer „Lehre“, sogar von einer „Tora“ Jesu. Die Evangelien würden sich von der jüdischen Religion grundverschieden abgrenzen, so Neusner. Mit solchen Bemerkungen werden aber die neuen Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte auf dem Gebiet der jüdisch-christlichen Verständigung in Frage gestellt. Umso erfreulicher ist die Neuauflage des Buches „*Bruder Jesus*“.

Im Vorwort zitiert Schalom Ben-Chorin die Worte seines Lehrers Martin Buber aus *Zwei Glaubensweisen*: „Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden“, und fügt hinzu, dass der Nazarener nicht bloß als Menschenbruder, sondern auch und gerade als jüdischer Bruder zu betrachten sei. Schicht für Schicht entdeckt der Autor in dem durch die christliche Verkündigung seinem Volk entfremdeten Antlitz Jesu die jüdischen Züge. Neusner sieht z. B. in der Bergpredigt eine Diskrepanz zwischen dem Nazarener und dem Judentum. Nach Ben-Chorin dagegen sind die Seligpreisungen (Mt 5,3–15) eine Anlehnung an die Psalmen und an die

Prophetenbücher. In „Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen“, wird z. B. ein Grundmotiv von Ps 37 aufgegriffen: „Die Elenden werden das Land erben und ihre Freude haben an großem Frieden.“ „Selig sind, die da hungern und dürsten nach Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden“, erinnert an Am 8,11: „[...] nicht Hunger nach Brot, nicht Durst nach Wasser, sondern nach einem Wort des Herrn“. Jesu Anspielung, es sei gesagt worden, den Nächsten zu lieben und den Feind zu hassen, beziehe sich nicht auf die jüdische Lehre im Allgemeinen, sondern auf die Lehre der Essener, auf den Hass der „Söhne des Lichts“ gegen die „Söhne der Finsternis“. In der Bergpredigt sei nicht ein neuer Glaube begründet worden, wie Neusner behauptet, sondern eine Schule Jesu, ein „Beth haMidrasch Jeschu“, in dem Jesus als ein Tannait, ein Toraausleger, seine Lehrmeinung vertritt, „eine jüdische Lehrmeinung von Anfang bis Ende“. Mit seinen Gleichnissen (Meschalim) steht der Nazarener ganz in der Tradition der Schriftgelehrten seiner Zeit. In den Interpretationen Jesu sei eine „Verinnerlichung des Gesetzes zu erkennen, wobei die Liebe das entscheidende und motorische Element bildet“. Dies rückt Jesus in die Nähe der Interpretationsschule Hillels, in der die Nächstenliebe zentral war.

Doch bei Jesus findet man auch schroffe Äußerungen aus der Schule des Schammai. Ben-Chorin stellt Jesus in die Nähe der Pharisäer, z. B. in seinem Glauben an die Auferstehung, die von den Sadduzäern bestritten wurde. Die Pharisäer, die demokratische Gruppierung in der damaligen jüdischen Geistesgeschichte, seien jedoch kein einheitliches Gebilde gewesen. Nach dem Jerusalemer Talmud gab es sieben Arten von Pharisäern. Die „heuchlerisch gefärbten“ unter ihnen waren, ähnlich wie in den Evangelien, auch innerhalb der Pharisäer umstritten: „Ein törichter Frommer, ein kluger Gottloser, ein pharisäisch Weib und die Kasteiungen der Pharisäer verderben die Welt“ (Mischna, Sota III,4). Als ein ausschließlich jüdisches Gebet nennt Ben-Chorin das „Vater unser“ (Avinu sche ba-Schamajim).

Ben-Chorin sieht auch eine gewisse Hinwendung Jesu zu den Essenern, obwohl er die asketische Lebensweise dieser jüdischen Sekte nicht geteilt hat. Auch das letzte Sedermahl Jesu („das letzte Abendmahl“) finde nach dem Kalender von Qumram – einen Tag vor dem im Judentum üblichen Datum – statt. Während der letzten Sederfeier, so Ben-Chorin, erkannte sich Jesus als der leidende Gottesknecht aus dem Buch Jesaja. In dem heilsgeschichtlich notwendigen Verrat des Judas Iskarioth sei der Sacharja-

Midrasch 11,12 f. eingebaut: „Ists gut in euren Augen, / überreicht mir meinen Lohn. [...] Sie wogen mir meinen Lohn zu, dreißig Silberlinge. [...] Ich nahm die dreißig Silberlinge und warfs in SEIN Haus, dem Schatzverweser hin“ (Buber/Rosenzweig, *Bücher der Kündigung*). Die verheerende Wirkungsgeschichte des angeblichen Rufes der Menge auf dem Platz vor der Burg Antonia, dem Sitz des Statthalters, „Sein Blut komme auf uns und unsere Kinder“ (Mt 27,25), ist bekannt. Die Christen müssten, so Ben-Chorin, aufgrund ihres Glaubens gerade bei diesem Schrei der aufgewirbelten Masse die von Sünden reinigende Wirkung des Blutes Jesu vor Augen haben. Im christlichen Glaubensbekenntnis, „gelitten unter Pontius Pilatus“, wird die Hauptverantwortung an der Kreuzigung des Nazareners dem römischen Staatshalter zugeschrieben. Doch die Evangelien seien erst etliche Zeit später geschrieben worden, und die Urkirche wollte mit der römischen Obrigkeit nicht in Schwierigkeiten kommen. Deshalb versuchte sie, den als grausam bekannten Pontius Pilatus zu entlasten.

„*Der Glaube Jesu einigt uns, der Glaube an Jesus trennt uns*“, ist ein vielzitatierter Satz von Schalom Ben-Chorin über das Verhältnis von Juden und Christen. In diesem Sinne muss das Buch „Bruder Jesus“ verstanden werden.

Monika Beck, Aachen

Angelika Berlejung/Christian Frevel (Hg.), **Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament** (HGANT). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006. XII + 468 Seiten.

Das neue Handbuch will über ein Fachwörterbuch hinaus auch ein „Kompendium Biblischer Theologie“ bieten. Diesem Ziel dienen zwölf einleitende „Dachartikel“, in denen theologische Themen fachübergreifend dargestellt werden. Zentrale Bedeutung kommt dabei dem Beitrag *Schrift/Schriftverständnis* zu (Hubert Frankemölle, 42–48). Als kompetenter Neutestamentler wie erfahrener Praktiker des jüdisch-christlichen Dialogs arbeitet Frankemölle die Probleme heraus, die sich aus dem unterschiedlichen Verlauf der Sammlung heiliger Schriften auf jüdischer und christlicher Seite („Kanon“) und aus der veränderten Anordnung jüdischer Schriften in der späteren christlichen Bibel ergeben. Entscheidend für die Entfremdung zwischen Christen und Juden wurde die Tatsache, dass Jesus und seine Jünger ihre heiligen Schriften in der hebräischen Ursprache

benützen, die neutestamentlichen Autoren jedoch deren griechische Version („Septuaginta“, LXX) zugrunde legen. Diese Diskrepanz bedingt nicht nur Probleme der Übersetzung, sondern auch des Umfangs und der Vorstellungswelt, weil „das im hell. Frühjudentum sich entwickelnde differenzierte Gottesbild (mit Wirkweisen, Personifikationen bzw. Hypostasen [...]) absolute Voraussetzung ist für die hell. Konzepte der Christologien im NT. Sie können nur über die griech. Texte der LXX und der Theol. Philos verstanden werden“ (44). Dass christliche Übersetzungen der jüdischen Bibel bis heute den hebräischen Text zugrunde legen, erweist sich für den Dialog als ambivalent: Einerseits wird so die gemeinsame Glaubensgrundlage erfahrbar, andererseits sind die christlichen Deutungen „messianischer“ Aussagen vom hebräischen Text her den jüdischen Partnern kaum zu vermitteln. Folgerichtig bedarf auch die Frage: „Lesen Juden und Christen dieselbe Bibel?“ einer differenzierten Antwort. Ein Schwerpunkt der Beiträge liegt auf soziologischen und sozialgeschichtlichen Aspekten. Diese Akzentuierung bedingt bisweilen eine ungewohnte Zuordnung biblischer Begriffe. So findet sich z. B. „Reich Gottes/Gottesherrschaft“ unter *Herrschaft*, „Land (Israel)“ unter *Erde*, „Erbe/Erbteil“ unter *Erstgeburt*. Begriffe wie „Umkehr“, „Jerusalem“, „Juden“, „Heiden“, „Fremdvölker“ u. a. fehlen. Zwar hilft das Sachregister meist (mit Ausnahme von „Jerusalem“) weiter, doch ist dieser Umweg gewöhnungsbedürftig. Wer den schnellen alphabetischen Zugriff auf die Begriffsartikel sucht, wäre zumindest für einen Verweis an der erwarteten Stelle dankbar.

Ein Handbuch dieses Umfangs setzt den Mut zur Lücke voraus. Dennoch ist die Gewichtung nicht immer nachvollziehbar. So verlangt z. B. die vergleichsweise dürftige Information zu *Zion* dringend nach einem Hinweis auf die nachhaltig prägende Bedeutung Zions für die jüdische Identität und für die Sammlung des jüdischen Volkes in unserer Zeit. Was das neue Werk wohltuend von vielen Vorgängern abhebt, ist die konsequent gesamtbiblische Perspektive. Die Darstellung ist durchgängig geprägt von dem Anliegen, dass „der sprachliche, inhaltliche und theologische Zusammenhang von Altem und Neuem Testament deutlich wird“ (Vorwort). So wird z. B. im Artikel *Anthropologie* (!) Jesu Gottesbild vom fürsorglichen Vater nicht – wie vielfach noch immer üblich – in Konfrontation zum jüdischen Gottesverständnis, sondern von seinen Wurzeln in der jüdischen Bibel her entwickelt. Daraus folgt, dass sich „Jesu Gottesverhältnis in keiner Weise, schon gar nicht *radikal*, vom Frühjudentum“ abhebt (Christian Frevel, 4). Die beispielhaft zitierten Aussagen von Frankemölle und Frevel sind nicht

neu, aber bemerkenswert, weil es sich dabei nicht um freundliche Good-Will-Erklärungen gegenüber jüdischen Dialogpartnern handelt, sondern um überzeugende theologische Argumentation. Für die wissenschaftliche Qualität des Handbuchs spricht auch die Aufnahme kontroverser Sichtweisen. So nennt z. B. Reinhard G. Kratz als Kultgegenstand „Jhwh und seine Aschera, ein Götterpaar“ (*Kult*, 31), während Bernd Janowski überzeugende Argumente vermisst für die Annahme, dass sich „seine Aschera“ auf eine „personal selbständige“ Göttin bezieht (*Göttin*, 226). Das Werk kann (und will?) vorhandene Begriffslexika zur Bibel nicht ersetzen, eröffnet jedoch durch seine verständliche Sprache und Argumentation neue Perspektiven auch für das Gespräch zwischen Juden und Christen.

Hildegard Gollinger, Merzhausen

Tadeusz Borowski, **Bei uns in Auschwitz**. Erzählungen. Aus dem Polnischen von Friedrich Griesse. Schöffling & Co., Frankfurt am Main 2006. 422 Seiten.

Die Erzählungen des polnischen Schriftstellers Tadeusz Borowski sind bei uns bisher wenig bekannt, eingeweihte Leser hingegen schwärmen davon. Imre Kertész beispielsweise hob wiederholt Borowskis schmales Werk hervor. In seinem „Galeerentagebuch“ (1993) nennt Kertész Borowski in einem Atemzug mit Jean Améry, Paul Celan und Primo Levi, Davongekommene von Auschwitz, die die Schande des Überlebens nicht ertragen konnten, und ihrem Dasein schließlich selbst ein Ende setzten. In seiner Nobelpreisrede von 2002 hob Kertész einen Text von Tadeusz Borowski besonders hervor: „Bitte, die Herrschaften zum Gas!“

Unser Augenzeuge gehört zu den „Privilegierten“. Er ist Pole, kein Jude oder Russe. Er darf Pakete bekommen und erhält sogar etwas vom Inhalt. Zwiebeln, Tomaten, Tauschwaren. Das Nötigste, um weiterzuleben. Er steht mit anderen in Auschwitz an der Rampe und hat beim Entladen und bei der Selektion zu helfen und anschließend die leeren Waggonen zu reinigen, Tote und Exkreme zu beseitigen, bis zur völligen Erschöpfung, bis zum Erbrechen. Wer nicht durchhält, kommt ins Gas oder wird erschossen. Borowski schildert Details, gibt der Masse Gesichter, dem Grauen ein Antlitz. Er zeichnet die Angst und die Panik, die Stille und das Gebrüll, die Hilflosigkeit, die Ergebnislosigkeit, den Bruch mit allem, was den Menschen zum Menschen macht. Eine Mutter verrät ihr kleines Kind, weil sie weiterleben

will. Ein Mädchen wird erschossen, weil es auf dem Transport wahnsinnig geworden ist. Ein Vater lässt seinen Sohn umbringen, weil er anderen Häftlingen das Brot gestohlen hatte. Eine erbarmungslose Welt. Nur wer über Leichen ging und sich nicht um die Opfer scherte, nur wer noch skrupellos, egoistischer und opportunistischer war als der Nebenmann, nur wer jedes Gesetz humanen Zusammenlebens übertrat, nur der hatte – vielleicht – eine Chance davonzukommen. Wer sich als Opfer sah, hatte schon verloren. Verbundenheit? Ein Fremdwort in diesem Überlebenskampf. Auch deshalb die Scham nach der Befreiung, die Qual, überlebt zu haben, weiterleben zu sollen.

Es sind 28 Erzählungen, in drei Gruppen gefasst, zu drei Büchern gebündelt: „Wir waren in Auschwitz“; „Abschied von Maria“; „Die steinerne Welt“. Berichte vom Leben im Warschauer Untergrund, vor der Verhaftung; Schilderungen von der Ankunft im Lager; der Alltag in der Hölle; spinnefeind sind sich die Überlebenden auch noch nach der Befreiung. Es wird weiter gestohlen, es wird immer noch geschossen. Glaubt man den Erzählungen Borowskis, war die Befreiung für diese armseligen Gestalten keine Befreiung. Er schreibt wie mit der Nadel geritzt, glasklar, brennend, fotografisch genau, bilderreich, kühl. Wer dies gelesen hat, hat verstanden. Was Worte sagen können, ist hier geschrieben. Borowski erzählt, fasst vieles in Dialoge. Er richtet nicht, er trennt nicht zwischen Opfern und Tätern. Er schildert. Und er ahnt, dass niemand etwas von diesen Berichten werde wissen wollen. „Ich wollte aufschreiben, was ich erlebt habe, aber wer auf der Welt wird einem Schreiber glauben, der eine unbekannte Sprache spricht? Das ist, als wollte ich Bäume und Steine überzeugen“, sagte Borowski nach seiner Befreiung und Rückkehr nach Warschau.

Auf ein Nachwort hat der Verlag verzichtet. So erfährt man in diesem aufwühlenden, niederschmetternden Buch auch wenig zur Biographie von Tadeusz Borowski. Der Dichter zählte zu den ganz großen Hoffnungen in der polnischen Literatur. Doch er nahm sich 1951, noch nicht dreißig Jahre alt, das Leben, drei Tage nachdem ihm die geliebte Maria aus dem Lager eine Tochter geboren hat. Borowskis unvergleichliche Erzählungen aber liegen nun endlich vollständig in einer sehr gelungenen Übersetzung vor. Und der Leser findet auch liebevolle, poetische, lyrische Zeilen, Landschaftsbeschreibungen voller Wärme und Zuversicht. Borowski bewahrte sich bis zuletzt seine blumige, samtene, einfach schöne Sprache.

Stefan Berkholz, Berlin

Andreas B. Kilcher/Otfried Fraisse (Hg.), **Metzler Lexikon jüdischer Philosophen**. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart. Unter Mitarbeit von Yossef Schwartz. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2003. XXXII und 476 Seiten.

Drei Jahre vor diesem wichtigen Lexikon jüdischer Philosophen erschien von Andreas Kilcher (Hg.) das „*Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*“. Wie jenes exzellente Werk schließt auch dieses Lexikon eine große Lücke und ermöglicht es endlich, sich über jüdische Philosophen und jüdische Philosophie kompetent, übersichtlich und auf dem gegenwärtigen Stand der Forschung zu informieren. In einer knappen, komprimierten Einleitung diskutiert Kilcher zunächst den keineswegs unproblematischen Begriff „Jüdische Philosophie“, ohne sich auf einen der vielen im Lauf der Zeit verwendeten Begriffe festzulegen. Er verweist z. B. auf die ältere Auffassung, dass es eine *jüdische Philosophie* im strengen Sinn – wie es eine griechische, französische oder deutsche Philosophie gibt – gar nicht gebe, wohl aber eine *Philosophie des Judentums*, die immer das Ergebnis der Rezeption anderer Philosophien gewesen sei (Julius Guttman). Aus orthodox-traditioneller Sicht wurde eine „jüdische Philosophie“ bisweilen als Gegensatz zum Judentum empfunden, das allein aus der Sinaitradition lebe. Erst im modernen Judentum setzt sich die Auffassung von einer selbstständigen jüdischen Philosophie – auch im Blick auf die Vergangenheit – durch, wobei der Begriff zunächst in Kategorien der Historizität, Säkularisierung und Transkulturalität des Judentums gefasst und gedeutet wird. Erst recht hat sich unter zionistischer Perspektive der Begriff „Jüdische Philosophie“ noch einmal gewaltig verändert. Metaphysische, religiöse und ethische Fragestellungen treten nun zurück und werden zunehmend durch politische, kulturelle und gesellschaftliche Themen ergänzt oder auch ersetzt.

Bei dieser hier nur angedeuteten Pluralität war es nicht einfach, eine überzeugende Kriteriologie für die Auswahl der Artikel in diesem Lexikon zu finden. Doch ist dieses Problem überzeugend gelöst worden. Nicht aufgenommen wurden einerseits die Vertreter eines rein religiösen oder gar orthodoxen Verständnisses des Judentums, wie z. B. Hillel, Schammai oder die Chassidim, andererseits auch nicht diejenigen jüdischen Philosophen, die ihr Judentum nicht oder nur marginal thematisieren, wie z. B. Edmund Husserl, Ernst Cassirer, Henri Bergson, Rudolf Carnap, Karl R. Popper

oder Max Scheler. Aufgenommen wurden (nur) solche jüdischen Autoren, die ihr Judentum – religiös oder nichtreligiös – auch interpretieren und zur Sache ihres Denkens machen, also z. B. Theodor Herzl, Sigmund Freud, Ernst Bloch, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer.

In einem weiteren Einleitungsartikel gibt Yossef Schwartz einen kurzen Überblick über die Geschichte der jüdischen Philosophie, die zunächst lange ohne Verwendung des Begriffs „Jüdische Philosophie“ auskommt. Sie beginnt in der Bibel und in alten rabbinischen Traditionen mit weisheitlichem Denken und durchläuft im Lauf der Jahrtausende mehrere Stadien: hellenistische Spätantike (Flavius Josephus), arabisch-muslimische Kultur und christliches Mittelalter (Sa'adja Gaon, Maimonides u. v. a.), frühe Neuzeit, Beginn der Aufklärung (Isaak Luria, Uriel da Costa, Baruch Spinoza u. a.), Säkularisation (Moses Mendelssohn u. a.), 19. Jh. (Samson Raphael Hirsch, Abraham Geiger, Heinrich Graetz u. a.), 20. Jahrhundert (Leo Baeck, Martin Buber, Julius Guttmann, Franz Rosenzweig, Jeshajahu Leibowitz, Walter Benjamin, Gershom Scholem, Ernst A. Simon, Hans Jonas, Emmanuel Lévinas, Emil Fackenheim, Jean François Lyotard, Jacques Derrida, u. v. a.). Dieser philosophiehistorische Rahmen ist trotz seiner Knappheit beim Studium der einzelnen Artikel recht nützlich, weil er dem Leser hilft, die jeweiligen Philosophen in einem historischen Zusammenhang zu sehen. Hilfreich ist dazu auch, dass die Namen der jüdischen Philosophen nicht lexikontypisch alphabetisch geordnet sind, sondern nach ihrem Geburtsdatum, so dass die Reihe mit Philon von Alexandrien (geb. 20 v. Chr.) beginnt und mit Sarah Kofman (geb. 1934) endet.

Insgesamt werden 187 Philosophen von 86 hervorragenden Fachgelehrten vor allem aus Deutschland, den USA und Israel vorgestellt. Die einzelnen Porträts enthalten die wichtigsten biographischen Daten, gehen ausführlich auf das Lebenswerk der Philosophen ein und bieten am Schluss einen knappen Überblick über deren veröffentlichten Schriften sowie die wichtigste Literatur zum Weiterarbeiten. Friedrich Niewöhner, einer der besten Kenner der Materie, der am 1. November 2005 allzu früh gestorben ist, hat das Buch in seiner Besprechung in der F. A. Z. als das beste Buch zur jüdischen Philosophie bezeichnet, das seit 1933 erschienen ist. Selbst im Hebräischen gebe es keine solch umfassende und gründliche Darstellung der jüdischen Philosophie. Diesem Urteil kann man sich nur anschließen.

Werner Trutwin, Bonn

Klaus Mayer, **Wie ich überlebte**. Die Jahre 1933–1945. Echter-Verlag, Würzburg 2007. 64 Seiten.

Jahrelang ging er Tag und Nacht am Rande der Hölle entlang. Durch die Hölle gegangen ist er nicht, denn Deportation und Konzentrationslager blieben ihm erspart. *Klaus Mayer* hat die Nazi-Zeit in Deutschland überlebt – als „Mischling ersten Grades“. Sein Vater war Jude, seine Mutter eine gläubige deutsche Katholikin. Jetzt hat der inzwischen 84-jährige langjährige Pfarrer der Kirche St. Stephan in Mainz, die für ihre Chagall-Fenster berühmt ist (vgl. Ernst Kalb, *Die Botschaft der Fenster von Marc Chagall*, FrRu 10[2003]113–118), seine Erinnerungen an die NS-Diktatur in einem „Buch wider das Vergessen“ aufgeschrieben. Kurz aber eindrucksvoll, ohne lange Exkurse, beschreibt Klaus Mayer, was er und seine Familie in dieser Zeit durchgemacht haben. Er schreibt über seine „weise, tapfere, selbstlose Mutter“ Emmi, die um das Leben ihrer beiden Söhne Bernhard und Klaus gekämpft hat. Ihr Mann Karl war 1933 überstürzt nach Argentinien geflohen. Als 1934 in Darmstadt für Juden und „Mischlinge“ das Klima unerträglich geworden war, gelang es der Mutter, die beiden Jungen in einem Internat in Ettal bei Garmisch-Partenkirchen unterzubringen. Dort waren sie zunächst „weg vom Schuss“ – in Sicherheit.

Der Autor schildert eindringlich, wie die Isolierung und Verfolgung der Juden im Hitler-Reich immer mehr zunahm. Die Angst, ihrer Willkür zum Opfer zu fallen, war ein ständiger Wegbegleiter. Während der ältere Bruder Bernhard sein Abitur in Ettal absolvieren und schließlich dem Vater in die Emigration nach Argentinien folgen konnte, schlossen die Nazis das Internat, bevor Klaus Mayer sein Abitur machen konnte. Zurück in Mainz, holte er es als Externer am heutigen Rabanus-Maurus-Gymnasium unter äußerst schwierigen Bedingungen nach. Nach dem Abitur ging er nach Hamburg, um Spanisch zu lernen, denn auch er wollte emigrieren. In Hamburg schloss er sich einem Widerstandskreis an. Aber er musste zurück nach Mainz, weil ein Blockwart der Mutter gedroht hatte, er werde ihren Sohn bei den Nazis verpfeifen, wenn dieser weiter in Hamburg bleibe. Sechs Wochen nach seinem Abschied aus Hamburg hob die Gestapo am 2. Juli 1943 den Widerstandskreis aus. Klaus Mayer blieb unentdeckt. Wieder war es die Mutter, die ihrem Sohn Klaus nun eine Arbeit besorgte – in einem Sägewerk in Mainz. Von außen betrachtet, schildert Klaus Mayer den Ablauf eines an sich bürgerlichen Lebens, aber eines Lebens, das seine Mutter und ihn immer wieder in Panik versetzte. 1945 überlebten sie die Bombardierung von

Mainz. Ihr Haus wurde völlig zerstört. Sie hatten nichts mehr. Die Mutter zitierte in dieser fatalen Situation aus dem Buch Hiob: „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen.“ Bis zur Befreiung durch die US-Armee tauchten Mutter und Sohn bei einer Familie im rheinhessischen Ort Lörzweiler unter. „Nach zwölf Jahren der Entrechtung und Verfolgung war ich wieder ein Mensch wie die anderen. Als einziger einer väterlicherseits großen, jüdischen Mainzer Familie habe ich mit meiner Mutter und nur dank Gottes und ihrer Hilfe die Schreckensjahre in Deutschland überlebt.“ Die Erinnerungen von Klaus Mayer sind vor allem auch für den Schulunterricht und als Lektüre für Jugendliche zu empfehlen.

Armin Thomas, Mainz

Leon Modena, **Jüdische Riten, Sitten und Gebräuche**. Herausgegeben und eingeleitet von Rafael Arnold. marixverlag, Wiesbaden 2007. 224 Seiten.

In der wechsellvollen Geschichte des christlich-jüdischen Gesprächs markiert ein 1638 in Venedig veröffentlichtes Buch eine neue Stufe. Rabbiner Leon Modena (1571–1648) war der erste Jude, der eine Beschreibung jüdischer Riten und Sitten anfertigte, die ausdrücklich für Nichtjuden bestimmt war und deshalb in ihrer Umgangssprache Italienisch verfasst war. Rafael Arnold hat mit der deutschen Übersetzung dieses viel diskutierten Werkes auch eine sehr informative Einleitung über den Autor und sein Werk vorgelegt und Modenas Text kommentiert. Modenas Darstellung der jüdischen Praxis und der Lehren des Judentums ist erklärtermaßen um Objektivität bemüht. Der venezianische Rabbiner war in gewisser Weise ein Aufklärer, der durch seine ins Detail gehenden Beschreibungen einen Beitrag zum Abbau von Vorurteilen leisten wollte. Sicher können sogar religiös gebildete Juden aus Modenas Buch manches Neue erfahren. Wer hat z. B. in unseren Tagen den Brauch (Minhag) gesehen, bei einer Hochzeit Wein auf den Boden zu gießen als Zeichen der Freude? Und wer kennt den Minhag, auf den Sarg eines Rabbiners viele Bücher aufzutürmen? Zumindest der Schreiber dieser Zeilen hat nie Juden gesehen, die am Jom Kippur barfuß zur Synagoge gehen.

Ohne Zweifel war Modena ein sehr begabter Mann. In seiner Autobiographie zählt er 26 Berufe auf, die er ausgeübt hat. Sein Leben lang war der Vielschreiber spielsüchtig. Weil er aber beim Spielen wenig Glück hatte,

plagten ihn immer Geldsorgen. Der deutsche Historiker Heinrich Graetz konnte an Modenas „Jüdische Riten, Sitten und Gebräuche“ nichts Gutes finden. Er unterstellte dem Autor sogar, er habe dieses Buch nur aus Gewinnsucht drucken lassen (welch ein Vorwurf!). Hingegen sah der Theologe Abraham Geiger in Modena einen Vorboten des Reformjudentums. Erwähnenswert ist, dass auf der Titelseite der Ausgabe von 1638 (und auch der deutschen Übersetzung) ein Portrait Modenas zu sehen ist, das den Autor mit einem langen Bart, aber ohne Kopfbedeckung zeigt!

Die Mühen des Herausgebers sind zu würdigen. Arnolds Einleitung ist ausgezeichnet und die zusammengestellte Literaturliste ermöglicht interessierten Lesern eine Vertiefung in Spezialfragen. Leider ist aber der Kommentar nicht einwandfrei. Es fallen etliche Flüchtigkeitsfehler und falsch geschriebene hebräische Wörter auf, und manchmal passt die Erklärung nicht zum Text. So spricht Modena von „Malkes“ (Schläge), und Arnold erläutert die Bedeutung von „Malchut“ (Königsherrschaft). Kritisch anzumerken ist auch, dass Arnold fragwürdige Feststellungen von Modena unkommentiert lässt, z. B. dass die Juden „den Pentateuch in 48 oder vielmehr 52 Abschnitte eingeteilt haben, von denen sie jede Woche einen lesen“. In unserem Pentateuch gibt es 54 Wochenabschnitte! Welche Zahl ist nun richtig? Über das Fasten am 17. Tammus sagt Modena: „Die Juden fasten von einem Abend bis am anderen Tag spät abends, wenn die Sterne am Himmel zu sehen sind“ (141). Dabei erlaubt der Kodex „Schulchan Aruch“ (Orach Chaim, Kap. 564) das Essen bis zum Tagesanbruch. Dass Modena hier kein Flüchtigkeitsfehler unterlaufen ist, beweist die Tatsache, dass er auf den folgenden Seiten weitere zweimal den Fastenbeginn auf den Abend vorverlegt: „Am dritten Tag des Monats Tischri, das ist der Tag nach dem Neujahrsfest, fasten sie von einem Abend zum anderen, weil an diesem Tag Gedalja, der Sohn des Achikam, ermordet wurde [...]. Am 10. Tag des Monats Tewet, der in den September fällt, fasten sie von einem Abend zum nächsten, weil Nebukadnezar an diesem Tag die Belagerung Jerusalems begann.“ Tewet fällt aber nie in den September, sondern in den Dezember oder Januar.

Es ist eine Preisfrage, wie viele Beschreibungen von jüdischen Lebensformen heute auf dem deutschen Buchmarkt angeboten werden. Die hier angezeigte Darstellung aus dem Barockzeitalter verdient schon deshalb Beachtung, weil sie uns auch auf wichtige Wandlungen der jüdischen Lebenssituation aufmerksam macht.

Yizhak Ahren, Köln

Werner Müller (Hg.), **Aus dem Feuer gerissen.** Die Geschichte des Pjotr Ruwinowitsch Rabzewitsch aus Pinsk. Dittrich Verlag, Köln 2001. 295 Seiten.

Geschichten über Judenretter in der NS-Zeit treffen derzeit in der deutschen Öffentlichkeit auf ein gesteigertes Interesse. Einige herausragende Rettungsaktionen sind bekannt. Allerdings ließen die machtpolitischen Verhältnisse in den von der Wehrmacht besetzten Teilen Europas nur wenig Raum für Rettungsaktionen. Umso wichtiger war es, dass es Einzelne gab, die unter Inkaufnahme großer Gefahren halfen und retteten. Eine der Ausnahmen ist der Fall des Sonderführers und Schiffsbauingenieurs *Günter Krüll*.

Krüll war in der polnischen Stadt Pinsk als Leiter einer Dienststelle der Wehrmacht eingesetzt, die für die militärisch genutzte Binnenschifffahrt zuständig war. Krüll beschäftigte auch einen jungen jüdischen Mann namens *Eruchim-Fischl Ruwinowitsch Rabinow*, der als ein versierter Telefontechniker gute Arbeit leistete. Fischl, wie er genannt wurde, lebte in der ständigen Angst vor der Vernichtung durch die Deutschen. Bereits im August 1941, wenige Wochen nach dem Überfall der Wehrmacht auf die Sowjetunion, hatten Angehörige des SS-Kavallerie-Regiments 2 in Pinsk etwa 8000 Juden ermordet. Der verbleibende jüdische Bevölkerungsteil dieses typischen Shtetls wurde dann in ein Getto gepfercht und fiel am 29. Oktober 1942 einer noch größeren Mordaktion zum Opfer. Nur 24 jüdische Einwohner von Pinsk überlebten. Unter den etwa 18 000 Juden, die ermordet wurden, befanden sich auch viele Familienangehörige von Rabinow. Er berichtet: „An diesem Tag wurden umgebracht: Meine Mutter Polina Fischlewna, mein Vater Ruwin Schlemowitsch, meine Schwester Ester Ruwinowa, ihr Mann Awraam, ihre Tochter Gitla, Awraams Eltern Chaja und Girsch-Leyo, die Frau meines Bruders Lew, Chaja-Dwejra mit ihrer Tochter Dina, Chaja-Dwejras Mutter, alle unsere Bekannten und Freunde und auch mein ganzes Leben.“

Der junge Fischl konnte nur davonkommen, weil ihn der junge deutsche Offizier Günter Krüll während der Mordaktion – und danach noch einen ganzen Monat lang – in seiner Dienststelle versteckte, ihn hernach mit einem falschen Ausweis auf den russischen Namen *Pjotr Rabzewitsch* ausstattete und ihn damit zu gleichgesinnten Wehrmachtsangehörigen nach Kiew schickte. Dort arbeitete *Pjotr* wiederum als Telefontechniker. Mit viel Glück und Geschicklichkeit – unter anderem sprach er akzentfrei Jiddisch,

Deutsch, Russisch und Polnisch – überlebte er den Krieg. Sein Retter hat später nur im Familienkreise erzählt, dass er in Polen einen jungen Juden vor der Ermordung bewahren konnte. Günter Krüll starb im Jahre 1979, ohne seinen Schützling noch einmal wiedergesehen zu haben.

Dass wir diese Rettungsgeschichte jetzt in einem sehr empfehlenswerten Buch nachlesen können, verdanken wir einem Zufall. Rabzewitsch erzählte seine Geschichte im Jahre 1996 einem deutschen Ehepaar, das sich mit dem Freiburger Maximilian-Kolbe-Werk in der Betreuung von Überlebenden aus den Konzentrationslagern in Polen und Russland engagierte. Margret und Werner Müller gelang es alsbald, die Familie Krüll ausfindig zu machen. Zugleich entschlossen sie sich, die ihnen von Pjotr Rabzewitsch mündlich in jiddischer Sprache geschilderte Rettungsgeschichte aufzuschreiben. Der Jurist Werner Müller konnte mittels der einschlägigen historiographischen Literatur jede wichtige Aussage des Zeitzeugen verifizieren und, wo erforderlich, durch eigene Hinweise sowie durch den Abdruck von Dokumenten ergänzen. So ist aus der authentischen Erzählgeschichte ein zuverlässig gearbeitetes und gut lesbares Buch entstanden, das geeignet ist, auch Jugendliche exemplarisch mit der Geschichte der Judenmorde vertraut zu machen. Es erzählt über das Leben in Ostpolen vor dem Kriege, über die Jahre im Getto Pinsk, die ständige Todesangst vor den deutschen Besatzern – und über die systematische Rettungsaktion eines jungen deutschen Offiziers, der von seinem Schützling schlicht als ein guter Mensch geschildert wird. Pjotr Rabzewitsch hat erreicht, dass sein Retter im Jahre 1999 posthum von der israelischen Gedenkstätte Yad Vashem als „Gerechter unter den Völkern“ geehrt wurde.

Wolfram Wette, Freiburg

Die Rezension wurde am 17. September 2001 in der Sendung „Politische Literatur“ vom Deutschlandfunk gesendet. Wir bringen eine gekürzte Fassung.

Rolf Rendtorff, **Kontinuität im Widerspruch. Autobiographische Reflexionen.** Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007. 156 Seiten.

Rolf Rendtorff, em. Professor für Altes Testament in der Evang.-Theol. Fakultät in Heidelberg, gehört zu den Pionieren des jüdisch-christlichen Dialogs. Über sein Fach hinaus ist er weiten Kreisen vor allem bekannt geworden durch seine zweibändige „Theologie des Alten Testaments“, von ihm erarbeitet auf der Grundlage der „kanonischen“ Schriftauslegung, die er mit

Vehemenz vertritt, inspiriert dazu von den Arbeiten des amerikanischen Exegeten Brevard S. Childs. Rendtorff erzählt in seiner Selbstbiographie von seiner Kindheit und Jugend, von seiner Militärzeit bei der Kriegsmarine ab 1942, von seinen Wegen in die Bibelwissenschaft. Sein Habilitationsvater war Gerhard von Rad, dessen Nachfolger er 1963 in Heidelberg wurde. Er erzählt von seinen hochschulpolitischen Tätigkeiten als „linker“ Rektor der Heidelberger Universität während der Studentenrevolutionszeit mit ihren dramatischen Auseinandersetzungen.

Für die Leser des Freiburger Rundbriefs sind in Rendtorffs Selbstbiographie vor allem die drei Abschnitte von besonderer Bedeutung: „Israel: Eintritt in eine neue Welt“, „Deutschland und Israel“, „Christen und Juden“ (78–99). Es waren „Ereignisse, die in den Jahren 1963/64 mein Leben stark beeinflusst und, auf Dauer gesehen, tief greifend verändert haben“. Zu diesen „Ereignissen“ gehörten das Erwachen des Interesses der Studentenschaft an Israel, Rendtorffs Reisen nach Jerusalem mit Begegnung mit jüdischen Gelehrten wie Isac Seeligmann, Gershom Scholem, Ernst Simon, Ze'ev Falk, Shemaryahu Talmon, Zwi Werblowsky u. a. Rendtorff beherrscht nicht bloß das Biblisch-Hebräisch, sondern auch das moderne Hebräisch, so dass er in der Lage war, als Gastprofessor an der Hebräischen Universität in Jerusalem ein Semester lang Vorlesungen und Seminare in hebräischer Sprache zu halten. Rendtorff beteiligte sich an der Gründung einer Deutsch-Israelischen Gesellschaft, 1977 gründete er den „Deutsch-Israelischen Arbeitskreis für Frieden im Nahen Osten“. „Als Deutscher in Israel, das bedeutet zugleich: als Christ unter Juden. [...] Für mich selbst war es zunächst eine ganz persönliche Frage, wie mir das Judentum begegnete und wie ich auf diese Begegnung antwortete.“ Rendtorff wurde aktiv in der 1967 entstandenen Studienkommission der EKD „Kirche und Judentum“; er arbeitete federführend mit an der Studie *„Christen und Juden der EKD“* (I 1975, II 1991, nicht mehr III 2000). Er ergriff die Initiative zur Gründung der Zeitschrift *„Kirche und Israel“* und gab zusammen mit Hans Hermann Henrich den 1. Band von *„Die Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945–1985“* heraus, u. a. m.

Im Jahr 2002 erhielt Rendtorff zusammen mit Edna Brocke und Johann Baptist Metz die Buber-Rosenzweig-Medaille. Ich zitiere zuletzt noch einige Sätze aus Rendtorffs Selbstbiographie: „Das Christentum kann seine eigene Identität nicht formulieren, ohne dabei sein Verhältnis zum Judentum zu bedenken, aus dem es hervorgegangen ist. Für das Judentum gibt es

nichts Entsprechendes.“ „Wir müssen unsere jüdischen Wurzeln wiedergewinnen.“ „Das Neue Testament hat niemals ein Eigenleben geführt“; dazu erinnere ich als katholischer Exeget an ein Wort des Papstes Johannes Paul II.: „[...] ohne das Alte Testament ist das Neue Testament selbst seines Sinnes entleert“.

Franz Mußner, Passau

Axel Töllner, **Eine Frage der Rasse?** Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, der Arierparagraf und die bayerischen Pfarrfamilien mit jüdischen Vorfahren im „Dritten Reich“. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2007. 467 Seiten.

Was für ein Buch! Welch mühsam gründliche Recherchen verbergen sich hinter diesem Werk mit seinem wohlabgewogenen und doch sehr klarem Urteil. Und welch tiefe Scham erfasst einen – auch als Nachgeborenen –, wenn man konfrontiert wird mit der damaligen Haltung des weitaus größten Teils der Kirchenleitung ebenso wie der Pfarrerschaft und Theologenzunft seiner Kirche. Diese überarbeitete Fassung einer Dissertation versteht sich als ein Mosaikstein in der „Erforschung der Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern im ‚Dritten Reich‘“, wie sie in der im Herbst 1998 von der Landessynode in Nürnberg verabschiedeten Erklärung zum Thema *Christen und Juden* intendiert war (vgl. FrRu 8[1999]191–197).

Knapp, klar und sehr hilfreich wird zu Beginn eine begriffliche Differenzierung unterschiedlicher Formen von Judenfeindschaft vorgenommen. Indem damals durch Theologen wie Paul Althaus, Werner Elert, Emanuel Hirsch, Heinrich Stapel oder Friedrich Gogarten Kategorien wie Rasse, Volkstum und Blut als „göttliche Schöpfungsordnungen religiös überhöht“ (28) und im Hinblick auf Staat und Volk auch noch politisiert und naturalisiert wurden, bauten diese Theologen „trotz kritischer Distanz im Einzelnen schon vor 1933 die Hemmungen gegenüber dem nationalsozialistischen Volkstums- und Rassedenken ab“ (28). Wenn dann zusätzlich auch bei Bischof Hans Meiser – wie ganz allgemein im antimodernen konservativen Bürgertum – „der Antisemitismus als Ersatz für Gesellschaftskritik“ fungierte (31) und Walter Künneths „Vermischung weltanschaulich-politischer und schöpfungstheologischer Kategorien [...] die rassenpolitische Forderung nach der Reinhaltung der Rasse theologisch als gottgegebene Pflicht

für das deutsche Volk und seine Kirche legitimierte“ (39), dann war damit „eine Art mentales Fundament gelegt, auf dem in der Folgezeit die theoretischen Überlegungen und die praktischen Konsequenzen basierten“ (18 f.).

Im weiteren Verlauf zeichnet Töllner nach, bis zu welchen Grenzen aus der Perspektive des bayerischen evangelisch-kirchlichen Milieus eine Übereinstimmung mit oder Toleranz gegenüber nationalsozialistischen Vorstellungen für möglich gehalten und an welchen inhaltlichen Punkten diese Grenze als gravierende Differenz oder unüberbrückbarer Gegensatz wahrgenommen wurde. Anhand umfangreicher Schriftwechsel belegt er dabei das häufig wiederkehrende Motiv, bei dem sich ein Bekenntnis zum nationalsozialistischen Staat und seiner rassistischen Politik verknüpfte mit einer dezidiert antijüdischen Polemik. Sogar die Verteidigung des AT diente der Abgrenzung gegen das Judentum (christliches Deutschsein als authentisches Erbe des wahren Israel) sowie gegenüber völkisch-neuheidnischen Gruppierungen andererseits. Deutlich wird dabei die Absicht, dem NS-Staat die kirchliche Unterstützung zu seiner Rassenpolitik zu versichern, wenn dieser dabei auf antikirchliche ideologische Spitzen verzichtet, „ohne dass sich mit solchen eingeschränkten Loyalitätserklärungen auch eine deutliche Grenzziehung für die Wahl der Mittel der Rassenpolitik verbunden hätte“ (178). Die Einschätzung, dass teilweise „die um staatliche Anerkennung ringenden judenfeindlichen Äußerungen sogar gewollte oder ungewollte Legitimationsgrundlagen für die Judenpolitik des NS-Staates einschließlich ihrer gewaltsamen Konsequenz (Eduard Putz, Hans Meiser)“ (178) boten, wird man als wohlbegründet stehen lassen müssen – auch wenn einen dabei das eiskalte Schaudern überfällt.

Anhand von sechs ausführlich dokumentierten Fallstudien und mehreren Einzelfällen belegt Töllner, wie sich die weithin theoretischen Weichenstellungen, Grenzziehungen und Zielsetzungen in einer konkreten Situation auswirkten und in welchem Maß antisemitische Vorstellungen taktische und pragmatische Entscheidungen konkret beeinflussten. Generell stellte dabei „der Landeskirchenrat von vornherein klar, dass er die jüdische Herkunft von Pfarrer oder Pfarrfrau in erster Linie als Problem des jeweiligen Geistlichen betrachtete, nicht aber als Problem der Kirche insgesamt“ (285). Besonders aufschlussreich sind dabei die Reaktionen, nachdem der bayerische Staat den evangelischen Geistlichen, die an öffentlichen Schulen Religionsunterricht erteilten, zum 1. Januar 1939 einen Ariernachweis auferlegt hatte. Die allermeisten Pfarrer empfanden dies als

weithin unproblematisch. „Gelegentlich drängt sich der Eindruck auf, dass das Erbringen des Ariernachweises als Möglichkeit genutzt wurde, nach dem Führereid erneut die eigene Loyalität gegenüber der politischen Führung (und ihrer antijüdischen Politik) zu bekunden“ (325). Interessant, bezeichnend – und vielleicht auch ekklesiologisch weiterführend – ist die Erkenntnis, dass die betroffenen Gemeinden offenbar ein ausgeprägtes Gespür dafür hatten, wie der schmale Grat zwischen Anpassung und Widerstand im Interesse von Person und Sache glaubwürdiger hätte ausbalanciert werden können. So wandten sich etwa nach der Zwangsversetzung eines Pfarrers elf Gemeindeglieder mit einer Petition an die Kirchenleitung, die wegen ihrer theologischen Argumentation aufhorchen lässt: „In weiten Kreisen der Gemeinde wird ihr Scheiden aufrichtig bedauert, ganz besonders, weil es wegen seines mannhaften Eintretens für das unverfälschte Evangelium Jesu Christi und der Angriffe auf seine Frau ihrer nichtarischen Abstammung halber erfolgt“ (214). Allen Beteuerungen zum Trotz hatte sich unter den Gemeindegliedern der Eindruck gehalten, dass die Kirche ohne wirkliche Not aus taktischen Erwägungen dem politischen Druck nachgegeben hatte. Sie sahen sich daher verpflichtet, „mit allem Ernst darauf hinzuweisen, dass die evangelische Gemeinde und darüber hinaus weite Bevölkerungskreise dieses kampflose Zurückweichen vor niedrigen Angriffen als bedauerliche Schwäche empfinden, die der evangelischen Sache schaden [...] und Zweifel an der Festigkeit der immer erneut von der evangelischen Kirche verkündeten Grundsätze wachrufen muss“ (ebd.). Dem ist nichts hinzuzufügen – außer der Hoffnung, daß dieser „sensus fidelium“, das achtsame Gespür des „Volkes Gottes“, auch in der Gegenwart das nötige Gewicht entfaltet als Leitlinie im Verhältnis zu den „Mächten und Gewalten“, die heutzutage dem Evangelium entgegenstehen.

Wieland Zademach, Unkel

Hans-Jürgen Zacher, **Vern**. Bonifatius Verlag, Paderborn 2006. 156 Seiten.

Das Leben selbst schreibt die besten Geschichten – die lustigsten, die traurigsten, die spannendsten. Was oft genug fehlt, um diese Geschichten für andere Menschen erfahrbar zu machen, ist ein Erzähler wie Hans-Jürgen Zacher. Der Autor, Lehrer am Märkischen Gymnasium, legt mit seinem Erstlingswerk „*Vern*“ ein Buch vor, das so spannend ist wie ein Krimi, so zu Herzen geht wie eine Liebesgeschichte, so vielschichtig ist wie eine Biographie und

so informativ wie ein historischer Roman. Aber eines ist „Vern“ auf keinen Fall: der soundsovielte schuldbewusste Versuch, die nationalsozialistischen Greuel gegen die Juden aufzuarbeiten. Das Buch ist ein Glücksfall. Denn Zacher erzählt die Geschichte von *Werner Halle* als Geschichte einer Freundschaft, die sich spontan zwischen dem Recherchierenden und dem Zeitzeugen entwickelte. Eigentlich hatte sich Zacher von Werner Halle Informationen über die Geschichte der Stadt Werl zur Zeit des NS-Terrors erhofft: Zacher schrieb an seiner Dissertation, und Halles Vater war der letzte Vorsteher der Jüdischen Gemeinde in Werl gewesen. Nach der Reichspogromnacht musste Werner Halle Deutschland mit einem Kindertransport verlassen – nur so überlebte er als einziges jüdisches Kind aus Werl.

Zacher machte Werner (*Vern* genannt) Halle nach jahrelanger Suche (die Dissertation war längst veröffentlicht) in London ausfindig. Spannend lesen sich schon die ersten Seiten, in denen Zacher seine Hoffnungen und Ängste beschreibt, jemanden befragen zu wollen, dem wohl kaum an einem Kontakt zur verhassten alten Heimat gelegen haben dürfte. Zacher schickt seine Dissertation an Halle, die dem Sohn vieles über seinen Vater vermittelt, das er nicht (mehr) wusste. Erkrankungen Halles verzögern die Kontaktaufnahme, doch der erste Besuch Zachers in London 1990 entwickelt sich überraschend herzlich: Mit Umarmungen wird der Gast begrüßt und zum Bleiben überredet. Doch erinnern kann sich Halle – vorerst – nicht mehr an seine Jugend. Der Besuch bereitet beiden eine schlaflose Nacht. Als es nachts an der Tür des Gästezimmers klopft, ist es Vern. Er setzt sich zu Zacher ans Bett und erzählt. Die intensive Freundschaft, die sich daraus entwickelt, beschreibt Zacher in der Folge ebenso wie Halles Geschichte. Beides bildet eine untrennbare Einheit. Denn erst das subjektive Empfinden, das Zacher ebenfalls beschreibt, vermittelt eine so unmittelbare Nähe, dass dem Leser oft genug Tränen in den Augen stehen – vor Rührung über die Freundschaft ebenso wie vor Wut über die Unmenschlichkeit der Nazis.

Eigentlich war das Buch nicht zur Veröffentlichung vorgesehen; Zacher hat es *Vern* zu dessen 80. Geburtstag geschenkt. Das Manuskript konnte *Vern Halle* noch lesen. Kurz darauf erlitt er einen Herzinfarkt, von dem er sich nicht mehr erholte. Er starb am 27. April 2005. Wie wichtig *Vern Halle* die Beziehung zu Hans-Jürgen Zacher war, sagt er selbst in einem Begleitbrief zu einem Geschenk – seinem Reisepass von 1938: „Für mich öffnete er (Zacher) die Straßen zur Freiheit und zum Leben ohne Angst.“

Gisbert Sander, Hamm (Erstveröffentlichung in: *Westfälischer Anzeiger*, 29. 09.2006).

„Diaspora, Säkularisierung und Moderne“

4. Internationales Treffen der Jesuiten zum jüdisch-christlichen Dialog

Nach Treffen in Polen (1998, vgl. FrRu 6[1999]230 f.), Israel (2000) und in der Schweiz (2005) hat sich eine Fachgruppe von Jesuiten aus Europa, Israel, den USA und Zentralamerika vom 25. bis 30. Juli 2007 zum ersten Mal in den USA (Fordham University, New York) mit Mitstreitern im jüdisch-christlichen Gespräch und mit jüdischen Dialogpartnern getroffen.

Marc Rastoin, Paris, diskutierte den ekklesiologischen Begriff *Volk Gottes*. Da das Zweite Vatikanische Konzil mit dieser Bezeichnung für die Kirche eine Selbstbezeichnung Israels übernahm, zugleich jedoch eine Substitutionslehre ablehnte, stellt sich die Frage, was *Volk Gottes* im kirchlichen Sinne bedeutet, wenn die Kirche anerkennt, dass *das Judentum* im theologisch qualifizierten Sinn *Volk Gottes* ist. Während *Rastoin* dafür eintrat, den kirchlichen Begriff eher zurückzunehmen, war die Mehrheit der Anwesenden der Meinung, die beiden unterschiedlichen Verwendungen des Begriffs je zu profilieren. Zudem sollte er mit der Diskussion über das Verhältnis von Altem und Neuem Bund in Zusammenhang gebracht werden.

James Bernauer SJ, Boston, berichtete über seine Forschungen zu den Biographien von Jesuiten, die von *Yad Vashem* in Jerusalem als *Gerechte der Nationen* erklärt wurden. *Bernauer* hatte bei früheren Treffen die Rolle von Jesuiten in der Zeit des Antisemitismus kritisch durchleuchtet und die Aufarbeitung der eigenen Schuldgeschichte gefordert. *Alan Mittleman*, Jewish Theological Seminary, Manhattan, wandte sich der Behandlung der Theodizee-Frage im jüdischen Denken zu, wobei er sie mit Immanuel Kants Kritik der Theodizee-Frage-Stellung an sich konfrontierte.

Besonders interessant waren die historischen Beiträge über das Verhältnis der ersten Jesuiten zu den Juden im 16. Jh. Nach *James Reites SJ*, Kalifornien, hat Ignatius von Loyola (1491–1556) in Rom Projekte zur Judenmission initiiert. Gänzlich neu waren die Forschungen von *Robert Maryks*, New York, der die *Konversos-Frage* innerhalb des jungen Jesuitenordens erforscht. Dass am Ende des 16. Jh. ein Drittel aller Jesuiten jüdischer Her-

kunft waren und 1594 beschlossen wurde, keine Konversos mehr in die Gesellschaft Jesu aufzunehmen, ist bekannt. *Maryks* zeigte darüber hinaus an einem neu entdeckten Dokument aus den Achtzigerjahren des 16. Jh. auf, dass in diesen Jahrzehnten die Spannung zwischen Alt- und Neu-Christen im Orden von zentraler Bedeutung war. Konversos-Gegner befürchteten, der Orden könnte immer mehr als „Synagoge der Hebräer“ gelten, und machten die Neu-Christen für die Schwierigkeiten innerhalb des Ordens verantwortlich. Ende des 16. Jh. setzte sich dann letztlich die Anti-Konversos-Fraktion durch.

Der jüdische Historiker *Thomas Cohen*, Washington D. C., sprach über die Zulassung von Eingeborenen in den Jesuitenorden in den Missionen des 17. Jh. Sie wurde ermöglicht, obwohl in der übrigen Kirche zu dieser Zeit der Klerus ganz europäisch bestimmt blieb. Die komplexe Verbindung der Beurteilung der Eingeborenen in den Missionen und den Juden im spanischen Mutterland legte der jüdische Anthropologe *Jonathan Boyarin*, New York, dar. In einem noch unveröffentlichten Buch entwickelt er die These, dass die Konstruktion einer christlichen Identität für Europa sich über die äußere Abgrenzung gegenüber Eingeborenen einerseits und über die innere Abgrenzung gegenüber den Juden andererseits ergeben hat. Ohne einer platten Parallelisierung zu verfallen, konnte *Boyarin* Zusammenhänge aufzeigen, wie die indianische Kultur als Fremdbild konstruiert wurde, das in verblüffender Korrelation zum zeitgenössischen Antijudaismus stand. Die spanische Kultur spielt in dieser Entwicklung in der frühen Neuzeit eine Schlüsselrolle, wie sie auch den vom Basken Ignatius von Loyola gegründeten Jesuitenorden stark mitprägte.

Die Beiträge zur jüdischen Identität in der säkularen, modernen amerikanischen Gesellschaft und zum jüdisch-christlichen Dialog in den USA heute waren vor allem Erfahrungsberichte. *Ann Heekin* stellte das *Centre for Christian Jewish Understanding* der *Sacred Heart University*, Connecticut, vor. *Eugene Fisher* berichtete von den Dialog-Initiativen der Amerikanischen Bischofskonferenz mit verschiedenen jüdischen Gremien und Institutionen, und *Drew Christiansen SJ* vom Jesuiten-Magazin *America* gab einen Überblick über Dialoginitiativen in den USA. *Rabbiner Howard Hirsch* berichtete über sein Zentrum des jüdisch-christlichen Dialogs in Colorado Springs. Zu Erev Schabbat waren alle Konferenzteilnehmer im *Tempel Emmanuel* an der 5th Avenue eingeladen. *Rabin Elliott* stellte das jüdische Kulturzentrum *Makor* in Manhattan vor, das sich zur

Aufgabe gestellt hat, der jungen Generation jüdische Kultur und Tradition in eine postmoderne Welt hineinzuvermitteln. Er leitete auch die Tour durch das „jüdische New York“. Von den Initiativen des *Kardinal-Bea-Instituts* an der Universität Gregoriana in Rom berichtete *Joseph Sievers*.

Abschließend verabschiedeten die anwesenden Jesuiten einstimmig drei Postulate für die in 2008 bevorstehende 35. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, die alle darauf hin abzielen, das Bemühen um ein konstruktives jüdisch-christliches Verhältnis und das Bewusstsein der für Christen konstitutiven Verwiesenheit auf das Judentum in Ausbildung und Ausrichtung des Ordens institutionell zu verankern.

Christian M. Rutishauser SJ, Bad Schönbrunn (CH)

Papst Benedikt XVI. in Wien

Papst Benedikt XVI. hat zum Auftakt seiner dreitägigen Österreichreise (7. bis 9. September 2007) vor dem Holocaust-Mahnmal auf dem Wiener Judenplatz der Opfer der Judenvernichtung durch den Nationalsozialismus gedacht. Der Wiener Oberrabbiner *Paul Chaim Eisenberg* und *Ariel Muzikant*, Präsident der jüdischen Gemeinde Wien, hießen den Papst willkommen. Rabbiner Eisenberg sprach das Kaddisch, der Papst gedachte der Toten mit einer ehrfürchtigen Verneigung. Der Wiener Judenplatz – Ort der ersten Synagoge auf Wiener Boden – ist Ausdruck der dramatischen Geschichte der Juden in der österreichischen Hauptstadt. Kardinal Schönborn hat 1998 am Judenplatz die Anbringung einer Gedenktafel (vgl. FrRu 6[1999]236 f.) veranlasst mit folgendem Wortlaut:

„Kiddusch haShem‘ heißt ‚Heiligung Gottes‘. Mit diesem Bewusstsein wählten Juden Wiens in der Synagoge hier am Judenplatz – dem Zentrum einer bedeutenden jüdischen Gemeinde – zur Zeit der Verfolgung 1420/21 den Freitod, um einer von ihnen befürchteten Zwangstaufe zu entgehen. Andere, etwa 200, wurden in Erdberg auf dem Scheiterhaufen lebendig verbrannt. Christliche Prediger dieser Zeit verbreiteten abergläubische judenfeindliche Vorstellungen und hetzten somit gegen die Juden und ihren Glauben. So beeinflusst nahmen Christen in Wien dies widerstandslos hin, billigten es und wurden zu Tätern. Somit war die Auflösung der Wiener Judenstadt 1421 schon ein drohendes Vor-

zeichen für das, was europaweit im 20. Jahrhundert während der nationalsozialistischen Zwangsherrschaft geschah. Päpste des Mittelalters wandten sich erfolglos gegen den judenfeindlichen Aberglauben, und einzelne Gläubige kämpften erfolglos gegen den Rassenhass der Nationalsozialisten. Aber es waren derer viel zu wenige. Heute bereut die Christenheit ihre Mitschuld an den Judenverfolgungen und erkennt ihr Versagen. ‚Heiligung Gottes‘ kann heute für die Christen nur heißen: Bitte um Vergebung und Hoffnung auf Gottes Heil.“

Während der Zeit des Nationalsozialismus wurden 65 000 österreichische Juden ermordet, 125 000 weitere flüchteten ins Exil. Die Errichtung des Mahnmals geht auf eine Initiative von Simon Wiesenthal (1908–2005) zurück. Es wurde am 25. Oktober 2000 enthüllt. Die Außenflächen des Mahnmals – ein Stahlbetonkubus mit einer Grundfläche von 10 x 7 Metern und einer Höhe von 3,8 Metern – sind als nach außen gewendete Bibliothekswände gestaltet. Rund um das Mahnmal sind – auf Bodenfliesen – die Namen all jener Orte eingeschrieben, an denen österreichische Juden während der NS-Herrschaft ums Leben kamen.

Der Erzbischof von Wien, Kardinal Christoph Schönborn, hatte bereits in der offiziellen Begrüßungsansprache auf die im Judentum begründeten „Wurzeln des Christentums“ hingewiesen:

„Auf Christus schauen, heißt auch auf unsere Wurzeln schauen. Petrus war Jude. Die Apostel waren Juden. Maria ist Jüdin, und Jesus, ihr Sohn, unser Herr, ist es durch sie. Nie dürfen wir den Wurzelstamm vergessen, der uns trägt (vgl. Röm 11,18). Es gehört zur Tragik dieser Stadt, dass gerade hier diese Wurzel vergessen, ja verleugnet wurde, bis hin zum gottlosen Willen, das Volk zu vernichten, dem Gottes erste Liebe gilt.“

Oberrabbiner Paul Chaim Eisenberg hat das Schoa-Gedenken mit Papst Benedikt XVI. auf dem Wiener Judenplatz als wichtige Begegnung mit großem symbolischen Charakter bezeichnet: „Die Verbeugung des Papstes war wichtig. Ich empfinde sie als eine tiefe Verneigung der katholischen Kirche gegenüber den Opfern der Schoa.“ Über die Beziehungen zwischen Katholischer Kirche und Judentum sagte Eisenberg: „Wir Juden fühlen uns als gleichwertige Partner, die kein besonderes Entgegenkommen brauchen. Wir wollen, dass das interreligiöse Gespräch weitergeführt wird.“

(Red.)

Das Land, „wo Milch und Honig fließt“

Bislang wurde dieser poetische Überfluss des Segens Gottes (z. B. Ex 3,8 u. ö.) als Anspielung auf Ziegenmilch und Traubenmarmelade (Trester) oder Marmelade aus Datteln und Feigen verstanden, denn in der Bibel gibt es keinen Hinweis auf Bienenzucht und – bis kürzlich – waren aus dem antiken Israel auch keine Funde von Bienenstöcken zu verzeichnen. Diese Ansicht muss nun nachdrücklich revidiert werden, denn auf dem *Tel Rechov* im nördlichen Jordantal wurden bei Grabungen innerhalb des Stadtareals aus biblischer Zeit sogar „industrielle Anlagen“ zur Bienenhonigbereitung aus dem 10./9. Jh. v. Chr. gefunden. Die Stadt *Rechov* war zur Zeit der Könige Hauptstadt des Distrikts *Beth Schean* – mit einer 2000 Jahre alten Geschichte. Bekannt war in der neueren Literatur bisher eigentlich nur die spätromische Unterstadt 800 m nördlich vom Hügel der Stadt. Dort wurde 1968 eine Synagoge aus dem 6. Jh. freigelegt mit den berühmten Mosaikinschriften, die frühe talmudisch hebräische Texte mit Vorschriften zum Schmitta- oder Sabbatjahr enthalten.¹ Seit den Neunzigerjahren sind Grabungen auf dem Stadthügel im Gange. Wie nun von Prof. *Amichai Mazar*, Hebräische Universität Jerusalem, vorgestellt, wurde erst kürzlich bei den Grabungen auf dem *Tel Rechov* die älteste Imkerei im gesamten Nahen Osten freigelegt. Die Bienenkörbe wurden im Zentrum eines bebauten Gebietes gefunden, das seit 1997 von Dr. *Nava Panitz-Cohen* bearbeitet wird. Insgesamt sind 30 Bienenkörbe in drei Reihen klar erkennbar. Allerdings müssten – nach weiteren Spuren zu urteilen – auf dem gesamten Areal etwa 100 Bienenkörbe gestanden haben. Nach Art und Weise der Anlage schätzen lokale Imker und Experten, dass pro Jahr gut eine halbe Tonne Honig produziert wurde.

Das Wort „Honig“ erscheint 55 Mal in der Bibel, ca. 20 Mal u. ö. als Beschreibung Israels als „das Land, wo Milch und Honig fließt“. „Bienenhonig“ wird dagegen nur zwei Mal im Zusammenhang mit Wildbienen erwähnt (Ri 14,8–9; 1 Sam 14,27). Die Entdeckung auf dem *Tel Rechov* beweist, dass die Herstellung von Bienenhonig zur Zeit des Ersten Tempels ein hoch entwickeltes Gewerbe gewesen sein muss. Honig war nicht nur eine Delikatesse und ein Süßstoff, sondern er wurde auch zu medizinischen und kultischen Zwecken verwendet.

Rolf Christian Goethert, Neuershausen

1) Vgl. *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Jerusalem 1993, 1272 ff.

In memoriam

Konsequent und streitbar – Raul Hilberg (1926–2007)

Raul Hilberg, am 2. Juni 1926 in Wien geboren, war 12 Jahre alt, als ein SA-Mann zu ihnen in die Wallensteinstraße im 20. Wiener Bezirk kam und die Familie gewaltsam aufforderte, die Wohnung zu verlassen. In den Sechzigerjahren fuhr Hilberg gemeinsam mit einem Freund an diesen Ort zurück. Auf einem Schild an der früheren Wohnungstür prangte der Name des SA-Mannes. Eine ältere Frau, seine Witwe, öffnete die Tür. Hilberg fragte sie: „Wir suchen eigentlich die Familie Hilberg, die hat doch einmal hier gewohnt?“ Sofort wusste die Frau, um wen es ging. Stotternd habe sie entgegnet: „Die sind im Krieg weggezogen. Aber es ist ihnen eh nichts passiert!“

Zu diesem Zeitpunkt hatte der US-amerikanische Historiker Raul Hilberg bereits die erste Fassung des späteren dreibändigen Standardwerks *Die Vernichtung der europäischen Juden* (1961) vorgelegt. Als Raul Hilberg am 4. August 2007 in Vermont, USA, im Alter von 81 Jahren starb, geschah etwas Merkwürdiges: Während allenthalben seine großen Verdienste für die Erforschung der Schoa hervorgehoben wurden, kamen einige deutschsprachige Beiträge nicht ohne die gleichzeitige Erwähnung erheblicher Defizite in seiner Darstellung aus. Wenn man aber weiß, dass seine Perspektive von Beginn an und bis zuletzt konsequent auf bestimmte Quellen gerichtet war, dann ist es leicht, weiße Flecken auszumachen. Als sei es sein Anspruch gewesen, sämtliche Dimensionen der Schoa zu erfassen (vgl. etwa die Kritik von Lorenz Jäger, F. A. Z., 7. August 2007, S. 31). Dieser Blick, der insbesondere die Täter und ihre Schriften fokussiert, ist in Deutschland bekanntlich erst in den Neunzigerjahren mühsam eingeübt worden, zu einer Zeit, als die meisten der von der Justiz verschonten Täter bereits verstorben waren.

Andere Forschungen haben sich mit den verschiedenen Formen des jüdischen Widerstands befasst, dem in der Erinnerungskultur des Staates Israels besondere Bedeutung zukommt. Hilberg hätte es lieber gesehen, wenn dieser aus seiner Sicht sehr geringe Widerstand etwas weniger hervorgehoben worden wäre, weil er ihn anders wertete. Ihm aber nachträglich zu unterstellen, er habe die Zusammenarbeit zwischen zionistischen Organisationen

und NS-Behörden unmittelbar nach 1933 nicht gekannt, hat schon polemischen Charakter (ebd.). Dies insbesondere dann, wenn man ihn gleichzeitig zum „besten Kenner der Quellen“ erklärt. Tatsächlich war Hilberg dafür bekannt, die Relevanz von scheinbar abseitigen oder vernachlässigten Details hervorzuheben. Neben dem Desiderat einer Neubewertung vorhandener Quellen bestehen seiner Meinung nach weiterhin erhebliche Forschungslücken. Darauf wies er zuletzt bei einem Symposium des Wiener Simon-Wiesenthal-Zentrums anlässlich seines 80. Geburtstags im Juni 2006 hin. Insbesondere die Archive in Osteuropa zeigten, dass es wesentlich mehr gibt, was noch nicht bekannt ist, als das, was bereits erforscht ist. Blickt man auf die Funde der jüngsten Zeit, dann bestätigt sich seine Vermutung: Im September 2007 fand eine israelische Wissenschaftlerin im Archiv von Yad Vashem ein bislang unbeachtetes Memorandum Primo Levis. Das Washingtoner Holocaust-Museum (www.ushmm.org) präsentiert bisher unbekannte Fotos von fröhlichen KZ-Aufseherinnen (Auschwitz, Juni 1944, vgl. F. A. Z., 21. Sept. 2007, S. 38).

Die Erforschung der Schoa konnte sich in der Geschichtswissenschaft außerhalb Israels nur gegen große Widerstände und anfängliche Gleichgültigkeit etablieren – davon war auch Raul Hilberg betroffen. Heute ist sie vielfach unter neuen Legitimationszwang geraten. *Holocaust-Studies* sind hierzulande ein Randgebiet für Exoten. Es kann „keine Endgültigkeit geben“. Dieser Schluss von Hilbergs letztem Buch, *Die Quellen des Holocaust*, für das er 2002 den Geschwister-Scholl-Preis bekam, hatte bereits den Charakter eines Vermächtnisses: „Die unermüdliche Suche nach Erkenntnisgewinn geht weiter, und mag sie noch so aufwendig sein, damit nicht alles verloren geht und vergessen wird.“ Damit meinte er vor allem neue Methoden der Dechiffrierung von Quellen. Zuletzt befasste er sich mit Sprachstil und Gestus, speziellen Wörtern und Symbolen und verschiedenen Arten der Informationsübermittlung. Es ging ihm dabei um eine Annäherung an die Realitäten der Schoa, aber auch darum, aus den Erkenntnissen den Blick für die Gegenwart zu schärfen. Im Zusammenhang mit einem erstarkten und gewalttätigen Rechtsextremismus erinnerte Bundestagspräsident Wolfgang Thierse im September 2000 an eine ebenso einfache wie zutreffende Feststellung Raul Hilbergs: „*Die Logik des völkermordenden Verbrechens beginnt mit der Definition des Fremden.*“ Ein Pionier der Schoa-Forschung hat uns verlassen. Wir werden ihn vermissen.

Andreas Disselnkötter, Herdecke

Notizen

In Berlin wurden zwei neue Synagogen eingeweiht. Am 31. August 2007 wurde die liberale Synagoge in der Rykestraße in Berlin-Prenzlauer Berg wieder eröffnet. Die mit mehr als tausend Plätzen größte Synagoge Deutschlands hat – wenngleich geschändet und beschädigt – als einzige Synagoge im Ostteil Berlins die Pogromnacht und das SED-Regime überlebt. In westlich-abendländischem Stil erbaut ist sie „halb antike Basilika, halb Kaiserpfalz“. Bei der Ersteinweihung (1904) wurde sie als „ein Saal für tausend Männer, tausend Frauen und tausend Lichter“ beschrieben. Am 2. September wurde in einem ehemaligen Umspannwerk aus dem Jahre 1922 in Berlin-Wilmersdorf die neue Synagoge der orthodoxen Chabad-Lubawitscher-Bewegung eingeweiht. Die Außenwände der Synagoge sind der Jerusalemer Klagenmauer nachempfunden.

Das NS-Opferarchiv des Roten Kreuzes in Bad Arolsen (vgl. FrRu 13[2006]318) hat **12 Millionen Dokumente an Yad Vashem übergeben**. Das Archiv enthält Informationen über ca. 17,5 Millionen Menschen, darunter von den Nationalsozialisten selbst angelegte Listen aus den Konzentrations- und Vernichtungslagern Auschwitz, Buchenwald, Bergen-Belsen, Dachau und Groß-Rosen. Avner Shalev, der Vorsitzende von Yad Vashem, erhofft sich daraus Aufklärung über die Identität hunderttausender ermordeter Juden: „Dem jüdischen Volk fehlen insgesamt etwa drei Millionen Namen von Ermordeten. Ich bin mir sicher, dass wir nun einen Teil davon und sogar weitere Einzelheiten herausfinden können.“

Am 8. März 1951 war in Deutschland das Bundeskriminalamt (BKA) gegründet worden. **Von den 48 Gründungsbeamten des BKA waren 33 ehemalige NS-Führungsbeamte**. Ende der Fünfzigerjahre hatten die meisten Polizeiangehörigen aus der NS-Zeit in der bundesdeutschen Polizei eine neue Anstellung gefunden und die hohen NS-Führungsbeamten ihre Karrieren fortsetzen können, so Jörg Ziercke, Präsident des BKA.

Im Schloss La Hille in den französischen Pyrenäen, das im Zweiten Weltkrieg jüdische Kinder aus Deutschland und aus den von der Wehrmacht besetzten Gebieten beherbergte, **wurde ein Museum eröffnet** (Juli 2007). Unter den Ehrengästen befanden sich ehemalige Kinder, die heute in den USA, Israel, Frankreich und auch in der Schweiz leben, sowie *Sebastian Steiger*, der von 1943–1945 als freiwilliger Lehrer und Betreuer im Heim wirkte (vgl. Sebastian Steiger, *Die Kinder von Schloss La Hille*, in FrRu 5[1998]134 f.). Steiger steht bis heute mit „seinen Kindern“ aus Schloss La Hille in Kontakt. Das Museum gibt einen Einblick in die Zeit der Verfolgung, aber auch der konkreten Hilfeleistung.

Nach dem französischen Vorbild (vgl. FrRu 13[2006]318 f.) wollen deutsche Bürgerinitiativen mit einem **Zug der Erinnerung** an die Deportation von über 12 000 jüdischen Kindern erinnern. Der Zug soll im Herbst 2007 auf der Strecke der früheren Deportationen der Reichsbahn verkehren und die deutschen Heimatstädte der verschollenen Kinder ansteuern. Eine mobile Ausstellung, die das Deportations-

schicksal in mehreren Waggonen darstellt, will insbesondere Jugendliche zur Spurensuche nach örtlichen Lebenszeugnissen der deportierten Kinder anregen.

Der scheidende israelische Botschafter in Berlin, Shimon Stein, sagte in einem Interview mit der Mittelbayerischen Zeitung (30.08.2007): „Die öffentliche Meinung in Deutschland wird zu stark von einer doch sehr unausgewogenen Berichterstattung in den Medien geprägt. So hat sich ein verzerrtes Bild vom Staat Israel ergeben. Das hat sehr wenig mit der Anteilnahme für das Schicksal der Palästinenser zu tun.“

Robert Satloff hat in seinem neuen Buch, *„Among the Righteous: Lost Stories from the Holocaust's Reach into Arab Lands“*, den Tunesier **Khaled Abdelwahhab** als **bedeutenden Judenretter** vorgestellt. Abdelwahhab hatte auf seinem Bauernhof in Tunesien monatelang 24 Juden vor den deutschen Besatzern versteckt. Satloff hat *Khaled Abdelwahhab* posthum als „*Gerechten unter den Völkern*“ vorgeschlagen.

Das Jahr 5768 des hebräischen Kalenders (13. September 2007 bis 29. September 2008) ist ein „**Schmitta-Jahr**“ – gemäß der Weisung in Lev 25,4: *„Aber im siebten Jahr soll das Land eine vollständige Sabbatruhe zur Ehre des Herrn halten: Dein Feld sollst du nicht besäen und deinen Weinberg nicht beschneiden.“* Das erste Schmitta-Jahr im modernen Staat Israel wurde im Jahre 1951 ausgerufen. Über die praktische Anwendung des Gebotes gibt es unter den Religiösen in Israel verschiedene Auslegungen. Nach der etwa hundert Jahre alten Regelung *„Heter mechira“* wird z. B. das Eigentumsrecht für Agrarland in einem symbolischen Akt an Nichtjuden übertragen und damit die Nutzung gewährleistet. Diese Interpretation wird inzwischen hef-

tig kritisiert. Seit der Machtübernahme der Hamas ist eine Überbrückung des „Schmitta“-Engpasses durch die Einfuhr von Obst und Gemüse aus der West Bank und Gaza erschwert.

Antisemitismus weltweit

Deutschland: In der Nacht vom 11./12. August 2007 wurden auf dem Friedhof in *Ihringen am Kaiserstuhl* mehr als 70 der 200 Grabmale umgestürzt. In *Frankfurt/M.* wurde in der Nacht vom 7./8. August 2007 *Rabbiner Zalman Gurevitch* von einem arabisch sprechenden Mann mit einem Messer attackiert und schwer verletzt.

England: Die britische University and College Union (UCU) hat am 30. Mai 2007 mit zwei Drittel Mehrheit für einen Hochschul-Boycott gegen israelische Akademiker gestimmt und damit den wissenschaftlichen Austausch von Hochschulpersonal zwischen beiden Ländern unterbunden. Als Begründung werden politisch motivierte antiisraelische Tendenzen angeführt.

Australien: In Melbourne attackierten zwei Männern den Jeschiwestudenten *Alon Tal*. Im Jahre 2006 waren in Australien **440 antisemitische Zwischenfälle** verzeichnet worden.

Israel: In Israel kommt es jährlich zu rund 500 antisemitischen Übergriffen. Die Täter sind meist eingewanderte Russen. In *Petah Tikwa* wurden acht russische Neonazis festgenommen. 2006 hatten sie in Petah Tikwa zwei Synagogen entweiht. In einem Vorort von *Tel Aviv* wurde *Rabbiner Abraham Lewin* von jüdenfeindlichen Skinheads zusammengeschlagen.

Kirchenrat Hartmut Hövelmann, München, zum Beitrag von Daniela Kranemann, „Die Hostienfrevle- und Blutwunderlegenden“, in FrRu 14(2007)247–259:

Es ist gut, dass an dieses Kapitel immer wieder erinnert wird. Bedauert habe ich allerdings, dass nicht auch von jenen Männern die Rede war, die gegen diesen Mainstream aufgestanden sind. Eine gewichtige Stimme, die sich gegen diese Verleumdung erhob, war *Andreas Osiander* (1498–1552), der Reformator Nürnbergs, dessen Judenbüchlein „*Ob es war und glaublich sey / daß die Juden der Christen kinder heymlich erwürgen / und jr blut gebrauchen*“ noch im 20. Jh. in Tel Aviv nachgedruckt worden ist.

Jürgen Voos, Wißmar, kommentiert die Übersetzung des „aaronitischen Segens“ in der Liturgie der Rabbiner-Ordination, in FrRu 14(2007)99 ff., hier 101 und 103:

Seit Jahren liege ich mit verschiedenen meiner Pfarrer (evangelisch) im Streit darüber, ob im aaronitischen Segen gesprochen wird, „*und gebe dir seinen Frieden*“ oder „*und gebe dir Frieden*“. Nun lese ich im FrRu „*und gebe dir von seinem Frieden*“. Das finde ich in keiner Bibelübersetzung; das erkenne ich nicht im Hebräischen, das steht einfach nicht da. Das finde ich so auch in keinem meiner jüdischen Gebetbücher. Ist das nur eine Masche von Leuten, die etwas modern sein wollen? Welche Relevanz hat der Unterschied? Es gibt Ehefrieden, Familienfrieden, Frieden mit der Natur, sogar Frieden zwischen Völkern, manchmal und zeitweise, usw., und dann auch noch den Gottesfrieden, alles spezielle Friedensarten. Nun ist vieles, was mit Gott zusammenhängt, etwas jenseitig, in der Ewigkeit und für die Ewigkeit (die Auferstehung, die Sündenvergebung, grob gesprochen, usw.). Kurz und grob: eigentlich ohne erfahrbare Bedeutung für das Hiersein. Und dagegen der wichtigste Augenblick im Gottesdienst: Gottes Segen wird uns zugesagt, ganz gegenwärtig und reell. Seine Hut, sein gnädiges Anblicken und seine Herrlichkeit und Frieden. Frieden ist unteilbar. Der ganze einzige Frieden vom ganzen einzigen Gott wird uns zugesagt. Und unsere Aufgabe ist es, ihm (ein wenig) zur Wirkung zu verhelfen. Ich war enttäuscht, in einer jüdischen Liturgie, bei Leuten, die die Tora achten, diese Form der Modernisierung und Anpassung an den Gegenwartsgeschmack zu finden. Das ist alles ziemlich laienhaft gesagt, aber vielleicht kann mich ja mal jemand belehren.

Hans Werner Hoffmann, Neuss, schreibt zum Artikel „Gott wohnt mitten unter uns“ von Clemens Thoma, in FrRu 14(2007)82–85:

Beim Lesen des interessanten Artikels musste ich sofort an einen Gedanken von Nikolaus von Kues denken, über den ich vor neun Jahren in Düsseldorf promovieren durfte. Das buddhistische Nirwana-Denken und die jüdische Kabbala (die jüdische Schekhina) und die Mystik von Nikolaus von Kues scheinen sich irgendwie zu überlappen. Ich schrieb damals zur Deutung von Nikolaus von Kues, „dass die Vielheit der Dinge daraus entsteht, dass Gott im Nichts ist (quod Deus est in nihilo). Denn wenn du Gott aus der Schöpfung wegnimmst, dann bleibt das Nichts.“ Ich bin gespannt auf Antworten.

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: 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: Schnauer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

Der erste Teil dieses Heftes ist als Zeichen unseres Dankes dem Andenken des großen Gelehrten und langjährigen Freund, Mitarbeiter und Konsultor des Freiburger Rundbriefs, **Professor Dr. Ernst Ludwig Ehrlich**, gewidmet. Sein unermüdliches Wirken hat den Verlauf der Entwicklung des christlich-jüdischen Gesprächs im Laufe eines halben Jahrhunderts entscheidend beeinflusst. Mit seinem Tod verliert der Freiburger Rundbrief auch den ersten jüdischen Mitarbeiter und Wegbegleiter. – *Hanspeter Heinz* greift drei Ereignisse heraus, die Ernst Ludwig Ehrlich besonders geprägt haben: die „Reichskristallnacht“, das Studium bei Leo Baeck und die Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Zum Gedenken an diesen „großen Vermittler der ersten Stunde“ bringen wir einen von *Ernst Ludwig Ehrlich* verfassten Beitrag, der seine souveräne Vermittlung zwischen Judentum und Christen spiegelt, aber auch wie eine Richtschnur seines Lebens klingt: „*Aus Geschichte Zukunft gestalten.*“ – Wie sehr das Engagement von Ernst Ludwig Ehrlich auch in der politischen Landschaft seine Spuren hinterlassen hat, beweist ein Auszug aus einer Rede von *Hans-Jochen Vogel*. – Als Hommage auf den Verstorbenen bringen wir von *Vladimir Itamar Baum* eine jüdische Deutung des *Schma Israel – Höre, Israel*, jenes Gebetes, mit dem Juden auch heute leben und sterben. – Wie sehr die Erfahrung der Schoa auch die Dichtung beeinflusst hat, zeigt die einfühlsame Einführung von *Monique Ebstein* in das Werk der deutsch-jüdischen Dichterin Nelly Sachs. – *Reinhold Boschki* und *Wilhelm Schwendemann* berichten über eine Tagung des Freiburger Forums für Erinnerungsarbeit und stellen die Frage, wie vier Generationen nach Auschwitz Erinnerungslernen noch möglich ist. – Viele Tausende Urlauber besuchen jedes Jahr die Insel Kreta. *Nicholas Hannan-Stavroulakis* berichtet über die Geschichte der einstmals dort ansässigen jüdischen Gemeinden und ihre vollständige Eliminierung durch die deutschen Besatzer. – *Abraham Frank* stellt einen ungewöhnlichen kleinen Fund vor, der die Zerstörung der deutsch-jüdischen Kultur überlebte: einen seltenen Talisman für die Beschneidung. – Anlässlich der Verleihung des Leo-Baeck-Preises fordert *Bundeskanzlerin Angela Merkel* Zivilcourage im Alltag und würdigt Leo Baeck als Vorbild für ein aktives, friedliches Zusammenleben. – Im Rezensionsteil kommt noch einmal *Ernst Ludwig Ehrlich* s. A. zu wichtigen jüdischen Themen zu Wort.

Ernst Ludwig Ehrlich s. A. zum Gedenken Pionier jüdisch-christlicher Versöhnung

Hanspeter Heinz*

Am 21. Oktober 2007 ist im Alter von 86 Jahren **Ernst Ludwig Ehrlich**, eine herausragende Persönlichkeit der jüngsten Zeitgeschichte, in seiner Baseler Wohnung gestorben, umsorgt von seiner Frau Sylvia. Er war ein Mann von großer Ausstrahlung, umfassendem Wissen und



außergewöhnlichem politischen Geschick. Er hatte sich ein weit verzweigtes Netzwerk tragfähiger Beziehungen geknüpft zu maßgeblichen Persönlichkeiten und Institutionen der jüdischen Welt, der Kirchen und der Politik im deutschen Sprachraum und weit darüber hinaus. Dabei kam ihm auch seine Funktion als Europäischer Direktor von B'nai B'rith zugute, besonders für den Wiederaufbau jüdischen Lebens in Osteuropa nach 1989.

Ehrlich wusste Vertrauen zu schaffen, weil er zuverlässig, ehrlich war. Und vor allem: Lutz, wie ihn seine Freunde nannten, hatte eine besondere Begabung für Freundschaften. Den anderen verstehen, war sein Motto. Als ich ihn knapp drei Wochen vor seinem Tod besuchte, wiederholte er mit schwacher Stimme, aber großem Nachdruck: „Die Freundschaft bleibt!“ Geprägt haben ihn vor allem drei Ereignisse: die „Reichskristallnacht“ 1938, das Studium an der Berliner Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums unter seinem verehrten Lehrer Rabbiner Leo Baeck und das Zweite Vatikanische Konzil.

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

Hatte Ehrlich schon als Schüler persönliche Anfeindungen und Schikanen erfahren und war sein Vater vermutlich infolge der beruflichen Degradierung 1936 gestorben, so nahm dem 17-Jährigen das November-Pogrom in Berlin alle Illusionen. Er wusste, dass nunmehr die Vernichtung des Judentums besiegelt war, und suchte mit seinem unbesiegbaren Lebenswillen seine Mutter und sich selbst zu retten. Auf abenteuerlichen Wegen gelang ihm die Flucht von Berlin in die Schweiz, seiner Mutter leider nicht. Trotz aller Unmenschlichkeit hat er sich den Glauben an Menschen stets bewahrt und nach dem Krieg unermüdlich nach Menschen gesucht und sie gefunden, die sich mit ihm für die Erneuerung des Judentums und die Zusammenarbeit von Juden und Christen in Wort und Tat einsetzten.¹

Die Studien bei Leo Baeck hat Ehrlich nach seiner Flucht in die Schweiz fortgesetzt und sich als Wissenschaftler international einen Namen gemacht. Er war ein ebenso herausragender Kenner des Judentums wie der Geschichte und Religion des Christentums, das er von innen her verstand. Sein immenses wissenschaftliches, religiöses und politisches Wirken fand seine Anerkennung in vielen hohen Auszeichnungen. Zu Recht wurde er mit drei Ehrendoktoren und einer Honorarprofessur ausgezeichnet sowie mit dem Leo-Baeck-Preis, der Buber-Rosenzweig-Medaille und dem Klaus-Hemmerle-Preis.

Das Zweite Vatikanische Konzil, bei dessen Judenerklärung „Nostra aetate 4“ er als Berater von Kardinal Bea beteiligt war, galt ihm zusammen mit dem Wirken von Papst Johannes Paul II. als unumkehrbarer Wendepunkt von der unchristlichen Judenfeindschaft zur Aussöhnung der Kirchen mit dem Judentum. Mit Konzil und Papst war er der Überzeugung, das Christentum würde ohne die Verwurzelung im biblischen und nachbiblischen Judentum seine Identität verraten, sich selbst zerstören. Im deutschen Sprachraum, in Europa und auf internationaler Ebene war Ehrlich dank seiner wissenschaftlichen und politischen Begabung ein stets gefragter Experte und Brückenbauer zwischen Juden, Protestanten und Katholiken. Beim Bamberger Katholikentag 1966 war er als erster jüdischer Redner eingeladen und hat fortan bei fast allen Katholiken- und Kirchentagen mitgewirkt. Ein besonders wichtiges Wirkungsfeld war ihm der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, zu dessen Mitbegründer er mit Klaus Hemmerle zählte und dessen Verlautbarungen

1) Vgl. Clemens Thoma, *Ernst Ludwig Ehrlich: Kämpfer gegen geistig-religiös-politische Verirrungen*; Hanspeter Heinz, *Dialogpartner, Diplomat und Freund*, in FrRu 8(2001)120–126.

und Reisen nach Israel und in andere Länder er maßgeblich prägte. 1988 waren Ehrlich und Rabbiner Marcel Marcus als die ersten Juden zu einer Vollversammlung des ZdK eingeladen. Bei der bewegenden Aussprache über unsere Erklärung „Nach 50 Jahren – wie reden von Schuld, Leid und Versöhnung?“ sagte er:

„Ich gehöre – im Unterschied zu meinem Freund Marcus – der Generation an, die die NS-Zeit in Deutschland bis 1943 in Berlin erlebt hat, und ich wurde durch Katholiken gerettet, die für mich ihr Leben riskierten. Ich glaube, die Biographie spielt bei diesen Problemen eine besondere Rolle. Meiner Mutter gelang diese Rettung nicht. Das stellt mich in eine spezifische Situation und das erfordert auch, dass wir miteinander tiefer darüber nachdenken, warum sich damals diese Solidargemeinschaft nicht ergeben hat. Wir wollen einander verstehen lernen, nicht andere beschuldigen, besonders, wenn sie heute nicht mehr leben.

Seit vielen Jahren stehen wir in einem gegenseitigen Lernprozess. Und das Ergebnis sind nicht so sehr theologische oder politische Ergebnisse, sondern menschliche Beziehungen, die nach außen strahlen. Wesentlich dabei wird in der Zukunft das Einbeziehen jüngerer Menschen sein, die die NS-Zeit nicht selber erlebt haben. Wir sollen bitte eines wissen: Dieser Gesprächskreis ist das einzige jüdisch-katholische Gremium dieser Art in Europa. Es ist also etwas Kostbares, das wir hüten sollten, zumal auf internationaler Ebene in letzter Zeit Probleme aufgetaucht sind, besonders in Amerika, die nicht nur eine Seite verschuldet hat. Wir haben daher eine besondere Aufgabe, nicht nur wegen der Geschichte dieses Landes, sondern auch wegen unserer gemeinsamen Erfahrungen, die wir gerne weitergeben wollen, nicht als Schulmeister, sondern als Menschen, die über ihr gemeinsames Tun Rechenschaft geben können. Wir wären froh, wenn wir damit in unsere beiden Gemeinschaften einwirken könnten, um Fremdes zu überwinden. Das Ziel wäre, dass wir trotz aller geistigen Trennung, die bleiben wird, zu einem gemeinsamen *Wir* kommen, einer Solidarität, die wir durch diese Erklärung fördern möchten. Lassen Sie mich das an drei Beispielen aufzeigen:

1) Ein junger Mann kommt neu in unseren Gesprächskreis, sagt in der Diskussion ein Wort, das man vielleicht linguistisch als schief bezeichnen könnte. Ich fahre mit einem Kollegen zurück, und er sagt zu mir: ‚Hast du gehört, was der gesagt hat?‘ Und dieser Freund war ein katholischer Professor. Er ist so sensitiv geworden durch unsere Arbeit, dass er das registriert

hat, was ich nicht aussprechen wollte und bei mir behalten habe. Er hat es gemerkt.

2) 1986 waren wir beim American Jewish Committee. Die Sache lief wunderbar ab, aber kurz vor dem Aufbruch steht ein verantwortlicher Mann dieses Committees auf und greift unseren Kreis unfairerweise an. Ich bin aufgestanden, habe den Gesprächskreis verteidigt und die Unfairness aufgezeigt. Unsere Vizepräsidentin kam nachher zu mir und sagte: ‚Ich weiß nicht, ob Sie es gemerkt haben, aber Sie haben *Wir* gesagt. Dafür möchte ich Ihnen danken.‘

3) Beim Katholikentag 1980 haben wir mit meinem Freund Bischof Hemmerle einen Bußgang von der Stelle aus gemacht, wo meine Mutter deportiert worden ist. Da hat der Bischof Folgendes gesagt: ‚Ich habe mir eine Rede für diesen Ort vorbereitet. Ich kann jetzt diese Rede so nicht mehr halten. Ich muss etwas anderes sagen.‘ Das ist ein Verstehen, von dem ich hoffe, dass es weitergehen wird. Dieses Verstehen gibt mir die Hoffnung für uns alle, für Juden und Christen gleicherweise.“



Ernst Ludwig und Sylvia Ehrlich, Berlin 2003.

In seinem ganzen Wirken zeichneten Ernst Ludwig Ehrlich, diesen originären Denker und Pionier der christlich-jüdischen Versöhnung, ausgesuchte Höflichkeit aus, der konsequente Wille, Gemeinsamkeiten und zukunftsweisende Zeichen höher zu schätzen als Differenzen und Enttäuschungen, sowie die unpolemische, aber klare Markierung unüberbrückbarer Unterschiede. Er argumentierte stets in großer Freiheit, nie verletzend, immer konstruktiv. Nur bornierten Zeit-

genossen begegnete er mit deutlicher Zurückweisung. Als verpflichtendes Vermächtnis bleiben mir persönlich seine Freundschaft und der unbeirrbare Glaube dieses biblischen Menschen. Bei unserer letzten Begegnung zitierte ich ihm den Psalmvers „Du leitest mich nach deinem Ratschluss, hernach nimmst du mich auf in Herrlichkeit“ (Ps 73,24). Auf meine Frage: „Stimmt das?“ war seine Antwort: „Zu hundert Prozent!“

Aus der Geschichte Zukunft gestalten

Ernst Ludwig Ehrlich s. A.

„Aus Geschichte Zukunft gestalten“¹ könnte ein Motto für die jüdische Existenz schlechthin sein. Juden leiten ihr geistiges Leben aus einer langen Vergangenheit her, die für uns in der Hebräischen Bibel und in den zahlreichen nachbiblischen Schriften sichtbar wird. Juden haben sich, wie alle Menschen, in der Gegenwart zu bewähren, und sie haben eine Zukunftshoffnung, die ihre Begründung durch Bund und Verheißung findet. Man könnte daher sagen, Juden leben in einer Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft; in der Zukunft wird das offenbar werden, was in der Vergangenheit angelegt und verheißen worden ist. Ein Beispiel für diese Präsenz von Geschichte in der Gegenwart sind die jüdischen Feste, vor allem Pesach und Schawuot, die den christlichen Festen Ostern und Pfingsten entsprechen.

Pesach – die Geburtsstunde des jüdischen Volkes

Pesach erinnert die Juden bis zum heutigen Tag an die eigentliche Geburtsstunde des jüdischen Volkes, als Gott die israelitischen Volksscharen aus dem Lande Ägypten und aus der Knechtschaft herausholte. Die Bibel versteht dieses Ereignis nicht als den Auszug eines Volkes von der Knechtschaft in die Freiheit, sondern als einen *göttlichen Heilsakt* und – mehr noch – als *Beweis der Treue Gottes* gegenüber dem mit den Vätern geschlossenen Bund. Trotz allem Abfall und aller Untreue der Menschen bewahrt Gott seinen mit dem Volk Israel geschlossenen Bund. Der Auszug aus Ägypten ist ein Zeichen dieser Treue. Aber für die Juden handelt es sich nicht nur um ein historisches Ereignis, sondern um ein Ereignis, das in die Gegenwart hineinragt. Juden begehen noch heute dieses Fest, und es ist ihnen geboten, sich dabei so zu fühlen, als ob sie *selbst* von Gott aus Ägypten erlöst worden wären. An Pesach erleben Juden eine Identifikation mit ihrer mehr als drei

1) Der Beitrag beruht auf einem Vortrag an der Katholischen Akademie Freiburg (am 26. November 2005).

Jahrtausende alten Geschichte. Auf diese Weise wird Geschichte konkret, wird sie auch noch in der Gegenwart erfahrbar und kann existenziell nachvollzogen werden, in Dankbarkeit gegenüber dem, der einst Israel errettete, und in der Hoffnung zukünftiger Erlösung.

Zugleich treten mit der existenziellen Erfahrung der Geschichte, die in keiner Weise antiquiert ist, auch Fragen auf. Wenn Menschen sich heute am Vorabend von Pesach zur Sederfeier an den Tisch setzen, um vergangener, theologisch freilich noch bis in unsere Gegenwart hineinreichender konkreter Heilstaten Gottes zu gedenken, werden heute allerdings Fragen gestellt, die früher unbekannt waren. Millionen von Juden warteten in Europa in den Jahren 1941 bis 1945 vergeblich auf Gottes Eingreifen, auf die Errettung aus dem Hause der Knechtschaft, auf Errettung vor Verfolgung und Mord. Dieses Wissen um das Denken und Fühlen von Menschen in jenen Jahren müssen wir heute mit hinein nehmen, wenn wir unsere Feste begehen, besonders das Pesachfest, das von der physischen und der geistigen Errettung des Volkes Israel berichtet. Doch wir vermögen auf diese neuen Fragen keine zureichenden Antworten zu finden; es gibt sie nicht. Es bleibt nur die mahnende Erinnerung an die Millionen von Toten, die Erinnerung an jene, die wir kannten und die wir liebten. Wir können jedoch, indem wir uns auch heute noch der göttlichen Rettungstat von einst erinnern, Kraft und Hoffnung – oder wenigstens Kontinuität – aus der Geschichte gewinnen, um Gegenwart und Zukunft zu bestehen. Fernste und jüngste Geschichte werden so auf ähnliche Weise identitätsbildend.

Der Dekalog – prägend für das jüdische Lebensgefühl

Das Gleiche gilt auch für jenes Fest, das mit dem Auszug aus Ägypten in einem unmittelbaren Zusammenhang steht: *Schawuot* – das Fest der Offenbarung am Sinai. Diesem Ereignis verdanken wir den Dekalog, die sogenannten Zehn Gebote. Wenn wir uns heute ihre Bedeutung für uns alle vergegenwärtigen wollen, so brauchen wir nur die Tatsache zur Kenntnis zu nehmen, dass in den letzten Jahren von Juden, Katholiken und Protestanten wahrscheinlich mehr Bücher und Traktate über den Dekalog erschienen sind, als in den letzten hundert Jahren zusammen. Die Frage, warum das geschieht, ist nicht schwer zu beantworten. In einer Zeit geistiger Verunsicherung und Gefährdung suchen wir nach einem sicheren Halt, oder wenig-

tens nach einem Rahmen, in dem wir uns bewegen können. Es wird in der ganzen Hebräischen Bibel, dem Alten Testament, kaum einen anderen Abschnitt geben, in welchem so viel Grundlegendes jüdischer Theologie enthalten ist. Die Worte des Dekalogs wurden prägend für das Lebensgefühl der Juden.

Ein Beispiel ist der Sabbat, der eine soziale Revolution im Leben der Menschheit bedeutete, weil er für jeden gilt, für den Herrn und für den Knecht, für den Fremden und selbst für das Vieh (Dtn 5,14). Die Gleichheit der Menschen vor Gott wird hier an einem für jeden erfahrbaren Beispiel aufgewiesen. Das Zehnwort vom Sinai hat entscheidend dazu beigetragen, dass an die Stelle einer theologischen Dogmatik im Judentum die Ethik getreten ist: Das Gebot des humanen Umganges mit dem Andern. Man könnte daher vereinfachend sagen, alles, was im Judentum über Ethik gedacht worden ist, stellt einen Kommentar zu diesem Zehnwort dar. Dazu kommt, dass – über die Ethik hinaus – sich viele Grundprobleme jüdischen Denkens in diesem Zehnwort finden: Schöpfung und Offenbarung, die soziale Dimension des Sabbat, die Einbeziehung des Fremden in die Gemeinschaft, die Beziehung Gottes zum Menschen.

Der entscheidende Satz, der sich auf das Pesach-Ereignis bezieht, lautet daher: „*Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus dem Lande Ägypten geführt habe, aus dem Hause der Knechtschaft.*“ Alles Weitere folgt aus diesem einen Satz: „*Ich bin der Herr.*“ Dieses Wort von dem Einen Gott, der dein/unser Gott sein soll (sein will), hat seine Auslegung gefunden in dem, was man als das jüdische Glaubensbekenntnis verstanden hat: „*Höre, Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr, ist eins*“ (Dtn 6,4). Mit diesem Worte leben – und sterben – Juden noch heute. Und wenn der Sterbende dazu selbst nicht mehr in der Lage ist, sprechen andere die Worte stellvertretend für ihn.

Die Worte vom Sinai sprechen zwar anfangs von Gott, aber sie verkünden zugleich die Botschaft vom „Nächsten“. Es ist daher kein Zufall, dass sie mit diesem Worte enden. Wie das Wort „*Ich bin der Herr, dein Gott*“ der Anfang dieser Worte ist, so ist ihr Schluss das Wort „*dein Nächster*“. Dreimal erklingt dieses Wort im Schlusssatz des Zehnwortes. Dein Nächster ist dir anvertraut, so wie du unter Gott, deinem Herrn, stehst. Und darin mündet schließlich das andere Wort, das nicht mehr im Dekalog steht, sondern im 3. Buch Mose: „*Liebe deinen Nächsten, denn er ist wie du, ich bin der Herr*“ (vgl. Lev 19,11–18).

„Ich bin der Herr, dein Gott“, so steht es am Anfang, „liebe deinen Nächsten“, so mahnt uns das Zehnwort am Schluss. Diese Sätze mögen abstrakt klingen, sie sind aber bewusstseinsbildend für viele Generationen von Juden geworden! Und man kann sich fragen, ob es nicht noch heute bei Juden eine verstärkte Sensibilität gegenüber Unrecht gibt, ob Geschichte nicht doch zu einem Lernprozess geführt hat. Es ist nur eine Frage, – eine Antwort vermag ich darauf nicht zu geben. Es wäre im Übrigen eine reizvolle Aufgabe, die Wirkungsgeschichte dieses Zehnwortes vom Sinai in der Geschichte des Judentums aufzuzeigen. Eine chassidische Erzählung zeigt, in welcher Weise dieses Zehnwort im jüdischen Bewusstsein geblieben ist und welchen Stellenwert es hat.

„Als Rabbi Schmelke nach Nikolsburg in Mähren berufen wurde, bestand dort die Sitte, jeder neue Rabbi habe in die Chronik der Gemeinde eine Verordnung einzutragen, die fortan zu befolgen sei. Man forderte auch ihn nun dazu auf, aber er verschob es von Tag zu Tag. Er besah sich die Leute und verschob die Eintragung. Immer genauer besah er sie, und immer wieder verschob er sie, bis man ihm zu verstehen gab, er dürfe nun nicht mehr länger säumen. Da ging er hin und trug das Zehnwort in die Chronik ein.“

Biblische Heilsgeschichte wird Heilszukunft

Gershom Scholem, der große jüdische Religionsforscher und Begründer der Wissenschaft von der jüdischen Mystik, der Kabbala, hat einen seiner wesentlichsten Aufsätze über das Judentum überschrieben mit den Worten: „*Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*“. In dieser Arbeit zeigt Scholem, wie Juden die Hebräische Bibel aufgrund wechselnder historischer Umstände durch eine den Zeitumständen entsprechende Deutung lebendig erhalten mussten. So entsteht Tradition im Sinne eines Verständnisses von der Wirksamkeit des Wortes in jedem konkreten Verhältnis, in das eine durch die Bibel konstituierte Gesellschaft tritt. So erfolgt allmählich ein Prozess, in dem nicht nur die Frage wichtig ist, wie die Offenbarung als konkrete Mitteilung bewahrt und überliefert werden kann, sondern die eher noch schwierigere Frage, wie Menschen in ihrer von dem Zeitpunkt der Offenbarung weit entfernten Zeit diese anzuwenden vermögen. So haben dann der Talmud und die gesamte rabbinische Tradition einen wesentlichen Beitrag dazu geleistet, dass biblische Vorstellungen aktuell aufgezeichnet werden konnten.

An einem weiteren Beispiel lässt sich dieser Prozess, wie Offenbarung und Tradition sich wandeln, aufweisen, dort nämlich, wo biblische Heilsgeschichte zur messianischen und endzeitlichen Heilszukunft wird. Das Judentum hat in seiner vieltausendjährigen Geschichte mannigfache Vorstellungen über das entwickelt, was geschehen wird, wenn diese Welt zu ihrem Ende kommt. Dabei ist das Judentum – wie auch sonst – nicht den Weg der Dogmatisierung gegangen. Die verschiedenen Zukunfts- und Erlösungshoffnungen, wie sie sich unverbunden bereits in der Hebräischen Bibel finden, wurden weiterentwickelt, ohne dadurch wirklich unüberbrückbare Gegensätze zu schaffen. Daher treffen wir eine Vielzahl von Gedanken an, die sich immer dann üppig entfalteten, wenn eine Zeit der Not eine besondere Erlösungsbedürftigkeit hervorrief. Freilich hatte man sich oft bemüht, diese endzeitlichen Spekulationen einzudämmen. Die rabbinische Tradition der ersten Jahrhunderte n. Chr. sah in ihnen ein anarchisches Element, dazu angetan, den reinen, sich in der Weisung der Tora zeigenden Willen Gottes zu verdunkeln. Zur Zurückhaltung gegenüber der Eschatologie hat natürlich auch die Abgrenzung gegenüber dem Christentum beigetragen, das sich aus der (jüdischen) Eschatologie in der Form der Christologie überhaupt erst entwickelt hat.

Die messianische Hoffnung

Am Beginn der langen Entwicklung messianischer und endzeitlicher Vorstellungen steht die Figur des Messias. Das Wort bedeutet *der Gesalbte* und stammt ursprünglich aus dem politischen Bereich. Mit dem *Gesalbten* wurde in der Hebräischen Bibel der bei seinem Regierungsantritt mit Öl gesalbte israelitische König bezeichnet. Die besondere Form dieses Königtums besteht darin, dass der König als *Erwählter Gottes* gilt, mit dem Gott einen Bund geschlossen hat. Dadurch wird die israelitische (davidische) Dynastie zu einem von Gott eingesetzten Herrschergeschlecht. Der Herrscher bleibt ein irdischer König, aber durch seine Salbung hat er eine in die Zukunft weisende Komponente erhalten. Die ideale Persönlichkeit des Herrschers als *Gesalbter Gottes* auf Erden ist zwar niemals realisiert worden, wurde jedoch ständig erhofft. Das Königtum bleibt so in einer Spannung zwischen einer glorifizierten Vergangenheit und einer erhofften Zukunft. Wenn der Prophet Jesaja vom Friedensfürsten spricht, „Denn uns ist ein

Kind geboren, ein Sohn ist uns geschenkt. Die Herrschaft liegt auf seiner Schulter; man nennt ihn: Wunderbarer Ratgeber, Starker Gott, Vater in Ewigkeit, Fürst des Friedens“ (Jes 9,5), so sieht er von der aktuellen historischen Gestalt ab und blickt auf einen Herrscher, der ein Bundespartner Gottes ist. Die Propheten haben daher einen idealen Fürsten gemeint, nicht den empirischen, dessen Gestalt immer wieder enttäuscht hat. Der Messias wird so zur zukünftigen, endzeitlichen Realisation des Ideals vom Königtum.

In den vielen Jahrhunderten jüdischer Religionsgeschichte durchziehen zwei miteinander verbundene Vorstellungen das Denken: „*Messias*“ und „*König*“. Beide Stränge dieser theologischen Konzeption sind stark durch die Propheten der Hebräischen Bibel geprägt worden. In der Endzeit, so die Propheten, wird sich Israel von den Völkern vor allem durch seine ethische Kraft und die völlige Umkehr zu Gott unterscheiden. Neben diesen theologischen Gedanken findet sich jedoch auch eine national bestimmte Hoffnung. Die Endzeit wird die Einsammlung aller Zerstreuten bringen. Das Ziel aber bleibt ein Friedensreich, in das die gesamte Natur mit einbezogen ist. „Ja, vergessen sind die früheren Nöte, sie sind meinen Augen entschwunden. Denn schon erschaffe ich einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (Jes 65,17).

Wesentlicher als materielles Heil war den Propheten die allen Völkern zuteil werdende *Erkenntnis Gottes*. Bei einigen Propheten tritt die Gestalt eines Heilsmittlers zurück; Gott selbst erscheint als der alleinige Erlöser. In der nachbiblischen Zeit entwickelte sich ein reiches Denken und Spekulieren über die messianische Endzeit, über die Hoffnung eines Gottesreiches. Ein Ausspruch aus der rabbinischen Tradition zu Jes 56,1 („Wahret das Recht und übt Gerechtigkeit, denn bald wird mein Heil kommen, und meine Gerechtigkeit sich offenbaren“) zeigt, in welche Richtung sich dieses Denken bewegte. Der Talmud knüpft an das Bibelzitat die Erwägung an: „Groß ist die Gerechtigkeit, denn sie bringt die Erlösung näher“ (bBaba b.10a).

Aber auch die Umkehr zu Gott vermag die Erlösung zu beschleunigen: „*Wann wird für Zion der Erlöser kommen? Wenn sie von der Sünde ablassen.*“ Eine Vorstellung, die mit der von Johannes dem Täufer verwandt ist: „Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe“ (Mt 3,2). Hier verbindet sich das prophetische Element mit dem apokalyptischen, indem durch die Hinwendung zu Gott ein Schutz erhofft wird vor der kommenden Katastrophe

sowie gegen die bedrängende Gegenwart. Daneben bleibt aber das Unberechenbare, das der menschlichen Möglichkeit entzogene Element, in der messianische Erwartung besteht. Trotz gelegentlichen Schwelgens in apokalyptischen Bildern vom Untergang herrscht die Gewissheit: „Auf wen anders sollten wir uns verlassen, als auf unseren Vater im Himmel“, wie es in einer frühen rabbinischen Überlieferung heißt. Wir können nicht übersehen, dass das national bestimmte Element der Messias Hoffnung in der Neuzeit geschichtsformend im Zionismus sichtbar geworden ist.

So hat das Judentum im Laufe seiner langen Religionsgeschichte keine einheitliche Konzeption von endzeitlichen Vorstellungen entwickelt. Diese Tatsache zeigt sich bis heute im jüdischen Gebetbuch. Juden beten dreimal täglich im *Achtzehngebet*, Gott möge den Spross Davids bald erblühen lassen: *„Den Spross Davids, Deines Knechtes, lass bald sprossen und erhebe seine Macht in Deinem Heil, denn auf Dein Heil hoffen wir jeden Tag. Gepriesen seist Du, Ewiger, der das Heil sprossen lässt.“* Andererseits heißt es im *Alenu-Gebet*, das immer am Schluss des Gottesdienstes gesprochen wird: *„Er ist unser Gott, keiner sonst, in Wahrheit unser König, keiner außer ihm [...] Darum hoffen wir auf Dich, Ewiger, bald die Herrlichkeit Deiner Macht zu schauen, [...] dass sich vor Dir jedes Knie beugen, jede Zunge schwören soll [...].“*

Gott allein ist König über Israel, keiner sonst; sein ist die Herrschaft auf immer und ewig. Der Reichsgedanke tritt hier in den Vordergrund, während anderwärts die Vorstellung vom messianischen Davididen bestehen bleibt. In Jahrtausenden hat sich die messianische Vorstellung in Wellenbewegungen in der jüdischen Geschichte gezeigt.

In unseren Tagen ist ein weiteres Faktum hinzugekommen: Der Staat Israel. Manche Christen – und weit weniger Juden – haben hier die Frage nach der messianischen Erfüllung gestellt. Diese können wir jedoch in diesem Zusammenhang *nicht* bejahen. Die Gründung des israelischen Staates hat keine direkte heilsgeschichtliche Bedeutung, wohl vielleicht eine indirekte, als ein Zeichen dafür, dass Israel, trotz der größten Katastrophe, die es in seiner Geschichte erfahren hat, weiterhin unter Gottes Treue steht, und dass das jüdische Volk eine Zukunft hat. Insofern lässt sich auch dieser weitgehend säkularisierte Staat noch in das Geschichtsbewusstsein als eine lebendige Wirklichkeit integrieren, selbst wenn der Begriff der „Erfüllung“ mit der Wirklichkeit nicht identisch ist, d. h. die „Erfüllung“ noch aussteht.

Juden und Christen, getrennt und doch verbunden

Versuchen wir, das bisher Gesagte im Hinblick auf den christlich-jüdischen Dialog zusammenzufassen: Christen und Juden leben seit zwei Jahrtausenden in einer ähnlichen Spannung: Diese erwarten das Heil in einer noch so fernen Zukunft, jene erhoffen das Ende eines für sie bereits angebrochenen Heilsprozesses. Der Blick beider ist nach rückwärts gerichtet. Von der Vergangenheit her gewinnt der Christ die Zuversicht und die Gewissheit für das Kommende, denn er lebt in der Erwartung des Wiederkehrenden. Das in der Vergangenheit Geschehene verbürgt das Kommen des zukünftigen und endgültigen Heiles. Christus ist Vergangenheit und Zukunft zugleich. In diesem Wissen lebt der Christ in der Gegenwart und versucht sie zu bestehen.

Aber auch der Jude lebt in einer Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft. Der mit Israel in der Geschichte geschlossene Bund zeugt zugleich für seine Erfüllung in der Zukunft. Gegenwart bedeutet daher für den Juden die in Treue zu bewahrende Hingabe an diesen Bund, und damit das Sich-Bewähren gegenüber Gott, seinem Bundespartner. Niemand hat Israel aus diesem Bunde je entlassen. Das wusste auch der Apostel Paulus (Röm 11,29). Dieser Bund, in der Vergangenheit geschlossen, verbürgt dem Volk das zukünftige Heil. Die Geschichte Israels verläuft so ohne Bruch und Zäsur. Am Anfang steht der Bund, am Ende die Erlösung, dazwischen liegt die dem Juden gestellte Aufgabe. Das Zehnwort vom Sinai weist ihm den Weg.

Juden und Christen trennt die den Juden fehlende, durch Christi Tod und Auferstehung bezeugte *Mitte der Geschichte*. Aber Christen und Juden eint das Bewusstsein, dass am Ende der Tage diese Trennung aufgehoben wird und sich zu einer Einheit fügt. Und noch ein Weiteres und sehr Wesentliches verbindet Juden und Christen: Das gemeinsame Warten auf die Erfüllung (der messianischen Hoffnung) und das gemeinsame Leben miteinander in der Spannung dieser Erwartung. Dieses Harren auf das Reich Gottes haben wir miteinander zu ertragen und zu bestehen. Beide, Juden und Christen, sind als Menschen stets des Heils bedürftig, gleichzeitig sind wir der Erlösung (in der Zukunft) gewiss. Zusammenfassen lässt sich das Gesagte mit einem Satz aus dem Alenu-Gebet: „*Darum hoffen wir auf Dich, Ewiger, unser Gott, bald die Macht Deiner Herrlichkeit zu schauen, [...] dass die Welt gegründet wird auf das Reich des Allmächtigen.*“

Am Anfang steht: „*Wir hoffen*.“ Dann aber wird der Mensch aufgerufen, er möge das Reich Gottes in diese Welt des Menschen eintreten lassen, so dass es heute und hier bei uns beginne. Das könnte die kürzeste Formel für die Dialektik der Hoffnung sein: „*Wir hoffen auf Dich, Herr*.“ Gleichzeitig ist es uns jedoch aufgegeben, „*letakken olam bemalchut schaddaj*“, („dass die Welt gegründet wird auf das Reich des Allmächtigen“), Gottes Reich bei uns einzulassen oder wenigstens IHM den Weg zu bahnen. Erinnerung und Geschichte sind nur echt und lebendig in der Nachfolge. Unsere gemeinsame Zukunft kann gelingen, wenn wir versuchen, die Anfänge unserer Geschichte durch gemeinsame Taten erinnernd weiterzuführen.

Die Bedeutung der Erinnerungsarbeit für die politische Kultur in Deutschland und Europa

Hans-Jochen Vogel*

Wir sind uns schon vor Jahrzehnten – ich glaube, es war in der Zeit, in der ich in München als Oberbürgermeister amtierte – zum ersten Mal begegnet und seitdem in ständiger Verbindung geblieben. Zumeist ging es dabei um den christlich-jüdischen Dialog und ganz allgemein um den Dialog zwischen Juden und Nichtjuden in dem Lande, von dem der Holocaust seinen Ausgang genommen hat. Wie wenige andere haben Sie – vor allem auch als Repräsentant des B'nai B'rith – dazu beigetragen, dass dieser Dialog in Gang kam und über alle Schwierigkeiten hinweg kontinuierlich fortgeführt wurde. Wenn so allmählich eine Kultur der Verständigung gewachsen und der jüdische Anteil an der geistigen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklung Deutschlands wieder stärker ins Bewusstsein unseres Volkes getreten ist, und auch von Neuem ein jüdisches Geistesleben in der Bundesre-

* Dr. Hans-Jochen Vogel, ehemaliger SPD-Vorsitzender, langjähriges Mitglied des Bundestages (bis 1994), Mitbegründer des Vereins „Gegen Vergessen – Für Demokratie“ (1993), wurde 2001 mit dem Leo-Baeck-Preis ausgezeichnet. Wir bringen Auszüge aus einem Vortrag im Rahmen eines Symposiums in Basel aus Anlass des 80. Geburtstags von Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich am 2. April 2001.

publik aufzublühen beginnt, ist das nicht zuletzt Ihr Verdienst. Der von Ihnen zusammen mit Hans Erler kürzlich herausgegebene Sammelband mit Aufsätzen über „Jüdisches Leben und jüdische Kultur in Deutschland“ hat das einmal mehr sehr deutlich gemacht.¹

Ernst Ludwig Ehrlich s. A.
am 8. Juli 2007 in Seelisberg
zum Thema: „Die Wende
der christlich-jüdischen Be-
ziehungen in den letzten 40
Jahren.“



Unverzichtbar war und ist bei all diesen Bemühungen stets das gemeinsame Erinnern an die schrecklichen Geschehnisse. Deshalb hat das Thema, über das ich sprechen soll, nämlich „*Die Bedeutung der Erinnerungsarbeit für die politische Kultur in Deutschland und Europa*“, einen unmittelbaren Bezug zum Lebenswerk des Jubilars, dem ich auf diese Weise zugleich meinen Dank für die vielen guten Gespräche und manche Anregungen abstat-ten möchte.

Was eigentlich heißt *Erinnern*? Landläufig wird es als „Wiederhervorbringen eines Bewusstseinsinhalts durch das Gedächtnis“ definiert, – und das Gedächtnis seinerseits als „die Fähigkeit zur Reproduktion früherer Erlebnisse im Bewusstsein“. Das sind wissenschaftlich korrekte, aber wertfreie Erklärungen. Die soziale Bedeutung des Erinnerns bringt uns ein Satz im vierten Flugblatt der „Weißen Rose“² näher. Darin heißt es gleich zu Beginn unter Anspielung auf die sich schon im Herbst 1942 verschlechternde Kriegslage:

- 1) Ernst Ludwig Ehrlich/Hans Erler (Hg.), *Jüdisches Leben und jüdische Kultur in Deutschland. Geschichte, Zerstörung und schwieriger Neubeginn*. Campus Verlag, Frankfurt am Main 2000.
- 2) Die „Weiße Rose“ war eine studentische Widerstandsbewegung an der Universität München (1942–1943), zu deren führenden Mitgliedern u. a. die Geschwister Sophie und Hans Scholl (hingerichtet am 22. Februar 1943) gehörten.

„Es ist eine alte Weisheit, die man Kindern immer wieder aufs Neue predigt, dass, wer nicht hören will, fühlen muss. Ein kluges Kind wird sich aber die Finger nur einmal am heißen Ofen verbrennen.“ In diesen Erkenntnissen klingt schon etwas vom Wert des Erinnerns an. Und in der Tat, was wäre der Mensch, wenn er die Fähigkeit des Erinnerns nicht besäße? Und was wäre ein Volk, wenn es nicht seine Sprache besäße oder sich seiner Geschichte nicht bewusst wäre? Oder die Menschheit, wenn ihr das kollektive Gedächtnis an das Vergangene abhanden käme? Wenn die Fähigkeit, das, was in das kollektive Gedächtnis eingegangen ist, wieder hervorzubringen, erlöschen würde?

Denken und Erinnern hat also etwas mit Orientierung zu tun: Einmal *im Sinne des Wissens, woher man kommt*. Nur, wer weiß, woher er kommt – so sagt eine andere Weisheit –, weiß, wo er sich befindet und wohin sein Weg führt. Aber auch *im Sinne des Bewertens*. Wer auf diese Orientierung verzichtet, reagiert stets nur aus dem Augenblick heraus, bestenfalls instinktiv. Diese Erwägungen gelten für die guten wie für die schlechten Erfahrungen eines Individuums. Und sie gelten nicht minder für die hellen und strahlenden Kapitel wie für die dunklen und finsternen Phasen unserer Geschichte. Kein Kapitel und keine Phase darf ausgeblendet werden. Und eben schon gar nicht die jüngere Geschichte unseres Volkes. Denn zu ihr gehört die größte Katastrophe, die unser Volk je erlebt hat.

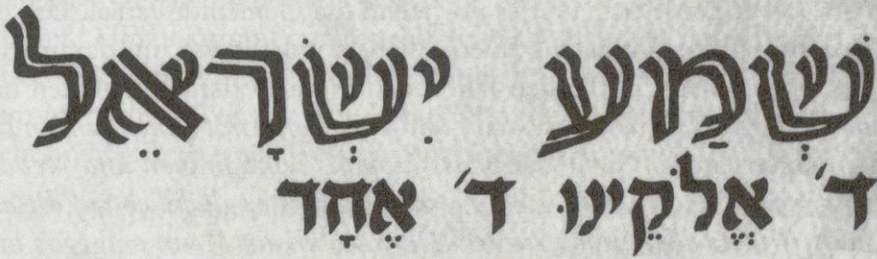
Erinnern müssen wir uns dabei an die Verbrechen, an die Täter und die Opfer der NS-Gewaltherrschaft, an den Widerstand, der dieser Gewaltherrschaft geleistet wurde, und an die Ursachen, die zur Katastrophe geführt haben. Nicht, um Schuldkomplexe zu konservieren oder um gelegentliche Betroffenheitsrituale zu zelebrieren. Erinnern müssen wir uns, um uns und den Nachgeborenen vor Augen zu führen, wie leicht sich Menschen verleiten ließen und wessen nicht wenige dann in ihrem Fanatismus und in ihrer Mordlust fähig waren. Gewiss: Auch wer von all dem nie irgend etwas gehört hat, könnte und sollte erkennen, wohin es führt, wenn die Menschenwürde und die Verbindlichkeit von Grundwerten gelehnet wird und sich Menschen in gotteslästerlicher Weise für allmächtig erklären. Erinnern in diesem Sinne heißt also nicht – das hat Gotthold Ephraim Lessing schon vor über 200 Jahren so formuliert –, das Gedächtnis zu belasten, sondern den Verstand zu erleuchten! Und es heißt, aus der Vergangenheit Lehren zu ziehen. Diese Anstrengungen fortzusetzen sind wir gerade auch Ihnen, hochverehrter Herr Jubilar, schuldig.

„Höre, Israel“

Eine sprachliche und rabbinisch-theologische Untersuchung

Vladimir Itamar Baum*

Vers 6,4 aus dem Buch Deuteronomium, *Schma Israel, Adonaj Elohejnu, Adonaj Echad* (Höre, Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig), enthält den wichtigsten Grundsatz der jüdischen Religion.



The image shows the Hebrew text of the Shema prayer in a stylized, bold font. The text is arranged in two lines. The top line reads 'שמע ישראל' (Hear, O Israel) and the bottom line reads 'יהוה אחד' (The Lord is one). The letters are black with white outlines, giving it a graphic, almost calligraphic appearance.

Dieser Satz, in dem jedes Wort eine theologische Aussage darstellt, weist eindeutig darauf hin, dass das Judentum eine monotheistische Religion ist. Religiöse Juden glauben an den Einzigen Gott, der das Weltall und den Menschen erschaffen hat. Dieser Einzige Gott hat mit dem Volk Israel einen ewigen Bund geschlossen. Die Israeliten sollen ihm dienen und seinen Ruhm auf der ganzen Welt verkünden.

Um den Sinn dieses Grundbekenntnisses nachzuvollziehen, ist es nötig, jeden einzelnen hebräischen Begriff sprachlich zu klären und den Zusammenhang zwischen den Begriffen herzustellen.

* Vladimir Baum, geb. 1964 in Eriwan, Techniker- und Informatikausbildung in Odessa, Hebräischlehrer, 1991 Einwanderung nach Deutschland, Studium an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg, Religionslehrer beim Landesverband der Jüdischen Gemeinden Niedersachsen und beim Oberrat der Israeliten Badens, seit 2004 Dozent an der Theologischen Fakultät der Universität Mannheim, Lehrbeauftragter für Judaistik an der Albert-Ludwigs-Universität, Übersetzer und Verfasser hebräischer Lyrik.

1. Sprachliche Deutung des „Schma Israel“

Schma

Das Wort *schma* bedeutet wörtlich: *Höre!* Es hat aber auch die Bedeutungen von *verstehen*, *erkennen*, *nachvollziehen*. Samson Raphael Hirsch deutet *schma* auch als *durch das Studium erforschen*. Der hebräische Begriff *schma* ist also ein Aufruf an den Betenden bzw. an die Gemeinde, eine bestimmte religiöse Wahrheit zu verstehen und zu erkennen.

Israel

Das Wort *Israel* hat im Hebräischen mehrere Bedeutungen: der Urvater Jakob, der von Gott den zusätzlichen Namen „Israel“ erhielt, das Land Israel, der heutige Staat Israel, die Gemeinde Israel sowie das gesamte jüdische Volk. Im *Höre, Israel* bedeutet es vor allem die Gemeinde Israel. Um die tiefe Bedeutung dieses Namens zu erschließen, müssen wir uns daran erinnern, unter welchen Umständen Jakob den Namen „Israel“ erhalten hat: *„Mitten in der Nacht stand Jakob auf und überschritt mit seiner ganzen Familie an einer seichten Stelle den Fluss Jabbok. Seine Frauen und Nebenfrauen, die elf Söhne und alle seine Herden brachte er glücklich auf die andere Seite. Nur er allein blieb zurück. Da trat ihm ein Mann entgegen und kämpfte mit ihm bis zum Morgengrauen. Als der andere sah, dass sich Jakob nicht niederringen ließ, gab er ihm einen Schlag auf das Hüftgelenk, sodass es sich ausrenkte. Dann sagte er zu ihm: Lass mich los, es wird schon Tag! Aber Jakob erwiderte: Ich lasse dich erst los, wenn du mich gesegnet hast. Wie heißt du?, fragte der andere, und er antwortete: Jakob. Er sagte: Du sollst von nun an nicht mehr Jakob heißen. Du hast mit dem Göttlichen und mit Menschen gekämpft und hast gesiegt; darum wird man dich Israel nennen“* (Gen 32,23–29).

Die meisten jüdischen Kommentatoren verstehen unter dem „Menschen“, der mit Jakob kämpfte, entweder *Samael*, den Engel des Bösen, oder den Satan. Andere sehen in ihm den Engel *Esaus*. Der berühmte mittelalterliche Ausleger Maimonides (Rambam) sieht in diesem Kampf eine Vision.¹ Es geht um den geistigen Kampf Jakobs gegen das Böse.

Nach einer weiteren rabbinischen Deutung bezeichnet der Name *Israel* eine höhere Stufe der Gotteserkenntnis und eine prophetische Eingebung.

1) Maimonides, *More Newuchim*, 2:43.

Unter dem Namen *Israel* können wir also auch den geistigen Zustand eines Menschen verstehen, der sich für das Gute einsetzt und eine tiefere Gotteserkenntnis besitzt oder danach strebt.²

Adonaj

Die Bezeichnung *Adonaj* bedeutet normalerweise: *der Herr*. Im *Höre, Israel* steht allerdings nicht das Wort *Adonaj*, sondern das Tetragramm *JHWH* (zusammengestellt aus den hebräischen Buchstaben *Jod, Hej, Waw, Hej*). Der hebräische Stamm des Tetragramms (*Hej, Waw, Hej*) entspricht dem Verb *sein*. Deswegen interpretierten die Gelehrten das Tetragramm als: *Gott, der ewig existiert*, oder *das ist Gott in Seinem ewigen Dasein*, oder auch als *der Ewige*.³ Nach rabbinischer Auslegung bedeutet das Tetragramm das *Maß der Barmherzigkeit Gottes*, das in Spannung steht mit dem *Maß der Gerechtigkeit*, das durch den Namen *Elohim* zum Ausdruck kommt.⁴ Hinzu kommt noch ein wichtiger Aspekt des jüdischen Wertesystems. Das Tetragramm bezeichnet Gott in seinem *dialogischen Verhältnis* zum Menschen.⁵ Dies ist eine Dimension Gottes, die dem Menschen nahe steht und Gott als einen Gesprächspartner des Menschen darstellt.

Ein anderer Aspekt jüdischen Denkens ist der Begriff *hamlacha*, was soviel bedeutet wie: *Gott zum König über sich setzen*. Nach jüdischem Verständnis „wartet“ Gott darauf, dass die Menschen ihn „freiwillig“ zu ihrem König „ernennen“ und seine Gebote akzeptieren. Hier stellt sich nun die Frage: In welcher seiner Eigenschaft soll Gott über uns Menschen König sein? Als *gerechter* oder als *barmherziger* Gott-König – entsprechend dem Namen *Elohim* (Gerechtigkeit) oder entsprechend dem *Tetragramm* (Barmherzigkeit)? Auf den ersten Blick erscheint der Name *Elohim* am besten geeignet. Er bezeichnet Gott als Herrscher der Welt und als den allmächtigen Richter. Also wäre es logisch, dem Namen *Elohim* die Bezeichnung *König* oder *Herr* zu verleihen.

Die jüdische Theologie verfährt jedoch anders. Sie versteht unter dem Tetragramm *JHWH*, das die *Barmherzigkeit Gottes* bedeutet und Gott als

2) Vgl. Ps 32,2 „Wohl dem Menschen, dem der Herr die Schuld nicht zur Last legt und dessen Herz keine Falschheit kennt.“

3) Siddur zu Genesis 2,4

4) Sifri zum Deuteronomium 3,24; Raschi, *Kommentar zum Talmud*, Rosch ha-Schana 17b.

5) Samson Raphael Hirsch zu Genesis 2,4.

einen Partner des Menschen darstellt, Gott als *Herr*. Warum haben die Rabbinen sich für diese Lösung entschieden?⁶ Eine mögliche Antwort ist: Es wäre leichter für den Betenden, sich *Elohim* als *König* vorzustellen, denn es erfordert Demut, das Tetragramm JHWH als *der Herr* zu verstehen. In diesem Fall müssen wir freiwillig und bewusst unsere Macht an den barmherzigen Gott „abtreten“. Solch eine freiwillige und bewusste Handlung ist für Gott wichtig, da er den Menschen ja mit dem freien Willen ausgestattet hat. Insofern bezeichnet eher der Begriff *Adonaj* den *barmherzigen Gott*, den wir freiwillig über uns zum Herrn setzen, und mit dem wir einen religiösen Dialog führen.

Elohejnu

Das hebräische Wort *Elohejnu*, normalerweise als *unser Gott* übersetzt, kommt von dem Begriff *Elohim*. Es hat verschiedene Bedeutungen: der/die Richter, der Mächtige, Gott als Zentrum aller Kräfte im Weltall, Gott als Herrscher des Weltalls. Für *Adonaj Elohejnu* (wörtl. *der Herr [ist] unser Gott*) gibt es verschiedene Interpretationen: Der theologische Begriff *der Herr* bezeichnet Gott als unseren Gesprächspartner, den wir unmittelbar erkennen, während der Begriff *Gott* für den allmächtigen Herrscher des Weltalls steht. Der Ausdruck *der Herr ist unser Gott* könnte also bedeuten: Der barmherzige Gott unserer unmittelbaren Erfahrung ist gleichzeitig der allmächtige Herrscher der Welt. Eine weitere Interpretation sagt: *Der Herr* bedeutet das *Maß der Barmherzigkeit*, während *Gott* das *Maß der Gerechtigkeit* darstellt. Der Ausdruck *der Herr ist unser Gott* würde dann bedeuten: *der barmherzige Gott ist gleichzeitig Gott, der Richter*. *Elohejnu* wird außerdem als Anrede gebraucht für Gott, mit dem wir ein besonderes Verhältnis haben. Er hat uns auserwählt für den Dienst an ihm und für die Verkündung der monotheistischen Idee an alle Völker.

Echad

Wörtlich übersetzt bedeutet das Wort *Echad* die Zahl *eins*. In Bezug auf Gott bedeutet es nach jüdisch-theologischem Verständnis *einzig*. Auf den ersten Blick scheinen dieser Begriff und seine theologische Dimension leicht verständlich zu sein: *Gott ist einzig, es gibt keine anderen Götter außer ihm*. Aber im Judentum hat dieser Begriff noch weitere wichtige in-

6) *Siddur Artscroll* zu Genesis 2,4.

haltliche Bedeutungen. Im „Siddur Artscroll“⁷ wird im Rahmen des Morgengebets ein Gebet zitiert, das die Tiefe des jüdischen Verständnisses hinsichtlich der Einzigkeit und der Einheit Gottes aufzeigt: „Für die Vereinigung des Heiligen, gesegnet sei Er, mit seiner irdischen Präsenz [Schechina], mit Gottesfurcht, möchte ich den Namen *Jod, Hej* mit [den Buchstaben] *Waw, Hej* völlig vereinigen [...]“.

2. Die „Einheit Gottes“

Bei der Betrachtung des zitierten Gebets wird klar, dass im Judentum die Einheit Gottes ein tiefes Konzept darstellt. Was für einen modernen Menschen in diesem Zusammenhang attraktiv sein könnte, ist die Tatsache, dass diese Einheit sozusagen von der geistigen Handlung des Menschen (in diesem Fall von dem Gebet) „abhängt“! Es werden *zwei Arten der Vereinigung göttlicher Dimensionen* angedeutet: Die Vereinigung des Heiligen mit Gottes irdischer Präsenz und die Vereinigung des Namens Gottes durch die Vereinigung der Bedeutung von *Jod, Hej* mit *Waw, Hej*.

Die Vereinigung des Heiligen mit Seiner irdischen Präsenz

Der Heilige heißt auf hebräisch *qadosch*. Der Stamm dieses Wortes lautet: *Quf, Dalet, Schin* und bedeutet *abgetrennt, abgesondert, unerfassbar*. In der jüdischen Theologie stehen diese Aspekte für die *Transzendenz Gottes*, d. h. seine Verborgenheit und seine Unerfassbarkeit. Den transzendenten Gott kann der Mensch nicht erkennen und nicht ergründen. Sein Wesen bleibt uns verborgen. Im Gegensatz dazu steht die irdische Präsenz Gottes uns nahe. Die hebräische Bezeichnung für sie ist *Schechina*. Der Stamm dieses Wortes lautet: *Schin, Chaf, Nun*, und bedeutet *innewohnen*. Dieser Begriff besagt, dass Gott überall auf der Erde existiert, und steht dementsprechend für seine *Immanenz*. Den immanenten Gott kann der Mensch erkennen. Aus dieser Erkenntnis kann der Mensch in ein dialogisches Verhältnis mit Gott treten. Aber die Einheit Gottes ist nicht etwas Selbstverständliches, denn die zwei Dimensionen Gottes können nicht ohne Weiteres miteinander verbunden werden. Und nun will der Mensch die Transzendenz Gottes mit Seiner Immanenz „vereinigen“. Das bedeutet, er will die Transzendenz

7) Nosson Scherman/Meir Zlotowitz, *The Complete Artscroll Siddur*, Artscroll Mesorah Series, 1984.

in der Immanenz „aufgehen lassen“, damit er Gott in Seiner Ganzheit besser erkennen kann, und er will dadurch die Einheit Gottes aufzeigen, die nicht ohne Weiteres sichtbar ist. Der Mensch will sozusagen die Einheit Gottes „wiederherstellen“! Hier kann man sehen, was für eine große Rolle der Mensch im Judentum spielt. Er ist unter anderem ein Bindeglied zwischen verschiedenen Dimensionen Gottes und kann durch seine Handlungen diese Dimensionen miteinander vereinigen.

Vereinigung des Namens „Jod“ und „Hej“ mit „Waw“ und „Hej“

In der jüdischen Theologie weisen die beiden Paare des Tetragramms auf die entgegengesetzten Dimensionen der Macht Gottes hin. Die ersten Buchstaben (*Jod, Hej*) symbolisieren die Fähigkeit Gottes, Sein Wesen zu verbergen. Die zwei letzten Buchstaben (*Waw, Hej*) versinnbildlichen die Fähigkeit Gottes, Sein Wesen den Menschen zu offenbaren. „Diese beiden Eigenschaften zeigen sich in der Schöpfung. Einerseits konzipierte der Ewige die Welt so, dass sie von Seinem Licht entfernt ist, andererseits hat Er es dem Menschen ermöglicht, sich Ihm zu nahen und Sein unendliches Wesen durch die Erfüllung der Gebote auf der Welt zu entdecken.“⁸ Der Betende will also das verborgene Wesen Gottes mit seiner sichtbaren Erscheinung vereinigen. Dadurch will er erreichen, dass auch das Verborgene in Gott für ihn sichtbarer, greifbarer ist. Er macht einen weiteren Schritt der Gotteserkenntnis.

Das Ziel des Betenden ist die Vereinigung der Transzendenz Gottes mit Seiner Immanenz. Diese Aufgabe versucht er durch die Verbindung zwischen dem verborgenen Wesen Gottes (symbolisiert durch die Buchstaben *Jod, Hej*) und Seiner sichtbaren Erscheinung (symbolisiert durch *Waw, Hej*) zu erfüllen. Symbolisch vollzieht der Betende diese Vereinigung, indem er sich mit dem jüdischen Gebetsmantel (*Tallit*) umhüllt und folgendes Gebet spricht: „Ich ziehe den Gebetsmantel an, damit meine Seele und mein ganzer Körper sich mit dem [göttlichen] Licht umhüllen [...]“. Diese Vereinigung mit dem göttlichen Licht versinnbildlicht die Vereinigung des Sichtbaren mit dem Verborgenen und führt somit zur Verbindung zwischen der Immanenz und der Transzendenz Gottes.

8) *Siddur Artscroll*, 4.

Eschatologische Bedeutung des Begriffes „Echad“

Das Ziel der jüdischen Religion ist die Verbreitung der monotheistischen Idee auf der ganzen Welt. In mehreren Gebeten kommt daher der Wunsch zum Ausdruck, dass am Ende der Geschichte alle Völker die Einheit Gottes begreifen und den *Einzigen Gott* anerkennen. Das bekannteste Gebet, das diesen Wunsch zum Thema hat, ist das Gebet *Aleynu leschabeach* (An uns liegt es, den Herrn des Alls zu preisen). Am Ende dieses Gebets wird an Sach 14,9 angeknüpft, wo es heißt: „Der Ewige wird König über die ganze Erde sein, an jenem Tag wird Er einzig sein, und Sein Name wird einzig sein.“ Der Begriff *Echad* weist also unter anderem darauf hin, dass alle Völker die Einheit Gottes anerkennen werden.

3. Theologische Zusammenhänge des „Schma“

Schma Israel (Höre, Israel) ist ein Aufruf an die Gemeinde, deren Mitglieder sich für das Gute einsetzen und nach Gotteserkenntnis streben, eine bestimmte religiöse Wahrheit zu erkennen und zu verinnerlichen.

Adonaj Elohejnu (der Herr ist unser Gott) kann folgendes bedeuten:

- Der barmherzige Gott unserer unmittelbaren Erfahrung, den wir über uns „zum Herrn gesetzt haben“, ist gleichzeitig Gott und Herrscher des Weltalls.
- Der barmherzige Gott ist auch der Gott der Gerechtigkeit.
- Der barmherzige Gott, der dem Menschen nahe steht, ist gleichzeitig der Gott, der mit dem Volke Israel einen Ewigen Bund geschlossen hat.

Adonaj Echad (Der Herr ist einzig – der Ewige ist einzig) kann bedeuten:

- Es gibt keine anderen Götter außer Ihm.
- Alles auf der Welt stellt die Erscheinungen der einheitlichen göttlichen Vorsehung dar.
- Es gibt eine Einheit zwischen der Transzendenz Gottes und Seiner Immanenz.
- Es gibt eine Einheit zwischen dem verborgenen Wesen Gottes und Seinen sichtbaren Erscheinungen.

- Der Mensch kann mit seinen geistigen Handlungen die Einheit Gottes sichtbarer machen. Er kann das Verborgene in Gott mit dem Sichtbaren „vereinigen“ und dadurch die Transzendenz Gottes mit Seiner Immanenz „verbinden“.
- In der messianischen Zeit werden alle Völker den Einzigen Gott anerkennen.
- In der messianischen Zeit wird nur noch die Barmherzigkeit Gottes (symbolisiert durch das Tetragramm mit dem Namen *Adonaj*) existieren.

4. Der Mensch als Schöpfungspartner

Höre, Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr ist einzig stellt die Quintessenz des jüdischen Glaubens dar. Damit wird das Glaubensprinzip des Judentums verkündet, dass es nur Einen Gott gibt und dass viele Phänomene im Weltall sich auf die einheitliche Vorsehung Gottes zurückführen lassen. Der Vers stellt jedoch keine Anweisung zur Passivität dar. Im Gegenteil: Im Judentum wirkt der Mensch aktiv in dem Erforschen der Einheit Gottes und in der irdischen „Vereinigung“ Seiner Attribute mit. Die intensive geistige Ergründung dieses Prinzips der göttlichen Einheit wird im Begriff *schma* verkörpert. Der Mensch wird aufgerufen, die tiefen Zusammenhänge der göttlichen Einheit zu erforschen und zu verinnerlichen. Da der Begriff *schome‘a* (hören) auch *verständnisvoll* und *weise* bedeuten kann, muss sich der Mensch für die Verwirklichung der göttlichen Einheit auch um *ein weises Herz* (*lew schome‘a*) bemühen.

Der Begriff *Adonaj*, der im Judentum auch den barmherzigen Gott ver sinnbildlicht, mit dem der Mensch einen intensiven Dialog führen kann, weist unter anderem auch auf die dialogische Dimension der Erforschung der göttlichen Einheit hin. Der Mensch tritt in diesem Fall als Gesprächspartner Gottes auf. Er kann im Rahmen des Dialogs mit Gott seine Erkenntnisse über die Einheit Gottes vertiefen und sie dementsprechend viel bewusster verkünden. Den Höhepunkt der aktiven menschlichen Rolle in Bezug auf die Einheit Gottes findet sich im Begriff *echad*. Indem der Mensch durch sein Tun aktiv an der Vereinigung verschiedener Aspekte Gottes mitwirkt, tritt er als wahrer Mitschöpfer auf. Der gläubige Jude ist somit ein *aktiver Partner Gottes*, der kreativ an der Entwicklung der Schöpfung mitarbeiten kann.

Getragen von der Bibel – genährt vom Leid Die Poesie von Nelly Sachs (1891–1970)

Monique Ebstein*

Nelly (Leonie) Sachs, Jüdin und Deutsche, geboren am 10. Dezember 1891 in Berlin, wurde 1966 im Alter von 75 Jahren – zusammen mit dem israelischen Schriftsteller und Dichter Samuel Joseph Agnon – „für ihre hervorragenden lyrischen und dramatischen Werke, die das Schicksal Israels mit ergreifender Stärke interpretieren“, mit dem Nobelpreis für Literatur ausgezeichnet. Vier Jahre später, am 12. Mai 1970, starb sie in Stockholm, jener Stadt, in der sie mit ihrer Mutter Zuflucht gefunden hatte, als sie im Jahr 1940 vor der nazistischen Verfolgung fliehen musste.



Im November 2003 organisierten *Andrée Lerousseau*, *Claude Cazalé-Bérard* und *André Combes*, unter der Schirmherrschaft der Universität Charles-de-Gaulle – Lille 3, das internationale Kolloquium „*Nelly Sachs, Ethik und Moderne*“. Die Teilnehmer kamen aus dem universitären und literarischen Bereich. Die Dokumentation des Kolloquiums¹ gibt einen wertvollen Einblick in die Poesie von Nelly Sachs, wenngleich eine umfassende Darstellung der verschiedenen Beiträge wegen ihrer Einzigartigkeit hier kaum möglich ist.

* Monique Ebstein, Brüssel, in Straßburg geboren, über 40 Jahre Konferenzdolmetscherin bei der Europäischen Union, Übersetzung des Buches von Selma Stern „*Josel von Rosheim, Befehlshaber der Judenschaft des Heiligen Römischen Reiches*“ zusammen mit Prof. Freddy Raphaël, Universität Marc Bloch, Straßburg. Aus dem Französischen von Alwin Renker.

1) Andrée Lerousseau/Claude Cazalé-Bérard/André Combes (Hg.), *Nelly Sachs. Éthique et Modernité* (Ethik und Moderne), Universität Charles-de-Gaulle – Lille 3, Villeneuve d'Ascq Cedex 2007. 204 Seiten.

Nelly Sachs wuchs in einer großbürgerlichen jüdischen Berliner Familie auf, völlig assimiliert und weit entfernt von ihren jüdischen Wurzeln. Schon in jungen Jahren neigte das hochempfindliche Kind dazu, sich von anderen Kindern zu isolieren und sich den Tieren zuzuwenden. Ihr Vater, ein reicher Geschäftsmann, den sie in gleicher Weise liebte und fürchtete, und der der Auffassung war, seine Tochter solle heranwachsen umgeben von Blumen und Tieren anstelle von Kindern ihres Alters, hatte ihr ein Reh, eine Ziege und einen Hund geschenkt. Der Vater war ein guter Musiker, und wenn er sich ans Klavier setzte, tanzte seine Tochter mit Hingabe. Auch seine Mineraliensammlung faszinierte das Kind, denn die Steine erschienen ihm, als stammten sie von kosmischen Kräften.

Die kleine, zarte, seit ihrer Kindheit schwächliche Frau mit den schwermütigen dunklen Augen war eine sehr große Dichterin. Das Schreiben war ihr einziges Mittel, um nach dem tödlichen Drama der Schoa zu überleben. Ihre Gedichte bilden ein schwieriges Werk, das sich dem oberflächlichen Leser verschließt. Wer aber bereit ist, sich in ihre Dichtung zu vertiefen, kommt dabei nicht unberührt heraus.

Aus ihrem tiefsten Wesen heraus Dichterin, kehrte Nelly Sachs über den Chassidismus und die jüdische Mystik zu ihren Wurzeln zurück. Die Lektüre des Buches Jesaja (Jeschajahu) in der Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig brachte sie zurück zu dem, was sie die „Quellen Israels“ nannte. Es war für sie wie eine Offenbarung einer Tradition, die bis in die Tiefen ihres Wesens reichte. Nach *Andrée Lerousseau* folgt ihre Dichtung einem Weg, der von „Stille zu Stille führt, und dazwischen dehnt sich der Raum, wo man das Wort sucht“.

Jean Halpérin stellte mit Nachdruck fest, dass man Nelly Sachs die Bedeutung von „Ahavat Israel“ nicht erklären musste, wie es Gershom Scholem gegenüber Hannah Arendt versucht hatte. Dieser Ausdruck, im Deutschen mit „Liebe zu Israel“ übersetzt, bedeutet ein ganz besonderes und einzigartiges Gefühl, das nicht vergleichbar ist mit dem deutschen Wort ‚Liebe‘. „Es ist keine blinde Liebe, sondern eine fordernde Leidenschaft, die verzehrende Sorge, Israel zu helfen, Israel zu bleiben.“

Diese Liebe erhob die Patriarchen, die Propheten und das Land Israel zu den Hauptakteuren der Gedichte von Nelly Sachs:

*„Wenn die Propheten einbrächen
durch Türen der Nacht
mit ihren Worten Wunden reißend
in die Felder der Gewohnheit
ein weit gelegenes hereinholend
für den Tagelöhner
der längst nicht mehr wartet am Abend*

...

*Wenn die Stimme der Propheten
Auf dem Flötengebein der ermordeten Kinder
blasen würde, ...“²*

Eine Liebe zu einem Land, das sie nie gesehen hatte, das zu besuchen ihr ihre schwache Gesundheit nicht erlaubte. Dennoch hat sie zu André Neher, der sie seit Anfang 1966 nach Paris oder Straßburg einlud, gesagt: „Wenn Gott mir die Kraft gibt, wird meine erste Reise mich nach Israel und Jerusalem führen.“ Sie trug es in sich, dieses Land, sie kannte es seit unzähligen Generationen.

*„Aus dem Wüstensand holst du deine Wohnstatt wieder heim.
Aus den Jahrtausenden, die liegen in Goldsand verwandelt.*

*Aus dem Wüstensand treibst du deine Bäume wieder hoch
die nehmen die Quellen hin zu den Sternen –*

*Aus dem Wüstensand in den so viel Schlaf einging
vom Volke Israel ...*

*gräbst du die versteckten Gottesgewitter aus,
wälzt die Steine zum Bethaus*

*Steine, die fester Schlaf um die magische Nacht
von Beth-El sind ...“³*

Mit Buber und Lévinas teilte sie die Bedeutung der Beziehung zum Anderen, jenes *Du*, das sich uns im Antlitz des Andern zu verstehen gibt. Viele ihrer Gedichte wenden sich an dieses *Du*, ohne es zu benennen. Es könnte der verschwundene Verlobte sein, oder der Mann, die Frau, das Kind, denen

2) *Die Muschel rauscht*, in: *Sternverdunkelung* (Erstveröffentlichung in Ost-Berlin, 1949).

3) *Land Israel*, in: *Sternverdunkelung*.

man zufällig begegnet, aber auch der Israeli, der sein Land wieder aufbaut, das Opfer eines Mordes, oder ein zu Tode gequältes Tier. Jedes Antlitz ist Teil des kosmischen, transzendenten *Du*, das alle umschließt, ohne auch nur ein einziges zu ersetzen. Ein *Du*, an das sie sich mit derselben Betonung, ja sogar mit denselben Worten wendet wie Juda Halévi (ca. 1075–1141):

„*Du, Du, Du, Du*
Wo kann ich Dich finden,
und wo kann ich Dich nicht finden?
Du, Du, Du, Du!“⁴

„*Yah! Ana emtsa'akha?*
mekomekha na'alalah ve-ne'elam
ve-ana lo emtsa'akha? ...“

Ewiger, wo werde ich Dich finden?
Deine Wohnung ist hoch und verborgen
*Und wo werde ich Dich nicht finden?*⁵

Bei Nelly Sachs, so *Laurent Cassagneau*, übernimmt ein Engel die Rolle des Mittlers zwischen dem Menschen und dem Unsichtbaren, zwischen Mensch und Transzendenz. Aber, im Unterschied zum Engel der Bibel und der Kabbala, der das Leid der Menschen nicht mitfühlt und der die ihm aufgetragene Mission emotionslos erfüllt, besitzt bei Nelly Sachs der Engel einen Körper, den die Schmerzen des Menschen entstellen oder sogar verstümmeln können.

„*durch den Stacheldraht der Zeit*
kam er zu dir geeilt,
mit den Flügeln zerrissen ...“⁶

„*Zwischen Gestern und Morgen*
Steht der Cherub ...
Seine Hände aber halten die Felsen auseinander
Von Gestern und Morgen

4) *Eli, ein Mysterienspiel vom Leiden Israels*, Malmö 1951, in: *Zeichen im Sand*, Frankfurt/M. 1962.

5) Juda Halevi, „*Le Diwan*“.

6) *Gedichte der Nelly Sachs*, Band III, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.

*Wie die Ränder einer Wunde
Die offen bleiben soll
Die noch nicht heilen darf.*⁷

Dieser Engel hat einen zweifachen Auftrag: Er muss das Gedächtnis an all die Trauerzeiten Israels wachhalten – und – durch ihn muss sich der Tikkun, die „Wiederherstellung der Welt“, der die Opfer der Mörder zu Gott führt, verwirklichen. Er sichert die Verbindung zwischen Leben und Tod, zwischen Vergangenheit und Zukunft.

*„Engel der Bittenden,
segne den Sand,
lass ihn die Sprache der Sehnsucht verstehen,
daraus ein Neues wachsen will aus Kinderhand ...“*⁸

Andrée Lerousseau erinnert in ihrem Beitrag, dass Nelly Sachs' erste Leidenschaft der Tanz war. Das Gefühl der Kunst erwachte in ihr während sie tanzte – nach der Musik, die ihr Vater auf dem Klavier improvisierte. 1959 schrieb sie an einen Freund: „Der Tanz [...] war mein Element, das mich am intimsten berührte. Es ist nur aufgrund des schweren Schicksals, das mir zu- fiel, dass ich mich einem anderen Medium des Ausdrucks zuwandte: dem Wort.“

*„Deine Schritte wussten wenig von der Erde
Sie wanderten auf einer Sarabande.“*⁹

Man muss versuchen, dass mit der Bewegung des ganzen Körpers „das Wort aus dem Atem spritzt, um aus seiner blutigen Stummheit und seinem Schlaf herausgerissen zu werden, und dass es von Neuem erstrahlt“. So tanzte vielleicht David, der Dichter und Musiker:

*„Samuel sah ...
David den Hirten
Durchleitet von Sphärenmusik ...“*

7) Ebd., Band I.

8) *Und reißend ist die Zeit*, in: *Sternverdunkelung*.

9) *Grabschriften in die Luft geschrieben*, in: *Sternverdunkelung*.

*Als die Männer ihn suchten
Tanzte er, umraucht
Von der Lämmer Schlummerwolke ...*¹⁰

Aber David wurde König und verlor seine Unschuld:

*„Da hatte die Königszeit begonnen –
Aber im Mannesjahr
maß er, ein Vater der Dichter,
in Verzweiflung
die Entfernung zu Gott aus,
und baute der Psalmen Nachtherbergen
für die Wegwunden*

*Sterbend hatte er mehr Verworfenen
dem Würmertod zu geben
als die Schar seiner Väter –
Denn von Gestalt zu Gestalt
weint sich der Engel im Menschen tiefer in das Licht!*¹¹

„Wenn der Tanz nicht mehr das Heraufsteigen zur Transzendenz ausdrückt, verwandelt er sich in Bewegungen des Todes, in Schritte, die in den szenischen Gedichten das Wort begleiten, gleich einer Pantomime, die die Tragödie der Geschichte darstellt.“

*„Arme auf und ab
Beine auf und ab,
und die untergehende Sonne des Sinaivolkes
als den roten Teppich unter den Füßen.*

*Arme auf und ab.
Beine auf und ab
und am ziehenden aschgrauen Horizont der Angst,
riesengroß das Gestirn des Todes
wie die Uhr der Zeiten stehend.*¹²

10) *Die Muschel rauscht*, in: *Sternverdunkelung*.

11) Ebd.

12) *In den Wohnungen des Todes* (1946/47), Erstveröffentlichung in Ost-Berlin, 1949.

Durch den Tanz und durch das Schreiben hat der Dichter die Macht, den Tod in eine neue Geburt zu verwandeln, das Licht aus der Finsternis herauszureißen, und die Spuren der Verschwundenen, deren Gedächtnis zu bewahren wir die Pflicht haben, aufzufinden.

„*Eli*“, unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg geschrieben, wurde 1951 zum ersten Mal veröffentlicht.¹³ *André Combes* hat dieses „Mysterienspiel“ analysiert, das die „Leiden Israels“ in ein kleines jüdisches Dorf zurückverlegt. Zahlreiche Personen erscheinen und verschwinden im Verlauf der Handlung, die sich im „Schtetl“ abspielt, wo ein großer Teil der Bewohner von den Nazis ermordet wurde.

Unter den Opfern war *Eli*, ein Kind, ermordet, als es seinen Eltern, die abgeführt wurden, folgen wollte. Michael, dem Schuhmacher, gelang es, eine große Zahl der Dorfbewohner zu retten. Nur Elis Tod konnte er nicht verhindern. Nun versucht er, Elis Mörder aufzufinden. Die Symbolik seines Namens, Michael, erschließt sich aus den Bewegungen seines Handwerks. Wie er mit seiner Ahle die Sohle und das Oberleder eines Schuhs zusammenfügt, so vereinigt Michael die obere Welt der Sefirot mit der unteren Welt der sichtbaren Schöpfung. Diese lange Dichtung (17 Szenenbilder) ist eine kaum zu verkraftende Kantilene des Schmerzes der Überlebenden.

Vivian Liska zitiert Nelly Sachs in ihrem Beitrag „Die Stimme Israels“: „Dass ich es bin, die das alles schreibt, ist völlig zweitrangig. Wer hier spricht, ist die Stimme des jüdischen Volkes und sonst weiter nichts.“¹⁴ Und die Dichterin fügt hinzu, dass sie all dies „wirklich in der Nacht und in der Dunkelheit geschrieben habe“. Aber „ER war bei mir und hat mir die Worte eingegeben“.¹⁵

In der Sammlung „Die Chöre nach Mitternacht“ lässt sie nacheinander verschiedene Chöre zu Gehör kommen: den Chor „der verlorenen Wesen“, der Überlebenden, der Migranten, der Waisen, der Toten, der Schatten, der Steine, der Sterne, der unsichtbaren Dinge, der Wolken, der Bäume, der Tröster, der Ungeborenen, bis sie schließlich der „Stimme des Heiligen Landes“ das Wort übergibt. Die Klagen dieser Chöre sind erschütternd:

13) Im Jahre 1959 wurde „*Eli*“ beim Südwestdeutschen Rundfunk als Hörspiel gesendet.

14) Ruth Dinesen/Helmut Müssener (Hg.), *Briefe der Nelly Sachs*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1984.

15) Gabriele Fritsch-Vivié, *Nelly Sachs*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 2001.

„Klagemauer Nacht!
 Eingegraben in dir sind die Psalmen des Schweigens.
 Die Fußspuren, die sich füllten mit Tod ...
 haben bei Dir nach Hause gefunden.
 Die Tränen, die dein schwarzes Moos feuchten
 Werden schon eingesammelt.“¹⁶

Trotzdem drücken die Worte keinerlei Hass aus, weder gegen die Mörder noch gegen jene, die sie gewähren ließen. Daher kommt der wiederholt gegen Nelly Sachs erhobene Vorwurf, es zugelassen zu haben, dass die Schuldigen viel zu leicht ihr gutes Gewissen wiederfinden. Auch ihr Freund Paul Celan machte ihr diesen Vorwurf. Die komplexen Beziehungen zwischen den beiden, dessen zutreffendster poetischer Ausdruck sich in Celans Sammlung „*Die Niemandrose*“ findet, werden von *Martine Benoît* und von *Bernard Böschenstein* analysiert.

Beide Dichter, Nelly Sachs und Paul Celan, waren sich in ihrer persönlichen Freundschaft und in der tiefen Verwandtschaft ihrer Dichtung sehr nahe. Beide hatten sie das Trauma der Schoa erlebt, ohne ihr Opfer zu werden. Und sie litten beide unter dem Schuldgefühl, überlebt zu haben. Ihre Entfremdung war daher umso dramatischer, als sich erwies, dass das, was sie trennte, die Schlussfolgerung ihrer beiden ähnlichen Lebensläufe war. Doch diese Schlussfolgerung war wesentlich, da sie den Sinn der lebenslangen Hinterfragung ergab, die beide in ihrem Werk zum Ausdruck gebracht hatten. In ihrem Gedicht „*Die Stimme des Heiligen Landes*“ erahnt nämlich Nelly Sachs eine Auferstehungshoffnung für ihr Volk.

„O meine Kinder, ...
 Leget auf den Acker die Waffen der Rache
 Damit sie leise werden –
 Denn auch Eisen und Korn sind Geschwister
 Im Schoße der Erde –“¹⁷

Paul Celan widersprach Nelly Sachs heftig – wenngleich in verhülltem Zorn – in dem berühmten Gedicht „*Zürich, Zum Storchen*“, das er ihr widmete:

16) *In den Wohnungen des Todes*.

17) Ebd.

„Von deinem Gott war die Rede, ich sprach
gegen ihn ...“

Celans Ablehnung jeglicher Versöhnung führte ihn schließlich zur Verzweiflung. Am 26. April 1970, nur wenige Tage bevor Nelly Sachs in Stockholm an Krebs starb, nahm er sich in Paris das Leben.

Diese Erinnerungen an Nelly Sachs darf man jedoch nicht abschließen, ohne an ihre Zeitgenossinnen, drei jüdische Dichterinnen deutscher Sprache, zu denken: *Else Lasker-Schüler*, *Gertrud Kolmar* und *Rose Ausländer*. Diese, wegen der Sprachbarriere in den französischsprachigen Ländern noch wenig bekannten Schriftstellerinnen, teilen mit Nelly Sachs eine komplexe Beziehung zum Judentum, eine durch den Nationalsozialismus ausgelöste Rückkehr zu den Wurzeln und einen von Verfolgung, Exil und Vernichtung inspirierten dichterischen Stil. Für diese vier Frauen war die Beziehung zu ihrer deutschen Muttersprache ein doppeltes Trauma: Deutsch war für sie die Sprache der Mörder, aber zugleich das Werkzeug, das ihnen den dichterischen Ausdruck erlaubte.

Übersetzen ist ein schwieriger Beruf, Dichtung zu übersetzen ist eine fast unmögliche Aufgabe. Nelly Sachs (in das Französische) zu übersetzen erscheint als eine nahezu unüberwindliche Herausforderung. Nur ein tiefes und höchst seltenes Einfühlungsvermögen hat es *Mireille Gansel*, einer der hauptsächlichen Übersetzerinnen von Nelly Sachs und Mitorganisatorin des Kolloquiums¹⁸ ermöglicht, einen Teil der Dichtung von Nelly Sachs zu übersetzen und den französischsprachigen Lesern bekannt zu machen.

18) Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Kolloquiums: *Martine Benoît*, Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, *Bernard Böschenstein*, professeur honoraire à l'Université de Genève, *Laurent Cassagneau*, Ecole Normale Supérieure-Lettres-Sciences Humaines, *Claude Cazalé-Bérard*, Université Paris X – Nanterre, *Blandine Chapuis*, Université Jean Monnet Saint Etienne, *André Combes*, Université de Toulouse 2 Le – Mirail, *Ruth Dinesen*, Professeur émérite Université de Copenhague, *Mireille Gansel*, traductrice, *Antonella Gargano*, Université de Macerata, *Jean Halpérin*, Président du Centre d'Etudes Juives – Université de Genève et président du Comité préparatoire des Colloques des intellectuels juifs de langue française, *Andrée Lerousseau*, Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, *Vivian Liska*, Université d'Anvers, *Jean-Yves Masson*, écrivain, traducteur, professeur de littérature comparée à l'Université Paris X – Nanterre, *Claude Vigée*, écrivain.

Vier Generationen nach Auschwitz: Wie ist Erinnerungslernen heute noch möglich?

Reinhold Boschki*/Wilhelm Schwendemann*

Beim Begräbnis des umstrittenen Ministerpräsidenten a. D. Hans Filbinger im Freiburger Münster am 11. April 2007 stellte der Ministerpräsident von Baden-Württemberg, Günther Oettinger, in seiner Traueransprache fest: *„Anders als in einigen Nachrufen zu lesen, gilt es festzuhalten: Hans Filbinger war kein Nationalsozialist. Im Gegenteil: Er war ein Gegner des NS-Regimes. Allerdings konnte er sich den Zwängen des Regimes ebenso wenig entziehen wie Millionen andere.“*¹ Die Empörung aufseiten der Opfer und Nachkommen der Opfer der NS-Verbrechen und des Holocaust war groß, hat sich Ministerpräsident Oettinger doch der Legitimationsstrategien des Verstorbenen bedient.

Diese missglückte Trauerrede ist auch ein Beispiel für missglücktes Erinnern und Erinnerungslernen, das der moralischen Integrität und der historischen Zuverlässigkeit entbehrt. Hans Filbinger war ein ganz „normaler“ Militärjurist in einer Diktatur gewesen, der durch sein Tun das NS-Regime stützte. Formaljuristisch mag Günther Oettinger Recht haben. Im Sinn des Erinnerungslernens und der moralischen Folgen, die daraus zu ziehen sind, verhindert der Wortlaut der Rede eine angemessene Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und befördert Beliebigkeit, was Bedeutungen historischer Informationen angeht. Erst aufgrund des öffentlichen Drucks war Oettinger bereit, sich zu entschuldigen und die Formulierung zu bedauern, was aber letztlich bedeutet, dass Erinnerungslernen, sobald es poli-

* Dr. Reinhold Boschki ist Professor für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

* Dr. Wilhelm Schwendemann ist Professor für evangelische Theologie, Religions- und Schulpädagogik und Studiengangsleiter des Masterstudienganges Management und Didaktik von Bildungsprozessen an der Evangelischen Fachhochschule Freiburg/Br.

1) Pressestelle der Landesregierung / Staatsministerium vom 12. April 2007; Pressemitteilung 113/2007. Unter: 070413_1705_filbinger_rede[1].

tischem Kalkül und Interesse unterworfen wird, sich und das eigentliche Ziel verfehlt, eine moralische Sensibilisierung hervorzurufen. Verletzung und Aufhebung von Menschenwürde können niemals Recht sein, auch wenn sie im Nationalsozialismus legal waren.

Das Freiburger Forum für Erinnerungsarbeit

Erinnerungslernen als die moralisch-historische Seite des kommunikativen Gedächtnisses stand im Vordergrund einer Tagung am 8. März 2007 an der Evangelischen Fachhochschule Freiburg. Im Zentrum der Tagung stand die Erkenntnis, dass Erinnerung an die Opfer (und die Täter) keineswegs zwecklicht oder von parteipolitischem Interesse „kolonisiert“ werden darf. Die Auseinandersetzung gerade auch mit der eigenen Biografie und Familiengeschichte lässt Abgründe erkennbar werden, die jedes Mitglied der heutigen Gesellschaft unter bestimmten Bedingungen für NS-Gedankengut anfällig machen kann und gegen Ideologie desensibilisiert oder gar Gleichgültigkeit (der schlimmste Feind der Menschlichkeit, Elie Wiesel²) hervorruft. Die Virulenz der NS-Ideologie sollte nicht unterschätzt werden, zeigt doch eine Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung eine latente Anfälligkeit für Antisemitismus und nationalsozialistisches Gedankengut in der deutschen Bevölkerung.³ Sehr häufig ist diese Anfälligkeit eher subkutan, unter einem Image aus Engagement und (scheinbarer) Betroffenheit verborgen.⁴

Politische Korrektheit versus Erinnerungsarbeit

Kaum irgendwo ist so häufig die Frage nach der ‚Political Correctness‘ im Spiel wie im Gedenken an die Verbrechen des NS-Regimes. Eine unbedachte Äußerung kostete Bundestagspräsidenten und Ministern ihr Amt. Eine Rede, die, selbst wenn sie gut gemeint und gut vorbereitet ist, nicht genau den verlangten Ton trifft oder unschwellig eine mangelnde Sensibilität für die Thematik erkennen lässt, kann dem Redner zum Verhängnis

2) Vgl. Olaf Schwencke (Hg.), *Erinnerung als Gegenwart*, Loccumer Protokolle, 1987, 157 f.

3) http://www.migration-info.de/migration_und_bevoelkerung/artikel/061003.htm.

4) Zur Tagungsdokumentation siehe: Wilhelm Schwendemann/Reinhold Boschki/Jürgen Rausch/Vera Schäfer (Hg.), *Vier Generationen nach Auschwitz. Wie ist Erinnerungslernen heute noch möglich?* LIT Verlag, Münster 2008.

werden. An Gedenktagen zeigt sich diese krampfhaftige Suche nach politischer Korrektheit in fast jeder öffentlichen Rede und Handlung: Gestanzte Sätze, moralische Appelle für Frieden und Gerechtigkeit, ein Aufruf, niemals zu vergessen, die immer gleichen Zitate (z. B. *Erinnerung ist das Geheimnis der Erlösung!*, Erlösung wovon eigentlich?) und vor allem das vereinnahmende, kollektive „Wir“: „Wir, die wir hier versammelt sind ...“, „Wir erinnern uns heute ...“, „Wir Deutschen müssen ...“, wobei das *Ich* des Redenden völlig in den Nebel einer fiktiv-heraufbeschworenen Gemeinschaft diffundiert. Schnell zeigt sich Unbeholfenheit, ja Hilflosigkeit angesichts der Monstrosität des Holocaust.⁵

Politische Korrektheit beim Gedenken zielt auf eine äußerliche Haltung, ein öffentliches Image. Sie will zeigen, dass man zu diesem ‚Thema‘ bemüht ist. Doch die innere Beteiligung bleibt meist außen vor. Im Blick auf pädagogische Prozesse sind wir überzeugt, dass ‚Political Correctness‘ Erinnerungslernen eher verhindert denn fördert. Ein Vergleich zwischen Schüleraufsätzen und Politikerreden zur Erinnerung an Auschwitz zeigt, wie sehr die Schülerinnen und Schüler Formeln und Wendungen von Politikern und Kirchenvertretern für ihr eigenes Sprechen übernehmen.⁶ Wird Erinnerung reduziert auf politische Korrektheit, wirkt sie kontraproduktiv. Erinnerung zielt nicht auf Korrektheit, sondern auf Authentizität, auf eine Veränderung der inneren Haltung. Erinnerung muss selbstreflexiv, selbstkritisch und begegnungsorientiert sein, nicht strategisch, utilitaristisch. Sie zielt nicht auf eine ‚formale‘ Haltung, sondern auf ein ‚Sich-Verhalten‘. Das erfordert Auseinandersetzung und innere Beteiligung. Intendiert ist ein innerer Diskurs, nicht ein ‚schlechtes Gewissen‘, das eine offene Auseinandersetzung, z. B. mit eigener Biografie und Familientradition, weit mehr verhindert denn ermöglicht. Dazu ist eine emotionale Dimension des Lernens nötig, die über Betroffenheit hinausgeht und die Gefühle der Trauer ermöglicht.

- 5) Das Bemühen um „Political Correctness“ wird analog auch am Tag der Kinderrechte, am Welt-Frauentag, Welt-AIDS-Tag usw. sichtbar, allerdings ohne die Tiefendimension wie beim Auschwitz-Gedenken, da es hier in der Regel keine familienbiografisch bedingten Blockaden und uneingestanden Schuldfühle gibt.
- 6) „Sich herauslösen aus der Sprache, die hier gilt“ (Imre Kertész). Stefan Altmeyer/Reinhold Boschki, *Erinnerungslernen unter den Bedingungen öffentlicher Gedenkkultur*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 2007. – Bei der Studie wird allerdings auch deutlich, dass Schülerinnen und Schüler jenseits der formelhaften Sprache durchaus eigene Zugänge zur Erinnerung entwickeln.

Als *Lehrender* will man oft nicht wahrhaben, dass beim Umgang mit dem Thema *Auschwitz* aufseiten der *Lernenden* Trauerprozesse entstehen. Der Fundamentaltheologe Jürgen Manemann hat bei der o. g. Tagung eine „*Ethik der Trauer*“ eingeklagt, die nicht an der Oberfläche einer formalen Erinnerungsgeste stehen bleibt, sondern die Erinnerung als den einzelnen anrührenden Akt kennzeichnet, der in Solidarität mit den Toten der Vergangenheit und den Leidenden der Gegenwart tritt. Manemann begründet eine solche Erinnerungsethik aus der *Memoria passionis*⁷ der jüdischen und christlichen Tradition, die eine Kultur der Erinnerung zur Folge hat und haben muss.

Ein weiterer Weg der Begründung einer Erinnerungskultur liegt in einem genuin christlichen Topos. Die christliche Rechtfertigungslehre (Rechtfertigung allein aus dem Glauben) formuliert auf der anthropologischen Ebene eine bestimmte Selbstwahrnehmung und ein anderes Selbstverständnis, weil sie ein anderes Sinnangebot für gelingendes Leben gegen den sogenannten Lifestyle anbietet. Die theologische Grundlinie dieser anderen Form der Selbstwahrnehmung setzt voraus, dass ein Mensch seine Würde nicht aus sich selbst hat, sondern aus der Beziehung zu Gott, als Gottes geliebtes Geschöpf. Sich als geliebtes Geschöpf Gottes erkennen, bedeutet loslassen können und sich trennen von Fassaden und sich selbst aussetzen können, ohne den Boden unter den Füßen zu verlieren. Hier bekommt Erinnerungslernen eine christologische und soteriologische Rahmung, denn Geliebtsein in Gott bedeutet, kritisch mit sich selbst und verstellter Erinnerung umgehen zu lernen im Erinnern an den, der uns unbedingt angeht.⁸

Erinnerungslernen: zu viel?

„Die Forderung, dass Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung.“⁹ Mit diesem inzwischen hinlänglich bekannten Satz eröffnete der Soziologe und Philosoph Theodor W. Adorno 1966 seinen Vortrag über

7) Vgl. Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006.

8) Vgl. Wilhelm Gräb, *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen: Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998.

9) Theodor W. Adorno/Rolf Tiedemann (Hg.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften*, Berlin 2003.

die „Erziehung nach Auschwitz“. Der Auftrag an jede Erziehung ist demnach einer nach Entbarbarisierung, der die Bedingungen, die jene Barbarei zeitigten, zum Ausgangspunkt hat. Adorno bezweifelt, dass es viel Sinn macht, der Wiederholung entgegenzuarbeiten, indem man an allgemeine Werte appelliert oder über die positiven Qualitäten der verfolgten Minderheiten aufklärt. Vielmehr müsse nach den Wurzeln in den Verfolgern gesucht werden. Aus Adornos Vortrag lassen sich dennoch zwei Fragen ableiten: *Was* soll über den Holocaust bzw. die Schoa vermittelt werden und *wie* soll dies geschehen?

Weiter stellt sich die Frage nach den „*grundsätzlicheren Implikationen des Auschwitz-Geschehens für jede Erziehung*“.¹⁰ Hinsichtlich der Belange einer „Holocaust Education“ haben die Beobachtungen aus der schulischen Praxis gezeigt, dass diese Fragen nur beantwortet werden können unter Einbezug mehrerer Aspekte. So ist der Unterricht ein Feld von Interaktionen, von sozialen Handlungen, die sich aufeinander beziehen. Dass die Haltung des Erziehers dabei nicht unwesentlich ist,¹¹ zeigen u. a. auch die Erinnerungen von David Wagner. In seinem Beitrag „*Schöne deutsche Schuldgefühle*“ beschreibt er sehr eindrücklich, wie eine Lehrerin im Religionsunterricht durch ihre moralisierende Art eine Auseinandersetzung mit dem Holocaust weitgehend verhindert und zudem Schuldgefühle seitens der Schüler evoziert.¹²

Darüber hinaus sind in dieser Interaktion didaktische Arrangements und eingesetzte Medien¹³, sozial erwünschte Antworten und verdrängte Emotionen¹⁴ maßgebend, um nur einige zu nennen. Zugleich bewegen sich alle

10) Matthias Heyl, *Erziehung nach Auschwitz. Eine Bestandsaufnahme: Deutschland, Niederlande, Israel, USA*. Hamburg 1997, 120.

11) Matthias Heyl, *Erziehung nach Auschwitz. Eine deutsche Perspektive*, in: *Geschichte, Politik und ihre Didaktik*, 22(1994)63–73, hier 67; Georg Wagensommer, *Unterrichtsforschung zu Nationalsozialismus und Holocaust*, in: *person-zentriert* 6(2002)19–22, hier 21.

12) David Wagner, *Schöne deutsche Schuldgefühle*, in: *Merkur* 55(2002)636–641, hier 636.

13) Vgl. Eva-Maria Glück/Georg Wagensommer, *Erinnern ist mehr als Informiertsein*, in: Wilhelm Schwendemann/Georg Wagensommer (Hg.), *Erinnern ist mehr als Informiertsein – Aus der Geschichte lernen* (Band 2), Münster 2004, 97–109; Matthias Heyl (Anm. 11), 70 f.; Georg Wagensommer, *Den anderen wahrnehmen. Zur Wirkung von Fotodokumenten des Holocaust auf Schüler*, in: *Im Gespräch. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft*, 3(2002) 67–71; Harald Welzer, *Verweilen beim Grauen*, Tübingen 1997, 43 ff.

14) Vgl. Wilhelm Schwendemann/Stephan Marks, *Unterrichtsthema Nationalsozialismus in einer Hauptschule – Ergebnisse einer Pilotstudie* (Schülerbefragung), in: *Im Gespräch. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft*, 3(2002)62–77, hier 64 ff.

Akteure in einem komplizierten Geflecht von Diskursen, von reziproken Handlungserwartungen, Projektionen und anderen Einflüssen, die sich einer rationalen Steuerbarkeit weitgehend entziehen.¹⁵

Dass der Unterricht, der Nationalsozialismus, Antisemitismus und Holocaust zum Thema hat, oftmals scheitert, ist jedoch kein Phänomen der Gegenwart, sondern lässt sich bis in die 1950er Jahre zurückverfolgen: Schüler (und auch Lehrer) möchten das Thema oftmals am liebsten ausklammern oder wehren sich dagegen, da sie sowieso schon alles wüssten („Nicht schon wieder dieses Thema – das hatten wir erst gestern in Deutsch!“; „Ich weiß schon alles über die Nazis und die Juden ...“). Wer diese Themen unterrichtet, wird schnell mit Störungen und Blockaden konfrontiert, – hinzukommen die eigenen inneren Blockaden und Abwehrhaltungen.

Die Rezeption des Vortrags von Adorno zeigt diese Gefahr auf: Auschwitz wird auf ein Erziehungsproblem reduziert und instrumentalisiert, indem es für pädagogisches Handeln vereinnahmt wird.¹⁶ Adorno dagegen macht auf die Grenzen der Erziehung angesichts von Auschwitz aufmerksam und darauf, dass das pädagogische Dilemma ausgehalten werden muss. Der Unterricht über Nationalsozialismus darf aber weder zur Entsolidarisierung mit den Opfern und zur Solidarisierung mit den Tätern der NS-Gewaltherrschaft führen, was bei einer reinen Wissens- und Informationsvermittlung als Gefahr droht, noch darf der Unterricht abstumpfen. Vielmehr sollte dieser Lehrer und Schüler für die menschlichen Abgründe sensibilisieren, die mit „Nationalsozialismus“ als Unterrichtsthema offengelegt werden, indem die Psychodynamik des Nationalsozialismus aufgearbeitet wird.

Gegen das subjektive „Zuviel“ der Behandlung des Themas der Judenvernichtung im Unterricht kann durch Lehrplananalysen festgestellt werden, dass das Thema ‚objektiv‘ eher zu wenig vorkommt. Der Hamburger Geschichtsdidaktiker Bodo von Borries rechnete auf der besagten Freiburger Tagung vor, dass in den Geschichtslehrplänen für die Thematik des Holocaust im engeren Sinne durchschnittlich nur drei bis vier Unterrichtsstun-

15) Vgl. Bernd Fechner (Hg.), *„Erziehung nach Auschwitz“ in der multikulturellen Gesellschaft: pädagogische und soziologische Annäherungen*, Weinheim 2000, 226.

16) Vgl. Wolfgang Meseth, *Aus der Geschichte lernen: Über die Rolle der Erziehung in der bundesdeutschen Erinnerungskultur*, Frankfurt/M. 2005.

den vorgesehen sind. Nicht Dauerbehandlung, sondern eher Minimalismus seien zu konstatieren. Dass im Bewusstsein der Schüler die NS-Judenpolitik dennoch ‚zu viel‘ vorkommt, liegt wohl daran, dass die verschiedenen Unterrichtsfächer ihren Unterricht zu diesem Themenkreis zu wenig intern abstimmen oder gar synchronisieren. Gutgemeinte Unterrichtsprojekte ab Klasse 7 bis Klasse 10 halten den Judenmord bei den Lernenden subjektiv stets am Kochen, doch eine Integration und Vernetzung und damit die Möglichkeit der echten Aufarbeitung des Themas scheint vielfach nicht oder nur wenig effektiv zu gelingen. Diese unbearbeitete Last aus der Vorphase der Pubertät wird in der Pubertät zum Stolperstein, weil man sich dagegen wehrt, von anderen – den Erwachsenen – vorgeschrieben zu bekommen, was man zu denken, zu glauben und zu erinnern (!) hat. Eine Vernetzung der Unterrichtsfächer würde die Chance bieten, das Thema von verschiedenen Seiten her aufzurollen: den Informationen über historische Tatsachen, den biografie-orientierten Zugängen vonseiten der Lernenden, den subjektorientierten Zugängen im Blick auf die Opfer. Bodo von Borries plädiert eindringlich für interdisziplinäre Wege der Behandlung der Erinnerung an Auschwitz in der Schule. Die Geschichtsdidaktik, so von Borries, brauche die weiteren Dimensionen der Erinnerungskultur, wie sie etwa die Deutschdidaktik, die Religions- und Ethikdidaktik ermöglichen.

Ideal wäre ein schulinternes Curriculum speziell zu den Themenfeldern Nationalsozialismus, Antisemitismus, Holocaust, Rassismus, wobei historische und aktuelle Aspekte über die Jahre hinweg in einer Weise bearbeitet werden, die eine offene Auseinandersetzung und auch eine kritische Thematisierung jenseits politischer Korrektheit ermöglichen. Dies würde die Bearbeitung innerer Blockaden ermöglichen und einen Weg zu historischer Identitätsbildung eröffnen. Jede Schülerin, jeder Schüler könnte (und müsste) in seiner Schullaufbahn eine Art „Modul“¹⁷ belegen, in dem es verschiedene Angebote zur Erinnerung an Auschwitz gibt, die aus Pflicht- und Wahlpflichtveranstaltungen bestehen könnten. Gemeinsame Projekte, unterrichtliche Behandlung, selbsterarbeitete Präsentationen, regionale Erkundungen, handlungsorientierte Elemente wie Archivarbeit oder selbstangefertigte Ausstellungen, Lektüre von Ganzschriften (z. B. von Auschwitz-Überlebenden), guten Filmen, Gedenkstättenbesuchen, Entwicklung eigener Erinnerungsformen (Mahnmalprojekte), Antirassismus-

17) Vgl. die jahres- und disziplinübergreifenden Module der neuen BA/MA-Studiengänge an den Hochschulen.

einheiten (etc.) könnten Bausteine eines solchen schulinternen Moduls darstellen. Ziel wäre ein über die Jahre gestreutes, aufbauendes Curriculum, das Entwicklungsvorgänge berücksichtigt. Hier würde die Schule mit ihren diversen Fächern ein deutliches Signal geben: „Dieses Thema ist uns wichtig. Es ist Teil der Erinnerungskultur des Landes, in dem wir leben (auch wichtig für Lernende mit Migrationshintergrund), und wir bieten dazu eine offene Diskussionskultur im Laufe der Schulzeit.“

Auch wenn ein solches Konzept in der Tat einer Idealvorstellung entspricht, könnten Elemente davon in allen Schulen realisiert werden. Die ministeriellen Vorgaben im Rahmen der Bildungsstandards, schulinterne Curricula zu erstellen, ermöglichen Versuche in diese Richtung. Entscheidend für alle Planungen in diesem Themenbereich ist, dass sie begegnungsorientiert angelegt sind: Schüler begegnen Lehrern, die sich mit den Bedingungen und Konsequenzen von Auschwitz offen auseinandersetzen; Lehrende und Lernende begegnen Menschen, die zu Opfern der inhumanen Politik wurden; man begegnet gemeinsam literarischen Zeugnissen; man begegnet sich selbst und seiner eigenen Familiengeschichte, zumindest als Impuls, persönlich nachzufragen und nachzudenken; man begegnet Orten, die historisch bedeutsam sind. Und nicht zuletzt begegnet man – so lange es sie noch gibt – Überlebenden und Zeitzeugen, die authentisch von einer Zeit berichten, die sich der Vorstellungskraft von (insbesondere jungen) Mitgliedern einer pluralen, medienbestimmten Gesellschaft entzieht.

In der o. g. Tagung stand denn auch der Bericht des Gurs-Überlebenden Paul Niedermann¹⁸ aus Karlsruhe (heute Paris) im Mittelpunkt des Tages, der von seinen Erinnerungen berichtete und Mut machte, das Thema in seiner Tiefe anzugehen. Seine zentralen Fragen indes waren: „Was geschieht, wenn der letzte Überlebende gestorben ist? Wie kann Erinnerungslernen erfolgen, wenn *die* nicht mehr da sind, die uns ihre Erfahrungen ‚in Erinnerung rufen‘?“ Eine Folgetagung wird sich diesen Fragen im Speziellen widmen.¹⁹ So viel steht jetzt schon fest: Erinnerung kann nur gelernt werden, wenn sie in eine Kultur der Erinnerung eingebettet ist, die schulisch, gesellschaftlich, politisch und nicht zuletzt kirchlich gestützt ist.

18) Vgl. Joachim Maier, *Gedächtnis des Leidens – Quelle des Lebens*, in: FrRu 14(2007)36–43.

19) Zweites Freiburger Forum zur Erinnerungsarbeit, 7. November 2007, Fachtagung mit Paul Niedermann (im Seelsorgeamt der Erzdiözese Freiburg).

Die Juden von Kreta

Nicholas Hannan-Stavroulakis*

Die ersten Juden auf der Insel Kreta kamen wahrscheinlich aus Alexandria, im 3. Jh. n. Chr. eine der reichsten Städte der hellenistischen Welt. In Alexandria hatten die Juden nicht nur die griechische Sprache angenommen, sondern auch ihre Heiligen Bücher ins Griechische (Septuaginta) übersetzt. Aus diesem reichen kulturellen Milieu heraus waren Juden bestens vorbereitet für die intellektuelle und kommerzielle Teilnahme an der damaligen globalisierten Welt, die große Denker wie Philo von Alexandrien hervorgebracht hatte. Viele Juden suchten ihr Glück auch in anderen Städten des Römischen Reiches und gründeten dort ihre „paroikies“ (Kolonien). Entlang der großen Handelsroute von Ägypten über Kreta und Delos bis nach Thessaloniki errichteten sie Synagogen. Die älteste befindet sich auf Delos. Die Synagoge und die gemeinsame griechische Sprache vereinten die jüdischen Gemeinden und bereiteten auch den Weg für die Reisen des Paulus.

Kretas Juden unter Rom, Byzanz und Venedig

Eine der frühesten Erwähnungen von Juden auf Kreta findet sich in der Rede des Apostels Petrus vor gläubigen Juden aus allen Nationen (Apg 2,1–12), die sich für Schawuot in Jerusalem versammelt hatten. Im selben Jahrhundert heiratete der jüdische Historiker Flavius Josephus in zweiter Ehe eine Jüdin aus Kreta, „von vornehmen Eltern, aus der bedeutendsten Familie des Landes“ (*The Life*, 427, Loeb Classical Library). Darüber hinaus gibt es keine verlässlichen schriftlichen Quellen über jüdische Diasporagemeinden auf Kreta. Vermutlich erging es den Juden in der kritischen Zeit des 4./5. Jh., als sich das Christentum dramatisch entwickelte und im Jahre 380 im Römischen Reich zur Staatsreligion erklärt wurde, nicht sehr

* Nicholas Hannan-Stavroulakis ist Leiter der *Etz Chajim Synagoge* in Chania und der einzige ortsansässige Jude. Übersetzt aus dem Englischen von Elisabeth Weidinger.

gut. Vor allem unter Theodosius I. und Theodosius II. war sowohl Heiden als auch Juden die Ausübung ihres Kultes verwehrt, und ihre bis dahin durch das Römische Gesetz geschützten Rechte wurden aufgehoben. Der Historiker Sokrates hat folgenden bedeutungsvollen Vorfall aus dem Jahre 440 aufgezeichnet: Ein kretischer Rabbiner namens Moses war von seinen Anhängern zum Messias erklärt worden. Sie glaubten, dass er sie aus Verzweiflung und Unterdrückung befreien und – wie einst Mose – durch das Meer nach Judäa führen würde. Am festgesetzten Tag führte er sie hinaus ans Meer, wo sie sich vor den Augen der entsetzten Christen, die gekommen waren, um das Wunder zu sehen, von den Klippen in das tosende Meer hinabstürzten. Der Anblick sei so schrecklich gewesen, dass die christlichen Zuschauer ihnen zu Hilfe eilten und viele Juden retteten – und viele der Geretteten wurden Christen. Man mag sich fragen, welche menschliche Verzweiflung wohl zu dieser Massenhysterie geführt hat.

Vom 5. bis zum 13. Jh. gibt es keine direkten Hinweise auf eine jüdische Präsenz. Möglicherweise hat es periodisch auch keine oder nur wenige Juden auf Kreta gegeben. Auch die Ankunft des Hl. Nikon im Gefolge der byzantinischen Armee, die im 10. Jh. die Insel wieder von der arabischen Herrschaft befreite, konnte für die Juden nicht von Vorteil gewesen sein. Nikons Missionierung hatte schon in Sparta einen Pogrom ausgelöst, der die Vertreibung der Juden aus Sparta zur Folge hatte.

Erst mit der Besetzung der Insel durch die Venezianer im Laufe des 4. Kreuzzuges (1202–1204) wird jüdisches Leben auf Kreta wieder sichtbar. Nach venezianischem Vorbild blieb die jüdische Präsenz jedoch auf ein Getto begrenzt, ihre Wohnungen und Arbeitsstätten mussten entsprechend gekennzeichnet sein. Dies engte sowohl ihr soziales Umfeld als auch die Handelsmöglichkeiten ein. Für die katholischen Venezianer waren griechisch-orthodoxe Christen und Juden gleichermaßen Unterworfenen. Das Dokument „*Takkonth Kandya*“ (1228) von Rav Baruch ben Isaak gibt einen Einblick in das kretische Judentum jener Zeit. R. Baruch besuchte Candia (heute Heraklion) im ersten Viertel des 13. Jahrhunderts. Schockiert über den Mangel an religiöser Oberservanz verfasste er eine Reformschrift (*Takkanot*¹⁾). Angemahnt wurde u. a., dass die Gemeinde von Candia noch immer Griechisch anstelle von Hebräisch als liturgische Sprache verwendete.

1) Takkana = verbessern. Die Takkanot (Pl.) legen Verpflichtungen auf mit dem Ziel, die Halacha aufgrund veränderter Gegebenheiten zu berichtigen.

Dass sie auch noch den (älteren) Jerusalemer Talmud anstelle des Babylonischen Talmud befolgten, lässt darauf schließen, dass sie sich vor allem mit Landwirtschaft und Weinbau befassten, auf die der Jerusalemer Talmud besonderen Wert legt. Eines änderten die Reformen von Rav Baruch unter den Juden Kretas nicht: Griechisch wurde weiterhin als liturgische Sprache verwendet. Noch heute befinden sich kretische, auf Griechisch mit hebräischen Buchstaben geschriebene *Siddurim* in Sammlungen im Vatikan, in der Bibliothèque Nationale sowie in Bibliotheken in Oxford und Cambridge.

Im Jahre 1364 erhob sich Kreta in einer massiven Revolte gegen die bereits mehr als hundert Jahre andauernde wirtschaftliche Ausbeutung durch die Venezianer. Im Laufe der Kämpfe, an denen auch orthodoxe Christen und Juden teilnahmen, kamen alle Juden von Kastel Nuovo ums Leben. Ende des 14. Jahrhunderts entwickelten die Venezianer ein neues, nicht so sehr auf wirtschaftliche Ausbeutung konzentriertes Interesse an Kreta. Unter der Serenissima Repubblica di Venezia erhielt die Insel einen besonderen Status und einen eigenen Rektor. Sie diente vor allem als Stützpunkt des venezianischen Seehandels. Möglicherweise haben sich unter dieser semi-freundlichen Atmosphäre auch Juden aus Venedig auf Kreta angesiedelt. 1395 erlebte die jüdische Gemeinde von Candia einen rapiden Zuwachs durch Juden aus Spanien auf der Flucht vor Pogromen und Zwangsbekehrung (seit 1391). Auch Juden aus venezianischen Gebieten wie Modon, Korfu, Koron, Zante und den Ägäischen Inseln zogen nach Kreta oder handelten mit kretischem (koscherem) Wein, mit Käse und den für Sukkot benötigten Zitrusfrüchten (Etrog). Archive in Venedig belegen, dass Juden, trotz Einschränkungen im Erwerb von Besitz und Ländereien, aktiv beteiligt waren am Handel und Geldverleih sowie an der Herstellung von Seide und als Färber.

Unter türkischer und griechischer Herrschaft

Am 29. Mai 1453 wurde Konstantinopel von Sultan Mehmet II. erobert. Michael ben Shabbetai Cohen Balbo, ein kretischer Jude, komponierte einen der ersten von vielen griechischen Trauergesängen zu diesem Ereignis. Balbos Epos ist hauptsächlich aus biblischen Versen zusammengefügt und zeigt damit eine vieldeutigere Reaktion als die christlichen Dichtungen. Rav Moses Eliahu Capsali aus Candia, der den Fall Konstantinopels miterlebt

hatte, wurde im Juni 1453 zum Oberrabbiner von Konstantinopel ernannt. Capsali stammte aus einer bekannten Candiotischen Familie. Bis zu seinem Tod (1495) setzte er sich unter anderem auch aktiv für die Ansiedlung und Eingliederung der aus Spanien vertriebenen Juden ein. Für die jüdischen Gemeinden in Kreta bedeutete der Fall von Konstantinopel jedoch auch neues Wachstum, denn es kamen zahlreiche jüdische Flüchtlinge aus Rhodos und dem Dodekanes. Im Jahre 1481 gab es in Candia bereits 400 jüdische Familien und vier Synagogen. Eine größere Bewegungs- und Reisefreiheit – dank einer gnädig gestimmten venezianischen Regierung – brachte die Juden in Kontakt mit der Renaissance und erlaubte jungen Juden Studienaufenthalte in Italien. Von besonderer Bedeutung ist Eliahu Delmedigo (1458–1493), der in Pisa studierte und später der Lehrer von Pico della Mirandola und anderen jungen Italienern war, die einem neuen Bildungshumanismus angehörten. Joseph Salomon Delmedigo (1591–1655) studierte in Padua und Pisa, u. a. auch bei Galileo, wurde Arzt, amtierte dann als Rabbiner in Frankfurt und später in Prag, wo noch heute ein eindrucksvolles Grabmal in einer Ecke des jüdischen Friedhofs an ihn erinnert.

Im Jahre 1669 fiel auch die Insel Kreta an die Türken. Chania hatte sich bereits 1645 an Jusuf Pascha ergeben. Wahrscheinlich sind daraufhin viele Juden, deren Existenz eng mit den Venezianern verflochten war, von der Insel geflohen. Der erste Großwesir von Kreta, Ahmet Köprülü, suchte jedoch die Juden durch günstige Angebote zum Kauf von Ländereien in den Städten wieder zurückzugewinnen. Beweise für die verlockenden Angebote von Ahmet Köprülü finden sich in der einzigen heute noch bestehenden Synagoge, der *Etz Chajim Synagoge* in Chania. Durch die Auflösung der von den Venezianern verordneten Gettos erlangten die Juden auch mehr Freiheit. Von 1669–1897 war Kreta eine wichtige osmanische Provinz, deren Bedeutung erst seit Neuestem objektiv und systematisch untersucht wird.

Das 19. Jh. war geprägt von Kämpfen und Zwistigkeiten. Sowohl die Juden als auch die kretischen Muslime, die vorwiegend aus der Griechischen Orthodoxie stammten, wurden marginalisiert. Ein aufkeimender Nationalismus widersetzte sich den Normen der Osmanen. Kretische christliche Dissidenten wurden von der Befreiungspolitik des neugegründeten Griechischen Staates zur Gewalt angetrieben. Mit der Unterstützung von europäischen Mächten gelang es 1897 den orthodoxen Christen, Kreta von den Osmanen zu befreien. Die Insel wurde als unabhängig erklärt und unter die Regentschaft von Prinz Georg von Griechenland gestellt. Die neue

Konstitution sollte zwar eine gerechte Vertretung von Juden und Muslimen in dem neu gegründeten Parlament gewährleisten, aber das Gesetz wurde nicht durchgehend befolgt.

1912 wurde Kreta offiziell von Griechenland annektiert. Im Zuge der Neuorganisation der jüdischen Minderheit wurde Rabbiner Abraham Evlagon von Chania 1867 durch einen königlichen Firman zum Oberrabbiner ernannt. Während seiner Amtszeit führte die griechisch-orthodoxe Kirche den um 1860 vom Sultan ausdrücklich verbotenen Brauch der „Verbrennung des Judas“ am Karsamstag wieder ein. Wegen der Ähnlichkeit der Begriffe „Judas“ und „Judeos“ war die Wiederbelebung dieses abscheulichen Brauches für die Juden nicht nur verletzend, sondern auch gefährlich. Dies veranlasste Evlagon zu einer Abhandlung über Blutfrevellegenden in Europa und im Osmanischen Reich. 1449/50 kam die Anklage auf, die Juden hätten zum Spott der Christen ein Osterlamm gekreuzigt. 1452 verbreitete eine Nonne die Legende, die Juden hätten eine Hostie entweiht. Daraufhin wurden neun Juden aus Chania in Venedig verurteilt und erst nach zwei Jahren Gefängnis wieder freigelassen. Als 1873 die Juden erneut eines Blutfrevels angeklagt wurden, setzte sich der französische Konsul erfolgreich für sie ein.

Kurz vor seinem Tod (1933) beschrieb Evlagon in seinen Memoiren den traurigen Rückgang der Juden auf Kreta aufgrund ihrer Marginalisierung. Viele emigrierten. Die jüdische Gemeinde von Candia (Heraklion) hatte sich um 1912 vermutlich bereits völlig aufgelöst und viele religiöse Gegenstände aus ihren Synagogen nach Patras verbracht. Als die Synagoge von Patras einige Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg geschleift wurde, stieß man auf diese Gegenstände aus Candia. Evlagons Korrespondenz, heute in den Archiven der Alliance Israélite in Paris, zeugt von den wirtschaftlichen und sozialen Schwierigkeiten, mit denen er als Vorsteher der Gemeinde in seinen letzten Jahren konfrontiert war.

Das Ende – unter deutscher Besatzung

Als 1941 Kreta an die Achsenmächte fiel, wurde die kleine jüdische Gemeinde von Chania unter R. Elias Osmos, dem Nachfolger von Rav Evlagon, sofort ausgesondert. Die deutschen Besatzer verlangten eine vollständige Liste aller Juden mit Namen, Adressen, Herkunft und Beruf. Außerdem

mussten alle für das rituelle Schlachten verwendeten (Schächt-)Messer abgeliefert werden. Zwei weitere Zählungen im Jahre 1944 ergaben eine Gesamtzahl von 267 Juden in Chania und 7 in Heraklion. Am 29. Mai 1944 wurden in Chania alle Juden festgenommen und unter unerträglichen Zuständen im nahegelegenen Aya-Gefängnis inhaftiert. Am 10. Juni wurden sie mit Lastwagen nach Heraklion gebracht und auf die „Tannais“ verladen, die für militärische Transporte requiriert worden war. Mit an Bord waren auch etwa 800 griechische und italienische Kriegsgefangene. Die Gefangenen sollten über Athen nach Auschwitz gebracht werden. Die Nichtjuden waren vermutlich für andere Lager vorgesehen. In den frühen Morgenstunden des nächsten Tages wurde die „Tannais“ von einem britischen Torpedo getroffen und sank innerhalb von Minuten. Es gab keine Überlebenden. Damit endete die lange Geschichte des kretischen Judentums.

Die „Etz Chajim Synagoge“ in Chania

Die „Etz Chajim Synagoge“ in Chania, die letzte der Synagogen auf Kreta, war bis 1997 ein stummes Zeugnis der „erfolgreichen nationalsozialistischen Aktionen, 97 % der griechischen Juden auszurotten“. 1996 wurde mit der Restaurierung des äußerst baufälligen Gebäudes begonnen. Eine erste Untersuchung ergab, dass es sich dabei um eine venezianische Kirche aus dem späten 15. Jahrhundert handelt, die wahrscheinlich bei einem der zahlreichen Angriffe von Cheir-ed-din (Barbarossa) Anfang des 16. Jh. zerstört worden war. Wann und unter



Der Eingang zur Synagoge.

welchen Umständen die jüdische Gemeinde die Kirchenruine erworben hat, ist nicht bekannt. Nur bauliche Veränderungen weisen darauf hin, dass die Arbeiten im 17. Jh. durchgeführt wurden.

Im Laufe der Restaurierungsarbeiten an der *Etz Chajim Synagoge* wurde auch das Grab von Rav Hillel Eskenazi aus dem Jahre 1717 entdeckt. Unklar ist, wie und warum das jüdische Gesetz, das Beerdigungen innerhalb einer ummauerten Stadt verbietet, umgangen wurde. 1821 wurde – ebenfalls im Bereich der Synagoge – ein zweiter Rabbiner neben seinem Bruder beigesetzt, und ein dritter im Jahre 1854. Diese Grabstätten bestätigen eine Überlieferung aus den Memoiren von R. Abraham Evlagon aus dem Jahre 1933, dass Christen eine Beerdigungsprozession attackierten und den Juden den Zugang zu dem außerhalb der Mauern gelegenen Friedhof verwehrten.

In den ersten zehn Jahren nach dem Abtransport der Juden aus Chania (1944) wurde die verlassene Synagoge erst von „Hausbesetzern“ benutzt und später dem Verfall preisgegeben. Im Laufe der Jahre fand sie noch Verwendung als Hühner- und Ziegenstall, als Hundezwinger und schließlich als Müllhalde.



Im Inneren der Synagoge mit dem Toraschrein (links).

Erst als nach einem schweren Erdbeben im Jahre 1996 das Deckengewölbe einzustürzen drohte, erwachte das internationale Interesse. Mit Hilfe von Spenden konnte die Synagoge renoviert und wieder aufgebaut werden. Seit der Neueinweihung der Synagoge (2001) hat sie weltweit an Interesse gewonnen und eine kleine Gruppe von gleichgesinnten Personen – Juden, Christen und Muslime – um sich geschart, die von ähnlichen Werten beseelt sind. Als ein Ort des Gebetes, der Besinnung und der Versöhnung ist die Synagoge heute ein – wenngleich schwaches – Bindeglied zurück in die Vergangenheit.² Wir hoffen, dass die Synagoge weiter an symbolischer Bedeutung gewinnt als Zeichen multi-ethnischer und religiöser Toleranz, die auch in unserer Zeit noch höchst problematisch ist.

2) Die Synagoge befindet sich in der Parodos Kondylaki in der Altstadt von Chania und ist für Besucher zugänglich.

Jüdische Talismane und Amulette Ein seltener Beschneidungs-Talisman

Abraham Frank*

Unter den Juden, auch unter den Juden in Israel, ist die Verwendung von Talismanen als Glücksbringer noch heute verbreitet. Sie dienen dem Schutz von Wöchnerinnen und Neugeborenen sowie der Heilung von Kranken. Die meisten Talismane beinhalten magische Texte – auf Pergamentstreifen geschrieben oder in Metall bzw. Silberplättchen geprägt. Es gibt auch Talismane, die mit Buchstaben oder Abkürzungen von geheimer Bedeutung verziert sind. Sie wurden um den Hals gebunden oder – für Kranke und Schwangere – an der Wand ihres Zimmers angebracht.

Im Laufe der Generationen haben die meisten der Gelehrten Israels versucht, solche Gebräuche, die das jüdische Volk von seinen nichtjüdischen Nachbarn kopiert oder adaptiert hatte, zu minimieren. Die Rabbiner nannten sie mit einem Gesamtbegriff: „Wege der Amoriter“ (Götzenanbeter). Sie verboten die Verwendung von Talismanen unter Hinweis auf Lev 18,3: „Und deren Gesetze sollt ihr nicht befolgen.“ In der Mischnah und im Talmud wird verschiedentlich über dieses Thema debattiert und beraten. So heißt es z. B. im Traktat Berachot: „Ein Kranker, eine Gebärende und eine Braut bedürfen der Behütung.“ Da diese Bräuche weit verbreitet waren, sahen sich die Gelehrten Babylons gezwungen, eine Rechtfertigung für die Benutzung von Talismanen zu finden. Gelegentlich hatten sie deren Verwendung erlaubt, um „die Masse zu beschwichtigen und auf dass der Kranke seinen Verstand nicht verliere“. Trotz der Bemühungen der Talmudgelehrten, Bräuche dieser Art zu eliminieren, wuchs im Mittelalter der Glaube an Talismane und geheime Zaubertexte. Maimonides rügte daher z.

* Abraham Frank, Jerusalem, jahrzehntelang in der zionistischen Weltorganisation und der Vereinigung der Israelis mitteleuropäischer Herkunft tätig, erforscht die Genealogie, Sprache und das Brauchtum der ehemaligen süddeutschen Landjuden. Er ist Verfasser einer fünfbändigen Geschichte seiner in Hessen und Bayern seit dem 17. Jh. ansässigen Familie. Erstveröffentlichung des Beitrags in *Et'mol*, Zeitschrift des Yitzchak Ben-Zwi Instituts, Jerusalem, November 2006; Übersetzung aus dem Hebräischen von Yakov Gutmark.

B. diejenigen, „die Namen von Engeln auf Mesusoth und Talismane“ schrieben, und nannte sie „Dummköpfe“. Im Orient mit seinen verschiedenen Strömungen existierten unterschiedliche traditionelle Bräuche für Gebärende. So auch in Deutschland. Das Buch „*Der Engel Rasiel*“, das Rabbi Eli’eser Ben Yehuda aus Worms (12. Jh.) zugeschrieben wird (erstmalig gedruckt 1701 in Amsterdam), enthält Anweisungen für die Verwendung von Engelsnamen und Zusammensetzungen von Geheimbuchstaben auf Talismanen. Auch die Bewegung von Sabbatai Zwi (1626–1676) förderte den Glauben an mystische Eigenschaften, insbesondere unter den Chassidim Osteuropas. Bekannt ist der Streit zwischen dem Rabbiner Jonatan Eybeschütz (1690/95–1764) und seinem Gegner Jacob Emden (1697–1776), die beide in den Gemeinden von Hamburg und Altona amtierten. Einer der Gründe für ihren Streit war, dass auf den Talismanen, die Rabbi Eybeschütz geschrieben und die Rabbi Emden überprüft hatte, angeblich ketzerische (sabbatianische) Texte zu lesen waren.

An verschiedenen Orten in Deutschland („Aschkenas“) pflegte man in früheren Zeiten über Wöchnerinnen mit Hilfe eines (koscheren) „fleischigen“ Messers in der Luft einen Kreis zu ziehen und dabei den Bibelspruch zu zitieren: „Eine Zauberin sollst du nicht am Leben lassen“ (Ex 22,17). Dieser Vorgang zielte darauf, dass Lilith¹, ein weiblicher, koboldartiger Dämon (Jes 34,14), dem Neugeborenen keinen Schaden zufüge. Der Brauch heißt in west-jiddischem Jargon „Bekreisen“. In manchen Gegenden war es auch Brauch, im Zimmer einer Gebärenden Zettel mit kabbalistischen Texten aufzuhängen. In verschiedenen Gemeinden im Badischen pflegten Gebärende in die Warze (Pitam) des Etrog² zu beißen, um dadurch bei der Geburt begünstigt zu werden. Im Norden Italiens breitete man einen Schleier über dem Neugeborenen aus, um das Kind vor dem „bösen Blick“ (Ain hara‘) zu schützen. Diese Bräuche sind in neueren Zeiten im Großen und Ganzen verschwunden. Verbreitet unter den aschkenasischen Juden ist bis heute noch der Brauch, am Freitagabend (Erev Schabbat) nach der Geburt eines männlichen Kindes Verwandte und Freunde zur Feier „Schalom Sachar“ (Friede dem männlichen Nachkommen) einzuladen. In Westeuropa war ein ähnlicher Brauch mit dem Namen „Wachnacht“ bekannt. Man blieb die ganze Nacht vor der Brit-Mila (Beschneidung) wach, um aus den heili-

1) Vgl. Kerstin Schiffner, *Und am Anfang war – Lilith*, in: FrRu 14(2007)2–13.

2) Etrog (Zitrusfrucht) ist Teil des Feststraußes (Lulaw) der Arba’a Minim (vier Sorten) für Sukkot.

gen Büchern zu lesen und zu lernen. Der Mohel (Beschneider), der Sandak (Pate) und die Verwandten versammelten sich im Hause der Wöchnerin, um durch das Lesen von Psalmen und durch Gebete *Lilith* fernzuhalten.³ Die Jugendlichen sagten dabei das „Schma Israel“ und den Vers „Hamalach Ha-goel“ („Der rettende Engel“, mit dem Jakob die Kinder Josefs gesegnet hat, Gen 48,16) auf.

Männlich und weiblich – Blau und Rot

Einer der typischen Talismane der deutschen Juden war das bei der Beschneidung (Brit-Mila) überreichte Amulett. Dieses sollte als Schutz vor dem „bösen Blick“, vor Teufeln und bösen Geistern dienen, die dem Neugeborenen Schaden zufügen könnten. Vor der Beschneidung brachte die Hebamme, die Großmutter oder eine andere Verwandte ein Amulett (das üblicherweise vom Vater auf den Sohn übergang) mit, das dem Kind – über seinen Kleidern – um den Hals gebunden wurde.

In verschiedenen alten Illustrationen und Kupferstichen kann man typische Formen solcher Münz-Talismane sehen: Am unteren Ende einer farbigen Kette (oder einem Band aus Seide) wurde ein Dreieck angenäht, dessen Spitze nach unten zeigt und so das weibliche Geschlechtsteil symbolisiert. Die Bänder waren blau für Knaben, das rote oder rosa Dreieck stand für „weiblich“. Mit diesem rosa Stoffdreieck (am blauen Band) sollten der Teufel und die bösen Geister in die Irre geführt werden. Sie sollten glauben, der Träger des Talismans sei weiblich, und infolgedessen von dem männlichen Kind ablassen. In Osteuropa und in orientalischen Gemeinschaften pflegte man zusätzlich ein rotes Band um den Arm des Kleinkindes zu binden. Auch unter den Christen in Deutschland wurde die Farbe Rot als Schutzmittel vor schädlichen Geistern betrachtet. In einigen dörflichen Gegenden verwendete man daher rote Utensilien bei der Kindstaufe in der Kirche. Eine weitere typische Verzierung für Talismane waren unterschiedliche, im Allgemeinen sehr seltene oder aus fernen Ländern stammende Münzen, die an den Rändern des Bandes oder Stoffdreiecks angenäht wurden. Im bereits erwähnten Buch „*Der Engel Rasiel*“ werden altertümliche Münzen (*Sela*

3) Zur Zeremonie namens „Holekreisch“ für Mädchen vgl. Ruben Frankenstein, in FrRu 11(2004)242.

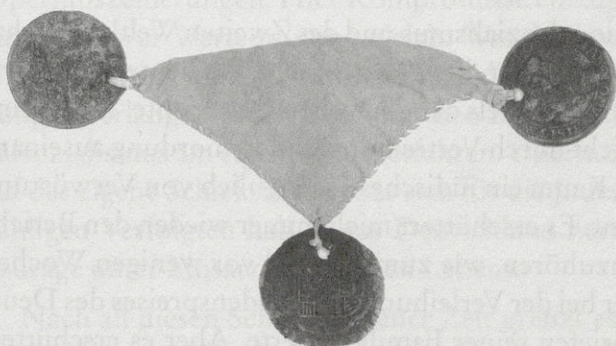
und *Dinar*) als Schutzmittel gegen „Eina Bischa“ (aramäisch für „Ain hara“ = der böse Blick) erwähnt. Mancherorts wurden Münzen an den Rändern von Stofftalismanen gefunden, an denen der Buchstabe „*Hej*“ (der fünfte, „heilige“ Buchstabe des hebräischen Alphabets) eingraviert war. Verschiedene solcher Amulette kamen bei traditionellen jüdischen Familien in den südlichen und westlichen Gebieten Deutschlands, insbesondere in Hessen, aber auch im Elsass und im Norden der Schweiz zur Anwendung. Im Volksmund der Juden aus diesen Gegenden (sie sprachen unter sich bis zur Mitte des 19. Jh. das sogenannte Jüdisch-Deutsch) wurden diese Talismane als „Hals-Gezeig“ benannt, also Schmuck, den man um den Hals trägt.

Einige Forscher meinen, dass die verschiedensten Talisman-Münzen aus dem Heiligen Land nach Zentraleuropa gebracht wurden und dass sie, sowohl von den Kabbalisten wie auch innerhalb der Völker dieser Staaten, im Rahmen heiliger Bräuche eingeführt worden seien. Andere sind der Meinung, dass der Brauch auf Rabbi Seckel Wormser, den „Ba'al Schem“ von Michelstadt („der letzte Kabbalist Deutschlands“) zurückgeht, der viel zur Verbreitung von Wundermitteln und insbesondere Talismanen, z. B. für die Beschneidung, in den verschiedenen Ortschaften seines Rabbinatsbezirks beigetragen hat.

Ein wiedergefundener Beschneidungstalisman

In den 1930er Jahren sind solche Ritualgegenstände mit den Familien der Fünften Alija (Einwanderungswelle) aus Deutschland in das damalige Palästina mitgebracht worden. Im Laufe der Zeit wurden sie dann dem Israel-Museum, dem Museum für Ethnographie und Folklore in Haifa und anderen Kulturinstitutionen als Exponate gestiftet. Immer seltener gelang es Sammlern, Amulette zu erwerben. Erst vor kurzem bekam der Schreiber dieser Zeilen jedoch ein solches Amulett in seine Hände (siehe Abbildung). Anhand der Herkunft dieses Talismans – Nordenstadt bei Wiesbaden – lässt sich die Gesamtdarstellung gut illustrieren. An diesem Ort, der im fruchtbaren Dreieck zwischen den Flüssen Rhein und Main gelegen ist, wurde im Jahre 1536 die jüdische Gemeinde, gemeinsam mit dem Nachbarort Wallau, gegründet. Die Vorfahren der Familie Nachmann waren Mitbegründer der Gemeinde am Ort. Einer der letzten Nachkommen dieser Familie, Ludwig Fried und seine Tochter Anita (Mitglied der Jüdischen Gemeinde Wiesba-

den), wurden von den Nationalsozialisten in das Konzentrationslager Terezin (Theresienstadt) deportiert. Wie durch ein Wunder wurden beide vor der Vernichtung gerettet. Später, nach dem Tod des Vaters, fand die Tochter den Talisman unter den Gegenständen seiner Hinterlassenschaft. Das lange Stoffband war bereits zerschlissen. Die noch erhaltenen Teile entsprechen der oben beschriebenen klassischen Form: ein verblasstes rosa – einstmaliges rotes – Dreieck, mit einer Münze an jeder Ecke.



Der wiedergefundene
Beschnittungstalisman.

Obwohl Form und Oberfläche der Münzen weitgehend abgenutzt sind, war es möglich, zwei der drei Münzen zu identifizieren und zuzuordnen. Die Münze oben links zeigt ein Porträt mit dem Namen Carolus (Karl). Ein Fürstbischof dieses Namens herrschte gegen Ende des 17./Anfang des 18. Jahrhunderts in der Grafschaft Olmütz, der Hauptstadt Mährens (der heutigen Tschechischen Republik). Auf der Münze unten kann man Löwen, eine Krone und andere heraldische Gravuren sehen. Sie deuten auf eines der Habsburger Fürstentümer des „Heiligen Römischen Reiches“ hin. Das Porträt auf der Münze rechts oben stellt entweder Bischof Karl von Lothringen, Bischof von Olmütz (1696–1711), dar oder seinen Vorgänger, Karl Prinz zu Lichtenstein (1664–1695). Die lateinische Inschrift am Rande der Münze ist nur schwer entzifferbar. Die Übersetzung lautet: „Carolus, von Gottes Gnaden Bischof von Olmütz“. Wenn dem so ist, wurden die drei Münzen gegen Ende des 17. oder Anfang des 18. Jahrhunderts geprägt.

Dieser Talisman ist wie ein „aus den Feuern der Schoa gerettetes Holz-scheit“ und dokumentiert einen 300 Jahre alten jüdischen Brauch des deutschen Judentums, das reich an Traditionen und Sitten war. Nach langen Wanderungen und viel Mühsal hat er heute einen Ehrenplatz in der Sammlung der Ethnographischen Fakultät der Hebräischen Universität in Jerusalem.

Den Worten müssen Taten folgen Leo Baeck als Vorbild

Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel wurde am 6. November 2007 mit dem Leo-Baeck-Preis ausgezeichnet. Wir bringen Auszüge aus der Dankesrede der Bundeskanzlerin.

Während der Zeit des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkrieges hat Deutschland unendliches Leid über die Welt gebracht. Bis heute spüren wir die Folgen dieses dunkelsten Kapitels der deutschen Geschichte. Kaum eine jüdische Familie wurde nicht durch Vertreibung und Ermordung auseinandergerissen oder zerstört. Kaum ein jüdisches Leben blieb von Verwüstung und Vernichtung verschont. Es erschüttert mich immer wieder, den Berichten von Überlebenden zuzuhören, wie zum Beispiel vor wenigen Wochen von Saul Friedländer, als er bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels aus Briefen seiner Familie zitierte. Aber es erschüttert mich auch, dass wir trotz all dieser Lebenszeugnisse feststellen müssen, wie schnell die Gräueltaten aus der Zeit des Nationalsozialismus in Vergessenheit geraten können, wie gedankenlos manche Diskussion abläuft, wie heute manchmal mit Worten und Begriffen aus jener Zeit hantiert wird, um – sei es bewusst oder unbewusst – eigenen Argumenten vermeintlich Nachdruck zu verleihen.

All das führt mich zu einer entscheidenden Frage: Wie nehmen wir unsere historische Verantwortung wahr, wenn die Generation derer nicht mehr unter uns ist, die die Schoa selbst erlebt und überlebt hat? Aber wie sieht der Alltag aus? Was tun wir, wenn ein Rabbiner in Frankfurt tätlich angegriffen wird? Wie entschlossen gehen wir vor, wenn der iranische Präsident Israel vernichten will und den Holocaust relativiert? Wie verhalten wir uns, wenn ein deutscher Fußballnationalspieler iranischer Herkunft nicht in Israel spielen will? Oder wie reagieren wir, wenn Ausländer durch deutsche Straßen gejagt werden? [...] Im Alltag kommt die Stunde der Bewährung. Dann zeigt sich, ob den Reden Taten folgen – im staatlichen Handeln und im Beitrag jedes Einzelnen.

Leo Baeck sollte uns dabei Vorbild sein. Er setzte Zeichen: Zeichen für Toleranz und Zeichen für Zivilcourage. Leo Baeck wusste, dass Toleranz nicht ohne Zivilcourage geht. Mit beiden können wir die Welt auch mit den

Augen des anderen sehen. Denn das ist es doch, was unser Leben reich macht: Die Welt auch mit den Augen der Anderen zu sehen. Toleranz und Zivilcourage sind sozusagen zwei Seiten einer Medaille, denn Toleranz darf nicht Beliebigkeit bedeuten. Das führte ins Elend. Toleranz darf nicht schweigen. Toleranz muss für eigene Werte eintreten.

Null Toleranz für Intoleranz – das muss deshalb unser Leitsatz sein, zum Beispiel im Streit mit islamistischen Fundamentalisten um Karikaturen und Operninszenierungen. Hier Kompromisse einzugehen, käme einer Kapitulation unserer Werteordnung gleich. Was das konkret bedeuten kann, was einem Menschen im Extremfall unter dem Druck von Terror und Verfolgung abverlangt werden kann, hat Leo Baeck während der Zeit des Nationalsozialismus am eigenen Leib erfahren. Unermüdlich und ohne Rücksicht auf das eigene Schicksal setzte er sich für die Juden in Deutschland ein. Unzähligen Verfolgten half er aus Deutschland heraus. Das ist gelebte Zivilcourage unter Einsatz des eigenen Lebens.

Nach all diesen Schrecken jener Zeit grenzt es für mich an ein Wunder, dass wir heute in Deutschland wieder eine lebendige jüdische Gemeinschaft haben. Dass dies möglich ist, liegt ganz wesentlich auch an den Menschen, die nach dem Krieg in Deutschland blieben oder hierher zurückkehrten. Stellvertretend für sie möchte ich den Vater von Frau Präsidentin Knobloch und den Vater des verstorbenen Präsidenten Paul Spiegel hervorheben. Menschen wie ihnen sind wir heute zu größtem Dank verpflichtet. Ohne sie würde das jüdische Leben in Deutschland heute nicht blühen. Umso wichtiger ist es jetzt, all die sichtbaren Zeichen jüdischen Lebens nach Kräften zu stärken.

Das Miteinander von Juden und Nichtjuden in unserem Land ist lebendiger und intensiver, als wir es uns vor noch nicht allzu langer Zeit in unseren kühnsten Träumen nicht haben vorstellen können. Das gilt auch für das Miteinander von Deutschen und Israelis.

Der Staat Israel feiert im nächsten Jahr den 60. Geburtstag seines Bestehens. 60 Jahre Israel – das wird ein Tag, den wir mit Freude, aber nicht ohne Sorge feiern können. Denn noch immer sind die Sicherheit und Existenz dieses Staates bedroht. Ich bekenne mich ausdrücklich zur besonderen historischen Verantwortung Deutschlands für die Sicherheit und Existenz Israels. Ich bin mir bewusst: Angesichts der Bedrohung Israels durch das Nuklearprogramm des Iran dürfen das keine leeren Worte bleiben. Diesen Worten müssen Taten folgen.

Das besondere Buch

Elazar Benyoëtz, **Die Eselin Bileams und Kohelets Hund**. Carl Hanser Verlag, München 2007. 216 Seiten.

Nach Auschwitz gäbe es keine Gedichte mehr, war die Überzeugung des Philosophen Theodor Adorno (1903–1969). Man schrieb weiter Verse, auch in deutscher Sprache, doch diese Dichtung konnte nicht an der Schoa vorbeigehen, wie es Elazar Benyoëtz in einem seiner Aphorismen zum Ausdruck bringt: *„Arbeit macht frei‘, durch dieses Tor geht mein Blick in die Welt*. Auch er, geboren am 24. März 1937 in Wien, befand sich im Schatten des Todes. Seinen Eltern gelang die Flucht in das damalige britische Mandatsgebiet Palästina. Der zweisprachige Dichter – hebräisch und deutsch – überlebte den Massenmord nicht nur physisch. Auch sein Jüdisches, in deutschen Worten ausgedrückt, ist knapp dem Tod entronnen. In seinem Werk habe er zu dem „eigentlich Jüdischen“ zurückgefunden, betont Benyoëtz in diesem zu seinem 70. Geburtstag herausgegebenen Buch. Seine Liebe gehöre der hebräischen Sprache und das Deutsche sei seine Geliebte, schreibt Benyoëtz. Eine doppelte Liebesbeziehung, ein Wunder oder jüdische Mystik? „Ich kann nur in Jerusalem schreiben; es ist seltsam zu sagen, dass mein Deutsch auch mein Jerusalem ist.“ Seit fünfunddreißig Jahren lebt Benyoëtz in Jerusalem. Ohne Jerusalem und Israel würde ihm der Boden für seine Dichtkunst fehlen. Über seine zweisprachige Dichtung sagt er: „Meine beiden Sprachen wechseln miteinander kein einziges Wort. Zwischen meinen Sprachen bin ich selbst die Scheidewand.“

Wie Bileam (Num 22,1–24,25; Jos 24,10) auf Geheiß des Königs von Moab das Volk Israel verfluchen sollte und es durch Gottes Eingreifen segnete, so sollte im Nationalsozialismus alles Jüdische ausgerottet werden. Doch das Volk Israel wurde nicht ausgelöscht, auch nicht aus der deutschen Sprache. *„In die Enge getrieben, allerdings auch geschlagen, fand die Eselin Bileams die Worte zu Not. Sie konnte nicht weiter, doch war’s ein Engel, der ihr im Wege stand. Sie hatte einen Blick für ihn, und er machte sie reden. Von ihr sollte ich lernen, von ihr soll nun die Rede sein – und von Kohelets Hund. Immer feiert er nach wie vor seine Triumphe über den toten Löwen: ‚Denn besser dran ist ein lebender Hund als ein toter Löwe‘.“*

Seine Dichtung ist eine Sprache zu Gott in der Not, einer Not, sich dem außer Raum und Zeit existierenden Sein zu nähern, das der jüdische Schriftsteller Max Brod (1884–1968) das „edle Unglück“ des Menschen bezeichnete. „*Das Gebet, von der Not mit Lippen versehen, ist die Evidenz Gottes*“, so Elazar Benyoëtz. Die Suche nach Gott, dem entweichenden und stets wieder gefundenen Gott steht im Mittelpunkt seines neuen Buches. Aber auch Zweifel sei ein Weg zur Gotteserkenntnis: „Hat man seinen Zweifel, hat man seinen Gott“, denn da ist „kein Gedanke, der nicht mit seiner Fragewürdigkeit verwachsen wäre.“ Die Fragen werden laut und kommen hoch, und je schwerer sie wiegen, desto höher kommen sie. Und solange man noch einen Atemzug in sich hat, besteht die Zuversicht, wie Kohelet zur Erkenntnis zu gelangen: „Für jeden Lebenden gibt es noch Zuversicht. Denn: Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe“ (Kohelet 9,4). Auch Irren sei menschlich: „Allein der Irrtum ist der Weg zur Wahrheit und der ausgesprochene sogar der kürzeste Weg“, sagt Benyoëtz.

Große Geister rangen mit Gott und begaben sich auch auf die Flucht vor ihm: Hiob, Jona, Kohelet. Sogar Mose hatte kleingläubig Wasser aus dem Felsen geschlagen. Allein Abraham antwortete stets auf Gottes Wort, bis hin zu seiner bittersten und größten Prüfung. Gott nahm das Opfer nicht an, es blieb bei der Prüfung, doch es genügte der Beweis, dass Abraham bis zum Äußersten an seinem Gott festhielt. „Der freie Wille ist groß und heilig, wenn man weiß, wessen Wille geschieht“, schreibt Benyoëtz. Gott ist in Elazar Benyoëtz' Dichtung nicht das abstrakte Wesen der Philosophen, sondern stets der Gott der Bibel. Und das Volk Israel ist der erste Empfänger des Gotteswortes, woran sich auch Christen erinnern müssten: „Wo das Evangelium gepredigt wird, da wird ein Stück Judentum erobert, nicht überwunden.“ Dem Gebot, sich von Gott kein Bild zu machen, könne der an Materie und an das bildhafte Wort gebundene Mensch bloß teilweise entsprechen. Auch die Bibel beschreibe Gott bildlich. Und Gott sei: „Das Wort, das den Geist bewegt, ein Wort, das die Seele beruhigt; ein Wort, das nicht Fleisch werden will.“

Ein Spiel mit Worten und Sätzen macht Elazar Benyoëtz' Dichtkunst aus. Die tiefste und kürzeste Sinnaussage sei im Aphorismus enthalten, die auch der Kürze der biblischen Sätze entspreche. „Es werde Licht“, ist ein Aphorismus, der „eine prosaselige Gedichtzeile“ sei. „Am dürrsten Satz erfüllt sich die prophetische Botschaft, und sie würde sich auch am Nichtssagenden erfüllen.“ Neben den eigenen Aphorismen und Prosaeinschnitten

zitiert Benyoëtz auch andere Persönlichkeiten. „Man muss siebzig geworden sein, um seinen ersten Satz zu verstehen“, so Benyoëtz, Schopenhauers Aussage über Kohelet zitierend. Doch auch Rabbi Elazar ben Azarja ergraute mit achtzehn durch seine Weisheit eines Siebzigjährigen und blieb stets doch altersfrisch, wie der Talmud sagt, und wie Elazar Benyoëtz die Geschichte in seinem Buch wiedergibt.

Monika Beck, Aachen

Bücherschau

Abraham Bar Menachem, **Israel**. Gestern und Heute. In den Spuren der Realitäten. Hg. von Fritz Hofmann. LIT Verlag, Berlin 2006. 150 Seiten.

Der „Israeli aus Hessen“, Dr. Abraham Bar Menachem, 1912 in Wies-
eck/Gießen geboren, schreibt in der Situation des „Heute“ für Deutsche
und Israelis über seine Erfahrungen in Deutschland und über sein „Ges-
tern“ in Palästina/Israel: „Am ersten jüdischen Neujahrstag 1938 erreichte
ich in Jaffo die Küste Palästinas“ (3). Vorwort und Epilog sind dem Thema
„Für die Welt von Morgen“, in der „jede Generation [...] ihren eigenen
Weg“ zu gehen hat, gewidmet. Behutsam und eindringlich setzt sich der
1933 (!) von der Juristischen Fakultät der Universität Gießen promovierte
Oberbürgermeister der Stadt Netanya und Ehrenbürger der Universitäts-
stadt Gießen, Abraham Bar Menachem, mit existenziellen Problemen seiner
Heimat Israel auseinander. „Der Staat Israel ist der Staat einer Nation“ – mit
dieser Überschrift beginnt die Erörterung der Elemente jüdischer Identität,
der er prägende biblische Lehren unterlegt. Bar Menachem versucht auch
dem „palästinensischen Staatsbürger Israels“ (31 ff.) gerecht zu werden. Is-
rael, ein jüdischer und demokratischer Staat: ist diese Beschreibung Realität
für nichtjüdische Staatsbürger Israels? „Den Bedürfnissen der arabischen
Bevölkerung wurde bisher nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet“,
urteilt Bar Menachem. Die Definition, ein jüdischer demokratischer Staat,
hat auch weitere praktische Seiten. „Verantwortung der Bürger für die Re-

gierbarkeit des Staates“, so die Überschrift des Kapitels, in dem es um „allgemeine Verantwortung für eine gemeinsame Zukunft im demokratischen Staat“ geht. Als „Israeli aus Hessen“ fügt er seinen Überlegungen ein „autobiographisches Bekenntnis zwischen Gestern und Heute“ Deutschland betreffend bei, auch in der Absicht, den Menschen seiner ersten Heimat, aus der er „herausgerissen“ wurde, seine Sorgen um die bedrohte zweite Heimat – Israel – fassbar zu machen. Abraham Bar Menachem legt verantwortungsbewusst ein ehrliches Buch vor.

Alwin Renker, Freiburg

Marianne Brentzel, **Anna O. – Bertha Pappenheim**. Wallstein Verlag, Göttingen 2002. 319 Seiten.

Bertha Pappenheim ist die *Anna O.*, die Freud zur Entwicklung der Psychoanalyse inspirierte, was ihr durchaus unangenehm war, sodass sie nie darüber sprach. In die Geschichte ist sie aber eingegangen als die Begründerin der jüdischen Frauenbewegung. In der Nähe von Frankfurt gründete sie ein Heim, wo sie Frauen für die jüdische Sozialarbeit ausbildete. Politisch war sie eine typische Vertreterin des deutschen Judentums, die besonders nach 1933 zur Rückkehr zu den Wurzeln des Judentums aufrief, zur Achtung der Familie und der Heiligung des Sabbats. Mit ihrer Freundin Hannah Karminski ist sie eine der wenigen jüdischen Frauen, die lange vor dem sogenannten Feminismus eine Feministin war. Das mag auch mit der allgemeinen Stellung der Frau im Judentum zu tun haben. Dem Zionismus stand sie freundlich gegenüber, nahm Zionistinnen in ihren Frauenbund auf und veranstaltete Palästina-Abende in ihrem Heim in Isenburg. Ihre wesentliche Aufgabe bestand darin, dass sie sich den großen sozialen Fragen der Zeit widmete, der Lage der Frauen und Kinder – besonders in Osteuropa. Sie widmete sich auch unehelichen Kindern, trotz allem Gerede von jüdischer Ethik. Obwohl es ihr nicht an Anerkennung fehlte, wurde sie leider in ihrer Zeit nicht so ernst genommen, wie sie es wirklich verdient hätte. Vielleicht hängt das auch mit ihrer manchmal recht schroffen Art zusammen, die sie wenig populär machte. Mit Leo Baeck stand sie in guter Beziehung, und er bezeichnete sie als „eine der stärksten Persönlichkeiten des deutschen Judentums“. Das war sie tatsächlich, und dieses Buch gibt ihr eine berechtigte Würdigung.

Ernst Ludwig Ehrlich s. A., Riehen/Basel

Peter Haigis, **Sie halfen Juden**. Schwäbische Pfarrhäuser im Widerstand. Verlag Evangelische Gemeindepresse, Stuttgart 2007. 224 Seiten.

Die wissenschaftliche Dokumentation der Schicksale von Juden und Christen jüdischer Herkunft, die die nationalsozialistische Herrschaft im Untergrund überlebt haben, ist in den letzten Jahren verstärkt ins Blickfeld der Forschung gelangt. Zu nennen sind hier zunächst die 2002 und 2003 publizierten Studien des Berliner Zentrums für Antisemitismusforschung. Auch das 2007 abgeschlossene Sammelwerk von Eberhard Röhm und Jörg Thierfelder (*Juden – Christen – Deutsche*) beleuchtet Hilfsmaßnahmen in kirchlichen Milieus.

Peter Haigis stellt Schicksale von Jüdinnen und Juden vor, die in schwäbischen Pfarrhäusern im Untergrund lebten. Sein besonderes Interesse gilt dabei der Rolle der Frauen. Pfarrfrauen, Vikarinnen, Gemeindehelferinnen und andere engagierte Christinnen leisteten oft den Hauptteil der Hilfe, auch weil Männer in der Regel stärker überwacht wurden, zwischen 1939 und 1945 meist als Wehrmachtsoldaten kämpften oder bereits dem Krieg zum Opfer gefallen waren. Im Südwesten Deutschlands macht Peter Haigis ein „Netzwerk“ von Pfarrhäusern aus, das den Hilfesuchenden Schutz bot. Es bestand aus einzelnen Mitgliedern der *Bekennnisgemeinschaft in Württemberg* oder der *Theologischen Sozietät*. Diese beiden Arbeitskreise forderten – teilweise eng an Karl Barth angelehnt – eine theologische Durchdringung und entsprechende Veränderung der kirchlichen Praxis unter den Bedingungen des ‚Dritten Reiches‘. Beide lehnten die Kirchenpolitik der *Deutschen Christen* und die nationalsozialistischen Gleichschaltungsversuche ab, beide ordneten sich selbst der *Bekennenden Kirche* zu, wobei die *Sozietät* tendenziell die radikaleren Thesen vertrat.

In etlichen württembergischen Pfarrhäusern fanden die Flüchtlinge als vorgeblich Ausgebombte, Verwandte oder Bekannte Unterschlupf. Die fremden Besucher erregten am Ort oft weniger Argwohn, weil sich in vielen Pfarrhäusern regelmäßig unbekannte Gäste aufhielten. Trotz allem mussten die untergetauchten Juden häufig ihre Fluchtorte wechseln, damit sie nicht entdeckt wurden. Mitunter brachten sie eine wahre Odyssee bis zur Rettung hinter sich, einige Fluchtversuche scheiterten, und manchmal bezahlten die Retter ihren Mut mit Verwarnungen, Geldstrafen oder KZ-Haft. Verständlicherweise sind die Quellen aus der Zeit vor 1945 insgesamt sehr dürftig. Haigis greift daher auf autobiografische Erinnerungen, Interviews der Tübinger Projektgruppe „Frauen im Nationalsozialismus“ und Tage-

bucheintragungen von Flüchtlingen wie auch Judenretterinnen und -rettern zurück. Allerdings sagt die subjektive Verarbeitung und Rekonstruktion der Vergangenheit oft mehr über Erinnerungsprozesse aus als über die Ereignisse, an die erinnert werden soll. So sind zurückhaltende historische Urteile nötig, wenn wie hier die Rückbesinnungen zum Teil erst Jahrzehnte später gesammelt werden und schriftliches Material zur Einordnung weitgehend fehlt.

Haigis lässt keinen Zweifel daran, wem seine Zuneigungen gelten. Das gibt dem Buch eine engagierte Note, die zuweilen etwas bekenntnishaft wirkt. So sympathisch seine Parteinahme für die Verfolgten, ihre Retterinnen und Retter ist, so holzschnittartig sind mitunter seine Unterscheidungen zwischen *Bekennender Kirche*, taktierender (württembergischer) Kirchenleitung und *Deutschen Christen*. Dies wird vor allem dort deutlich, wo er Grundzüge des württembergischen „Kirchenkampfes“ nachzeichnet und so den Hintergrund illustriert, vor dem sich der Widerstand der Judenretterinnen und -retter in den Pfarrhäusern abspielte. Kaum schlägt sich bei Haigis die kirchenhistorische Einsicht nieder, dass die *Bekennende Kirche* eine überaus heterogene Gruppierung war, die die Opposition gegen die *Deutschen Christen* einte, in der ansonsten Nationalsozialisten wie Sozialdemokraten engagiert sein konnten. Sowohl innerhalb des radikaleren „bruderrätlichen“ wie auch des konzilianteren „bischöflichen“ Flügels blieb die sogenannte Judenfrage weitgehend eine Marginalie, die von Anfang an in beiden Lagern kontrovers diskutiert wurde. Ähnlich kurz greift sein Urteil über die *Jungreformatorische Bewegung*. Sie war zwar eine der Keimzellen des *Pfarrernothbundes* und der *Bekennenden Kirche*, aber keineswegs ein „Pfeiler der Opposition gegen jede Überflügelung des Protestantismus durch nationalsozialistische Ideen und Initiativen“ (51). Das zeigt etwa das Beispiel *Walter Künneth*, der als Protagonist der Jungreformatoren in großer Nähe zu nationalsozialistischen Programmen deutliche Sympathien für antisemitische Rassentheorien zeigte. Zu korrigieren ist auch, daß *Heinrich Grüber*, der in dem nach ihm benannten Berliner Büro die Hilfe für Christen jüdischer Herkunft organisierte, keineswegs im KZ ermordet wurde (107), vielmehr überlebte er seine Haft in Sachsenhausen und Dachau. Ermordet wurden dagegen einige Mitarbeiter des Büros wie Grübers Stellvertreter Werner Sylten. Ungenauigkeiten wie diese trüben vielleicht den Eindruck, aber schmälern keineswegs den Wert dieses spannend und gut lesbar geschriebenen Buches.

Axel Töllner, Nürnberg

David Grossman, „**Löwenhonig**“. Die Geschichte von Samson. Die Mythen. Berlin Verlag, Berlin 2006. 125 Seiten.

Die Bibel bedeutet dem säkularen Juden David Grossman sehr viel. Die Geschichte von Samson (Simson) aus dem Buch der Richter (Kptl.13–16) wird nach der Luther-Bibel (revidierte Fassung von 1984) zitiert; sie wird von Grossman exegetisch ausgefeilt interpretiert. Der Leser erlebt eine Biografie des biblischen Löwenbezwingers Samson, „die nichts anderes ist als der qualvolle Weg einer einsamen ruhelosen Seele, die nirgendwo auf der Welt zu Hause ist“ (18). In der Interpretation von „Löwenhonig“ hat Samsons Tun und Ergehen Bezüge zur aktuellen israelischen Politik. Ein großartiges Buch über die Geschichte von Samson und Delila!

Fritz Hofmann, Dortmund

Nathan Peter Levinson, **Widerstand und Eigensinn**. Sechs jüdische Lehrer. LIT Verlag, Berlin 2006. 208 Seiten.

Nathan Peter Levinson, geboren 1921, war Vorsitzender der Deutschen Rabbinerkonferenz, ist Initiator der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg und Ehrenvorsitzender des Internationalen Rates der Christen und Juden, Träger des Bundesverdienstkreuzes sowie nationaler und internationaler Ehrungen und Autor mehrerer Bücher. Für das Forum Jüdische Kulturphilosophie SCHIBBOLETH gab nun Irmgard Zepf, Professorin am Lehrstuhl Kunst/Kulturpädagogik der Universität Köln, im Zusammenhang mit ihrem Projekt „Kunst und Gedächtnis“ sechs Vorträge bzw. Aufsätze Levinsons heraus, die er in den letzten Jahrzehnten gehalten hatte und sich mit seinen „jüdischen Lehrern“ beschäftigen. Der erste Lehrer ist gleich eine Überraschung – und zeigt den großen Wert dieses Buches für den jüdisch-christlichen Dialog: *Jesus*. In zwei Artikeln setzt sich Levinson mit der Person Jesu auseinander und übt teils sehr heftige Kritik an christlichen Versuchen, Jesus das Judentum abzuerkennen. Jesus war nicht nur Jude. Er ist in seiner Lehre nur dann richtig zu verstehen, wenn man ihn ganz in der jüdischen Tradition eingebettet belässt. Auch wenn manche exegetischen Erkenntnisse christlicher Theologen, die in den beiden Aufsätzen exemplarisch zitiert werden, in der heutigen christlichen Exegese schon längst keine Bedeutung mehr haben, bleiben gerade diese Zitate eine wertvolle Mahnung an die christliche Theologie heute. Der zweite Lehrer ist

Martin Buber (1878–1965), „der herausragendste jüdische Philosoph und Theologe“ Deutschlands, „vor allem wegen seiner Schriften über den Chasidismus und der mit Franz Rosenzweig gemeinsamen Bibelübersetzung“. Es folgt *Franz Rosenzweig* (1868–1929), der „letzte große jüdische Bibelübersetzer“, mit dem Levinson nicht zuletzt wegen seiner Frau, der jüdischen Religionsphilosophin und Theologin Pnina Navè Levinson (1921–1998), in indirekter Beziehung stand. *Leo Baeck* (1873–1956), der bekannteste Vertreter des deutschen liberalen Judentums, war 1940 Levinsons Lehrer in Berlin. Nach 1945 bat ihn Baeck, das liberale Judentum in Berlin zu vertreten. *Joseph Carlebach* (1883–1942), den die deutschen Nationalsozialisten in Riga ermordeten, „war einer der letzten meisterhaften Rabbiner in Deutschland“ und Levinsons Vorgänger in der Hamburger Jüdischen Gemeinde. Und schließlich *Abraham Joshua Heschel* (1907–1972), der zu den „bekanntesten jüdischen Theologen in Amerika“ zählt und Levinsons „wichtigster Lehrer“ am Hebrew Union College in Cincinnati/Ohio war. Levinsons Beitrag zu Heschel fällt in dieser Reihe von Beiträgen etwas aus dem Rahmen, da er hier weniger Heschels Person, sondern dessen Lehre über den Sabbat behandelt, woraus Levinson seine eigenen Schlussfolgerungen zieht. Bei den anderen Persönlichkeiten wird auf deren Leben und Werk eingegangen, sodass das Ziel, das Levinson in seinem Vorwort angibt, erreicht wird: „Es ist zu hoffen, dass auch dieses Buch zum Verständnis des Judentums beiträgt.“

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Gerald Messadié, **Verfolgt und auserwählt**. Die lange Geschichte des Antisemitismus. Piper Verlag, München 2001. 440 Seiten.

In den letzten Jahren ist eine Vielzahl von Büchern über die Geschichte des Antisemitismus erschienen. Das vorliegende Buch ist eine Übersetzung aus dem Französischen. Der Verfasser bemüht sich, die Geschichte vom Altertum bis zum Jahre 1945 darzustellen. Richtig erkennt er, dass es sich anfangs nicht um *Antisemitismus* handelte, sondern um *Antijudaismus*, wobei die Minderheit der Christen sich gegen die Mehrheit der Juden wandte, um ihre eigene Identität den Heiden deutlich zu machen. Die Evangelien lieferten den Stoff für ihre neue, aus dem Judentum stammende Lehre. Was Paulus anbetrifft, bezweifelt der Verfasser, dass er ein Schüler Gamaliels gewesen ist. Die Beharrlichkeit, mit der Paulus sein Judentum unter Beweis stellen

wollte, lässt sich vielleicht dadurch erklären, dass er für seine missionarische Arbeit eine Legitimationsgrundlage brauchte. Wenn er kein Jude gewesen wäre, hätten ihm die Apostel gewiss verboten, sich auf die Lehre Jesu zu berufen. Leider ist die Geschichte des Antisemitismus – seit der Bekehrung Konstantins bis ins 20. Jahrhundert – eng mit der Geschichte der Kirche verbunden. Man kann sich durchaus fragen, wie eine Kirche, die sich von der Lehre eines Juden herleitet, derart antijüdisch sein konnte. Jesus war in jeder nur möglichen Beziehung, was die Abstammung oder die Lehre betrifft, ein Jude. Er hatte niemals im Entferntesten daran gedacht, eine Kirche zu gründen. Seine Absicht bestand darin, seinen jüdischen Schwestern und Brüdern ein reines Judentum zu lehren und die anzuklagen, die sich an Gottes Geboten vergehen. Noch die Apostel verstanden sich als eine Gruppe im Judentum, die meinten, das wahre Israel zu vertreten. Im Folgenden stellt der Verfasser die Verfolgung der Juden im Mittelalter in Frankreich, Spanien, Deutschland, Italien, England sowie Osteuropa dar. In der islamischen Zeit des Mittelalters kam es nur selten zu Ausschreitungen gegen die Juden. Die Ambivalenz der Muslime gegenüber den Juden führte nie zu solchen Abscheulichkeiten wie in der christlichen Welt. Judenverfolgungen gab es nur selten, sie waren nicht systematisch. Erst mit der jüdischen Besiedlung Palästinas wuchsen dann in der Neuzeit die Spannungen, die seit etwa 1920 zu blutigen Auseinandersetzungen zwischen der arabischen und der jüdischen Bevölkerung führten. Im zweiten Teil des Buches behandelt Messadié den nationalistischen Antisemitismus, zunächst die Explosion in Frankreich und schließlich den Antisemitismus in Deutschland. Wer sich über ein Kapitel des Judenhasses informieren will, findet in dem vorliegenden Buch eine umfassende Darstellung.

Ernst Ludwig Ehrlich s. A., Riehen/Basel

Dennis Riffel, **Unbesungene Helden.** Die Ehrungsinitiative des Berliner Senats 1958 bis 1966. Metropol Verlag, Berlin 2007. 277 Seiten.

Die israelische Gedenkstätte Yad Vashem ehrt seit 1954 im Auftrage des Staates Israel Judenretter als *Gerechte unter den Völkern*. Wenig bekannt ist, dass es schon bald nach dem Zweiten Weltkrieg auch in einem deutschen Bundesland eine ähnlich konzipierte Ehrungsinitiative gegeben hat. Sie wurde von dem sozialdemokratischen Politiker *Joachim Lipschitz* ins Leben gerufen und von 1958 bis 1966 vom Senat des Landes Berlin praktiziert.

Nach dem Tode des Innensenators – er wurde nur 43 Jahre alt – fiel das Ehrungsprojekt der Vergessenheit anheim. Lipschitz, der in der nationalsozialistischen Zeit als „Halbjude“ verfolgt worden war und in einem Versteck überlebt hatte, betrieb eine offensive Erinnerungspolitik. Er wollte nichts Geringeres anstoßen als die Abkehr von der in Deutschland traditionsreichen Verehrung von Kriegshelden, den „professionellen Gehilfen des Todes“, und die Hinwendung zu den Helfern und Rettern, die er als „Helden der Humanität“ betrachtete, denen „mehr Ehre“ gebühre „als Tausend Generälen“.

Zunächst einmal bot die Berliner Initiative den Juden, die in der Reichshauptstadt überlebt hatten, die Möglichkeit, ihren Helfern und Rettern eine Dankeschuld abzustatten. Politisches Gewicht erhielt diese Danksagung dadurch, dass der Staat – in diesem Falle der Berliner Senat – die ehrende Anerkennung übernahm und sie in einem offiziellen Akt zum Ausdruck brachte. Bei Bedürftigkeit erfolgte darüber hinaus eine materielle Entschädigung. Indem Senator Lipschitz die Judenretter ehrte, erinnerte er die deutsche Gesellschaft zugleich daran, dass es auch ein „anderes Deutschland“ gegeben hatte, auf das die deutsche Gesellschaft stolz sein konnte. Angeregt worden war der Politiker durch das Buch des jüdischen Journalisten und Referenten für Wiedergutmachungsfragen bei der Jewish Agency, New York, Kurt R. Grossmann, „Die unbesungenen Helden“ (1957), das eine Sammlung von Rettergeschichten enthielt. Der Berliner Innensenator griff die in dem Begriff „unbesungene Helden“ mitschwingende Aufforderung auf und setzte sie politisch um.

In seiner Dissertation, die am Zentrum für Antisemitismusforschung der Freien Universität Berlin entstand, legt Dennis Riffel, heute Mitarbeiter der Geschäftsführung von „Gegen Vergessen – Für Demokratie e. V.“, die Ergebnisse seiner Forschungen über die vergessene Geschichte der Ehrungsinitiative „Unbesungene Helden“ vor. Da ihm das komplette Aktenmaterial zur Verfügung stand, kann er alle relevanten Facetten seines Themas ausleuchten und sie quellennah und präzise beschreiben. Er schildert das Zustandekommen des Projekts und seine administrative Umsetzung. Ausführlich geht er auf die Schwierigkeiten der Kriterienbildung ein, nach denen die Sachbearbeiter des Senats über die Ehrungswürdigkeit entschieden. Schließlich berichtet er, wie es dazu kam, dass der Berliner Senat von den insgesamt 1864 Personen, für die ein Ehrungsantrag gestellt wurde, 760 Menschen ehrte, den anderen 1104 dagegen die Ehrung versagte.

Aufschlussreich ist die Beschreibung der Veranstaltungen, mit denen Lipschitz seine Botschaft in eine größere Öffentlichkeit hineintragen wollte. Anwesend waren regelmäßig Mitglieder der Jüdischen Gemeinde Berlin und der Verfolgtenverbände und gelegentlich auch die Regierenden Bürgermeister Willy Brandt und Heinrich Albertz. Doch blieb das öffentliche Echo eher mager. Besonders bedrückend war für Lipschitz, dass seine erinnerungspolitische Offensive in kaum einem anderen Bundesland auf Gegenliebe stieß. Riffel nennt die Gründe für das Nicht-Wahrnehmen-Wollen der Retter in den 50er und 60er Jahren: Die Retter seien damals noch nicht als Widerständige angesehen worden, sondern als unbequeme Mahner, als „eine Art lebender Vorwurf“ an die Mehrheitsgesellschaft. So dürfte das allmähliche Einschlafen der Berliner Initiative seit 1964 der Mehrheit der Angehörigen der Kriegsgeneration nicht unangelegen gekommen sein, wollte sie doch nicht ständig vorgeführt bekommen, dass es in der NS-Zeit gerade auch für „kleine Leute“ durchaus möglich gewesen war, Rettungswiderstand zu leisten. Die Berliner Ehrungsinitiative der 50er Jahre kann uns daran erinnern, dass es im Interesse einer wohl verstandenen deutschen Erinnerungspolitik liegt, die Verantwortung für die Ehrung von Rettern nicht allein der israelischen Gedenkstätte Yad Vashem zu überlassen. Vielmehr muss es ein genuines, ständiges Anliegen der deutschen Gesellschaft selbst sein, die „Helden der Humanität“ als Vorbilder herauszustellen und in einer zeitgemäßen Form für die von ihnen ausgehende Botschaft zu werben.

Wolfram Wette, Freiburg

Thomas Rink, **Doppelte Loyalität**. Fritz Rathenau als deutscher Beamter und Jude. Verlag Georg Olms, Hildesheim 2002. 307 Seiten.

Dieses Buch ist ein sachliches Dokument für die Einstellung eines deutschen Juden zu seinem Judentum und vor allem zu Deutschland. Fritz Rathenau, ein Verwandter von Walter Rathenau, war Ministerialrat in Preußen und fühlte sich völlig als Deutscher. Das hinderte seine Landsleute freilich nicht daran, ihn aus seiner Stellung zu entfernen und schließlich nach Theresienstadt zu deportieren. Den Zionismus lehnte er selbstverständlich ab, weil er sich als Deutscher fühlte und gar nicht auf den Gedanken kam, dass man ihm sein Deutschtum nehmen könnte. Selten tritt uns in einem Buch diese Art von Weltanschauung so deutlich entgegen, wie in die-

sem Werk. Rathenau hätte eine Auswanderung als Fahnenflucht empfunden, obwohl er dann doch Deutschland verließ und nach Holland auswanderte. Von dort wurde er schließlich im April 1943 von Westerbork nach Theresienstadt deportiert, worüber in diesem Buch auch ausführlich berichtet wird. Rathenau überlebte Theresienstadt, ging aber nicht nach Deutschland zurück. Als Grund gibt er an: „Ich kann nicht dort mein Leben fortsetzen – einerlei ob besser oder schlechter als früher –, wo man meine Glaubensbrüder, Freunde, Bekannte hat hinschlachten lassen, wo man unsere Gotteshäuser verbrannt, die Gräber der Unseren geschändet hat.“

Wer dieses Buch liest, lernt die Haltung des Großteiles der ehemaligen deutschen Juden kennen. Die Verwurzelung im Deutschtum hat viele von ihnen gehindert auszuwandern, als dies noch möglich war. Die andern sind meist Opfer der NS-Mörder geworden. Sie konnten es sich nicht vorstellen, dass ihre deutschen Landsleute zu diesen Untaten fähig sein könnten. „Wer überlebt hat, während man die Seinen ermordete, kann nicht in Frieden mit sich leben“, schreibt Marcel Reich-Ranicki. Es ist gut, dass am Beispiel von Fritz Rathenau das Denken, Fühlen und Leben eines deutschen Juden dargestellt wird. Dies gilt umso mehr, als es heute – zumal in Deutschland – nur noch eine ganz geringe Zahl solcher Juden gibt, die das Schicksal hatten, trotz allem zu überleben. Viele von ihnen sind alt, und die meisten mögen nicht mehr darüber reden, was mit ihnen geschah, als sich ihre deutschen Nachbarn als Barbaren erwiesen.

Ernst Ludwig Ehrlich s. A., Riehen/Basel

Renate Schreiber (Hg.), **Es geschah in Wien**. Erinnerungen von Elsa Björkman-Goldschmidt. Böhlau Verlag, Wien 2007. 419 Seiten.

Die Schwedin Elsa Björkman-Goldschmidt kam ursprünglich aus beruflichen Gründen nach Wien, wo sie von 1919 bis 1923 die Verteilungsstelle der schwedischen Kinderhilfsorganisation *Rädda Barnen* leitete. Als sie in der Sowjetunion den österreichischen jüdischen Arzt und damaligen Kriegsgefangenen Waldemar Goldschmidt kennenlernte, heiratete sie ihn 1921 und blieb mit ihm bis 1938 in Wien. Das Ehepaar gehörte zum Freundeskreis der Direktorin der Schwarzwaldschule und Mäzenin Genia Schwarzwald. Björkman-Goldschmidt schildert eindrücklich Schwarzwalds berühmten Salon und schrieb über die Gastgeberin, die aus Galizien stammte: „Ost und

West waren in ihrer Person eine Verbindung eingegangen.“ In der Zwischenkriegszeit arbeitete Björkman-Goldschmidt als Korrespondentin für schwedische Zeitungen. Sie interviewte Schalom Asch und Irene Harand, die sie besonders beeindruckte und über sie daher ein eigenes kurzes Kapitel schrieb. Ein weiteres wichtiges Kapitel widmete sie einer ihrer Freundinnen, der Schriftstellerin Maria Lazar, eine Schülerin der Schwarzwaldschule und spätere Ehefrau von Friedrich Strindberg.

Einer der interessantesten Aspekte des Buches ist Björkman-Goldschmidts interessierter und von Vorurteilen unbelasteter Blick auf die Wiener Juden. An einer Stelle schrieb sie über die Ostjuden: „Bei unseren jüdischen Freunden traf ich einige der sogenannten Ostjuden, die von allen Seiten besonders verachtet, verhöhnt und verfolgt wurden. Gerade unter ihnen habe ich ungewöhnlich gebildete, sehr begabte und geistig fähige Menschen getroffen – die vollkommen in ihren Ideen lebten, ohne im Geringsten an das Materielle zu denken.“ 1938 emigrierte das Ehepaar Björkman-Goldschmidt nach Schweden. Waldemar Goldschmidt durfte dort nicht arbeiten und starb 1947. Die Autorin schrieb über diese bittere Zeit: „In Schweden entdeckte ich, dass uns nicht nur Eigentum genommen worden war, man hatte uns auch die Erinnerungen geraubt. Glückliche Erlebnisse aus den Jahren in Österreich verdunkelten sich, weil ehemalige Freunde den Spuren der Nazis gefolgt waren. Auch die Erinnerungen an Russland werden durch Gedanken belastet, dass die Männer, die man dort getroffen hatte, nun die Väter der jungen SS-Männer waren, die augenblicklich Schrecken, Gräuelt und Tod verbreiteten.“ Elsa Björkman-Goldschmidt kehrte 1956 nach Österreich zurück, wo sie im Alter von siebzig Jahren wieder im Rahmen von *Rädda Barnen* für die ungarischen Flüchtlinge tätig war.

Die Wiener Historikerin Renate Schreiber hat für die vorliegende Publikation ausgewählte Kapitel aus mehreren schwedischen Erinnerungsbüchern Björkman-Goldschmidts ins Deutsche übersetzt. Schreiber machte damit den deutschsprachigen Lesern und Leserinnen ein wichtiges und sehr lesenswertes kultur- und zeitgeschichtliches Dokument zugänglich. Margit Fischer, die Frau des österreichischen Bundespräsidenten Heinz Fischer, die als Kind österreichischer Eltern in Schweden geboren wurde, hat dem Buch ein einfühlsames Geleitwort mitgegeben.

Evelyn Adunka, Wien

Falk Wiesemann, *Sepulcra judaica*. Bibliographie zu jüdischen Friedhöfen und zu Sterben, Begräbnis und Trauer bei den Juden von der Zeit des Hellenismus bis zur Gegenwart. Klartext-Verlag, Essen 2005. 797 Seiten.

Auf der Suche nach jüdischen Spuren stößt man in zahlreichen Regionen Europas immer wieder auf jüdische Friedhöfe. Nach der industriellen Massenvernichtung des europäischen Judentums sind sie in den betreffenden Landstrichen oft das einzige sichtbare Erbe der facettenreichen jüdischen Kultur. Die vorliegende Publikation ist dem Wissenschaftler gewidmet, der den größten Teil seines Forscherlebens der Dokumentarisierung dieser steinernen Zeugnisse gewidmet und zahlreiche Arbeiten auf diesem Gebiet angeregt hat: *Prof. Dr. Michael Brocke*. Mit einem beeindruckenden Umfang von 8761 Titeln auf 797 Seiten zeigt die Bibliographie, dass vor allen Dingen in den letzten Jahren die Auseinandersetzung mit jüdischen Friedhöfen im deutschsprachigen Raum eine entscheidende Rolle spielte. Die Bibliographie beginnt mit dem systematisch angelegten Teil *Sterben, Begräbnis und Trauer*, der u. a. von einleitenden Lexikonartikeln über halachische Literatur, Titel zur Ästhetik und Symbolik des Friedhofs umfasst. Die darauffolgenden Kapitel folgen sowohl einer chronologischen als auch einer geographischen Grundeinteilung: Im Anschluss an das Kapitel *Judaea-Palaestina* werden die erschienenen Titel über die großen Epochen *Antike, Mittelalter* und *Neuzeit* nach Kontinenten und Staaten sowie im Bereich der Neuzeit auch nach Ländern und Orten getrennt aufgeführt. Eine gezielte Suche ist über Personen-, Orts-, Sach- und Verfasserregister möglich.

Wie der Autor in seinem Vorwort bemerkt, stand zu Beginn des Vorhabens die Literatur zum deutschen Judentum im Vordergrund (14). Nicht nur deshalb, sondern auch aufgrund des zunehmenden Interesses an der Sepulkralkultur im deutschsprachigen Raum befindet sich daher hier der Schwerpunkt der verzeichneten Texte. Die nun entstandene außergewöhnliche Sammeltätigkeit ist durch das Ende des Bearbeitungszeitraumes im Dezember 2003 (Vorwort, 14) begrenzt. Es liegt in der Natur des Mediums, dass jede gedruckte Bibliographie nicht vollständig sein kann. So haben genaue Stichproben bei der vorliegenden Publikation gezeigt, dass nicht alle Trauerpredigten und Minhag-Bücher erfasst sind. Daneben sind bislang noch unzureichend erschlossene Archivmaterialien wie z. B. Friedhofsordnungen nicht in allen Fällen verzeichnet. Weitaus relevanter ist jedoch, dass offensichtlich jene Darstellungen nicht immer aufgenommen wurden, wel-

che sich in erster Linie mit der Geschichte einer jüdischen Gemeinde befassen und die betreffenden Friedhöfe in Unterkapiteln behandeln. Dies trifft vor allem auf die Friedhöfe in Baden-Württemberg und im Saarland zu. Bei der zunehmenden Entstehung von elektronischen Dokumentationen jüdischer Friedhöfe, wie sie am Duisburger Steinheim-Institut (<http://sti1.uni-duisburg.de/projekte/epigraphik/index.xml>) oder im Potsdamer Projekt „Jüdische Friedhöfe in Brandenburg“ (<http://www.uni-potsdam.de/juedische-friedhoeft/>) entwickelt wurden, wäre eine aktualisierungsfähige, frei zugängliche Internetbibliographie zu erwägen gewesen.

Nathanael Riemer, Berlin

Berichte

„Wo bist du, Adam?“ – Glaube und Verantwortung

Ist Verantwortung ein religiöser Begriff? Wie lernt man, Verantwortung zu übernehmen? Diese und andere Fragen warf Dr. Boris Schapiro, Mitglied einer jüdischen Gemeinde in Berlin, in seinem Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog auf, der am 1. Juli 2007 im Benediktinerinnenkloster St. Gertrud in Alexanderdorf stattfand (zur Tagung 2006 vgl. FrRu 13[2006]313). „Wo bist du, Adam?“, lautet die erste Frage Gottes an den von ihm geschaffenen Menschen. Es ist die Frage nach der Verantwortung des Menschen für sein Handeln. Nimmt man den Faden der uralten biblischen Geschichten auf, so trifft man bald auf eine weitere Kernfrage ethischen Handelns. „Bin ich der Hüter meines Bruders?“, so Kain bei seinem Versuch, sich Gott gegenüber zu rechtfertigen. Kains Neid auf Abel führte zum Mord. Gott stellte ihn daraufhin zur Rede. Unsere Antwort als Mensch auf das Gebot Gottes, anderen Menschen gegenüber menschlich zu handeln, entwickelt sich im Laufe der Geschichte. Schapiro wies darauf hin, dass 1946 bei den Nürnberger und Tokyoter Prozessen erstmals der Begriff „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ als juristischer Begriff zur Ahndung von Kriegsverbrechen definiert und benutzt wurde. Im Zentrum der jährlichen jüdisch-christlichen Begegnung standen Überlegungen, was es heute bedeutet, aus dem Glauben heraus verantwortlich zu handeln. Angesichts der

enormen Herausforderungen unserer Zeit, der Sorge um soziale Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung sind die Kräfte des Einzelnen und sein Wirkungsradius begrenzt. Dennoch haben wir die Möglichkeit, dort, wo uns das Leben hingestellt hat, Verantwortung zu übernehmen.

Gabriele Palm-Funke, Leipzig

Ein „Gerechter“ Baum

Üblicherweise werden von der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem Personen, die Juden gerettet haben, als „*Gerechte unter den Völkern*“ geehrt (bislang insgesamt 21 758 Personen. Am 8. Oktober 2007 war im Garten der „Gerechten unter den Völkern“ der *hohle Stamm einer Buche* das Objekt einer Würdigung. *Jakob Silberstein* hatte sich wiederholt in dem hohlen Baumstamm vor den deutschen Soldaten versteckt. Silberstein, 1924 in Rypin, Polen, geboren, wurde im November 1942 zusammen mit seinen Eltern und seinen drei Geschwistern nach Auschwitz deportiert. Er allein überlebte. Während eines Todesmarsches in die (ehemalige) Tschechoslowakei gelang ihm und drei weiteren Gefangenen die Flucht. Als angebliche „flüchtige Partisanen“ fanden sie in dem Dorf Schunichl in der Nähe von Bohumin ein Versteck auf dem Dachboden von Jana Sudova. Eines Tages entdeckte Silberstein die hohle Buche. Von da an wurde sie zu seinem sicheren Versteck, wenn die deutschen Truppen das Bauernhaus durchsuchten. Jana Sudova – sie wusste um die Identität der Flüchtigen und hat damit ihr Leben und das ihrer Tochter Anna aufs Spiel gesetzt – wurde im Mai 2006, drei Jahre nach ihrem Tod, posthum als *Gerechte unter den Völkern* geehrt. Jakob Silberstein hatte sich selbst dafür eingesetzt, dass sein Retter-Baum nach Yad Vashem verbracht werden durfte.



Jakob Silberstein mit seinem Baum.

(Red.)

„Rückkehr“ nach Bergen-Belsen und nach Jerusalem

Am 26.10.07 wurde die Gedenkstätte, die sich heute an jenem Ort befindet, wo einst das KZ Bergen-Belsen war, feierlich neu eröffnet. Einige „Veteranen“, einstige Gefangene, wurden dazu eingeladen, – auch ich. Später wurde jeder von uns mit der unvermeidlichen Frage konfrontiert: „Wie war es?“, so wie man in Israel nach einem Bombenattentat die Betroffenen zu fragen pflegt: „Was dachtest du in dem Moment?“

Ähnlich ergeht es dem jüdischen Besucher in Israel. Insofern seine jüdische Identität in seinem Leben noch eine Rolle spielt, wird sein Weg ihn unweigerlich nach Jerusalem und zur Klagemauer führen. Dort werden bei ihm sehr wahrscheinlich beunruhigende Emotionen und Fragen hochkommen: ein Gemisch von Gefühlen, Fragen über seinen Lebenswandel, Erinnerungen an seine Jugend, an Gebete, die sein Vater, sein Großvater und sein Urgroßvater dreimal täglich zum Himmel gerichtet hatten, voller Heimweh nach Zion und Jerusalem, mit Bitten um den baldigen Wiederaufbau des Tempels. Er wird sich die Frage stellen müssen: „Weshalb bin ich hierher gekommen? Doch nicht wegen diesen alten Steinen, sondern wegen dem, was sie symbolisieren.“ Diese Quadern sind Augenzeugen gewesen von einer Zeit, die ein Höhepunkt in der jüdischen Geschichte war: der prächtige Tempel, ein Volk – frei im eigenen Lande. Aber sie waren auch Augenzeugen von den Tiefpunkten dieser Geschichte: die Zerstörung des Tempels, das Exil, die Verfolgungen und der Holocaust.

Der Besucher wird sich fragen: „Warum stehe ich hier? Warum gerade ich? Stehe ich hier nur für mich oder auch für meine Familie, meine Eltern, meine Großeltern, für meine verschwundenen Mitschüler, meine Freunde, meine Schicksalsgenossen? Hat es einen besonderen Wert, wenn ich gerade hier das Kaddisch bete? Sollte ich vielleicht ein Steinchen mitnehmen nach Hause, als Antwort auf die Frage: ‚Wie war es dort?‘ Bringe ich eine Botschaft mit? Was suche ich hier eigentlich?“ Ich bin von Jerusalem nach Bergen-Belsen gezogen, als wäre es die Klagemauer, mit ähnlichen Überlegungen, und auf der Suche, die immer ein Suchen bleiben wird.

Israel Yaoz, Herzeliya

Lehrhaus: Judentum – Die ALTE SYNAGOGUE Essen

Das Lernen – miteinander und voneinander – ist und bleibt ein wesentlicher Aspekt jüdischen Lebens. Wo immer jüdische Zentren bestanden (und bestehen), gehören Schulen und Lerninstitute dazu. Auch wenn man sich in einer Synagoge zum Beten versammelt, dient sie an erster Stelle als Ort des Lernens. Deshalb hießen Synagogen in Europa auf jiddisch auch oft *Schil* (Schul). Laut talmudischer Vorstellung wird das Lehrhaus sogar so hoch geschätzt, dass eine Synagoge unter Umständen in ein Lehrhaus, aber kein Lehrhaus in eine Synagoge umgewandelt werden darf. Im Gegensatz zum einstigen Tempel mit seinem Opferdienst steht in den Synagogen *das Wort* im Zentrum und damit das Lernen aus der Tora (hebräisch: Lehre, Weisung). In den Sammlungen der verschiedenen späteren Kommentare, Schriftauslegungen und Interpretationen der Tora lassen sich die Zwischenstationen eines immerwährenden Lernens und Diskutierens nachlesen. Diese Lerntradition wurde über das Mittelalter in die Neuzeit fortgesetzt. Am 17. Oktober 1920 eröffnete der deutsch-jüdische Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929) in Frankfurt das *Freie Jüdische Lehrhaus*. Sein Lehrhaus knüpfte an die Tradition an, verband sie aber mit einem zeitgemäßen, offenen Lernen. Bei der Eröffnung des Lehrhauses beschrieb Rosenzweig den besten Lehrer wie den besten Schüler als denjenigen, der „am meisten Fremdes mitbringt“.

Die ALTE SYNAGOGUE in Essen ist heute kein „Haus der Versammlung“ mehr, sondern kultureller Begegnungsort. Insofern bestehen die Voraussetzungen für ein jüdisches Lehrhaus nicht mehr. Gleichwohl ist es aber ein Ort des Lernens voneinander und miteinander, für ein humanes Zusammenleben und für eine Begegnung mit dem Judentum. In diesem Sinne ist das „Lehrhaus in jüdischer Tradition“ gedacht – als ein Lehrhaus für Nichtjuden durch Nichtjuden über Jüdisches. Seit Herbst 2000 werden biblische Texte gemeinsam entdeckt und nach der rabbinischen Lernmethode wird mit Hilfe jüdischer Kommentare die Aktualität biblischer Texte erarbeitet. Vorkenntnisse in biblischem Wissen, hebräischer Sprache oder jüdischer Ethik sind nicht nötig. Gerade das Entdecken und gemeinsame Fragen sind spannend.

Edna Brocke, ALTE SYNAGOGUE Essen

Information: ALTE SYNAGOGUE, Steeler Straße 29, 45127 Essen, Tel.: 0201/8845218; 0201/8845223; Fax: 0201/8845225; E-Mail: info@alte-synagoge.essen.de; www.alte-synagoge.essen.de.

Jährlicher Antisemitismusbericht gefordert

Der Historiker Arno Lustiger hat im September 2007 in einem Schreiben an die Mitglieder des Deutschen Bundestages erneut einen jährlichen Bericht der Bundesregierung über den Antisemitismus und den Kampf dagegen gefordert. Darin heißt es u. a.:

„Der Bericht sollte [...] unter Beteiligung des Innenministeriums und des Auswärtigen Amtes über die Verbreitung antisemitischer Strömungen in allen Gesellschaftsteilen und -institutionen einschließlich der Medien Auskunft geben sowie darlegen, welche Gegenmaßnahmen eingeleitet wurden. Es geht beim neu-alten Antisemitismus nicht nur um ein Problem im rechtsradikalen Milieu, sondern auch um eine Erscheinung, die unter unseren muslimischen Bürgerinnen und Bürgern und bis in die Mitte der Gesellschaft weit verbreitet ist. Ein Zusammenwirken verschiedener Antisemitismusvarianten spielt dabei eine Rolle. Der deutsche Schuldabwehr-Antisemitismus, u. a. in der von vielen Deutschen geteilten Meinung zu erkennen, Israels Politik gegenüber den Palästinensern sei Hitlerdeutschlands Verbrechen an den Juden gleichzustellen, wird von der islamisch-arabischen Propaganda gefördert.

Israel ist, wie zum Teil auch der Mediendiskurs zeigt, in mancher Hinsicht zum kollektiven Juden gemacht worden. Sehr häufig erleben wir die Verwendung doppelter Standards gegenüber Israel, wie sie etwa im Verhalten einer britischen Wissenschaftlervereinigung sichtbar werden, die einerseits zum akademischen antiisraelischen Boykott aufruft (vgl. FrRu 15[2008]78), andererseits aber zum Völkermord im Sudan schweigt. [...] Wie geschildert, gibt es für wichtige Gebiete, z. B. über den Antisemitismus von muslimischen Bürgerinnen und Bürgern und auch über den neuen israelfeindlichen Antisemitismus, noch keine ausreichenden Erhebungen. Außerdem liegt Antisemitismus ja nicht nur dort vor, wo Straftaten verfolgt werden.

Ein Bericht der Bundesregierung müsste sich neben der Bestandsaufnahme auch mit der Antisemitismusbekämpfung selbst befassen, z. B. mit den Maßnahmen gegen die antisemitische Propaganda aus arabischen und islamischen Ländern. [...] Als Auschwitz-Überlebender und Schoa-Historiker bin ich der Meinung, dass die Erinnerung an den Holocaust uns alle verpflichtet. [...]“

(Red.)

In memoriam

Erzbischof Dr. Oskar Saier (1932–2008)

Am 3. Januar 2008 verstarb der Alterzbischof von Freiburg i. Br. Dr. Dr. h. c. Oskar Saier. Nach seiner Priesterweihe und Vikarszeit studierte Saier Kirchenrecht in München, wurde Regens des Priesterseminars in St. Peter, Schwarzwald, dann Weihbischof und 1978 Erzbischof der zweitgrößten Diözese der Bundesrepublik Deutschland. Im Jahr 2002 musste er krankheitshalber auf sein Amt verzichten.

Wie schon die Erzbischöfe Dr. Conrad Gröber, Dr. Wendelin Rauch, Dr. Eugen Seiterich und Dr. Hermann Schäufele war Dr. Saier mit dem Schicksal der vom Nazideutschland verfolgten jüdischen Staatsbürgern eng verbunden und empfand die Hinwendung zum jüdischen Volk als unseren „gewissermaßen älteren Brüdern“ als heilige Verpflichtung.



Regierungsrat Dr. Conrad Schröder (1933–2006), Erzbischof Dr. Oskar Saier und Rabbiner Benjamin D. Soussan anlässlich der Feierlichkeiten zum 100. Geburtstag von Dr. Gertrud Luckner.

Der 85. Geburtstag der Judenretterin und Begründerin des Freiburger Rundbriefs Frau Dr. Gertrud Luckner, der von Erzbischof Saier und vom damaligen Präsidenten des Deutschen Caritasverbands Prälat Dr. Georg Hüssler ausgerichtet wurde, war eine glänzende Festversammlung (vgl. FrRu XXXVII/XXXVIII[1985/86]43–48). Prof. Clemens Thoma bilan-

zierte die bis dahin erschienenen Publikationen des Freiburger Rundbriefs durch Dr. Luckner, und der ebenfalls jüngst verstorbene jüdische Professor Dr. Ernst Ludwig Ehrlich s. A. sprach in seiner Rede von der unermesslichen Bedeutung des Freiburger Rundbriefs für die christlich-jüdischen Beziehungen. Als der Freiburger Rundbrief mit Dr. Gertrud Luckner zu erlöschen drohte – sie stand damals immerhin im 86. Lebensjahr –, ergriff Erzbischof Dr. Saier zusammen mit seinem damaligen Generalvikar Dr. Otto Bechtold die Initiative und rief 1991 die bisher Verantwortlichen zusammen mit dem Bemerkten, der Freiburger Rundbrief trage schließlich auch den Namen seiner Erzdiözese Freiburg. Mit der tatkräftigen Hilfe des Freiburger Generalvikars und seiner Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter wurde binnen dreier Jahre die weltbekannte Einrichtung der christlich-jüdischen Dialogzeitschrift auf eine juristisch neue Basis gestellt mit der Gründung eines Vereines Freiburger Rundbrief e. V. und den von den Vereinsmitgliedern gewählten 1. Vorsitzenden Dr. Alwin Renker und dessen Stellvertreter Dr. Georg Hüssler. Seitdem sind in Neuer Folge 14 Jahrgänge erschienen.

Der Freiburger Rundbrief ist dem verstorbenen Erzbischof Dr. Oskar Saier zu großer Dankbarkeit verpflichtet, denn er wäre ohne diese andauernde, auch finanziell außerordentliche Unterstützung und Hilfe nicht weiter erschienen. Dr. Saier hatte die Zeitschrift persönlich abonniert und gelesen. Wir werden sein Andenken hoch in Ehren halten. Mögen Dr. Saiers Verdienste um den Freiburger Rundbrief bei Gott nun ihren Lohn erhalten.

Alwin Renker, Freiburg

Notizen

Die von dem Kölner Prälaten Gustav Meinertz gerettete Torarolle ist wieder restauriert. Meinertz (1873–1959) hatte in der Reichspogromnacht am 9. November 1938 aus der brennenden Synagoge in der Kölner Glockengasse eine Torarolle gerettet und bei sich zu Hause versteckt. Nur wenige Tage nach Kriegsende gab er sie der jüdischen Gemeinde zurück (vgl. FrRu 9[2002] 315). Aber die aus dem Jahre 1902 stam-

mende Torarolle war durch den Brand beschädigt und konnte daher im Gottesdienst nicht mehr gebraucht werden. Eine Restaurierung schien lange als unmöglich. Erst dank der Anwendung neuester Techniken im Labor von Rabbiner Itzhak Steiner in Jerusalem gelang die Wiederherstellung. Die Kosten von 12 000 Euro übernahm der Kölner Kardinal Joachim Meisner. Bei einer Gedenkveranstaltung am 9. November 2007

im jüdischen Gemeindezentrum in Köln-Ehrenfeld wurde die Restaurierung der Rolle mit der feierlichen Niederschrift der letzten Buchstaben abgeschlossen und die Rolle wieder ihrer liturgischen Bestimmung übergeben. „Es gibt bei uns eine zweitausend Jahre alte Prophezeiung“, so Rabbiner Steiner, „wonach die Buchstaben einer verbrannten Tora in den Himmel aufsteigen werden. Gott hat die Buchstaben im Himmel bewahrt, und heute hat Er sie uns zurückgegeben.“

Zwei Jahre nach der Grundsteinlegung (am 14. Dezember 2005) wurde am 16. Dezember 2007 **die neue Synagoge der Jüdischen Gemeinde Bochum – Herne – Hattingen** unter der Leitung von Rabbiner Dr. Henry Brandt, emeritierter Landesrabbiner von Westfalen-Lippe und Vorsitzender der Allgemeinen Rabbinerkonferenz, **feierlich eingeweiht**. Der Höhepunkt der Einweihung – die Einbringung der Torarollen – wurde von den Rabbinern *Avichai Apel*, *Henry Brandt* und *Julien Chaim Soussan* vorgenommen. Die alte Synagoge war in der Pogromnacht vom 9. November 1938 angezündet und zerstört worden. Heute zählt die jüdische Gemeinde in Bochum wieder 1200 Mitglieder, so viele wie vor der Schoa. Neben dem Vorsitzenden der Jüdischen Gemeinde, Grigory Rabinovich, und zahlreichen Gästen nahmen auch die Vorsitzende des Zentralrats der Juden Charlotte Knobloch, Bundestagspräsident Norbert Lammert und NRW-Ministerpräsident Jürgen Rüttgers an den Feierlichkeiten teil.

Den Rücktritt von Karl Kardinal Lehmann zum 18. Februar 2008 vom Vorsitz der Katholischen Deutschen Bischofskonferenz **hat der Zentralrat der Juden in Deutschland „mit großem Bedauern“ zur Kenntnis genommen**. „Karl Kardinal Lehmann war über viele Jahre nicht nur ein verlässlicher und vertrauenswürdiger An-

sprechpartner für die Repräsentanten des Zentralrats“, so Charlotte Knobloch, Präsidentin des Zentralrats. „Vielmehr entstanden über die jahrelange vertrauensvolle und freundschaftliche Zusammenarbeit tiefe menschliche Bindungen, die sich auch in politisch schwierigen Zeiten als tragfähig und belastbar erwiesen haben. [...] Auch wenn Kardinal Lehmann als Vorsitzender der Bischofskonferenz zurücktritt, freuen wir uns, dass er uns in seiner Position als Bischof von Mainz weiterhin als engagierter Katholik, dessen Stimme nicht nur im Dialog der Religionen unverzichtbar ist, erhalten bleibt. Wir freuen uns auf die weitere erfolgreiche und partnerschaftliche Zusammenarbeit.“

Analog zum „*Zug der Erinnerung*“ (vgl. FrRu 15[2008]77 f.) wurde vom 26. Januar bis 11. Februar 2008 am Bahnhof Potsdamer Platz in Berlin die **Wanderausstellung „Sonderzüge in den Tod – Deportationen mit der Deutschen Reichsbahn“** gezeigt. Im Mittelpunkt der Ausstellung steht das Leid der deportierten jüdischen Kinder. Die Ausstellung entstand in enger Zusammenarbeit mit dem Centrum Judaicum, dem Deutschen Technikmuseum Berlin und der Journalistin Beate Klarsfeld, die bereits in Frankreich eine ähnliche Ausstellung auf Bahnhöfen gezeigt hatte. Nach Berlin soll sie in weiteren Orten in Deutschland zu sehen sein.

Mit dem Hermann-Maas-Preis 2008 (vgl. Jörg Thierfelder, *Hermann Maas – Retter und Brückenbauer*, in FrRu 14[2007]162–172) wurde am 27. Januar 2008 das Projekt **Likrat (Begegnung) der Jüdischen Hochschule in Heidelberg** ausgezeichnet. Auf Initiative und unter der Leitung des Rektors der Hochschule Prof. Alfred Bodenheimer werden jüdische Jugendliche dazu ausgebildet, in Schulen zu gehen, um ihren Altersgenossen heute gelebtes Judentum vorzustel-

len. Dadurch soll deutlich werden, dass jüdisches Leben in Deutschland in unserer Zeit wieder neu möglich ist. Die Jugendlichen diskutieren auf Augenhöhe mit den Schülern über ihren Glauben und über ihr Leben als jüdische junge Leute in Deutschland. Es geht um einen neuen, natürlichen Versuch, das Judentum heute zu vermitteln und die Schoa nicht auszuspüren, aber auch zu zeigen, dass junge Juden sich nicht nur in der Opferrolle sehen, sondern mit unverstellter Selbstverständlichkeit in Deutschland leben möchten und leben können. Dieses Projekt ist innovativ und verdient dieser großen Würdigung.

Anlässlich der Zentralen Eröffnungsfeier der Woche der Brüderlichkeit am 2. März 2008 in Düsseldorf wird der 1927 im badischen Kippenheim geborene Unternehmer **Stef Wertheimer aus Kfar Vradim, Galiläa, mit der Buber-Rosenzweig-Medaille ausgezeichnet**. Mit seiner Vision, den Frieden im Nahen Osten nicht den Konferenztischen der Politiker zu überlassen, verkörpert Stef Wertheimer konkret das Jahresthema des Deutschen Koordinierungsrates: „Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist“ (David Ben Gurion). Wertheimer hat mit seinem Metall verarbeitenden Betrieb ISCAR wesentlich zur Exportbilanz und Erfolgsgeschichte des Staates Israel beigetragen. Seinen Technologiepark Tefen sieht Wertheimer als „kapitalistischen Kibbuz“. Das Motto der von ihm begründeten Gartenstadt Kfar Vradim („Rosendorf“) mit Schule, Sportzentrum, Konzerthalle und „Offenem Museum“ ist „Lebensqualität“. Indem Israel beiträgt, mit der Sozialethik der Gemeinschaft und freiem Unternehmertegeist solche „Friedensparks“ (Wertheimer) in Jordanien, Ägypten und der Türkei und auch in Palästina aufzubauen, übernimmt der jüdische Staat Verantwortung als Teil des östlichen Mittelmeerraumes. Stef Wertheimer aber will vor allem durch Arbeit dem Terrorismus entge-

genwirken und Frieden und Sicherheit schaffen.

Die israelische Altertumsbehörde (IAA) hat neben dem Plaza-Hotel in Tiberias einen weiteren **Teil des römischen Stadions aus dem 1. Jh. n. Chr. freigelegt**, das in der Vita von Flavius Josephus erwähnt wird (Vita, 92). Das Stadion wurde für Athletik-Wettbewerbe und Pferderennen sowie als Versammlungsort genutzt. Unter anderem wurden nach einem blutigen Kampf zwischen Römern und jüdischen Widerständlern auf dem See Genezareth bei Migdal Tausende Juden im Jahr 67 n. Chr. festgenommen und in diesem Stadion versammelt. Ein Teil wurde hingerichtet und ein Teil als Sklaven verkauft. Weiterhin wurden Überreste aus der frühen moslemischen Periode freigelegt: Münzen, Glas, Tongefäße, Eisengeräte und erstaunliche Überreste eines Gebäudes aus der osmanischen Zeit.

Prinz Hassan bin Talal von Jordanien erhält am 4. März 2008 in Berlin den **Abraham Geiger Preis 2008**. Die Jury unter Vorsitz des am 21. Oktober 2007 verstorbenen jüdischen Religionsphilosophen Ernst Ludwig Ehrlich s. A. würdigt damit sein Eintreten für ökologische Nachhaltigkeit, Versöhnung und Dialog zwischen den Religionen. In der Begründung der Jury heißt es: „Die Ehrung von Prinz Hassan als langjährigem Präsidenten der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden und des Club of Rome würdigt seinen Mut, mit dem er für Pluralismus, Dialog der Kulturen und Verständigung zwischen Juden, Muslimen und Christen eintritt. Der Ausgleich zwischen islamischer und westlicher Welt ist ein bedeutendes Anliegen des Prinzen in einer Zeit des Auseinanderdriftens. Wo andere die Differenzen betonen, hebt Prinz Hassan die kulturellen und religiösen Gemeinsamkeiten hervor.“

Elizabeth Petuchowski, Columbus, Ohio, USA, zu Klaus-Peter Lehmann, „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ in FrRu 14(2007)277–280:

Diese willkommene Richtigstellung könnte augmentiert werden, indem man sich vorstellt, dass einer, dem der Zahn ausgeschlagen wurde, vor Wut dem Täter an die Gurgel springt mit der Absicht, ihm das Leben zu nehmen, was „Leben um Zahn“ bedeuten würde –, ehe die Sache überhaupt von einem Richter zivilisiert geregelt wird.

Vgl. auch Jakob J. Petuchowski, *Wie unsere Meister die Schrift erklären*, besonders „Auge für Auge“, Freiburg 1982, S. 58.

Bischof Dr. Wolfgang Huber, Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, schreibt:

Der Freiburger Rundbrief ist mir wegen seiner großen Verdienste um die christlich-jüdische Begegnung schon lange bekannt; deshalb habe ich mich sehr darüber gefreut, einen ganzen Jahrgang regelmäßig verfolgen zu können. Zwar war es mir nicht möglich, alle Artikel zu lesen, aber ich bin beeindruckt von der Intensität der Debatte wie von der Qualität der Beiträge. Gern äußere ich meinen Respekt auch in Erinnerung an den großen Beitrag von Ernst Ludwig Ehrlich zum christlich-jüdischen Gespräch. Ich bin ihm zuletzt bei der Gedenkveranstaltung für Friedrich-Wilhelm Marquardt begegnet und werde ihn stets in dankbarer Erinnerung behalten.

Caritas Schroeter, Fabrenhorst, zu einer Aussage von Hanspeter Heinz in FrRu 14(2007)303–305:

Als ich in der Buchbesprechung (Björn Krondorfer u. a., *Mit Blick auf die Täter*) die frisch-fröhliche Behauptung las, die Generation der nach 1960 Geborenen habe „erst-mals die Leiden der Opfer (des Holocaust) wahrgenommen“, blieb mir die Luft weg. Als ich wieder Luft holen konnte, schoss mir der Verdacht durch den Kopf, es sei etwas viel Schlimmeres: Die historische Blindheit einer Generation, die in einer Nacktkultur der lautstarken Enthüllungen und Selbstentblößungen aufgewachsen ist und, statt mit Muttermilch, mit Moralin getränkt wurde. Woher weiß er, dass „nur wenige [...] ihr Tun und Lassen in dieser Zeit selbstkritisch reflektiert“ hätten? Natürlich, weil die Mehrheit ihr Fühlen und Denken nicht laut und medienwirksam als wahrnehmbare Trauer-„Arbeit“ verkauft hat. Dass eine menschenwürdige Antwort, vielleicht für viele der einzig menschenmögliche Schmerz, versteinerte Trauer und Schweigen sein könnte, ist offenbar undenkbar. Die Früchte solcher Trauer – wie etwa der hartnäckige Kampf gegen den christlichen Antisemitismus in uns und um uns – sind ebenso wenig spektakulär.

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

Webmaster: Fritz Voll, Toronto

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: 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

Zu diesem Heft

Seit dem 17. Januar 1945 ist der schwedische Diplomat Raoul Wallenberg, genannt der „Retter der 100 000 Juden“, verschollen. *Marianne Vaney* berichtet über die Zeit ihrer Zusammenarbeit mit Wallenberg im „Schutzpass“-Notprogramm in Budapest. – Dass Raoul Wallenberg nicht vergessen ist, belegen zwei Opern, die seinen Einsatz zur Rettung der ungarischen Juden thematisieren. *Christoph Gann* gibt einen kurzen Einblick in die beiden musikalischen Werke. – Eine Rettung anderer Art – nach der Zerstörung des Zweiten Tempels (70 n. Chr.) – verdankt das Judentum Jochanan Ben-Zakkai. *Patrick Werder* erläutert die politischen Hintergründe sowie Jochanans Bemühungen um die Neuordnung des liturgischen Dienstes nach dem Verlust des Tempels. – *Kalman Yaron s. A.* sah im Besuch von Papst Johannes Paul II. im Jahre 2000 einen Wendepunkt in den jüdisch-christlichen und israelisch-vatikanischen Beziehungen und hoffte, dass die Beziehungen als „Dialog unter Gleichberechtigten“ Bestand haben würden.

Gegen diese Hoffnung stellt sich die folgende Dokumentation der Problematik, die sich aus der von Papst Benedikt XVI. veranlassten Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“ ergeben hat. Der offiziellen gemeinsamen Stellungnahme des Gesprächskreises *Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken* (ZdK) folgen fundierte Überlegungen von *Hanspeter Heinz* mit dem Fazit: „So darf die Kirche nicht beten.“ – Rabbiner *Jonah Sievers* kommentiert die Problematik aus jüdischer Sicht. Die Reaktionen aus dem Judentum sind nicht „mimosenhafte“ Überempfindlichkeit, sondern rational begründet. Die neue Fürbitte hat den Dialog inhaltlich und in der Praxis weit zurückgeworfen. – Die theologischen Überlegungen, die aus katholischer Sicht hinter der Neuformulierung stehen, erläuterte Kardinal *Walter Kasper* in einem Artikel in der F. A. Z. – Einen ganz anderen Zugang zur katholischen Fürbitte „Für die Juden“ wählte Rabbiner *Jacob Neusner* in einem bereits im Februar 2008 veröffentlichten persönlichen Kommentar. – Die Reihe der Dokumentation zur Problematik der Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“ schließt mit einem offiziellen vatikanischen Communiqué vom 4. April 2008, in dem bestätigt wird, dass die umstrittene Neuformulierung in keiner Weise einen Wechsel in der Haltung der katholischen Kirche zum Judentum beinhaltet.

Überleben in Ungarn Erinnerungen an Raoul Wallenberg

*„Klappere Stenotypistin das ewige Liedchen vom Schutzpass,
Der in bitterster Not, manches Leben bewahrt.“*

Aus: *Weihnachtselegie vom Schutzpass*, von Dr. Peter Sugár.

Marianne Vaney*

Es ist ein kalter Wintertag im Dezember 2001. Die Sonne scheint über Stockholm und ich stehe mit Tränen in den Augen vor dem Wallenberg-Denkmal. Es sind nicht nur Tränen der Erinnerung und der Verehrung, es sind auch Tränen der Frustration. War diese unscheinbare Konstruktion in dieser kleinen Straße, versteckt hinter hohen Gebäuden, wirklich das, was die schwedische Regierung oder eine private Organisation für passend hielt, um die Erinnerung an einen der größten Helden des Zweiten Weltkriegs, der im Kampf gegen die grausame Besatzungsmacht Tausende Menschen gerettet hat¹, in Ehren zu halten?



Marianne Vaney und Tochter Viviane am Wallenberg-Denkmal in Stockholm.

* Marianne Vaney, geborene Bach, Kerzers (Schweiz), Sprachlehrerin für Englisch und Französisch, arbeitete als Sekretärin im Büro von Raoul Wallenberg.

1) Vgl. John F. Morley, *Raoul Wallenberg and the Jews of Hungary*, Teshuvah Institute Papers, *Ministers of Compassion During the Nazi Period: Gertrud Luckner and Raoul Wallenberg*, The Institute of Judaeo-Christian Studies, Seton Hall University, South Orange 1999, 23–40.

Letzte Begegnung mit Raoul Wallenberg

Ich schließe meine Augen und versuche mich zu erinnern: Wann habe ich Raoul Wallenberg (* 4. August 1912) das letzte Mal gesehen? Ich glaube, es war am 16. Januar 1945. Budapest war befreit – oder besetzt, je nach der Ideologie des Betrachters – durch sowjetische Truppen. Wir waren eine kleine Gruppe von Angestellten einer schwedischen Spezialmission, die sich im Luftschutzbunker der früheren britischen Botschaft und der Nationalbank aufhielt. Irgendwo im Gebäude musste eine Leitung gebrochen sein, denn das Wasser stieg unaufhörlich – und ebenso stiegen wir, von einer hölzernen Pritsche zur nächsthöheren. Sollten wir die Nazi-Besatzung und Szálasis Pfeilkreuzler-Regierung überlebt haben, um nun hier zu ertrinken? Am nächsten Morgen verabschiedeten wir uns von Raoul Wallenberg, der kurz vorbeikam, bevor er nach Debrecen ging, zu einem Treffen mit der provisorischen ungarischen Regierung. Wir sahen ihn nie wieder. Die schwedische Gesandtschaft wurde aufgelöst. Ihre Aufgabe, die verbleibende jüdische Bevölkerung von Budapest zu retten, wurde – soweit menschenmöglich – abgeschlossen.

Am Denkmal erkenne ich Wallenbergs Unterschrift. Dieselbe Unterschrift zeichnete meinen Pass, der bestätigte, dass ich bei der Spezialmission der Schwedischen Botschaft beschäftigt war. Wie stolz war ich, als ich ihn erhielt! Dank Raoul Wallenberg musste ich den verhassten und lebensgefährlichen gelben Stern nicht tragen.

Meine Kindheit verbrachte ich in Debrecen (1926–1930) und in Budapest. Mein Vater verlor 1933 seine Arbeit und sein Vermögen wegen der Krise an der New Yorker Börse. Trotzdem wurde ich auf einem exzellenten Gymnasium in Budapest eingeschrieben, das nach Lea Raskay, einer ungarischen Nonne aus dem 12. Jh., benannt war. In der ersten Religionsstunde fragte mich der Priester nach meiner Religionszugehörigkeit. Ich sagte ihm, glaube ich, ich sei Israelitin. Er teilt mir mit, dass ich nicht hierhin gehöre und das Klassenzimmer verlassen muss. Das war meine erste Erfahrung von „Nicht-Dazugehören“, von „Anders-Sein“. Meine Mutter stammte aus Transsylvanien. Ihre Mutter gehörte einer protestantischen Sekte, den Sabbatisten, an und konvertierte zum Judentum, als sie meinen Großvater heiratete. Sie wurde eine sehr religiöse Frau. Sie lehrte mich das einzige Gebet, das ich noch immer auswendig kann, das *Schma Israel*. Bis heute bete ich es oft zusammen mit dem *Vaterunser*.

Kriegsbeginn und Beginn der „Säuberung“

1938 tritt das erste Gesetz gegen die Juden in Kraft. Hitler verspricht Ungarn, die nach dem Ersten Weltkrieg von der Tschechoslowakei, von Rumänien und Jugoslawien annektierten Gebiete wieder zurückzugeben. Eine der Bedingungen dafür ist, dass die Juden aus dem wirtschaftlichen und öffentlichen Leben Ungarns eliminiert werden. Am 3. September 1939 saß ich mit Verwandten in einem kleinen Hotel in Bournemouth (County Dorset), einer eleganten Stadt am Ärmelkanal, als Premierminister Neville Chamberlain verkündete: „Die deutsche Regierung hat unser Ultimatum, ihre Truppen aus Polen zurückzuziehen, abgelehnt. Also befinden wir uns mit Deutschland im Krieg.“ Die Wirkung seiner Rede war erschütternd. Was würde der Krieg für Ungarn und für die jüdische Bevölkerung im Besonderen bedeuten? Zwei Gesetze, die ihre Aktivitäten im öffentlichen und wirtschaftlichen Leben beschränkten, waren bereits eingeführt. Das dritte Gesetz gegen die Juden, welches Heiraten zwischen Christen und Juden verbot, wurde 1942 wirksam.

Ende November 1939 gelang es meiner privaten Englischlehrerin, mit der ich – zusammen mit anderen Kindern – nach England gekommen war, unsere Rückreise nach Ungarn zu organisieren. Wir brauchten Visa, um durch Frankreich, die Schweiz, Italien und Jugoslawien zu reisen. Den ganzen Weg durch Italien – von Domodossola an der schweizerisch-italienischen Grenze bis zur italienisch-jugoslawischen Grenze – begleitete uns sogar eine Polizeieskorte, denn einige von uns waren Juden, unerwünschte Elemente im faschistischen Italien.

Im Dezember 1939 ging ich wieder zur Schule, um meinen Abschluss zu machen. Im Juni 1940 erhielt ich mein Abiturzeugnis. Ich hätte gerne Englisch an der Universität in Budapest studiert, aber mit dem neu eingeführten Numerus clausus für jüdische Studenten kam ein Studium nicht in Frage. Glücklicherweise konnte ich am Sprachinstitut *Notre Dame de Sion* ein Zertifikat in Englisch erwerben. Ausgestattet mit einem Lehrer-Zertifikat der Sprachschule Our Lady of Sion hatte ich trotzdem wenig Chancen, eine Anstellung als Lehrerin zu finden. An einer staatlichen Schule zu unterrichten, war mir nicht erlaubt. So kam ich an eine Schule für Erwachsenenbildung. Die Mehrzahl der etwa 14 Personen in meiner Klasse – im Alter von 40 bis 60 Jahren – waren Juden, die hofften, nach England oder in die Vereinigten Staaten emigrieren zu können.

Die politische Situation in Ungarn war damals für Juden noch nicht lebensbedrohlich, vor allem nicht für Frauen. Junge Männer wurden einberufen und verpflichtet, in Lagern – zum Teil in der Nähe von Budapest – zu arbeiten. Die meisten wurden aber an die russische Front geschickt, um die deutsche Invasion in die Sowjetrepublik 1943 zu unterstützen. Mein Vater, der im Ersten Weltkrieg ein ranghoher Offizier war, wurde 1943 als Kommandant eines Arbeitslagers in der Nähe von Budapest einberufen. Er diente etwa sechs Monate und erwarb sich den Respekt und die Zuneigung derer, die unter seinem Kommando standen. Nach der Besetzung Ungarns durch die Nazis 1944 musste er in einem Lager, von dem aus die Menschen in Konzentrationslager in Deutschland abtransportiert wurden, Straßenarbeiten verrichten. Dank meiner Kontakte und meiner Arbeit bei der schwedischen Gesandtschaft wurde mein Vater von Dr. Ivan Székely gerettet.

Budapest 1944

Am Morgen des 19. März 1944, einem Sonntag, wurde ich vom Klingeln des Telefons geweckt. Ein Junge aus unserem Freundeskreis sagte nur einen Satz: „Die Deutschen haben die ungarische Grenze überschritten, verlass das Haus nicht!“ Am Nachmittag wurden wir über das Radio „offiziell“ informiert, dass unsere „Verbündeten“ in unser Land eingezogen seien, um uns „vor der jüdisch-plutokratisch-bolschewistischen Verschwörung zu schützen“. Einer unserer Nachbarn – er war katholisch, seine Frau jüdisch – kam, um uns zu warnen, nicht in die Nähe eines Bahnhofes zu gehen, da die Deutschen von allen die Ausweispapiere sehen wollten und Juden sofort verhafteten. Niemand wusste, wohin sie gebracht wurden. Die Besatzungstruppen arbeiteten schnell, und die ungarischen Behörden waren nur allzu hilfsbereit. Das Ziel war, in Budapest ein Getto zu errichten. Es wurden zwei Regionen ausgewählt, zum einen der 7. Distrikt in der Nähe der Zentralsynagoge in der Dohany Straße, zum anderen die Csaky Straße im 5. Distrikt in der Nähe einer kleinen Reformsynagoge. Dort lebte ich mit meinen Eltern.

Dem zu diesem Zweck neu berufenen Judenrat wurde befohlen, die Aktivitäten zu unterstützen. „Freiwillige“ Mitarbeiter mussten die Zahl der jüdischen Einwohner in den genannten Distrikten feststellen. Häuser mit vornehmlich jüdischen Bewohnern wurden zu „Judenhäusern“ erklärt. Ab

einem bestimmten Datum mussten alle Juden in diesen Häusern wohnen. Alle christlichen Bewohner mussten ihre Wohnungen verlassen. Natürlich wurden sie von der Regierung entschädigt. Sie konnten auch die von den Juden verlassenen Häuser und Wohnungen übernehmen. Die „Judenhäuser“ wurden von einem Hausmeister kontrolliert. Weitere Bestimmungen folgten: eine Ausgangssperre von sechs Uhr abends bis sieben Uhr morgens, das Tragen des gelben Sterns, der Ausschluss der Juden aus dem öffentlichen Leben, Ärzte und Anwälte durften nicht mehr praktizieren, Angestellte nicht für christliche Firmen arbeiten, Autos und Fahrräder mussten abgegeben werden.

Ich war vom Judenrat beauftragt, die Auswahl der Judenhäuser durch eine Bewohnerbefragung mit vorzubereiten. Heute schäme ich mich, dass wir alle so hart arbeiteten, um die Nazi-Behörden zufriedenzustellen und zum vorgeschriebenen Zeitpunkt fertig zu sein. Als einige Mitglieder des Judenrates besondere Effizienz verlangten als Zeichen unserer Loyalität, zog ich mich unter dem Vorwand gesundheitlicher Probleme zutiefst schockiert zurück.

In Ungarn gab es schon immer eine große Zahl von gemischten Ehen, vor allem zwischen Juden und Katholiken. Auch etliche Mitglieder des Klerus waren konvertierte Juden. Es gab Klöster, in denen die Hälfte der Nonnen jüdischstämmig waren. Einige der Klöster, die jüdische Kinder versteckten, wurden verraten und fielen einer Razzia zum Opfer. Die Kinder wurden auf der Stelle getötet, die Nonnen verhaftet und in Konzentrationslager deportiert. Auch das Zentrum der Schwestern vom Heiligen Kreuz, wo ich studiert hatte, wurde geschlossen.

Raoul Wallenbergs Rettungsaktion – Der Schutzpass

Beim Judenrat traf ich einen jungen Pharmazeuten, Dr. Ivan Székely. Er berichtete mir, dass ein schwedischer Diplomat nach Budapest kommen sollte, um in der schwedischen Botschaft einen Rettungsdienst aufzubauen für die verfolgten Juden, die immer noch in Ungarn lebten. Dr. Székely hoffte, für diesen Dienst arbeiten zu können. Auch ich bewarb mich – erfolgreich. Der Personalchef kannte meinen Vater aus seiner Studienzeit in Debrecen und gab mir einen Job als Schreibkraft. Ich konnte am nächsten Tag anfangen. Ich war überglücklich!

Etwa am 15. Mai begannen die Deportationen. Wir wussten nichts Genaues. Die Zeitungen sprachen von der „Reinigung des Landes“ und der „Eliminierung subversiver Elemente“. Auch unser Haus wurde ein „Judenhaus“. Anfang Juli 1944 traf Raoul Wallenberg in der schwedischen Botschaft ein. Raoul Wallenberg war ein junger schwedischer Geschäftsmann. Er war sehr viel durch Europa gereist, hatte in den Vereinigten Staaten studiert und außerdem in Haifa gearbeitet, wo er deutsche jüdische Flüchtlinge kennen gelernt hatte. Er war zutiefst schockiert, als er von den Gräueltaten hörte, die von der deutschen Naziregierung begangen wurden. 1942 war er schon einmal in Ungarn gewesen und hatte mit Entsetzen beobachtet, wie die jüdischen Bürger aufgrund der antijüdischen Gesetze behandelt wurden. Als die schwedische Regierung von Washington gedrängt wurde, eine humanitäre Mission zur Rettung der jüdischen Bevölkerung Ungarns zu starten, war Wallenberg der ideale Kandidat, und er war mehr als bereit, diese ebenso herausfordernde wie gefährliche Mission auf sich zu nehmen.



Raoul Wallenberg (sitzend) und leitende Mitarbeiter: (von links) Hugo Wohl, Vilmos Forgacs, Dr. Paul Hegedüs und Frau Falk Lászlóné (Budapest, 26. November 1944).

Wallenbergs Plan war, für Menschen, die wirtschaftliche oder familiäre Kontakte nach Schweden hatten, einen *Schutzpass* auszustellen. Das Dokument sollte garantieren, dass diese Personen so schnell wie möglich nach

Schweden reisen konnten. In der Zwischenzeit standen sie unter dem Schutz der schwedischen Botschaft. Der *Schutzpass* war auf Ungarisch und auf Deutsch ausgestellt und musste von den ungarischen und deutschen Behörden respektiert werden. Die Besitzer dieser Dokumente wurden in „geschützte“ schwedische Häuser gebracht. Es gab nicht allzu viele Personen mit engen Kontakten nach Schweden. Manche übernahmen daher einfach Namen und Adressen aus den Telefonbüchern von Stockholm, Göteborg und anderen schwedischen Städten. Wir Schreibkräfte arbeiteten oft bis spät in die Nacht, um diese sogenannten „Pässe“ auszufüllen und sie – soweit möglich – sofort am nächsten Tag an hilfesuchende Personen abzugeben.

Zu dieser Zeit war bereits eine große Anzahl Juden in einer verlassenen Backsteinfabrik außerhalb von Budapest interniert worden, von wo sie in Eisenbahnwaggons in verschiedene Konzentrationslager deportiert werden sollten. Unsere Aufgabe war es, die Schutzpässe denen zu bringen, die Anrecht darauf hatten. Es war keine leichte Aufgabe. Wir mussten unsere Mitarbeiterkennkarte, ausgestellt von der schwedischen Botschaft, vorweisen, uns dem Lagerkommandanten vorstellen und eine Liste aller Personen abgeben, die diese Schutzpässe erhalten sollten. Ich meldete mich freiwillig. Ich war jung, sah nicht jüdisch aus und zog diese Arbeit dem Tippen bei weitem vor. Außerdem war ich mir der Gefahr nicht wirklich bewusst. Als ich aber ins Lager kam und die Menschen sah und die Hoffnung in ihren Augen, als sie mich bei der Hand nahmen und mich anflehten, etwas für sie zu tun, war es unerträglich, denn es gab keinerlei Möglichkeit, Menschen aus dem Lager zu holen, es sei denn sie standen auf der Liste. Ich habe mich nie so hilflos gefühlt. Ich erkannte auch, wie leicht ich eine von ihnen sein könnte, zusammengekauert in einer Ecke sitzend und auf meine Deportation wartend. Die Menschen, die wir aus dem Lager holen konnten, wurden in die „schwedischen Häuser“ gebracht. Diese Häuser hatten eine schwedische Flagge vor der Tür und die Bewohner sollten dort sicher untergebracht sein.

Die Deportationen aus Budapest waren in vollem Gang. Wallenberg ging auch mehrmals nach Hegyeshalom an die österreichisch-ungarische Grenze und konnte dort erfolgreich Menschen befreien, die bereits auf dem Weg in ein Konzentrationslager waren. So kam es, dass in Budapest einige wenige Waggons eintrafen mit Leuten, die – dank Wallenberg – in eine relative Sicherheit zurückkehren konnten. Ein- oder zweimal war es meine

Aufgabe, zum Bahnhof zu gehen, diese Leute in Empfang zu nehmen und den Transfer zu den „schwedischen Häusern“ zu arrangieren. Der Gesundheitszustand dieser Menschen war unvorstellbar. Sie litten an der Ruhr, an Erschöpfung und Schock. Ich hatte nie zuvor irgendetwas Vergleichbares gesehen. Aber es bestätigte eindrücklich die Gerüchte über die Bedingungen und das Leid in den Nazi-Konzentrationslagern. Ein ungarischer Polizeioffizier war beauftragt, den Transport zu überwachen und die Papiere dieser bedauernswerten Menschen zu überprüfen. Ich wurde beauftragt, den Polizisten abzulenken, während andere Angestellte der schwedischen Botschaft sich um den Transfer zu den „sicheren Häusern“ kümmerten. Bei einer Gelegenheit fragte der Polizeioffizier mich höflich, was ich – in seinen Augen ein nettes christliches Mädchen – mit diesen „elendigen Juden“ zu tun hätte. Ich war auf alle Fragen vorbereitet und erzählte ihm, dass ich für das ungarische Rote Kreuz arbeitete und nur zeitlich an die schwedische Mission ausgeliehen sei. Ich lächelte ihn an und er glaubte mir.

Es gab mehrere Gelegenheiten, bei denen ich mich auf sehr dünnem Eis bewegte, aber das war nichts im Vergleich zu den Gefahren, denen andere jüdische Menschen ausgesetzt waren. Meine Eltern lebten damals bereits im Gebäude des schwedischen Spezialdienstes und waren relativ sicher. Ich fuhr mit meiner Arbeit für den Sonderdienst der schwedischen Botschaft fort, mit sehr unregelmäßigen Arbeitszeiten, manchmal bis spät in die Nacht. Seit ich im gleichen Gebäude wohnte, war das kein Problem mehr, ansonsten wäre ich ungern nach Einbruch der Dunkelheit unterwegs gewesen. Gefahren gab es überall, sogar bei Tageslicht. Einer meiner Kollegen, Peter Sugár, mit dem ich ins Lager fuhr, um die *Schutzpässe* auszuhändigen, wurde auf den Stufen einer großen katholischen Kirche verhaftet. Er war katholisch geboren, wie seine Mutter, aber sein Vater war Jude. Jemand hatte ihn erkannt und alarmierte einen der allgegenwärtigen Gestapo-Agenten. Wir sahen ihn nie wieder. Es war für uns alle in der Botschaft ein schrecklicher Schock. Wallenberg versuchte herauszufinden, wohin er gebracht worden war, aber ohne Erfolg. Das muss ihn sehr getroffen haben, da er stets um die Sicherheit seiner Mitarbeiter bemüht war. Er war uns ein Vorbild, – wie er sein eigenes Leben riskierte in den Verhandlungen mit den Behörden oder wenn er Transporte an der österreichisch-ungarischen Grenze stoppte. Ein anderer Beweis seiner Fürsorge und Zuneigung war, dass er der Frau eines Angestellten seine Villa anbot, als sie ein Kind erwartete. Als Jüdin war es ihr nicht möglich, in ein Krankenhaus zu gehen.

Das letzte Kriegsjahr

Am 6. Juni 1944 landeten die Alliierten in der Normandie (Omaha-Beach). Wir hofften, dass damit auch für uns der Krieg bald zu Ende sein sollte. Es gab Gerüchte, Admiral Miklós Horthy (1868–1957) wolle mit den Alliierten verhandeln. Am 19. Oktober zerbrachen all unsere Hoffnungen, denn die ungarischen Nazis, die Partei der Pfeilkreuzler, hatten das Land übernommen und bildeten eine Regierung aus terroristischen Kriminellen. Das Konzept diplomatischer Immunität auf der Basis des internationalen Rechts war ihnen unbekannt. Das war nicht verwunderlich, denn mit Ausnahme des Außenministers Baron Gábor von Kemény waren sie alle ungebildete, brutale, sadistische Monster.

Aber Wallenberg gab seine Mission nicht auf. Mit der Hilfe von Elisabeth Baronin von Kemény – die jüdischer Herkunft war – schaffte er es, die Gültigkeit der schwedischen „Schutzpässe“ und den Schutz der „schwedischen Häuser“ aufrecht zu erhalten. Trotzdem gab es tragische Vorfälle. Obwohl die sogenannte Regierung bereit war, mit Wallenberg zu verhandeln, brachen uniformierte Parteimitglieder im Szent Istvan Distrikt, der in der Nähe der Donau liegt, in „schwedische Häuser“ ein. Die Bewohner, einschließlich der Kinder, wurden zum Ufer getrieben, erschossen und in die Donau geworfen. Nur einige wenige konnten unter Wasser entkommen. Später kamen sie ins Büro der schwedischen Mission und berichteten, was passiert war. Wallenberg protestierte vergeblich. Sein eigenes Leben war in Gefahr. Es existierten bereits Pläne, ihn zu eliminieren, – aber er war furchtlos. Er sagte oft, er wäre nach Budapest gekommen, um eine Mission zu erfüllen, und er sei entschlossen, sie zu Ende zu führen. Um noch mehr Juden zu retten, bedrängte er die schweizerische, die spanische und die portugiesische Botschaft sowie den Repräsentanten des Vatikans, Nuntius *Angelo Rotta*, ebenfalls Schutzpässe auszustellen. Aber Wallenberg war der einzige, der bereit war, sein Leben einzusetzen – in Verhandlungen mit Eichmann, bei seinen Fahrten an die österreichisch-ungarische Grenze, bei dem Versuch, die Deportationen zu stoppen oder indem er Schutzpässe an die Leute in den Viehwaggons verteilte, egal, ob sie Verbindungen nach Schweden hatten oder nicht.

Inzwischen näherten sich die sowjetischen Truppen Budapest. Das Hauptquartier der schwedischen Spezialmission war bereits von der Tigris Straße in Buda in die Üllői Straße in Pest verlegt worden. Wir setzten unsere

Arbeit im Büro fort, hörten die widersprüchlichen Nachrichten, staunten, wie schnell die Sowjettruppen vorrückten und wogen ab, ob den Nazis und den Pfeilkreuzlern genug Zeit blieb, ihren diabolischen Plan, die Endlösung, auszuführen, das Getto in die Luft zu sprengen und alle verbliebenen Juden zu töten. Wir bangten um unsere eigene Sicherheit, aber wir vertrauten auf Wallenberg. Und wirklich verhandelte er erfolgreich mit dem Kommandanten der deutschen Truppen, sodass das Massaker ausblieb.

Mitte Dezember wurden Gerüchte laut, dass Eichmann Wallenberg endgültig eliminieren wolle und dass unsere Büros einer Razzia unterzogen werden sollten. Es wurde uns geraten, ein sicheres Haus zu finden. Meine Option war mein jüdischer Verlobter, der unter dem Schutz eines bedeutenden Politikers stand, – als Gegenleistung für frühere pro-ungarischen Aktivitäten in einem Gebiet, das vor dem Ersten Weltkrieg zu Ungarn gehörte hatte und nun von der Tschechoslowakei besetzt war. Als Soldat der ungarischen Armee erhielt er die Berechtigung, das Apartment einer jüdischen Familie zu übernehmen. Er schlug mir vor, falsche Ausweispapiere zu besorgen, sodass wir zusammen mit seiner Mutter als Mann und Frau leben konnten. Eine frühere Kollegin besorgte mir eine gefälschte Geburtsurkunde, die zwar auf meinen Namen ausgestellt war, mich aber als römisch-katholisch getauft ausgab. Das Apartment lag ganz in der Nähe einer der Brücken, die die Nazis ein paar Tage später sprengten. Wir lebten vorwiegend im Luftschutzbunker, waren aber sehr vorsichtig, unsere wahre Identität nicht aufzudecken. Später fanden wir heraus, dass viele von den anderen Familien ebenfalls Juden oder Halbjuden waren, die sich mit falschen Papieren versteckt hielten.

Als dann russische Soldaten kamen, erkannten wir, dass die Nazis verschwunden waren, und dass es möglich war, wieder auf die Straße zu gehen, trotz der Granaten, die rund um uns explodierten. Ich erinnerte mich, dass es ein zweites Büro der schwedischen Mission in der Harmincad utca in der Nähe der Nationalbank gab. Ich erinnerte mich auch, dass Wallenberg schon vor Ende des Krieges an einem sozialen und wirtschaftlichen Hilfsplan für Ungarn im Allgemeinen und für die jüdische Gemeinschaft im Besonderen gearbeitet hat. Dieses zweite Büro war nicht weit von unserer Wohnung entfernt. Also ging ich hin, um herauszufinden, was los war, und ob ich irgendetwas tun könnte. Dort hörte ich von Wallenbergs Plan, in Debrecen Kontakt mit der provisorischen ungarischen Regierung aufzunehmen. Am folgenden Tag reiste er ab – und kam nicht mehr zurück.

Wenn ich an diese ersten Wochen im Januar 1945 zurückdenke, sehe ich Bilder der Verwüstung, Häuser, die nur noch Ruinen sind, und ich höre den Lärm der Bomben, die über uns niedergehen, während wir uns im Luftschutzkeller verstecken. Verstecken vor wem? Vor den Schlägertrupps der ungarischen Pfeilkreuzler? Vor den Nazi-Soldaten? Vor den sowjetischen „Befreiungstruppen“, die nach Alkohol oder Parfüme und Frauen jeglichen Alters suchten? Ich hatte Glück und blieb unverletzt, zumindest physisch. Es gab nur sehr wenige Männer, sodass den Frauen und Jugendlichen befohlen wurde, den Schutt von den Dächern der nur teilweise zerstörten Häuser zu räumen. Zwischen den Ruinen lagen scharfe Bomben. Mein Schutzengel hatte einen Vollzeitjob. Ich fand auch meine Eltern wieder. Sie waren ausgehungert, aber am Leben. Wir gingen zurück in unsere alte Wohnung oder was davon übrig geblieben war. Langsam kam wieder Leben in die Stadt. Die Leute verkauften auf den Straßen Essen und die sowjetischen Soldaten tauschten Mehl gegen Uhren. Manchmal war das Mehl Kreide; die Uhren funktionierten auch nicht immer. Wir gewöhnten uns an den Anblick sowjetischer Soldaten auf den Straßen. Nicht alle waren aggressiv und sie waren nicht darauf aus, Juden zu töten. Das war eine große Verbesserung nach den Truppen der Deutschen und der Pfeilkreuzler. 1945 wurde ich in einer calvinistischen Kirche in Budapest getauft. Im März 1947 konnte ich endlich nach England ausreisen.

Wer diesen Bericht liest, mag sich fragen, warum ich nach so langer Zeit beschlossen habe, alles aufzuschreiben. Es ist mir bewusst, dass es viele Artikel, Berichte und Dokumente gibt, geschrieben von Menschen, die Verfolgung und Konzentrationslager überlebt, Erniedrigung und den Verlust von Familie und Glück erlitten haben. Ich bin eine Überlebende. Dass ich die Nazi-Besatzung in Budapest und das ungarische faschistische Regime der Pfeilkreuzler überlebte, habe ich zweifellos Raoul Wallenberg zu verdanken. Es war ein Privileg für mich, in seiner Mission gearbeitet zu haben, sein Mitgefühl für die verfolgten Menschen kennenzulernen, ihn bis spät in die Nacht am Schreibtisch sitzen zu sehen, während wir die *Schutzpässe* ausfüllten, die er unterschrieb und die er am nächsten Morgen an die österreichisch-ungarische Grenze brachte. Er war nie um seine eigene Sicherheit besorgt, weder vor Eichmann noch vor den Pfeilkreuzlern. In Israel erinnert man sich an Raoul Wallenberg als „*Gerechten unter den Völkern*“, in Kanada ist er Ehrenbürger. Nur in seinem eigenen Land, in Schweden, wird er bis heute nicht genügend gewürdigt.

Raoul Wallenberg als Opernheld

Christoph Gann*

Nur wenige größere Werke der klassischen Musik widmen sich dem Thema Verfolgung und Widerstand in der Zeit des Nationalsozialismus. Zu nennen sind die 13. Sinfonie von Dimitri Schostakowitsch „*Babi Yar*“, Arnold Schönbergs „*Ein Überlebender aus Warschau*“, die Opern „*Weißer Rose*“ (Udo Zimmermann), „*Das Tagebuch der Anne Frank*“ (Grigori Frid) sowie – im letzten Jahr in Österreich uraufgeführt – „*Franz Jägerstätter*“ (Viktor Fortin). Umso beachtlicher erscheint, dass gleich zwei Opern den Schweden Raoul Wallenberg in den Mittelpunkt stellen, der in Budapest 1944/45 Tausenden Juden das Leben gerettet hat. Die Oper „*Wallenberg*“ stammt vom estnischen Komponisten Erkki-Sven Tüür. Das Libretto für das 2001 uraufgeführte Auftragswerk des Theaters Dortmund verfasste Lutz Hübner. Im Februar 2008 folgte im Theater Bremen die Uraufführung der Oper „*Raoul*“. Der Komponist Gershon Kingsley war 1938 aus Deutschland nach Palästina geflohen und später in die USA gegangen. Er widmete sich der elektronischen Musik (1972 „*Popcorn*“) und verarbeitete 1997 in einem Konzertstück („*Voices from the Shadow*“) Gedichte von Holocaust-Opfern. Das Libretto stammt von Michael Kunze, der vor allem durch Musicals sowie Liedtexte u. a. für Udo Jürgens bekannt wurde. Person und Wirken Raoul Wallenbergs lassen erklären, weshalb gerade er für ein Opernwerk interessant ist und warum er zuvor schon Gegenstand Dutzender Biografien und Kinderbücher, von Gedichten, Dokumentar- und Spielfilmen war. Sein Wirken ist legendär und sein Name fand nicht nur Eingang unter den *Gerechten der Völker* in Yad Vashem, sondern auch im Guinness Buch der Rekorde als Einzelperson, die die größte Anzahl von Menschenleben gerettet hat.

* Christoph Gann, Richter am Landgericht Meiningen; Verfasser von „*Raoul Wallenberg. So viele Menschen retten wie möglich*“, C. H. Beck 1999, dtv 2002, sowie Ersteller der Wanderausstellung „*Lichter in der Finsternis: Raoul Wallenberg und die Rettung der Budapester Juden 1944/45*“, die seit 1994 in Deutschland, Österreich und Ungarn gezeigt wird (www.raoul-wallenberg.de).

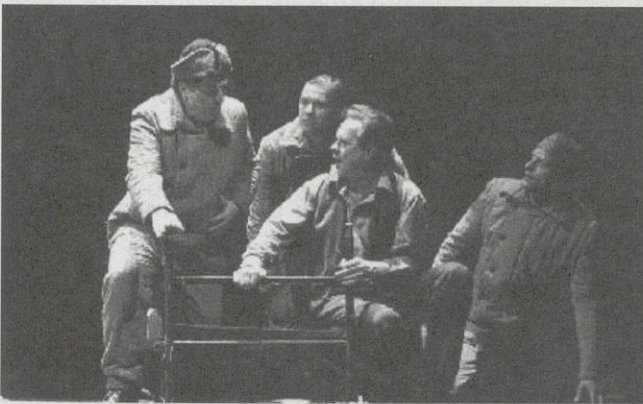
Wallenbergs Wirken wurde schon früh zur Heldensage verklärt. Im Juni 1946 sendeten der ungarische und schwedische Rundfunk ein Konzert zu seinen Ehren aus Budapest. Dabei wurde er gewürdigt als *„fahrender Ritter, rein und unerschrocken, die Reinkarnation der Drachentöter, der für übermenschliche Ziele sich in den Kampf stürzt, als Idealist ohne Tadel“*. Er sei mehr als die alten Helden gewesen, eher ein würdiger Nachfolger der Apostel, der Gutes um des Guten willen getan hat. Man ging auch auf sein Schicksal ein: *„Er kam und verschwand vor den Augen der geretteten Schützlinge, wie die Helden der wahren Legenden. Scheint dieses Ende ungerecht, es ist doch herrlich: es ist der letzte Zug an seinem Bilde, es schließt eine Geschichte ab zu einem wahren und außergewöhnlichen Helden-Epos.“* Das erste Denkmal, welches man ihm in Budapest errichtete, zeigt eine Darstellung des Hl. Georg im Kampf mit einer Bestie.

Wallenbergs Bemühen, so viele Juden wie möglich zu retten, stieß zwangsläufig auf den Widerstand Adolf Eichmanns, dessen Name weltweit für das Böse steht. Es blieb nicht den Opern vorbehalten, für das Duell Gut gegen Böse Wallenberg und Eichmann gegenüberzustellen. So äußerte sich Generalstaatsanwalt Gideon Hausner im abschließenden Plädoyer im Eichmann-Prozess: *„Wir werden uns immer an die Barmherzigkeit der Schweden erinnern, die uns Zuflucht gab und den wahren Menschenfreund Raoul Wallenberg, den Retter von Hunderttausenden von Juden“* (vgl. FrRu XIII[1960/61]66). Für den Prozess lagen deutsche Dokumente von 1944 vor, nach denen Eichmann gedroht haben soll, den „Judenhund Wallenberg“ zu erschießen. Über ein auf Einladung Wallenbergs stattgefundenes Abendessen mit Eichmann wusste ein schwedischer Diplomat zu berichten. Beide Wallenberg-Opern konnten damit auf historisches Material zurückgreifen. Hübner charakterisierte das Abendessen als „Begegnung von Gott und Teufel“ (Programmheft 2001). Und Wallenbergs – vermeintlich – spurloses Verschwinden passt ebenfalls zur Figur des Opernhelden. Nach Hübner bekam Wallenberg während seiner Gefangenschaft im sowjetischen Gulag „geradezu Christus-Qualitäten“. Kunze greift in seinem Libretto für „Raoul“ auf die jüdische Legende der 36 Gerechten zurück, wonach die Welt nur existieren kann, solange 36 wirklich gute Menschen am Leben sind, die hervortreten, wenn sie gebraucht werden und verschwinden, wenn die Gefahr vorüber ist.

Wallenberg verschwand tatsächlich – jedoch nicht ins Unbekannte. Er wurde auf Befehl des sowjetischen Vizeverteidigungsministers Nikolaj

Aleksandrowitsch Bulganin 1945 nach Moskau gebracht und in KGB-Gefängnissen inhaftiert. Das letzte dokumentierte Verhör erfolgte am 11. März 1947, sein Verbleib danach ist ungeklärt. Die Sowjet-Regierung leugnete bis 1957, dass er sich in der Sowjetunion befand. Dann hieß es, er sei im Juli 1947 in einem Moskauer KGB-Gefängnis gestorben. An der Todesursache Herzinfarkt wird nicht mehr festgehalten, wohl aber am Todesjahr. Schweden erkennt dies nicht an. Das wirkliche Schicksal bedarf weiter der Aufklärung.

Beiden Opern kann – unter Einbeziehung der künstlerischen Freiheit – bescheinigt werden, dass sie der Thematik gerecht werden. Die Oper „Wallenberg“ widmet sich im ersten Akt der Rettungsaktion und im zweiten seinem Schicksal. Dabei wird unter Auftritt von zwei Wallenbergs die Vereinnahmung Wallenbergs („Wallenbergzirkus“) kritisiert. Hübner lässt z. B. einen US-General – vor dem Hintergrund der Finanzierung von Wallenbergs Rettungsaktion durch die USA – sagen: *„Wir haben nicht die Zugschienen nach Auschwitz bombardiert. Aber wir haben Wallenberg.“* Schlussendlich betritt Ronald Reagan die Bühne und unterzeichnet die Erklärung Wallenbergs zum Ehrenbürger der Vereinigten Staaten.



Wallenberg im Gulag.

Szene aus der Oper „Wallenberg“ von Erkki-Sven Tüür mit Hannu Niemelä in der Rolle von Wallenberg (2. v. r.).

In der überzeugenden Oper „Raoul“, die in englischer Originalsprache aufgeführt wurde, wird eine zweite Handlungsebene eingeführt und das Schicksal der Verfolgung eindringlich anhand eines jüdischen Paares aufgezeigt, dem Wallenberg bei der Trauung sieben Segenswünsche auf den Weg mitgibt. Neben Eichmann als Gegenspieler führt Kunze die Rolle des Verräters ein. Dabei greift er auf den Grafen Michael Kutuzov-Tolstoy zurück, der in Budapest u. a. für das Schwedische Rote Kreuz tätig war. Nach der Eroberung durch die Rote Armee arbeitete er für die Sowjets und es gibt die

Vermutung, dass er schon zuvor sowjetischer Agent war. Durch Aufnahme dieser Person in die Oper bleibt während der Schilderung von Wallenbergs Rettungstätigkeit das über ihn hängende Damoklesschwert der Verschleppung in die Sowjetunion gut sichtbar.

Beide Opern sparen die Problematik nicht aus, dass selbst von der großangelegten Rettungsaktion Wallenbergs – wie auch jener des Schweizer Vizekonsuls Carl Lutz (vgl. FrRu VIII[1955/56]46) – zwar Tausende Verfolgte, aber längst nicht alle erfasst werden konnten. Hübner lässt Wallenberg sagen: „*Ich sterbe an jedem, den ich nicht retten kann. Ich sterbe an jedem, den ich rette.*“ Bei Kunze singt der Chor: „*Er kann nicht alle von ihnen befreien. Eine Auswahl muss gemacht werden.*“ In der Oper „Raoul“ wird auch die Rettung des Allgemeinen Gettos und die Beteiligung des deutschen Generals Gerhard Schmidhuber thematisiert. Darauf ist letztlich die – problematische – Bezeichnung Wallenbergs als „Retter von 100 000 Juden“ zurückzuführen. Kunze zeigt einen General, der bereits Freiheit, Ehre und sein Vaterland verloren hat und der weiß, dass er nicht mehr lange leben wird. Das Massaker will er aber nicht dulden.

Im Gegensatz zur Verarbeitung in Opern sind bisherige Versuche, sich dem Themenbereich in der Form eines Musicals zu nähern, vielfach gescheitert. So wies Joshua Sobol („*Ghetto*“) ausdrücklich darauf hin, sein Stück solle „natürlich kein Musical werden, um Gottes willen“ (zitiert nach Programmheft Theater Meiningen). Auch dieses musikalische Theaterstück hinterlässt jedoch einen ambivalenten Eindruck. Leichter hatte es Franz Wittenbrink mit der musikalischen Umsetzung bei den „Comedian Harmonists“, da er auf deren Lieder zurückgreifen konnte. Negativ-Beispiele sind das Rock-Musikspiel „*Dietrich Bonhoeffer*“ (Peter Janssens) sowie das Musical „*Im Schatten der Mauer*“ (fünf Brote und zwei Fische) über Janusz Korczak, die dem tragischen Schicksal beider Persönlichkeiten nicht gerecht werden. Jüngst wurde in deutschen Zeitungen die Aufführung des *Anne-Frank-Musicals* von Daniel García Chávez im Teatro Calderón in Madrid verrissen. Dies könnte auch dem Musical über Wallenberg blühen, welches bisher nur konzertant in den USA aufgeführt wurde und das man an den Broadway bringen möchte. Der schwedische Generalkonsul in New York verkündete: Nach seiner Auffassung wird die Geschichte von Raoul Wallenberg zwei große Kapitel in den Annalen der Geschichte haben – *vor* und *nach* dem Musical. Dies gehört dann wohl wieder zum „Wallenbergzirkus“, zur Vereinnahmung Wallenbergs.

Jochanan ben Zakkai

Eine „Leuchte Israels“ in schwieriger Zeit

Patrick Werder*

Jochanan ben Zakkai und seine Zeit

Eine Umfrage würde sicher dürftig ausfallen: Nur die allerwenigsten könnten heute mit dem Namen Jochanan ben Zakkai¹ irgendetwas in Verbindung bringen. Die – filmreife – Flucht des jüdischen Gelehrten aus dem von den Römern belagerten Jerusalem oder sein Wirken im 20 km südlich von Jaffa gelegenen Jabne sind allenfalls in Fachkreisen bekannt. Für v. a. orthodoxe Juden gilt Jochanan ben Zakkai aber als eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der jüdischen Geschichte überhaupt. Ihm wird die Rettung des Judentums nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer (70 n. Chr.) zugeschrieben.² „*Das rabbinische Gesetz, der rabbinische Kult, die Gemeindeorganisation sowie die Rolle des Rabbiners im jüdischen Leben nach der Zerstörung bis in die Gegenwart gelten als unmittelbares Ergebnis von Jochanans Wirken.*“³

* Lic. theol. Patrick Werder, *1969, Oberengstringen (CH), lernte ursprünglich Maschinenmechaniker, dann Studium der Theologie in Aarau, Freiburg i. Ue. und Basel. Der Beitrag ist ein bearbeiteter Auszug aus einer Seminararbeit im Rahmen des Seminars *Religionsgeschichte des Urchristentums* am Institut für Jüdische Studien der Universität Basel.

1) Jochanan (hebr. „der HERR war/ist gnädig“), „Sohn des Zakkai“. „Ben Zakkai“ könnte sich auf einen aus dem babylonischen Exil nach Jerusalem zurückgekehrten Familienverband beziehen (vgl. Esr 2,9; Neh 7,14). Möglich wäre ebenfalls die aramäische Übersetzung des hebräischen *zadik* im Sinne eines Titels: „der Gerechte“ oder „der Heilige“. Vgl. Lewis M. Barth, Art. *Jochanan ben Zakkai*, in: *TRE* 17(1988) 89–91, 89.

2) Vgl. (zum geschichtlichen Überblick) Antonius H. J. Gunneweg, *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis Bar Kochba und von Theodor Herzl bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1989, 171–195; Markus Sasse, *Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels. Historische Ereignisse – Archäologie – Sozialgeschichte – Religions- und Geistesgeschichte*, Neukirchen-Vluyn 2004, 231–242, 306–334.

3) Lewis M. Barth (Anm. 1), 89.

Mit gutem Grund zeichnet Flavius Josephus in seinem Geschichtswerk „*Der Jüdische Krieg*“ in einem langen Bogen von über 200 Jahren die einzelnen Ereignisse nach, die im Jahre 66 bis 70 bzw. 73 zum fürchterlichen Krieg führten. Konnten schon seit dem babylonischen Exil anfangs des 6. Jh. v. Chr. zwei Strömungen im Judentum unterschieden werden, nämlich eine „*theokratisch*“-*äußerlich* und eine mehr *eschatologisch-innerlich* ausgerichtete, so trat deren Gegensätzlichkeit im Verlauf des 2. Jh. v. Chr. immer deutlicher zu Tage. Waren die Grenzen auch fließend, kann doch über die Jahrhunderte eine Spannung zwischen mehr pragmatischer Anpassung an die kulturellen und politischen Gegebenheiten bis zur krassesten Kollaboration mit einer ausländischen Macht und der völligen Preisgabe des väterlichen Erbes einerseits und konservativ sich abgrenzenden und auf persönliche Lebensführung und Tradition Gewicht legenden Gruppierungen andererseits festgestellt werden.⁴

Ein politisch und geistesgeschichtlich tragischer Höhepunkt wurde durch den Seleukidenherrscher Antiochus „Epiphanes“ (175–164 v. Chr.) erreicht. Seine Hellenisierungspolitik, die Schändung des Tempels in Jerusalem und sein Verbot der jüdischen Religion provozierte den Aufstand der Makkabäer, der Israel eine gewisse Unabhängigkeit und Souveränität brachte. Innere Kämpfe und das Eingreifen Roms setzten der königlich-priesterlichen Herrschaft der Makkabäer ein Ende: 63 v. Chr. eroberte Pompeius Jerusalem. Ein befriedetes Palästina war für die Römer von entscheidender strategischer Bedeutung. Judäa erhielt innenpolitisch eine große Autonomie, musste aber Rom Steuern entrichten und war von diesem abhängig.

Im Zuge eines jüdischen Aufstandes in den Fünfzigerjahren wurde Palästina in fünf Bezirke aufgeteilt, dem Hohepriester die unmittelbare Regie-

4) Die sich bis zur Zeitenwende herauskristallisierenden Gruppierungen können folgenderweise grob eingeteilt werden: Die *Makkabäer/Hasmonäer* müssen tendenziell stärker zur ersten Klasse gerechnet werden. Eindeutig zu dieser Gruppe gehören die *Herodianer*. Von den nach u. V. stärker *religiösen* Strömungen gehören auch die priesterlich-aristokratischen *Sadduzäer* eher in die erste Sparte, während deren Gegenpartei, die *Pharisäer* („Abgesonderte“), der zweiten Klasse angehört und ihre Vertreter der Mittel- und Unterschicht entstammen. In diese Gruppe, aber in totalem Rückzug von der übrigen Gesellschaft, muss auch die *Qumrangemeinde* (sog. Essener) eingeordnet werden (deren Siedlung im Zug des Krieges im Jahr 68 zerstört wurde). Bei den radikal-revolutionären *Zeloten* („Eiferer“) und *Sikariern* („Dolchmänner“) stößt man an Grenzen der Brauchbarkeit dieses Schemas (wie schon bei den Makkabäern).

rungsgewalt über die jüdische Bevölkerung entzogen und auf den römischen Statthalter und Prokonsul Syriens übertragen. Unter Julius Cäsar, der 48 v. Chr. Pompeius besiegt hatte, entspannte sich die Lage für die Juden in vieler Hinsicht. Er gewährte ihnen im ganzen Reich viele Freiheiten in der Religionsausübung. Nach seinem Tod verschlechterte sich die Situation wieder. Eine gewisse Blüte erlebte das Land unter dem Vasallenkönig Herodes „dem Großen“ (König von 40 bzw. 37 bis 4 v. Chr.), der auf der Loyalität seines Vaters Antipater gegenüber dem jeweiligen römischen Herrscher aufbauen konnte. Er sah sich als eine Abschattung des kaiserlichen „Erlösers“ Augustus, der dieser römischen Provinz das „Heil“ zu bringen hatte, und suchte seine Ziele mit allen Mitteln durchzusetzen. Bei aller Brutalität erhielt er sich aber eine politische Klugheit, die nicht über das Mögliche hinausstrebt. So kam er der pharisäischen Partei, die durch beharrliche Gesetzesbelehrung in der Synagoge und im Volk erhebliches Gewicht hatte und weder ihn, die Römer, noch das römische Heil bejahten, nach Möglichkeit entgegen. Er vermied es auch, die Empfindungen der Bevölkerung allzu direkt zu verletzen. Diese vermochte in Herodes trotzdem keinen Messias zu erkennen, sondern sah hinter dem Despoten eine fremde heidnische Macht, die über Israel „wegen dessen Sünden“ herrscht, bis der Tag des wahren Messias anbrechen würde.

„Das schlechthin Unvereinbare, das unter den Herodianern noch mühsam zusammengehalten und von Kompromissen überspielt worden war, musste sich über kurz oder lang als das herausstellen, was es in Wirklichkeit war: als unvereinbar. Der Schalom von Gott her und die Pax Romana, der alleinige Gott und der vergottete Caesar, der erwartete Messias Israels und der regierende Kaiser waren inkommensurable Größen.“⁵

Die äußerst komplexen Umstände, die schließlich zum Krieg führen sollten, können im Einzelnen nur noch schwer rekonstruiert werden. Es handelte sich sicher um eine brisante Mischung von religiösen und realpolitischen Faktoren. Bereits unter dem sich in massiv-direktem Sinn als *Gott* verstehenden Kaiser Caligula (37–41 n. Chr.) standen die Zeichen auf Krieg. Dieser gab den Befehl, das Heiligtum in Jerusalem in einen heidnischen Tempel umzuwandeln. Nur dadurch, dass er den Kaiser geschickt hinhielt, konnte der syrische Statthalter Publius Petronius den Befehl aufschieben und einen

5) Gunneweg (Anm. 2), 186.

Krieg verhindern. Die im Plan Caligulas deutlich gewordene Gefahr schwebte freilich weiterhin als Damoklesschwert über dem Judentum, insbesondere der Priesterschaft. Die einzig möglichen Reaktionen darauf waren die Unterwerfung – in der Hoffnung auf besonnene Autoritäten wie Petronius – oder der Versuch, das Joch der Fremdherrschaft mit Gewalt abzuschütteln.⁶ Die rücksichtslose und grausame Politik des Prokurators Gessius Florus (64–66 n. Chr.) brachte das Fass ein Vierteljahrhundert später – im Jahr 66 – endgültig zum Überlaufen. Nach Auseinandersetzungen zwischen Juden und Heiden wandten sich die Juden an den Statthalter. Anstatt schlichtend einzugreifen, zog er unverständlicherweise von Cäsarea nach Jerusalem, wo er sich am Tempelschatz vergriff, um nicht erfolgte Tributzahlungen auszugleichen. Empörte Juden begannen ihn zu verhöhnen, worauf er seinen Soldaten erlaubte, in Jerusalem zu plündern.

„Dieser Befehl ihres Herrn kam den beutegierigen Soldaten sehr gelegen, und sie plünderten nun nicht bloß den ihnen angewiesenen Stadtteil aus, sondern stürmten auch in jedes beliebige Haus hinein und mordeten die Bewohner. In den engen Gassen drängten sich die Fliehenden; wer ergriffen wurde, konnte seines Todes gewiss sein, und keine Art von Räuberei gab es, die nicht verübt worden wäre. Eine Menge friedliebender Bürger wurden festgenommen und zu Florus geschleppt, der sie schmähslich geißeln und dann kreuzigen ließ.“⁷

Zur Verstärkung beorderte Florus zwei zusätzliche Kohorten aus Cäsarea nach Jerusalem. Den Juden befahl er, die Soldaten feierlich zu begrüßen. Gleichzeitig befahl er den Truppen, die Begrüßung des Volkes zu ignorieren und nicht zu erwidern. Diese Geschehnisse führten zum offenen Aufstand. Florus musste fliehen, und Jerusalem kam unter die vollständige Kontrolle der Aufständischen. Einer eingeschlossenen Kohorte versprach man freien Abzug. Nachdem die Soldaten die Waffen niedergelegt hatten, wurden alle umgebracht! Von nun an waren Kompromisse unmöglich. Die Situation geriet völlig aus den Fugen. Der syrische Statthalter Cestius Gallus schickte Truppen, die Jerusalem aber nicht einnehmen konnten und nach ihrem Ab-

6) Vgl. Klaus-Stefan Krieger, *Priester, Bandenchef, Geschichtsschreiber. Leben und Werk des Flavius Josephus*, in: *BiKi* 53(1998)50–54, 50.

7) Flavius Josephus, *Der Jüdische Krieg und kleinere Schriften* (BJ [Bellum Judaicum]), übers. und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz, Berlin 1900; durchges. und mit einem Vorwort versehen von Michael Tilly, Wiesbaden 2005, 25–524, 195 (2. Buch, 14. Kapitel, § 305 f. [nach der Zählung von Benedict Niese]).

zug überfallen und schwer geschlagen wurden. Im Zusammenhang dieser Ereignisse wird auch die Flucht der judenchristlichen Gemeinde aus Jerusalem nach Pella anzusetzen sein.⁸ Wenn auch nach den anfänglichen Erfolgen die Begeisterung im Volk über die Vertreibung der Römer groß war, musste doch jedem klar sein, dass der Aufstand chancenlos sein würde.⁹

„[...] der Verlust Palästinas wäre [für die Römer] dem Verlust des Ecksteins des Weltreichs im Osten gleichgekommen. [...] Für den Strategen [...] war Palästina das Bollwerk der östlichen Grenze gegenüber den Parthern. [...] Für Rom lag Palästina an der gefährdetsten Grenze, man konnte es nicht aufgeben. Unter allen römischen Grenzen war nur die östliche von einem zivilisierten und gefährlichen Feind bedroht. Palästina lag genau auf der Grenze, an der man auf diesen Feind stoßen müsste. Rom konnte Palästina nicht verlieren, denn Ägypten war seine Kornkammer, das Fundament seiner sozialen Wohlfahrt und des Wohlstands. Das Getreide Ägyptens ernährte die Massen Roms.“¹⁰

Kaiser Nero (54–68) schickte denn auch seinen erfolgreichsten General zur Bekämpfung des Aufstandes nach Palästina: *Flavius Vespasianus*.

Im jüdischen Lager wurde der junge Priester und spätere Historiker *Josephus* zusammen mit anderen mit der Aufgabe betraut, aus dem unkoordinierten Widerstand eine effektive Armee zu machen und in Galiläa die Stellungen zu befestigen. Es gelang Vespasian allerdings zusammen mit seinem Sohn Titus innert kurzem Galiläa zu besetzen. Das riesige Heer löste Angst und Schrecken aus. Josephus wurde in der Stadt Jotapata eingeschlossen und belagert. Während seine Mitkämpfer sich gegenseitig umbrachten, gelang es ihm, sich abzusetzen und sich den Römern zu ergeben (67 n. Chr.).¹¹ Der drohenden Hinrichtung entrann er nach eigenen Angaben, indem er

8) Vgl. Eusebius von Cäsarea, *Kirchengeschichte*, hg. und eingeleitet von Heinrich Kraft, übers. von Philipp Haeuser, durchgesehen von Armin Gärtner; unveränd. Nachdr. der 3. Aufl. München 1989, Darmstadt 1997, 154 (III 5,3).

9) Man wagte den Kampf allerdings auch nicht deshalb, weil man sich für stärker als die Römer hielt, sondern weil man auf das mächtige Eingreifen Gottes hoffte. Vgl. Adolf Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian* (unveränd. Nachdr. der 3. Aufl. Stuttgart 1925), Darmstadt 1972, 325 f.

10) Jacob Neusner, *Judentum in frühchristlicher Zeit*, Stuttgart 1988, 35.

11) Josephus verdankte sein Überleben weniger der Fügung Gottes als unmittelbarer dem „Zinken“ von Losen, durch die bestimmt wurde, wer als nächstes den anderen ersticht. Von 40 Eingeschlossenen überlebten nur zwei, einer von ihnen war Josephus. Vgl. Josephus (Anm. 7), 281 (3. Buch, 8. Kapitel, §§ 387–391).

geistesgegenwärtig dem Vespasian prophezeite, dass er Kaiser werde. Nach der Unterwerfung Galiläas und Samarias kreiste Vespasian Judäa ein. Im Juni 68 starb Kaiser Nero, dem in kurzer Abfolge drei weitere Kaiser folgten. Im Juli 69 wurde Vespasian zum Kaiser ausgerufen (69–79).

Wahrscheinlich spätestens in diese Zeit fällt die Geschichte der Flucht von Jochanan ben Zakkai aus Jerusalem. Nach rabbinischer Überlieferung wurde er, nachdem er die verschiedenen Parteien vergeblich zur Vernunft gemahnt hatte, von zweien seiner Schüler in einem Sarg aus der Stadt geschmuggelt. Im Lager Vespasians soll er diesen als zukünftigen Herrscher angesprochen haben – in auffallender Parallele zur Geschichte von Josephus. Der zukünftige Kaiser erlaubte ihm daraufhin, in Jabne (hebr. „der Herr hat gebaut“) bzw. Jamnia (gr.) ein jüdisches Lehrhaus zu errichten. Zusammen mit anderen jüdischen Gelehrten suchte er die Grundlagen für ein erneuertes jüdisches Gemeinwesen zu schaffen. Es gelang ihm eine jüdische Lebensform zu finden, die den Akzent auf Taten der Nächstenliebe und das Studium der Tora als Ersatz für den Tempel- und Opferkult legte. Der weit verbreiteten Haltung des asketischen Leidens und des passiven Wartens auf den Messias bzw. der Vertröstung auf das Jenseits stellte er die aktive Umkehr zum Gesetzesgehorsam und zum Gottesdienst in der Welt entgegen.¹²

Josephus wurde inzwischen die Freiheit geschenkt. In Anerkennung des Hauses *Flavius* nannte er sich von nun an *Flavius Josephus*. Nach Vespasians Rückkehr nach Rom begleitete Josephus dessen Sohn Titus (Kaiser von 79–81) auf dem Feldzug nach Jerusalem. Es gelang Josephus nicht, die Eingeschlossenen zur Aufgabe zu überreden. 70 n. Chr. musste er die totale Zerstörung seiner geliebten Stadt, die dem Priester eigentlich „Inbegriff der Existenz“ war, miterleben.¹³ Der Tempel ging – gemäß Josephus – gegen den Willen des Titus in Flammen auf. Mit Mord und Plünderungen feierten die

12) Vgl. Roland Deines, Art. *Jochanan ben Zakkai, Rabbi*, in: CBL 1(2003)669 f.; Neusner (Anm. 10), 99–110; Peter Schäfer, *Die Flucht Jochanan ben Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des ‚Lehrhauses‘ in Jabne*, in: ANRW II,19/2, Berlin 1979, 43–101.

13) Vgl. Krieger (Anm. 6), 51 f. Mit Titus ging Josephus nach Rom, wurde dort mit Ländereien beschenkt und konnte sich den Rest seines Lebens der Schriftstellerei widmen. Nach Schlatter (Anm. 9, 342 f.) wird bei Josephus keine religiöse Erschütterung über den Verlust des Tempels sichtbar. Auch war er von den Führern des Aufstandes vermutlich der einzige Überlebende, ganz sicher jedoch der einzige, dem die Teilnahme daran Wohlstand und Ehre einbrachte. Noch im Alter empfand er keinerlei Reue über sein Verhalten im Krieg.

Römer ihren Sieg, an den bis heute der Titusbogen in Rom erinnert.¹⁴ Der Fall der Festung Masada im Jahr 73 bildete das definitive Ende des Jüdischen Krieges.¹⁵ Mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels hatte das Judentum sein kultisch-religiöses und kulturelles Zentrum wie auch das richterliche Zentrum des Hohen Rates (Sanhedrin) verloren. Die von den Sadduzäern dominierte Priesteraristokratie hatte damit ihre gesellschaftliche und wirtschaftliche Basis verloren. Von den Überlebenden konnten nur zwei Gruppierungen eine größere Wirkungsgeschichte entfalten: das frühe Rabbinentum um Jochanan ben Zakkai und das Christentum.¹⁶

Die Lage in Judäa beruhigte sich zwar in den folgenden Jahren; in der Diaspora aber kam es von 115–117 n. Chr. zu schweren jüdischen Aufständen gegen Rom. Als Kaiser Hadrian (117–138) im Jahr 130 Jerusalem bereiste, fasste er den Beschluss, dieses in eine römische Kolonie mit dem Namen *Aelia Capitolina* zu verwandeln und einen Jupitertempel zu errichten. Zudem erließ er ein Beschneidungsverbot. Zwei Jahre später kam es zum letzten großen jüdischen Aufstand gegen die Herrschaft Roms. Der Anführer *Simeon bar Kosiba* wurde von seinen Anhängern für den Messias gehalten. Man änderte seinen Namen in *Bar Kochba* („Sternensohn“).¹⁷ Der Aufstand endete in einem Fiasko sondergleichen! 135 fiel die letzte Festung. Ungefähr eine halbe Million Juden – die Hälfte der Bevölkerung – war umgekommen.

Die Juden waren von nun an eine Minderheit im eigenen Land. Einzig in Galiläa, wohin sich das Zentrum verlagert hatte, stellten sie noch ca. drei Viertel der Bevölkerung. Sie durften das ehemalige Jerusalem bei Todesstrafe nicht mehr betreten. Der Name Palästina für die Provinz Judäa bzw. Israel kam in dieser Zeit auf. Jede Erinnerung an Judäa sollte ausgelöscht werden.¹⁸ Noch mehr als die Zerstörung des Ersten Tempels 586 v. Chr. stellt der „erste“ Jüdische Krieg – insbesondere das Jahr 70 – mit der Katastrophe des Bar Kochba-Aufstandes und der Zerstörung des Zweiten Tempels den eigentlichen Einschnitt in der jüdischen Geschichte dar.¹⁹

14) Bevor der Tempel in sich zusammenstürzte, gelang es Titus, in das Allerheiligste vorzudringen, wo er den Leuchter und den Schaubrottisch für den Triumphzug entwenden konnte.

15) Bis auf zwei Frauen und fünf Kinder, die sich in unterirdischen Gängen versteckten, beging die ganze Besatzung kollektiven Selbstmord.

16) Vgl. Gabriele Wulz, Art. *Judentum*, in: *CBL* 1(2003)699–703, 702.

17) In Anspielung auf Num 24,17.

18) Vgl. Wolfgang Zwickel, Art. *Palästina*, in: *CBL* 2(2003)999–1003, 999.)

19) Vgl. Gunneweg (Anm. 2), 193.

Jochanan ben Zakkai begann nach 70 n. Chr., in Jabne/Jamnia jüdische Gelehrte aus pharisäischen und schriftgelehrten Kreisen, aber auch aus sonstigen wichtigen Gruppen des Judentums, um sich zu sammeln. Er bemühte sich, Jabne und die dort tätigen Gelehrten zu einer maßgebenden Autorität zu machen. Das äußerte sich in einer förmlichen Ordination und im Titel „Rabbi“ (R).²¹ Aus diesen Anfängen entwickelte sich mit der Zeit eine Führung unter einem Patriarchen, die den untergegangenen Sanhedrin (Hoher Rat) der Tempelzeit ersetzte. Unter R.²² Jochanans Nachfolger R. Gamaliel II. dürfte die Schule von Jabne gegen Ende des ersten Jahrhunderts von den Römern mehr oder weniger offiziell anerkannt worden sein. Von großer Bedeutung sind die folgenden vier lehrmäßigen Neuerungen:

- 1) Die Problematik von „rein“ und „unrein“ wurde vom Opferkult des (nicht mehr existenten) Tempels in dem Sinn gelöst, dass „Reinheit“ zu einer ethischen Verpflichtung des Lebenswandels für das ganze Volk erklärt wurde.²³ Eine Verinnerlichung („Vergeistigung“) des Tempelkultes fand auch statt, indem an die Stelle der tatsächlichen Opferhandlungen die intensive Beschäftigung mit den entsprechenden Bestimmungen trat. Der alte Dienst am Heiligtum wurde durch Taten der Nächstenliebe und das Studium der heiligen Schriften ersetzt.²⁴
- 2) Die Synagoge wurde durch eine Liturgiereform gestärkt. Der dezentralisierte Synagogengottesdienst war von nun an theologische Norm.
- 3) Durch eine verbindliche Verwünschung von Abtrünnigen (12. Bitte im „Achtzehnbittegebet“), durch die Preisgabe der Septuaginta (der in christlichen Kreisen sich etablierenden klassischen griechischen Über-

20) Vgl. Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München⁸ 1992, 11–17, 70–79, 113–144, 167 f., 191–223; ders., *Geschichte der jüdischen Literatur*, München 1977, 66–80; Beate Ego, Art. *Talmud*, in: *CBL* 2(2003)1316 f.; Sasse (Anm. 3), 327–331.

21) Die Verwendung von „Rabbi“ (hebr./aram. „mein Meister/Lehrer“) als offizieller Amtstitel ist *spätestens* auf Anfang des 2. Jh. n. Chr. anzusetzen. Vgl. Roland Deines, Art. *Rabbinisches Judentum*, in: *CBL* 2(2003)1108 f.

22) „Rabbi“, im Falle R. Jochanans und R. Gamaliel II. „Rabban“ (aram. „unser Lehrer“).

23) Vorstellungen eines „allgemeinen Priestertums“ waren im Judentum wie im Christentum lebendig.

24) Vgl. Wulz (Anm. 16), 702; Beate Ego, Art. *Mischna*, in: *CBL* 2(2003)916 f.

setzung des Alten Testaments) sowie durch Bemühungen in der Abgrenzung des Kanons und eine „Dogmatisierung“ des Auferstehungsglaubens wurden weite Kreise des christlichen, apokalyptisch-gnostischen und sadduzäischen Judentums vom hier angestrebten Ideal ausgeschlossen.²⁵

- 4) Von besonderer Bedeutung ist die Lehre von der doppelten oder schriftlichen und „mündlichen“ Tora. Neben der schriftlichen Tora der Bibel – genauer: neben den fünf Büchern Moses (gr. Pentateuch), der eigentlichen Tora – existiert dieser Lehre zufolge eine ebenfalls auf dem Sinai dem Moses geoffenbarte „mündliche Tora“. Diese sei mündlich von Geschlecht zu Geschlecht weiter überliefert worden. In der *Mischna*, der *Gemara* (die zusammen den Talmud bilden) und den *Midraschim* (den Werken der rabbinischen Bibelauslegung) wurde diese mündliche Tradition dann schriftlich fixiert. Sie hat neben oder mit dem Pentateuch verbindliche Geltung für die rechtgläubige Lebensführung.

Nach dem Tod Gamaliels II. verlor Jabne an Bedeutung. Das Zentrum sowohl der jüdischen Siedlungen als auch der patriarchalen Selbstverwaltung verlagerte sich nach dem Bar Kochba-Aufstand von Judäa nach Galiläa. Zahlreiche Rabbinen flüchteten nach Babylonien und blieben auch dort, nachdem sich die Lage zu Hause wieder beruhigt hatte. Ab dem 3. Jh. n. Chr. wurde Tiberias ein bedeutender Sitz eines Patriarchen. Durch den Aufstieg des Staatschristentums wurden die Juden aber immer mehr bedrängt,²⁶ bis das palästinische Patriarchat und damit die große Ausstrahlung des dortigen rabbinischen Judentums im 5. Jh. endgültig erlosch.

25) Es kann allerdings nicht von einer eigentlichen *Synode* von Jabne bzw. Jamnia gesprochen werden, an der der Kanon der hebräischen Bibel ein für alle Mal festgelegt und an der durch Einfügung (oder Veränderung?) der zwölften Bitte explizit die Christen ausgeschlossen wurden. Vielmehr war die Arbeit in Jabne ein Schritt in einem langen Prozess, in dem sich der Kanon allmählich „herauskristallisierte“ und bei dem es sich in erster Linie um eine innerjüdische Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Auffassungen der Schulen Schammais und Hillels handelte (wobei sich letztere durchsetzen sollte). Die Verwünschungen der zwölften Bitte richteten sich gegen die römische Obrigkeit und gegen verschiedene als häretisch eingestufte Gruppen. Vgl. Peter Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, in: Otto Michel/Martin Hengel/Peter Schäfer, *AGJU* 15, Leiden 1978, 45–64.

26) Offenbar hatte man aus der Geschichte nichts gelernt oder war die Geschichte der Verfolgung der frühen Christen nicht die eigene!

Im Zug dieser geschichtlichen Bewegungen stieg die Bedeutung der jüdischen Zentren in *Babylonien*. Eine lange Periode der Stabilität und Blüte fand zwar auch dort ihr Ende, als Ende 5. /Anfang 6. Jh. eine schwere Juden- und Christenverfolgung unter den Persern ausbrach. Eine positive Wende trat ein, als die moslemischen Araber ab 640 die Herrschaft übernahmen. Ein erstes Zentrum war Damaskus, ab 750 Bagdad, wo sich bis ins 11. Jh. das eigentliche Zentrum des Judentums etablieren konnte. Der politische Niedergang des Kalifats brachte dann eine Gewichtsverlagerung innerhalb der jüdischen Bevölkerung Richtung Ägypten, Nordafrika und Spanien. Die Kreuzzugsbewegung ab dem 11. Jh. bedeutete das endgültige Aus dieser Epoche jüdischer Geschichte und rabbinischer Literatur.

Die Zeit der Tätigkeit Jochanan ben Zakkais bis zu Jehuda ha-Nasi, genannt „*Rabbi*“, wird als Zeit der „Tannaiten“ bezeichnet (ca. 70–220 n. Chr.); *Rabbi* wird dann auch die Endredaktion der hebräisch verfassten *Mischna*²⁷ zugeschrieben. Diese stellt aber eine Kollektivleistung dar; der Einzelne tritt gegenüber dem Prozess der Tradition zurück. Die *Mischna* enthält den „Grundstock“ der „mündlichen Tora vom Sinai“ und ist in sechs Ordnungen eingeteilt.²⁸ Der Zweck der *Mischna* ist, die mosaischen Vorschriften der aktuellen Situation anzupassen und einen „*Zaun um die Tora*“ zu ziehen, sodass absichtliche und unabsichtliche Übertretungen der göttlichen Gebote möglichst vermieden werden. In der Zeit der sogenannten „Amoräer“²⁹ (3. bis 6. Jh.) wurde die *Mischna* vielfach diskutiert und kommentiert. Das Ergebnis dieses Prozesses ist die in Aramäisch verfasste *Gemara*³⁰. *Mischna* und *Gemara* bilden zusammen den *Talmud*³¹.

27) „Lehre“, von hebr. *šanah* („wiederholen/[durch Wiederholung] lernen“); in Analogie dazu sind die „Tannaiten“ auf Deutsch „Lehrer“ (von aram. *t'na'* bzw. *tanna'im*).

28) Diese sind: 1. *Z'ra'im*, „Samen“ (Landwirtschaft, Verzehntung, Segenssprüche, Gebet); 2. *Mo'ed*, „Festzeit“ (Sabbatruhe, liturgische Regelungen für die Feste, Tempelabgaben); 3. *Našim*, „Frauen“ (Witwen-, Ehe- und Erbrecht, Gelübde); 4. *N'ziqin*, „Schaden, Unrecht“ (Zivil- und Strafrecht, enthält den einzigen nicht-gesetzlichen Traktat der *Mischna*, *Pirke Abot* [Sprüche der Väter], der den Zusammenhang der rabbinischen Tradition von Moses am Sinai bis zur Gegenwart aufzeigen will); 5. *Qodašim*, „Heiliges“ (Opferbestimmungen, Maße und Einrichtung des Tempels); 6. *Toharot*, „Reinheiten“ (Vorschriften über rituelle Reinheit/Unreinheit und Reinigung). Vgl. Dietrich Correns (Übers.), *Die Mischna*, Wiesbaden 2005, XIV.

29) Von hebr./aram. *'amar* „sagen, sprechen“; Kommentatoren der tannaitischen Lehren.

30) Aram. die „Vollendung“ oder das „Gelernte“.

31) „Lehre, Studium“ von hebr. *lamad*.

Analog zur geschichtlichen Entwicklung gibt es zwei verschiedene *Talmudim*, den *palästinischen Talmud* (pT), der seine Endgestalt wohl um 450 n. Chr. erhalten hat, und den *babylonischen Talmud* (bT), der viel umfangreicher ist (ca. 6000 Druckseiten). Die abschließende Redaktion fällt in die Zeit der „Saboräer“³² (Anfang 6. bis Anfang 7. Jh.), deren materialer Beitrag zum Talmud heute für bedeutender veranschlagt wird als traditionell behauptet.³³

Der Talmud richtet sich nach den sechs Ordnungen der Mischna (M), wobei nicht alles kommentiert ist. Der Inhalt kann in „halachisches“ (gesetzliches, ethisches) und „haggadisches“ (erzählendes) Material unterschieden werden. Da in Babylonien keine eigenen Literaturwerke entstanden, in denen im Besonderen erzählender Stoff gesammelt werden konnte – wie in den palästinischen Midraschim³⁴, einer eigenen Literatur der Schriftauslegung –, enthält der babylonische Talmud weitaus mehr haggadische Überlieferung als der palästinische. „BT weist insgesamt enzyklopädischen Charakter auf. Alles, was in den rabbinischen Schulen gelehrt wurde und für erhaltenswert galt, wurde aufgenommen: vielerlei Legenden (etwa über Totenerscheinungen), Anekdoten über die Rabbinen, historische Erinnerungen, Wissensstoff aus Medizin, Biologie, Mathematik, Astronomie, Astrologie usw. So ist bT weniger ein thematisch geschlossenes Buch als vielmehr eine im Aufbau an M orientierte Nationalbibliothek des babylonischen Judentums.“³⁵

Er ist „kein Werk aus einem Guss“; es sind in ihm „viele Quellen verarbeitet, Schichten aus verschiedenen Zeiten und Generationen, von verschiedenen Verfassern, Redaktoren und Schulen“.³⁶ Während der bT schon im 8. Jh. den pT an Bedeutung übertraf, siegte die babylonische Tradition spätestens mit dem Untergang der Akademie von Jerusalem im 11. Jh.³⁷ Der babylonische Talmud ist somit bis zum heutigen Tag *der* Talmud schlechthin.

32) Von hebr. *šabar* bzw. aram. *š̄bar* „meinen, vertrauen; genau betrachten“. Correns (Anm. 28), XV [Einleitung], übersetzt „Ergänzer“.

33) Vgl. Stemberger, *Geschichte* (Anm. 20), 69. In seinem neueren Werk (Einleitung) erachtet er den Anteil der Saboräer am bT sogar für „gewaltig“ und setzt auch den sicher endgültigen redaktionellen Abschluss recht spät auf das frühe 8. Jh. (Anm. 20, 207 f.), während Ego (Anm. 20, 1317) die Endgestalt auf Ende des 6./Anfang des 7. Jh. datiert.

34) Einzahl „der Midrasch“ von hebr. *darasch* „fragen, suchen, nachforschen“.

35) Stemberger, *Einleitung* (Anm. 20), 193.

36) Vgl. ebd. 196.

37) Einnahme der Stadt durch die Kreuzfahrer: 1099.

Die katholische Kirche und das jüdische Volk

Kalman Yaron s. A.*

Die Auslöschung eines Drittels der Juden in der Welt in der Mitte des 20. Jh. hätte sich ohne den christlichen Vorwurf des Gottesmordes, der im jüdischen Bewusstsein bis heute eine herausragende Bedeutung hat, nicht ereignen können. Während christliche Toleranz und Achtung Integration zur Folge hatten, wurde die Verfolgung zum Bindemittel des jüdischen Selbstverständnisses. In unserer Zeit waren es die Krematorien von Auschwitz, die bei vielen Juden das fast vergessene jüdische Erbe und die jüdische Solidarität wieder zum Leben erweckten.

Die Erniedrigung der Juden und das Unrecht, das ihnen mit Duldung der Kirche und durch die Kirche selbst in der Anweisung zur Verachtung und in der Inquisition angetan wurde, erreichten schließlich im Holocaust ihren Höhepunkt. Die Brandmarkung der Juden als Gottesmörder bereitete den Weg zu den schändlichen Ritualmordbeschuldigungen, denen zufolge die Juden den „Gottesmord“ mit ihrem eigenen Blut bezahlen sollten. Das Gleiche gilt auch für die Dämonisierung der Juden mit der christlichen Behauptung, die jüdische Ungläubigkeit würde den christlichen Glauben vergiften.

Von Verachtung zur Achtung

Obwohl christlicher Antijudaismus dem Antisemitismus der Nazis nicht gleichgesetzt werden kann – zumal diese auch das Christentum verachteten –, hatte die verzerrte Lehre der Kirchen doch wirkungsvolle Elemente für die Ausrottung der Juden geliefert. Es war der christliche Antijudaismus,

* Prof. em. Kalman Yaron s. A., Jerusalem, war von 1965 bis 1992 Leiter des Martin-Buber-Instituts der Hebräischen Universität Jerusalem. Er ist am Yom Kippur 2007 in Jerusalem im Alter von 82 Jahren verstorben (vgl. S. 235–237 in d. Heft).

der das Bewusstsein des normalen Christen in solchem Ausmaß verderben konnte, dass er seine eigene Grausamkeit nicht mehr wahrnahm, auch wenn sein Verstand etwas anderes sagte. Umso ermutigender ist es, dass die römisch-katholische Kirche in den letzten Jahrzehnten Anstrengungen zu einer geistlichen Erneuerung unternommen hat. Das fand seinen ersten Ausdruck in der historischen Erklärung „Nostra aetate, Nr. 4“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, das die Juden von der Kollektivschuld an der Kreuzigung Christi entlastete, nachdem sie wegen des Vorwurfs, Gottes Sohn ermordet zu haben, 2000 Jahre das Kainsmal getragen hatten.

Aber sogar dieses – von Papst Johannes XXIII. – veranlasste Dokument verwendet nicht mehr als fünf Zeilen auf Verständnis und Mitgefühl für die grausamen Erfahrungen der Juden in Verfolgung und Ermordung. Trotz des Bedauerns über das lange andauernde Trauerspiel antisemitischer Verfolgung hat es das Dokument versäumt, die Schoa ausdrücklich zu erwähnen. Trotzdem ist bemerkenswert, dass der Versuch, die überlieferten Dogmen der Kirche zu überdenken, weitergeführt wurde, obwohl die Erklärung des Konzils damals noch nicht weit genug ging. Jedoch ohne diesen entscheidenden Schritt hätte die anschließende Annäherung des Vatikans an das jüdische Volk und den jüdischen Staat nicht erfolgen können.

Ein konkreter Wendepunkt

Die Pilgerreise von Papst Johannes Paul II. nach Jerusalem am 24. März 2000 drückte mehr als alles andere die Aussöhnung zwischen der triumphierenden Kirche und der geschlagenen Synagoge aus, – nicht nur symbolisch, sondern auch in konkreten Schritten. Dieses Ereignis erreichte seinen Höhepunkt in dem Schuldbekenntnis des gebeugten Papstes in der Halle des Gedenkens an die Schoa in Yad Vashem, Israels nationaler Gedenkstätte an den Holocaust. In dieser bewegenden Zeremonie brachte der Papst zum Ausdruck, dass das immerwährende Gedenken der Leiden des jüdischen Volkes zugleich bewirken müsse, dass sich das Böse nie wieder durchsetzen darf. Mit kaum hörbarer Stimme bekannte der Papst:

„In dieser feierlichen Gedenkstunde bete ich inbrünstig dafür, dass unsere Trauer über die Tragödie, unter der das jüdische Volk im 20. Jh. so schmerzlich gelitten hat, zu neuen Beziehungen zwischen Christen und Juden führen möge.“

Israels Premier Ehud Barak dankte dem Papst für diese noble Geste der Versöhnung mit den Worten: „*Dieser besondere Augenblick birgt eine zweitausendjährige Geschichte in sich, deren Last beinahe untragbar ist*“, – eine Äußerung, die weit mehr ausdrückt, als bloßes diplomatisches Lippenbekenntnis.

Erstaunlich ist, dass die christliche Lehre über das leidvolle Schicksal, das uns als „Vergeltung ihrer Kreuzigung von Gottes Sohn“ zudedacht war, fast bis zum Ende des 2. Jahrtausends überdauern konnte. Papst Pius X. brachte diese Überzeugung 1904 anlässlich seiner Begegnung mit Theodor Herzl zum Ausdruck. In seiner Antwort auf Herzls Wunsch, der Heilige Stuhl möge die zionistischen Pläne mit seinem Segen begleiten, antwortete der Papst:

„*Wir können die Juden nicht daran hindern, nach Jerusalem zu gehen [...], aber wir können dem nie zustimmen. Die Juden haben unseren Herrn nicht anerkannt, deshalb können wir das jüdische Volk nicht anerkennen*“ (Herzls Tagebuch).

Die antijüdische Theologie der Kirche kann u. a. mit einem Artikel der halb-offiziellen Zeitschrift des Vatikans „Civiltà Cattolica“ aus dem Jahr 1897 belegt werden, der das jüdische Schicksal mit folgendem Text vorhersagt:

„*1827 Jahre sind vergangen, seit die Prophezeiung Jesu von Nazareth erfüllt wurde [...], dass die Juden weggetrieben wurden, um als Sklaven unter den Völkern zu leben, und dass sie bis an das Ende der Welt zerstreut bleiben müssten. Gemäß der Heiligen Schrift muss das jüdische Volk immer in der Zerstreuung leben und unter den Völkern umherziehen, so dass sie als Zeugnis für Christus dienen, nicht nur nach der Schrift, sondern auch durch ihre bloße Existenz.*“

Vier Jahrzehnte später, als die Nazis Europa in ein Schlachthaus für Millionen von Juden und Nichtjuden verwandelten, verschloss Papst Pius XII. seine Augen und schwieg. Die Karikatur von Pius XII., wie sie Rolf Hochhuth in seinem Stück „*Der Stellvertreter*“ zeigte, vergaß jedoch die Tatsache, dass der Niedergang der christlichen Ethik die tiefste Ursache der Schuld der Kirche war. Deshalb war die Christenheit selbst in Frage gestellt angesichts des Versagens von Millionen von Christen, die aktiv oder passiv schweigend zu Mittätern bei der Ermordung der europäischen Juden wurden.

Das Memorandum, das Papst Johannes Paul II. am 16. März 1998 unter dem Titel „*Wir gedenken – Reflexionen über die Schoa*“ (vgl. FrRu 5[1998])

167–177) herausgab und in dem er sein Bedauern über die Gewalttaten ausdrückte, die Christen an ihren erstgeborenen Brüdern begangen hatten, war ein mutiger Durchbruch in der Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem jüdischen Volk. Dieser polnische Papst, der als Theologiestudent Zeuge des Leidensweges seiner jüdischen Nachbarn geworden war, hat den Weg der vergangenen Jahrhunderte verlassen und versucht, mit dem Volk Israel zur Versöhnung zu gelangen. Der Schritt Johannes Pauls II. auf dem Weg, die tausendjährige Feindseligkeit gegenüber den Juden allgemein und später auch gegenüber dem Staat Israel zu beenden, war sehr gewagt.



Papst Johannes Paul II. trifft den damaligen israelischen Staatspräsidenten Ezer Weizmann und dessen Frau Re'uma.

Das gegenwärtige Verhältnis des Vatikans zum Judentum kam durch die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit dem jüdischen Staat und damit auch mit dem jüdischen Volk zum Ausdruck. Dieser Schritt verdient besondere Anerkennung angesichts der Millionen von christlichen Arabern in der katholischen Kirche.

Wir sollten dafür beten, dass der Weitblick von Johannes Paul II., sein vornehmer Geist und sein Einsatz für Versöhnung nicht nur eine schöne Episode bleibt. Die Tatsache, dass beide – Kirche und Synagoge – heute gefährdete Institutionen sind, weil ihr Auftrag für die Postmoderne bedeutungslos erscheint, verstärkt die Notwendigkeit zu größerer Einfühlsamkeit und Verantwortlichkeit beider Religionen. Die Fürsprecher des jüdisch-christlichen Erbes müssen sich wechselseitig darauf verlassen können, dass sie dem menschenfeindlichen Weg des modernen Lebens widerstehen – eine schwere Last, die sich der Heilige Stuhl damit selbst aufgeladen hat und die eine eindeutige Antwort erfordert.

Dialog unter Gleichberechtigten

Die jüdisch-christliche Begegnung war von Anfang an ungleich gewichtet und spannungsgeladen. Die Juden hatten die Christenheit immer als eine herrschsüchtige, mächtige und bedrohliche Institution erfahren, die die jüdische Existenz gefährdet. Das Zusammentreffen der Christen mit den Juden und dem Judentum ist eine Begegnung mit sich selbst und ihrer eigenen Geschichte. Die Juden dagegen können aus geistlichen Gründen über die Christenheit hinwegsehen. Ein Jude weiß sehr genau, was und wo er ist, während ein Christ sich selbst nicht ohne Kenntnis der jüdischen Geschichte verstehen kann. Auch heute muss dieses Ungleichgewicht noch überbrückt werden.

Christlich-jüdische Beziehungen – in der Vergangenheit mit der Beziehung zwischen Jäger und Hase vergleichbar – müssen neu überprüft werden, denn der Hase ist inzwischen ein potenzieller Jäger seiner eigenen Minderheiten in einem souveränen jüdischen Staat geworden. Die Israelis, die – wie ihre christlichen Kollegen – den Verlockungen der Welt ausgesetzt sind, werden mit derselben Messlatte gemessen wie andere Völker. Als ein „normales“ Volk müssen sie sich dem Dialog unter Gleichberechtigten stellen. Im Geiste des Judentums heißt das: Die Tora kann in zwei biblischen Geboten zusammengefasst werden: *„Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst“* (Lev 19,18), oder in der Version von Buber/Rosenzweig: *„... denn er ist [ein menschliches Wesen] wie du“*, und: *„Du sollst den Fremdling lieben, denn ihr wart selbst Fremde im Lande Ägypten“* (Dtn 10,19). Der christliche Grundsatz, den Feind zu lieben, wird erst nach der Erfüllung dieser beiden Gebote gefordert. Aber auch die Juden sind verpflichtet, die Lehre von Rabbi Hillel dem Älteren zu beherzigen: *„Zahle deinem Widersacher, der dich beleidigt, nicht mit gleicher Münze heim.“*

Die Botschaft der Liebe, die Papst Johannes Paul II. überbrachte und die das Leiden des Juden Jesus auf eine Ebene mit den Leiden seines Volkes stellte, das so oft gekreuzigt wurde, hinterließ bei den empfindsamen Juden einen tiefen Eindruck. Andere argwöhnten in dieser „Umarmung der Juden“ missionarische Untertöne. Dass der Papst die Juden in die Armeschloss, war m. E. jedoch ein ehrlicher Ausdruck von Zuneigung, eine Zuwendung dem Volk zuliebe, und zugleich tiefes Bedauern über die Vergangenheit, die ein neues Kapitel im Buch der jüdisch-christlichen Beziehungen aufschlagen können.

Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“

Neue Belastung der christlich-jüdischen Beziehungen

Der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) hat in seiner Sitzung im Februar 2008 die verschiedenen Fassungen der Karfreitagsfürbitte beraten und zur (neuformulierten) Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“ in der Fassung für den außerordentlichen Tridentinischen Ritus von 2008 folgende Stellungnahme verabschiedet:

Die von Papst Benedikt XVI. am 4. Februar 2008 promulierte Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“ in der Fassung für den außerordentlichen Ritus hat internationale Proteste von Juden und Christen ausgelöst. Sie trifft jenen Nerv, der für Juden, gleich welcher religiösen Richtung, an ein historisches Trauma rührt: Bekehrung zum Glauben an Jesus Christus! Denn das Gebet für die Juden hatte seit dem Mittelalter am Karfreitag zu harten Demütigungen und gefährlichen Ausschreitungen gegen die „perfiden“ und „verblendeten“ Juden geführt. Dieses Vokabular traditioneller Judenfeindschaft kommt in der neuen Fürbitte zwar nicht vor, aber die dort formulierte Hoffnung auf die Erleuchtung der Herzen der Juden und ihre Erkenntnis Jesu Christi hat alte jüdische Ängste wieder wachgerufen. Der von Papst Benedikt autorisierte neue Text lautet in deutscher Übersetzung:

„Lasst uns auch beten für die Juden. Dass unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus erkennen, den Heiland aller Menschen.“

(Beugte die Knie. – Stille – Erhebet Euch.)

Allmächtiger ewiger Gott, der du willst, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (vgl. 1 Tim 2,4), gewähre gnädig, dass beim Eintritt der Fülle aller Völker in deine Kirche ganz Israel gerettet wird (vgl. Röm 11,25 f.). Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.“

Irritierende Fragen sind durch diese Fürbitte aufgeworfen worden. Wenn im Tridentinischen Ritus von 1570 (zuletzt im Römischen Messbuch von 1962) von *Verblendung und Finsternissen* die Rede war, jetzt aber um Er-

leuchtung gebetet wird, meldet sich die Frage, ob dies nicht lediglich eine freundlicher klingende Formulierung derselben Sache ist. Wenn die Juden zur *Erkenntnis* und damit *Anerkenntnis* Jesu Christi als Erlöser aller Menschen gelangen sollen, müssen sie sich dann zum Glauben an ihn bekehren – sei es im Laufe der Geschichte oder erst an deren Ende? Oder werden sie den Erlöser der Welt *schauen*, wenn die Geschichte, die Zeit des *Glaubens*, zu Ende ist? Ist das Ja der Juden zu Jesus Christus – wann und wie auch immer sie es geben – Bedingung für ihr Heil?

Oder gibt es zwei Heilswege: für die Völker mit dem Eintritt in die Kirche, während es für Israel ein Weg zum Heil ohne Kirche ist? Bleibt es beim Gott anheim gegebenen Hoffen und Beten der Kirche für die Rettung ganz Israels, oder soll und muss die Kirche durch die Evangelisierung – gewiss ohne jede Nötigung und ohne jeden Zwang – die Juden zum Glauben an Jesus Christus und das Evangelium einladen?

Solche Fragen und Ängste hat die von Papst Paul VI. im Sinne des Konzils erneuerte Karfreitagsliturgie nicht geweckt. Im Römischen Messbuch von 1970 lautet die Fürbitte in der Übersetzung der authentischen Ausgabe für die deutschsprachigen Bistümer:

„Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratsschluss sie führen will.

(Beugte die Knie. – Stille – Erhebet euch.)

Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Kindern deine Verheißung gegeben. Erhöre das Gebet deiner Kirche für das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast: Gib, dass es zur Fülle der Erlösung gelangt. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.“

Der Unterschied dieses Gebets zur neu formulierten Bitte ist augenfällig: Zum einen äußert die Kirche im Gebet von 1970, das im ordentlichen Ritus fast überall in der römisch-katholischen Kirche gebetet wird, unmissverständlich ihre Wertschätzung für die Würde Israels, Gottes erwähltem Volk, dem Gott – gemäß der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils „*Nostra aetate*“, 4 – die Verheißungen und den Bund geschenkt hat, den er nie gekündigt hat noch je kündigen wird (vgl. Röm 9,4 und 11,29). Zum anderen bekennt die Kirche, dass die Juden in der Treue zu Gottes Bund und in der Liebe zu seinem Namen leben, also bereits auf dem Weg des Heils sind.

Sie bittet darum, dass Gott sie auf diesem Weg zum Ziel, zur Vollendung führt.¹ Vom Bekenntnis der Juden zu Jesus Christus als Bedingung für das Heil spricht die Kirche hier nicht, weil sie darauf vertraut, dass die Treue zu ihrem Gottesbund die Juden zum Heil führen wird. Diese Überzeugung hat auch unser Gesprächskreis in seiner Erklärung „Juden und Christen in Deutschland“ vom 13. April 2005 klar formuliert: „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.“

Der Vergleich der beiden Gebete macht überdeutlich, dass die Fürbitte von Papst Benedikt XVI. ein Rückschritt hinter die Fürbitte von Papst Paul VI.² ist und hinter die wegweisenden Worte und Gesten von Papst Johannes Paul II. zurückgeht³. Wir sind enttäuscht und bestürzt, dass Papst Benedikt nicht die Formulierung der „ordentlichen Form“ des Messbuchs von 1970 unverändert auch für die „außerordentliche Form“ des Ritus übernommen hat. Im Motu proprio vom Juli 2007, das den erweiterten Gebrauch des Tridentinischen Ritus erlaubt, heißt es zwar, der nachkonziliare Ritus von 1970 sei die Regel, während der zum allgemeinen Gebrauch frei gegebene Ritus von 1962 nur die Ausnahme sei. Aber es wird dort auch betont, dass beide Formen des Ritus authentisch den Glauben der Kirche bezeugen (lex orandi – lex credendi). Die Zulassung der beiden Formen wiegt besonders schwer bei einem historisch so belasteten Thema wie der Karfreitagsfürbitte für die Juden. Die sich in zwei unterschiedlichen Formen äußernde Uneindeutigkeit des Betens irritiert die Gläubigen in der Kirche und beschädigt das gewachsene Vertrauen zwischen Katholiken und Juden schwer.

Es wurde auch als unnötige Beschädigung dieses Vertrauens und als Ärgernis empfunden, dass Papst Benedikt, so weit bekannt ist, weder vor Veröffentlichung seines Motu proprio im vorigen Jahr noch vor der Promulga-

1) Anm. d. Red.: Vgl. „*Heilsgeschichte und Menschenrecht: Die Juden in den Konzilsdokumenten*“, Einführung, Texte (lateinisch und deutsch) und Kommentare, FrRu XVII(1966)5–38.

2) Vgl. Wilm Sanders, *Die Karfreitagsfürbitte für die Juden vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI.*, FrRu XXIV(1972)26–30.

3) Vgl. P. Paul Démann N. D. S., *Das Fürbitten für die Juden in der neuen Karwochen-Liturgie*, FrRu X(1957/58)17–20; ders., *Johannes XXIII. und die Juden*, FrRu XII(1959/60)4–8; ebenso den *Vorschlag für eine Neufassung der Karfreitagsfürbitte* von Ansgar Ahlbrecht, FrRu 4(1997)313 f.

tion der neuen Karfreitagsfürbitte jüdische Dialogpartner zu Rate gezogen hat, um sich zu vergewissern, ob sein Vorhaben deren religiöse Gefühle verletzt. Zahlreiche briefliche und öffentliche Stellungnahmen – etwa die Erklärung unseres Gesprächskreises vom April 2007 – haben die Brisanz des Vorhabens unmissverständlich deutlich gemacht. Umso weniger verständlich ist es, dass trotzdem die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden kommentarlos in Kraft gesetzt wurde und die zu erwartenden heftigen Reaktionen in Kauf genommen wurden. So war die nachfolgende Erklärung von Kardinal Kasper wenig überzeugend, die Aufregung beruhe auf Missverständnissen, weil der Text doch nur die endzeitliche Hoffnung der Kirche ausdrücke. Wir hoffen darauf und bitten Papst Benedikt darum, dass er seine Entscheidung revidiert und für den gesamten Römischen Ritus nur die Karfreitagsfürbitte von 1970 zulässt.

Bonn, den 29. Februar 2008

Im Namen des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZdK:
Prof. em. Dr. Hanspeter Heinz
Landesrabbiner em. Dr. h. c. Henry G. Brandt

So darf die Kirche nicht beten!

Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“

Hanspeter Heinz*

Die von Papst Benedikt XVI. am 4. Februar 2008, zwei Tage vor Aschermittwoch, promulierte Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“ hat heftige internationale Proteste von Juden und Christen ausgelöst. Warum diese neue Fürbitte und warum solche Empörung?

* Hanspeter Heinz, Prof. em. für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg; Leiter des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Vgl. Walter Homolka/Erich Zenger (Hg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. *Die neue Karfreitagsfürbitte in der Diskussion*. Freiburg 2008, 192 Seiten, hier 110–117.

Vor einem halben Jahr hatte Papst Benedikt die Erlaubnis zur Feier der vorkonziliaren „tridentinischen Messe“ nach dem Messbuch von 1962 wesentlich erweitert, um die kleine Gruppe der Traditionalisten wieder mit der Kirche zu versöhnen, ihre Abspaltung teils zu verhindern, teils rückgängig zu machen. Er hat auch nie einen Hehl daraus gemacht, dass er selbst ein Liebhaber des alten lateinischen Ritus ist. In Briefen und öffentlichen Erklärungen hatten Juden und Katholiken, auch die Deutsche Bischofskonferenz, darum gebeten, ebenfalls für die alte lateinische Messe die nach dem Konzil ganz neu verfasste Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“ verpflichtend vorzuschreiben, denn in der traditionellen Fürbitte spiegelte sich die durch das Konzil verurteilte unchristliche Judenfeindschaft der Kirche wider. Diesen Bitten ist der Heilige Vater leider nicht gefolgt. Das ruft die Mutmaßung hervor, dass ihm offenbar die Rücksichtnahme auf die Traditionalisten wichtiger ist als die Rücksichtnahme auf die religiösen Gefühle der Juden.

Stattdessen hat der Papst für die sogenannte tridentinische Messe eine eigene Fürbitte verfasst. In deutscher Übersetzung lautet der erste Satz, der zum Stolperstein wurde: „*Lasset uns beten für die Bekehrung der Juden. Dass unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus als den Heiland aller Menschen anerkennen [...].*“ Was aber ist an diesem Gebet so schlimm – zumal auch dieses Jahr am Karfreitag in fast allen katholischen Gottesdiensten die Liturgie im *nachkonziliaren Ritus* gefeiert wurde?

Eine gefährliche Erinnerung

Beim Thema „Judenmission“, auch wenn das Wort selbst in der von Benedikt XVI. verfassten Fürbitte nicht vorkommt, werden bei den Juden sofort alte Ängste wachgerufen. Wenn von ihrer Bekehrung zum Christentum die Rede ist, wird genau die Stelle getroffen, an der ihre Nerven blank liegen, wo ein historisches Trauma mit all seinen Schrecken wachgerufen wird. Denn die Karfreitagsfürbitte hat eine über tausendjährige, bittere Vorgeschichte. Das fromme Gebet der Christen war zugleich eine Beleidigung der Juden, die im Gebet als *verblendet, verstockt und perfide (untreu, ungläubig)* bezeichnet wurden. Zudem gab es im Mittelalter für Juden regelrechte Ausgangsverbote in der Karwoche, weil christliche Prediger so heftig die Juden als Gottesmörder anklagten, dass es für sie gefährlich war, die Häuser zu verlassen. Die Folge waren seit dem Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert

harte Demütigungen und gefährliche Ausschreitungen nach dem Karfreitagsgottesdienst.

Diese Geschehnisse sind zwar vergangen, aber keineswegs vergessen. Im kollektiven Gedächtnis der Juden bleiben sie aufgehoben. Deshalb sind für alle Zeiten die Karfreitagsliturgie und insbesondere die *Fürbitte für die Juden* ein liturgischer Ort, an dem höchste Sensibilität geboten ist. Ja, selbst die Katastrophe der Schoa ist beim Thema Judenmission als gefährliche Erinnerung präsent.

Am 9. März 2006 traf sich in Berlin erstmals der für die Beziehungen zu den Juden zuständige Repräsentant des Vatikans, Kardinal Walter Kasper, mit der deutschen Rabbinerkonferenz.¹ Beim anschließenden Festakt griff Landesrabbiner Dr. Henry Brandt, der Vorsitzende der Rabbinerkonferenz, in seiner Rede die Problematik mit drastischer Deutlichkeit auf:

„Herr Kardinal, Sie haben das Thema der Mission angesprochen. Ich möchte hier nicht weiter darauf eingehen, aber es muss zur Kenntnis genommen werden, dass besonders in Deutschland die Mission an Juden ein rotes Tuch ist. Insbesondere hier ist jede Idee, jeder Anflug der Möglichkeit einer Judenmission quasi ein feindlicher Akt, eine Fortsetzung der Untaten Hitlers den Juden gegenüber auf anderer Ebene. Das ist hart, aber ehrlich gesagt, denn so wird es von uns empfunden. Deswegen muss die Absage an eine Missionierung von uns Juden radikal und vorbehaltlos sein. Freilich bedeutet dies nicht, dass Christen wie auch Juden nicht verpflichtet wären, unter Bedingungen der Freiheit Zeugnis für ihren Glauben abzulegen. Dazu gehört unweigerlich auch das Risiko, dass dieses Zeugnis jemanden dazu motivieren könnte, gleichsam die Seiten zu wechseln. In einer freien Gesellschaft muss dieses Risiko akzeptiert werden.“

Heute fürchten die Juden zwar nicht mehr ein gewalttätiges Vorgehen der Kirche. Aber auch die „sanfte Form“ der Judenmission halten sie für tödlich, weil die Bekehrung zum Christentum nicht die Juden als Volk, wohl aber die jüdische Religion auslöschen würde. Deshalb musste das von Papst Benedikt neu formulierte Gebet, *„Gott möge die Herzen der Juden erleuchten, auf dass sie Ja zu Jesus Christus sagen“*, von ihnen als elementare Bedrohung verstanden werden.

1) Vgl. Norbert J. Hofmann, *Wir brauchen einander und die Welt braucht uns. Eine historische Begegnung in Berlin*, in FrRu 13(2006)179–181; Kardinal Walter Kasper, *„Nostra aetate“ und die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs*, FrRu 14(2007)104–118.

Zwar hat Kardinal Kasper einige Tage nach der kommentarlosen Publikation der Fürbitte gesagt, das Gebet drücke „die endzeitliche Hoffnung der Kirche“ aus: dass am Ende der Geschichte alle Menschen Jesus Christus als ihren Erlöser anerkennen. Aber um die Ängste der Juden ernst zu nehmen, wäre außerdem – und zwar im Namen des Papstes – ausdrücklich zu erklären, dass die Kirche *Gott selbst die Initiative überlässt und nicht von sich aus die Juden zum Glauben an Jesus Christus und zum Eintritt in die Kirche auffordert*. Das aber ist nicht geschehen. So war der Eklat klar voraussehbar.

Keine Wertschätzung der Würde Israels

Solche Ängste hat die von Papst Paul VI. im Sinne des Konzils erneuerte Karfreitagsliturgie nicht geweckt. Sie lautet seit 1970:

„Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratsschluss sie führen will.

Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Kindern deine Verheißung gegeben. Erhöre das Gebet deiner Kirche für das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast: Gib, dass es zur Fülle der Erlösung gelangt. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn. Amen.“

Der Unterschied ist augenfällig: Zum einen bekundet die Kirche in diesem Gebet unmissverständlich ihre Wertschätzung für die Würde Israels, Gottes erwähltem Volk, mit dem Gott einen Bund geschlossen hat, den Er nie gekündigt hat, noch je kündigen wird, wie das Konzil mit dem Apostel Paulus bekennt (Nostra aetate 4, Röm 9,4 und 11,29). Zum anderen sagt das Gebet, dass die Juden in der Treue zu Gottes Bund und in der Liebe zu seinem Namen leben, also bereits auf dem Weg des Heils sind. Die Kirche bittet darum, dass Gott sie auch zum Ziel der Erlösung führt. Vom *Glauben der Juden an Jesus Christus als Bedingung für ihr Heil* ist in dieser Fürbitte nicht die Rede. Das ist auch gar nicht nötig, weil die Kirche darauf vertrauen darf, dass Gott die Juden durch die Treue zu ihrem Gottesbund zum Heil führen wird. Dieses Vertrauen kann sich nicht nur auf den Römerbrief des Apostels Paulus, sondern auch auf die Bergpredigt stützen, in der es heißt: „Nicht je-

der, der zu mir ‚Herr, Herr‘ sagt, wird in das Himmelreich kommen, sondern wer den Willen meines Vaters tut“ (Mt 7,21). Die matthäische Gemeinde erkennt damit an, dass es in der Treue zur Tora eine Erlösung gibt, die sich nicht auf Jesus berufen muss. Darum eint die Hoffnung auf die vollendete Erlösung Juden und Christen mehr, als sie die christliche Jesusinterpretation trennt.²

Ein für die Liturgie untaugliches Gebet

Seit der kommentarlosen Veröffentlichung der neuen Fürbitte sind Enttäuschung, Verletztheit, Proteste und Anfragen, wie der Autor den Text verstanden wissen wolle, nicht zur Ruhe gekommen. Papst Benedikt will, wie Kardinal Kasper öffentlich erklärt hat, seine Fürbitte nicht zugunsten der auch von Juden gutgeheißenen Bitte von Papst Paul VI. zurückziehen. Nur eine authentische Erklärung bzw. Klarstellung durch Kardinalstaatssekretär Tarcisio Bertone, den zweiten Mann im Vatikan, ist mehrfach angekündigt, aber bis Karfreitag nicht erfolgt.

Es fällt schwer, dieses sechswöchige Schweigen mit der Liebe zu vereinbaren, die Papst Benedikt in seiner ersten Enzyklika so überzeugend als Fundament und Mitte des Christentums dargestellt hat. Vielmehr hätte man erwarten dürfen, dass er die Juden um Vergebung bäte, weil er seinen Brüdern – und die Juden sind unsere „älteren Brüder“ (Johannes Paul II.) – eine so schmerzliche Wunde zugefügt hat und sie seitdem sich selbst überlässt. Eine solche Geste würde auch der Auslegung des Herrenwortes von Mt 5,23 f. in seinem Jesusbuch entsprechen: „*Unversöhnt mit dem Bruder kann man nicht vor Gott hintreten; ihm zuvorzukommen in der Geste der Versöhnung, ihm entgegenzugehen, ist Voraussetzung rechter Gottesverehrung.*“³

Aber mit einer Vergebungsbitte allein wäre es nicht getan. Denn das vom Papst neu formulierte Gebet ist ein missglückter, weil missverständlicher und in sich widerspruchsvoller Text. Nur durch eine gewalttätige Interpretation könnten die Lücken geschlossen und die Gegensätze geradegebogen werden. Wenn etwa Kardinal Kasper erläutert, das Gebet drücke theolo-

2) *Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft.* Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZdK vom 13.4.2005, 22 (www.zdk.de).

3) Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, Freiburg 2007, 192.

gisch korrekt die eschatologische Hoffnung der Kirche aus, wie doch das Pauluszitat klar anzeige, kann der Rettungsversuch nicht überzeugen. Denn zum einen ist diese Interpretation aus dem ersten Satz über die Anerkennung Jesu als Retter der Welt nicht herauszulesen, sondern höchstens hineinzuinterpretieren. Zum anderen wird im zweiten Satz das eschatologische Zitat in Röm 11,25 f. vom Papst in eine geschichtliche Aussage umgebogen. Denn der „Eintritt der Fülle der Völker in die Kirche“ ist ein geschichtlicher Prozess, während das Pauluswort vom Eintritt der Völker in das Reich Gottes vom Ende bzw. der Vollendung der Geschichte spricht. Mit dem Bekenntnis der Kirche, dass Jesus als Erlöser zum Heil der ganzen Welt gekommen ist und am Ende der Geschichte als der in der Schrift verheißene Messias wiederkommen wird, können die Juden leben gemäß dem bekannten Ausspruch des Religionsphilosophen Franz Rosenzweig (1886–1925): „Ob Jesus der Messias war, wird sich zeigen, wenn der Messias kommt.“ Aber nicht leben können sie mit der Forderung oder Aufforderung, um ihres Heiles willen müssten sie sich zu Jesus Christus bekehren, an ihn glauben. Denn die Notwendigkeit der Bekehrung würde ihren Gottesbund nicht als vollgültigen Weg zum Heil anerkennen, sondern ihn als insuffizient abwerten.

Diese und andere irritierende Fragen, die in der Stellungnahme des Gesprächskreises des ZdK vom 29.2.2008 aufgelistet sind, machen die neue Fürbitte für die Liturgie untauglich. Denn der Text widerspricht klar der Maßgabe der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums: *„Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepasst und sollen im Allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen“* (Sacrosanctum Concilium, 34). Der Text der neuen Fürbitte ist hingegen wegen seiner Ungereimtheiten und Missverständlichkeit nicht verbesserungsfähig. Er muss zurückgenommen werden. Und wenn der Papst dazu nicht bereit ist?

Die Juden nicht im Stich lassen

So ernst und nachhaltig die aktuelle Störung aus Rom auch sein mag, ist sie doch für mich und für viele jüdische und christliche Freunde kein hinreichender Grund, die 45-jährige Arbeit an einer vertrauenswürdigen und be-

lastbaren Beziehung zwischen Juden und Christen grundsätzlich in Frage zu stellen. Trotz Stolpersteinen gilt es, auf dem eingeschlagenen Weg voranzuschreiten! Im Übrigen bete ich seit Aschermittwoch für die Bekehrung von Papst Benedikt: *Dass unser Gott und Herr sein Herz erleuchte, damit ihm eine größere Sensibilität für die religiösen Gefühle Andersdenkender zuteil werde.*

Für die Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs sind wir auch an offenen und öffentlichen Stellungnahmen deutscher Bischöfe sehr interessiert, zumal das schriftliche Votum der Bischofskonferenz für den Wortlaut von 1970 vom Papst nicht beachtet wurde. Bis Ostern hat sich aus Deutschland nur der Aachener Bischof Heinz Mussinghoff, Leiter der Unterkommission für die Beziehungen zum Judentum, mit der Bemerkung geäußert, er selbst sei „unglücklich mit der Formulierung“ und hoffe auf baldige klärende Gespräche mit den Rabbinern in Deutschland (dpa vom 6.3.2008). Ferner haben sich die beiden deutschen Kurienkardinäle Paul Josef Cordes und Walter Kasper am 20.3.2008 zu Wort gemeldet. Kardinal Cordes verwies im Deutschlandfunk zur Rechtfertigung des Gebets der Kirche für die Bekehrung der Juden darauf, dass es selbst im Judentum die Bewegung messianischer Juden gebe.

Ausführlich argumentierend hat nur Kardinal Kasper Stellung bezogen. In einem ganzseitigen Beitrag in der F. A. Z. vom 20. März 2008⁴ versucht er, die neue Fürbitte theologisch zu rechtfertigen, geht aber leider weder auf die nahe liegende Frage, warum sich der Papst nicht für die Formulierung von Papst Paul VI. entschieden habe, noch auf andere Einwände ein.⁵ Man darf gespannt sein, ob sich die anderen Bischöfe und die diözesanen Räte in den nächsten Wochen weiterhin bedeckt halten und die Juden mit ihren christlichen Dialogpartnern allein im Regen stehen lassen. Dann wären die Juden wieder einmal von der Kirche in Deutschland im Stich gelassen – wie vor Jahrzehnten. Auf jeden Fall aber wird die alt-neue Karfreitagsfürbitte auf dem Osnabrücker Katholikentag im Mai im Forum „*Beten Juden und Christen zu demselben Gott?*“ diskutiert werden.

4) Vgl. den Text der Stellungnahme von Kardinal Walter Kasper i. d. Heft S. 206–210.

5) Kardinal Kasper teilt auch mit, dass die Überschrift „*Für die Bekehrung der Juden*“ nicht verändert wird.

Sind wir alle nur Mimosen?

Rabbiner Jonah Sievers*

Die vereinfachte Zulassung des vorkonziliaren Missale von 1962 mit der darin enthaltenen alten Version der Karfreitagsfürbitte hatte bereits zu großer Verstimmung in der jüdischen Welt – und eben nicht nur in Deutschland – geführt. Die Enttäuschung wurde durch die Neufassung der Fürbitte im Februar 2008 durch Papst Benedikt XVI. weiter verstärkt und führte zur Absage der Teilnahme einer ganzen Anzahl jüdischer Referenten am kommenden Katholikentag in Osnabrück.

Walter Kardinal Kasper äußerte sich in einem Beitrag für die Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 20.3.2008 dahingehend, dass die Kritik jüdischerseits an der Neufassung ausschließlich emotional geprägt sei, eine Meinung, der sich vor kurzem leider auch der ehemalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Karl Kardinal Lehmann anschließt:

„Es ist für mich erschreckend, wie rasch und offensichtlich uninformiert man über den Text hergefallen ist. Bei ruhiger und nüchterner Überlegung hätten manche Worte nicht fallen dürfen. Dabei meine ich nicht nur in erster Linie die jüdischen Partner, sondern es gab auch überhitzte Stellungnahmen von katholischer und evangelischer Seite. Insofern kann man Kardinal Kasper Recht geben, der davon sprach, der Unmut sei, weithin nicht rational, sondern emotional begründet. Dass dies aber überhaupt möglich ist, zeigt eben auch, wie viele Ängste und Sorgen noch unter der Decke lebendig sind, und wie sensibel man miteinander umzugehen lernen muss.“¹

* Rabbiner Jonah Sievers ist Gemeinderabbiner in Braunschweig und geschäftsführendes Vorstandsmitglied der Allgemeinen Rabbinerkonferenz Deutschlands. Alle Rechte vorbehalten.

1) Karl Kardinal Lehmann, *Nicht grenzenlos belastbar – Zur Diskussion um die Karfreitagsfürbitte im jüdisch-christlichen Dialog*, Gastkommentar in der Mainzer Kirchenzeitung „Glaube und Leben“, 6. April 2008.

Sind wir alle nur Mimosen, die nicht mehr rational denken können? Die Antwort ist natürlich: Nein! Es gibt gute rationale Gründe, die Neufassung zu kritisieren. Selbstverständlich gibt es auch emotionale Gründe, warum wir bei der Karfreitagsfürbitte empfindlich reagieren. Aber es gibt eben auch ganz rationale Gründe, diese Neufassung ausdrücklich zu kritisieren. Walter Kardinal Kasper führt aus, dass die Fürbitte von 1970 theologisch nicht im Widerspruch zu der neuen für den außerordentlichen Ritus verfassten Version steht. Denn: „*Die Neuformulierung des Karfreitagsgebets von 1962 sagt also nichts Neues, sondern spricht nur aus, was schon bisher als selbstverständlich vorausgesetzt, aber offensichtlich nicht hinreichend thematisiert wurde.*“² Wenn man Kasper folgt, haben viele Juden und Katholiken diese Fürbitte und damit *Nostra aetate* immer falsch verstanden.

War es denn nicht so, dass sich die Theologie bezüglich der Juden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit der Verabschiedung der bahnbrechenden Erklärung *Nostra aetate* tatsächlich geändert hatte?

Da es eigentlich nicht sein kann, dass die katholische Kirche in zwei Texten zwei unterschiedliche Aussagen zu einem Thema macht, kann ich Kardinal Kaspers Versuch verstehen, dieses Problem durch eine harmonisierende Interpretation zu lösen. Allerdings ist dieser Versuch zu durchsichtig, als dass ich ihn akzeptieren könnte. Denn von einer Wertschätzung für das jüdische Volk (ist dies mit dem „Stamm Abrahams“ identisch, von dem in der Erklärung des Vatikanischen Staatssekretariats vom 4.4.2008³ gesprochen und der dem „Volk des Neuen Testaments“ entgegengesetzt wird?) mit seinem ungekündigten Bund und eigenem Heilsweg finde ich in der neuen Version nichts. Schien Judenmission nach der Fürbitte des ordentlichen Ritus von 1970 nicht mehr möglich, so ist dies in der neuen Fürbitte nicht ausgeschlossen. Die Abwendung von der Annahme, Juden bräuchten Jesus als Heiland, ist aber die Geschäftsgrundlage für einen Dialog auf Augenhöhe.

Auch die Tatsache, dass es sich bei der neuen Karfreitagsfürbitte nur um eine Version des außerordentlichen Ritus handelt, also zugegebenermaßen nur von einem kleinen Personenkreis gebetet wird, ändert an unserer jüdischen Empörung nichts. Die Tatsache, dass der Papst eine eigene Formulie-

2) Walter Kardinal Kasper, *Das Wann und Wie entscheidet Gott*, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.3.2008, Nr. 68, S. 39.

3) Vgl. S. 212 i. d. Heft.

rung gefunden hat, statt die lateinische Version der Fürbitte von 1970 vorzuschreiben, lässt nur den Schluss zu, dass die neue Fürbitte in ihrer Aussage der spezifischen Theologie des Papstes entspricht. Da ich die Neuformulierung von 2008 mit der Version des ordentlichen Ritus von 1970 für theologisch inkompatibel halte, ist damit eindeutig eine theologische Akzentverschiebung verbunden, die ich für bedenklich halte. Es ist schon aufschlussreich, dass in der Stellungnahme des Vatikanischen Staatssekretariats kein Wort zur Missionsproblematik steht. Der römische Oberrabbiner Riccardo di Segni fasst die Enttäuschung wie folgt zusammen: „*Was wir in der Erklärung gerne gehört hätten, ist, dass die Kirche nicht für die Bekehrung der Juden betet oder dass sie diesen Wunsch zumindest auf das Ende der Zeiten verschiebt und der alleinigen Entscheidung Gottes überlässt.*“⁴ Allerdings bin ich im Gegensatz zu di Segni der Meinung, dass auch eine Bekehrung am Ende der Zeit einen Bruch mit der in der Fürbitte von 1970 ausgedrückten Theologie bedeuten würde.

Trotz Empörung, Misstrauen und Enttäuschung: der Dialog wird irgendwie weitergehen. Allerdings wird der Optimismus, den Rabbiner Henry G. Brandt vor zwei Jahren in Berlin noch zum Ausdruck brachte, als Rabbiner und Bischöfe sich zu einem ersten historischen Treffen in der Katholischen Akademie begegneten, einem nüchternen Realismus weichen. Diese neue Fürbitte hat den Dialog inhaltlich und in der Praxis weit zurückgeworfen.

4) Radio Vatikan, 5. April 2008 [<http://www.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=197384>]

„Das Judentum und das Christentum sind wie zwei Täler, die durch einen Berg getrennt sind; wenn sich die Bewohner dieser zwei Täler treffen wollen, müssen sie auf den Berg steigen; wenn sie sich treffen, befinden sie sich also höher als ihre Häuser. Willst du, Mensch, etwas gegen dies einwenden? Sage also dem Berg, er solle verschwinden! Aber der Berg hat doch die sicheren zwei Täler geschaffen. Sollen sich also die Bewohner nicht treffen? Dann, was wird dann sein? [...] Habe ich mich gegen die Meinen und gegen die Christen versündigt, dass ich den Berg mehr bewundere als die beiden Täler?“

Prof. David Flusser, FrRu XVIII(1966)44.

Das Wann und Wie entscheidet Gott

Zur neuen Karfreitagsfürbitte

Kardinal Walter Kasper*

Jüngst hat Papst Benedikt XVI. für den von ihm rehabilitierten „außerordentlichen“ Ritus, das Römische Messbuch von 1962, die Karfreitagsfürbitte für die Juden neu formuliert. Das war notwendig, weil einige alte Formulierungen von jüdischer Seite als beleidigend und auch von vielen Katholiken als anstößig empfunden wurden. Freilich haben die neuen Formulierungen auch zu neuen Irritationen geführt und sowohl bei Juden wie bei manchen Christen grundsätzliche Fragen aufgeworfen.

Die Irritationen sind auf jüdischer Seite weithin nicht rational, sondern emotional begründet. Man sollte sie jedoch nicht als Ausdruck von Überempfindlichkeit abtun. Auch bei jüdischen Freunden, die seit Jahrzehnten in intensivem Gespräch mit Christen stehen, sind kollektive Erinnerungen an Zwangskatechesen und Zwangsbekehrungen noch lebendig. Die Erinnerung an die Schoa ist für das heutige Judentum ein traumatisches, gemeinschaftsstiftendes Identitätsmerkmal. Judenmission betrachten viele Juden als existenzbedrohend; manchmal sprechen sie gar von einer Schoa mit anderen Mitteln. So bedarf es im jüdisch-christlichen Verhältnis noch immer eines hohen Maßes an Sensibilität.

Das Heil aller Menschen

Beachtung verdient indes die Tatsache, dass die Karfreitagsfürbitte des Römischen Messbuchs von 1970, also des „ordentlichen“ Ritus, nicht verändert wurde. Das zeigt, dass die Kirche mit der neuen Formulierung nicht hinter „Nostra aetate“, die die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über

* Walter Kasper ist Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen (Erstveröffentlichung in F. A. Z., 20. März 2008).

die nichtchristlichen Religionen enthält, zurückgeht. Das gilt umso mehr, als die Substanz von „Nostra aetate“ auch in der formal höherrangigen Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ enthalten ist und darum grundsätzlich nicht zur Disposition steht. Außerdem hat es seit dem Konzil eine große Zahl von Stellungnahmen, auch des gegenwärtigen Papstes, gegeben, die auf „Nostra aetate“ Bezug nehmen und die Bedeutung dieser Erklärung bestätigen.

Im Unterschied zu der Karfreitagsfürbitte von 1970 spricht die Neuformulierung der Bitte von 1962 von Jesus als dem Christus und dem Heil aller Menschen – also auch der Juden. Viele haben diese Aussage als neu und gegenüber den Juden als unfreundlich empfunden. Doch sie ist im Ganzen des Neuen Testaments begründet und weist auf den allseits bekannten, für Christen wie für Juden bleibend grundlegenden Unterschied hin. Auch wenn dieser in „Nostra aetate“ nicht direkt erwähnt wird und in der Fürbitte von 1970 nicht ausdrücklich vorkommt, so kann die „Erklärung“ ebenso wenig aus dem Zusammenhang aller Konzilsdokumente herausgelöst werden wie die Karfreitagsfürbitte des Missale von 1970 aus dem Ganzen der Karfreitagsliturgie, die ebendiese christliche Glaubensüberzeugung zum Inhalt hat. Die Neuformulierung des Karfreitagsgebets von 1962 sagt also nichts Neues, sondern spricht nur aus, was schon bisher als selbstverständlich vorausgesetzt, aber offensichtlich nicht hinreichend thematisiert wurde.

Beide Seiten müssen lernen

In der Vergangenheit wurde aus dem Juden und Christen unterscheidenden Christusglauben oft eine „Sprache der Verachtung“ (Jules Isaac) mit all den schlimmen Konsequenzen, die daraus folgten. Wenn wir uns heute um gegenseitige Achtung bemühen, dann kann sie nur darin bestehen, uns in unserer Verschiedenheit gegenseitig anzuerkennen. Deshalb erwarten wir von den Juden nicht, dass sie dem christologischen Inhalt des Karfreitagsgebets zustimmen. Aber sie sollen respektieren, dass wir als Christen unserem Glauben gemäß beten, so wie wir selbstverständlich ihre Art zu beten respektieren. In dieser Hinsicht haben beide Seiten noch zu lernen.

Die eigentlich kontroverse Frage lautet: Sollen Christen für die Bekehrung der Juden beten? Kann es eine Judenmission geben? In dem neuformu-

lierten Gebet kommt das Wort Bekehrung nicht vor. Es ist aber in der Bitte um Erleuchtung der Juden, damit sie Jesus Christus erkennen, indirekt eingeschlossen. Zu beachten ist auch, dass das Messbuch von 1962 die einzelnen Fürbitten mit Überschriften versieht. Die Überschrift zu der Fürbitte für die Juden wurde nicht verändert; sie lautet nach wie vor: „Pro conversione Judaeorum – Für die Bekehrung der Juden“. Viele Juden haben die Neuformulierung mit der Brille dieser Überschrift gelesen, was die beschriebenen Reaktionen hervorrief.

Keine organisierte Judenmission

Demgegenüber kann man darauf hinweisen, dass die katholische Kirche im Unterschied zu manchen evangelikalen Kreisen keine organisierte und institutionalisierte Judenmission kennt. Mit diesem Hinweis ist das Problem der Judenmission faktisch, aber noch nicht theologisch geklärt. Es ist das Verdienst der neuformulierten Fürbitte, dass sie in ihrem zweiten Teil einen ersten Hinweis auf eine grundsätzliche theologische Antwort gibt.

Der Papst geht vom Kapitel 11 des Römerbriefs aus, das auch für „Nostra aetate“ grundlegend ist. Das Heil der Juden ist für Paulus ein abgründiges Geheimnis göttlicher Gnadenwahl. Gottes Gaben sind reuelos, und die Verheißungen Gottes für sein Volk sind trotz dessen Ungehorsams von Gott nicht zurückgenommen worden. Gott hat aber den Großteil seines Volkes mit Ausnahme eines heiligen Rests wegen dessen Unglaubens verstockt. Die Verstockung der Juden gereicht den Heiden zum Heil. Die wilden Zweige der Heiden sind dem heiligen Wurzelstock Israels eingepropft worden. Gott hat jedoch die Macht, die herausgehauenen Zweige wieder einzupropfen. Wenn die Fülle der Heiden in das Heil eingeht, wird ganz Israel gerettet werden. Israel bleibt also Träger der Verheißung und des Segens.

Mal Rätsel, mal Gotteszeugnis

Paulus spricht in der Sprache der Apokalyptik von einem Geheimnis (11,25). Damit ist mehr gemeint, als dass die Juden anderen Völkern mal ein Rätsel, mal ein Gotteszeugnis sind. Paulus versteht unter Geheimnis den

ewigen Heilswillen Gottes, der durch die Verkündigung des Apostels in der Geschichte offenbar wird. Konkret bezieht er sich auf die Propheten Jesaja (59,20) und Jeremia (31,33 f.) Er nimmt damit auf die von den Propheten wie von Jesus verheißene endzeitliche Sammlung der Völker auf dem Sion und den dann heraufziehenden universalen Frieden (schalom) Bezug. Paulus sieht seine Missionsarbeit unter den Heiden in dieser Perspektive. Seine Mission soll die Sammlung der Völker vorbereiten, die dann, wenn die Vollzahl der Heiden eingetreten ist, Israel zum Heil gereicht und für die Welt den eschatologischen Frieden heraufführt.

So kann man sagen: Nicht aufgrund von Judenmission, sondern aufgrund der Heidenmission wird Gott am Ende, wenn die Vollzahl der Heiden ins Heil eingetreten ist, das Heil Israels heraufführen. Allein er, der den Großteil Israels verstockt hat, kann die Verstockung auch wieder lösen. Er tut es, wenn „der Retter“ aus Sion kommt. Das ist aufgrund des paulinischen Sprachgebrauchs kein anderer als der wiederkommende Christus. Denn Juden und Heiden haben denselben Herrn.

Zeugnis geben vom Glauben

Dieser Hoffnung gibt das neu formulierte Karfreitagsgebet in einer an Gott gerichteten Gebetsbitte Ausdruck. Im Grunde wiederholt die Kirche mit diesem Gebet die Vaterunser-Bitte „Dein Reich komme“ und den urchristlichen liturgischen Ruf „Maranatha – Komm Herr Jesus, komm bald“. Solche Bitten um das Kommen des Reiches Gottes und um die Verwirklichung des Heilsgeheimnisses sind ihrer Natur nach kein an die Kirche gerichteter Aufruf zu missionarischer Aktion. Im Gegenteil, sie respektieren die ganze Abgründigkeit des verborgenen Gottes. So nimmt die Kirche mit ihrer Bitte die Verwirklichung des unergründlichen Mysteriums nicht selbst in Regie. Das kann sie gar nicht. Sie legt das Wann und das Wie vielmehr ganz in Gottes Hände. Gott allein kann das Reich Gottes heraufführen, in dem ganz Israel gerettet und der Welt der eschatologische Frieden zuteil wird.

Der Ausschluss einer gezielten und institutionalisierten Judenmission bedeutet nicht, dass die Christen die Hände in den Schoß legen sollen. Man muss gezielte und organisierte Mission einerseits und christliches Zeugnis andererseits unterscheiden. Selbstverständlich müssen Christen ihren „älteren Brüdern und Schwestern im Glauben Abrahams“ (Johannes Paul II.)

dort, wo es angebracht ist, Zeugnis geben von ihrem Glauben und von dem Reichtum und der Schönheit ihres Glaubens an Jesus Christus. Das hat auch Paulus getan. Auf seinen Missionsreisen ging er jeweils zuerst in die Synagoge und erst wenn er dort keinen Glauben fand, zu den Heiden.

Ein solches Zeugnis ist auch von uns heute gefordert. Es soll gewiss taktvoll und respektvoll geschehen; es wäre aber unredlich, wenn Christen bei der Begegnung mit jüdischen Freunden von ihrem Glauben schweigen oder ihn gar verleugnen würden. Von gläubigen Juden erwarten wir uns gegenüber dasselbe. In den Dialogen, die ich kenne, ist dieses Verhalten völlig normal. Denn ein ehrlicher Dialog zwischen Juden und Christen ist nur möglich einerseits auf der Basis der Gemeinsamkeit im Glauben an den einen Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde, an die dem Abraham und den Vätern gegebenen Verheißungen, andererseits im Bewusstsein und im Respekt des grundlegenden Unterschieds, der im Glauben an Jesus als den Christus und den Erlöser aller Menschen besteht.

Beten für die Anderen

Rabbiner Jacob Neusner*

Israel betet für die Nichtjuden, also sollten die anderen Monotheisten – einschließlich der katholischen Kirche – gleiche Rechte haben, ohne dass jemand sich dadurch verletzt fühlte. Jedes andere Verhalten gegenüber den Nichtjuden würde diesen den Zugang zu dem Einen Gott verwehren, den Israel aus der Tora kennt. Das katholische Karfreitagsgebet bringt dieselbe

*) Rabbiner Jacob Neusner ist Professor für Geschichte und Theologie des Judentums am „Bard College“ in New York und Verfasser des Buches *Ein Rabbi spricht mit Jesus*. Aus: „Würzburger Tagespost“ vom 24.2.2008. Übersetzt aus dem Englischen von Claudia Reimüller.

großherzige Geisteshaltung zum Ausdruck, die für das Gebet des Judentums charakteristisch ist. Gottes Reich öffnet seine Tore der gesamten Menschheit, und wenn die Israeliten für das baldige Kommen von Gottes Reich beten, dann bringen sie die gleiche großherzige Geisteshaltung zum Ausdruck, die den Text des Papstes für das Gebet für die Juden – besser das „heilige Israel“ – am Karfreitag kennzeichnet. [...]

Das Gebet „*An uns ist es, den Herrn aller Dinge zu preisen*“ dankt Gott dafür, dass Er Israel (nicht zu verwechseln mit dem Staat Israel) von den anderen Völkern der Welt unterscheidet. [...] Gott wird gebeten, „*die Erde von den Gräueln zu befreien, wenn die Welt unter der Herrschaft des Allmächtigen vervollkommen sein wird*“. Dieses Gebet für die Bekehrung „*aller Gottlosen auf der Erde*“, die „*alle Bewohner der Erde*“ sind, wird [...] jeden Tag gesprochen. Es findet seine Entsprechung in der Passage des Gebets der achtzehn Benediktionen, in der Gott gebeten wird, „*die Herrschaft des Hochmuts*“ zu unterbinden. [...] Nach dem Gebet „*An uns ist es*“ folgt das Kaddisch: „*Sein Reich erstehe in eurem Leben in euren Tagen und im Leben des ganzen Hauses Israel, schnell und in nächster Zeit.*“ Ich kann nicht erkennen, wie diese Gebete sich in ihrer Geisteshaltung oder in ihrer Absicht von dem in der Diskussion stehenden Gebet unterscheiden.

Diese Abschnitte aus den normalen, täglichen Gottesdiensten des Judentums lassen keinen Zweifel daran, dass das heilige Israel, wenn es sich zum Gebet versammelt, Gott darum bittet, die Herzen der Nichtjuden zu erleuchten. Die eschatologische Sicht findet Nahrung bei den Propheten und ihrer Vorstellung von einer einzigen und vereinten Menschheit und umgreift die gesamte Menschheit in einer offenen Geisteshaltung. Die Verurteilung der Götzenverehrung bietet dem Christentum oder dem Islam, die schweigend übergangen werden, keinen großen Trost. Die Gebete flehen zu Gott, er möge das Kommen seines Reiches schnell herbeiführen. Sie bilden das Gegenstück zu dem Gebet, welches darum bittet, „*dass beim Eintritt der Fülle der Völker in Deine Kirche ganz Israel gerettet wird*“.

Die bekehrenden Gebete des Judentums und des Christentums haben ein gemeinsames eschatologisches Zentrum und wollen allen Völkern die Tür zum Heil offen halten. So wenig wie das Christentum und der Islam Anstoß am israelitischen Gebet nehmen, sollte auch das heilige Israel keinen Einwand gegen das katholische Gebet erheben. Beide Gebete, sowohl das „*An uns ist es*“ als auch „*Lasst uns auch beten für die Juden*“, erfassen die Logik des Monotheismus und seine eschatologische Hoffnung.

Vatikanisches Kommuniqué zur Karfreitagsfürbitte

„Nach der Veröffentlichung der neuen Fürbitte für die Juden im Römischen Messbuch von 1962 haben einige Gruppen innerhalb des Judentums Enttäuschung geäußert, dass dieser Text nicht im Einklang mit den Erklärungen und offiziellen Äußerungen des Heiligen Stuhls hinsichtlich des jüdischen Volks und seines Glaubens stehe, die einen Fortschritt in den freundschaftlichen Beziehungen zwischen den Juden und der katholischen Kirche in den vergangenen 40 Jahren verzeichneten.

Der Vatikan versichert, dass die neue Formulierung der Fürbitte, mit der einige Ausdrücke des Missales von 1962 modifiziert wurden, in absolut keiner Weise die Absicht hat, einen Wechsel der Haltung zu bekunden, die die katholische Kirche gegenüber den Juden entwickelt hat. Das gilt insbesondere seit der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils vor allem in der Erklärung *Nostra aetate*, die Papst Benedikt XVI. bei der Audienz für die Oberrabbiner Israels am 15. September 2005 als *einen Meilenstein für die Aussöhnung der Christen mit dem jüdischen Volk* bezeichnet hat. Das Fortbestehen dieser Haltung, wie sie sich in der Erklärung *Nostra aetate* darstellt, wird im Übrigen daran deutlich, dass die Fürbitte für die Juden, wie sie im Römischen Missale von 1970 enthalten ist, volle Gültigkeit behält. Sie ist die ordentliche Form des Gebets der Katholiken. Das Konzilsdokument stellt, im Kontext mit anderen Äußerungen [...], die grundlegenden Prinzipien dar, die bislang und auch heute die brüderlichen Beziehungen der Hochachtung, des Dialogs, der Liebe, der Solidarität und der Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Juden bildeten und bilden. Im Blick auf das Mysterium der Kirche erinnert *Nostra aetate* an das ganz einmalige Band, mit dem das Volk des Neuen Testaments geistig mit dem Stamm Abrahams verbunden ist. Die Erklärung weist jede Haltung der Missachtung und der Diskriminierung gegenüber den Juden zurück, insbesondere und mit Entschiedenheit jede Form des Antisemitismus.

Der Heilige Stuhl hofft, dass die in diesem Kommuniqué enthaltenen Präzisierungen zur Klärung von Missverständnissen beitragen. Er bekräftigt den festen Wunsch, dass die Fortschritte, die sich in gegenseitigem Verständnis und Hochachtung zwischen Juden und Christen in diesen Jahren entwickelt haben, weiter wachsen mögen.“ (4. April 2008)

Das besondere Buch

Hans Munk, **Theresienstadt in Bildern und Reimen**. Kommentiert von Jehuda Manor alias Peter Munk, hg. von Erhard Roy Wiehn. Hartung-Gorre Verlag, Konstanz 2004. 211 Seiten.

In dieser eindrucksvollen Edition wird der Öffentlichkeit ein seltener Familienschatz über das *Getto Theresienstadt* zugänglich gemacht. Der „Autor“, Hans Munk, Jg. 1898, entstammte einer Familie von Textilfabrikanten aus dem tschechischen Frýdek (Nordmähren, westliche Beskiden), an dessen jüdische Gemeinde heute nur noch der verwüstete Friedhof erinnert. Hans Munk wurde am 13. Juli 1943 zusammen mit seiner Frau Edith von Prag aus nach Theresienstadt eingeliefert, wo er als ehemaliger k. u. k. Offizier bei der Gettowache Dienst tat. Zwei Tage vor seiner Deportation nach Auschwitz am 29. September 1944 hinterließ er seiner Frau insgesamt 43 Aquarelle und zwei Hefte mit 77 durchnummerierten Reimen, die hier erstmals veröffentlicht und von seinem Sohn Peter (alias Jehuda Manor) kommentiert werden. Dieser war im Alter von 12 Jahren ab Oktober 1939 im damaligen Palästina bei einem Bruder des Vaters in Sicherheit gebracht worden. Als einer der ersten Piloten und Berufsoffiziere in Israel stellte er sein Leben in den Dienst der Sicherheit des neugegründeten Staates und widmete sich erst wieder 60 Jahre nach den Ereignissen in Theresienstadt der Überlieferung seines Vaters. Dieser war von Auschwitz nach Dachau verbracht worden. Er starb am 20. Februar 1945 an den Folgen einer Blutvergiftung. Seine Frau Edith überlebte. Ihren „Judenstern“ bewahrte der Sohn auf und bildet ihn im Buch (27) ab.

Hans Munk bezeichnet seine Reime als Kurz-Geschichten und sieht sich selbst als Sehenden – nicht als Seher. Gleichwohl finden sich immer wieder Verse, aus denen der Seher spricht: Er beschreibt die Abgründe und Gebrochenheit der menschlichen Existenz in der trostlosen Enge und Ausweglosigkeit des Gettos: wie dort die Opfer selbst teilhaben an der Organisation des Bösen, um die eigene Lage relativ „besser“ zu gestalten; wie der schmerzhaften Entfremdung von der eigenen Ehefrau melancholische Einsamkeit inmitten der Massen folgt (26, 175). Auf der anderen Seite leuchtet

die Sehnsucht der Mütter nach dem Wiedersehen mit den Kindern, die ihr eines Tages „Tee oder Schokolade“ anbieten werden (73), strahlt das hart er kämpfte Glück einer jungen Mutter über die „erlaubte“ Geburt eines Jungen, um sogleich zerbrochen zu werden: „*Nach sieben Tagen war er rosig rot – am achten Tage aber war er tot*“ (106).

Die eigene Erinnerung an die Heimat verdichtet sich im Traum von der Rückkehr ins Vaterhaus. Sie wird jäh abgebrochen von der Erkenntnis, auch bei einem Überleben alleine in einem kalten, weil entleerten Haus anzu kommen – so kehrt der Traumwandler traurig um und zurück nach Theresienstadt, „welches was Anziehendes für mich hat“ (159). Dort aber verdüstern über den täglichen Trauerzügen die krächzenden Krähen den Himmel (122). Dahinter ist selbst Gott nicht mehr zu erahnen. Er mag dem Kinde das Leben gegeben haben – dieses aber wollte und konnte hier nicht leben (106).

Ergreifend sind ein Gedicht und Bilder für ein zum „Transport“ (nach Auschwitz) eingeteiltes Mädchen. Es wollte extra für sie gemalte Bilder mit Visionen eines schönen Haushalts mit Staubsauger und des Vergnügens mit einem eigenen Hund nicht haben, weil es solches in Theresienstadt nicht kannte – und daher nur mit seiner Puppe auf „Transport“ ging. Anklagend formulieren die Schlussverse den Widersinn des Geschehens und stellen, wenn auch verhalten, so doch hintersinnig, die Frage nach dem Scheitern Gottes: „*Und solltest du im Himmel schweben, was soll dir dann – Gott im Himmel geben? Er gibt dir vielleicht einen Heiligenschein! Nur, du wolltest keine Heilige sein, – Deine Veranlagung war – zum Mütterlein!*“ (82).

Weitergehende, konkrete Bezüge zu religiöser Praxis im Getto finden sich nicht in den Gedichten. Außer Zweifel steht dennoch, dass der Schreiber und Maler den Verrat des Menschen am Menschen vor Gott bringen will. In der Figur des Erzengels Gabriel, des Fürsprechers und Beschützers Israels, lässt er die göttliche Weisheit selbst Theresienstadt in Augenschein nehmen. Dem Engel wird eine eigene Wohnstätte in dem durch den Tod eines Freundes frei gewordenen dritten Stockwerk eines Pritschen-Bettes zugewiesen. Nun kann der Bote Gottes alles selbst erleben und seinem Herrn die Treue des jüdischen Volkes zu seinem Gott bescheinigen – obwohl gerade dieser Sein Volk allem Anschein nach in der Vorhölle von Theresienstadt verlassen hat. Des Engels vermeintliche Gewissheit, „*Das Volk da – kann nicht untergeh’n!*“ (21), steigert sich in einer Art Schlusswort im Mai 1944 gar zur optimistischen Erwartung eines „Happy End“ (176), das dem

Verfasser der Reime, wie vielen anderen, vorenthalten bleibt und auch den Zustand der ca. 19 000 Überlebenden (von insgesamt ca. 140 000 nach Theresienstadt Eingelieferten) kaum angemessen kennzeichnet.

Neben solchen Reflexionen über einen möglichen „Sinn unserer Plage“ (176) befassen sich Munks Reime mit der schon vor der Deportation einsetzenden Bedrängnis (der Judenstern mit einem Gewicht von kaum einem halben Gramm wird zur unerträglichen Last, 24) oder den unwürdigen Lebensbedingungen in den „Ubikationen“ der dreistöckigen Bretterpritschen. Der unbändige Geist des Militarismus stellt alle Erfindungen in den Dienst des Krieges, der Menschen- und vor allem der Judenvernichtung (67), lässt den Feldherrn große Hallen bauen und weist den verdienten Invaliden des Weltkrieges statt der erhofften Wohnung im „Walhall“ das Elend in Theresienstadt zu (134). Die 43 Aquarelle zeigen typische Teile der Festung Theresienstadt (z. B. Wälle und Gräben, Gemüsegarten für die SS, verordnetes Sonnenbad, die „Schleuse“ zur Regulation der Neuankömmlinge, Dienst an der Wache). Kaum erkennbar ist das gemeinsame Leben der Kinder in deren „Heimen“, das Gedränge der Massen oder das Leid der Kranken und Sterbenden. Ohne Kenntnis der Hintergründe strahlen die Bilder gar etwas Idyllisches aus – vor dem Hintergrund der wahren Zustände allerdings entwerfen sie eine abgründige Ästhetik des Grauens. Ergänzt ist der Band durch eine bebilderte Skizze zur Familiengeschichte und zur Biografie des kommentierenden Sohnes im Dienst der Israel Air Force.

So tritt uns im Buch ein Mann in der Mitte seines Lebens vor Augen, das jäh unter- und schließlich abgebrochen wurde. Trotz der über Verwandte und Freunde erhaltenen Verbindung von außen konnte er seine Sorgen und Ängste, seine Erfahrungen und Hoffnungen nicht nach draußen mitteilen. Es blieb ihm alleine möglich, seine Gedanken den Gedichten und Bildern anzuvertrauen und sie vor seiner weiteren Deportation nach Auschwitz seiner Frau zu hinterlassen. Wenn nun der Sohn das Zeugnis seines Vaters der Öffentlichkeit übergibt, so ehrt er ihn und die von ihm im Angesicht des Todes bewahrte Würde. Wir aber blicken in den Spiegel der Geschichte und erkennen, wie Menschen – nicht Außerirdische! – der Macht des Bösen dienten und schuldig wurden. Diese Wahrheit kann kein Nebel der Gedankenlosigkeit mehr verschleiern. Das nützt selbst den Vergesslichen – denn auch sie bekommen es zu spüren, wenn die Idee des Menschlichen zerstört wird.

Joachim Maier, Schriesheim

Shmuel Barzilai, **Musik und Ekstase (Hitlahavut) im Chassidismus**. Verlag Peter Lang, Frankfurt/M. 2007. 240 Seiten.

Der Gesang und die Musik spielen im jüdischen Kult – bei der Toralesung und beim Gebet – eine zentrale Rolle als Träger menschlicher Verlautbarungen gegenüber Gott. Dabei handelt es sich seit der Zerstörung des Zweiten Tempels und dem damit verbundenen Ende einer eigenständigen Instrumentalmusik in erster Linie um eine Musik der Textaussprache, vorwiegend einstimmige Musik also, die der Verdeutlichung der liturgischen Texte dient und nicht nur *textgebunden*, sondern durch den Text *generiert* ist. Erst die chassidische Bewegung, die sich seit der Mitte des 18. Jh. in Osteuropa als populäre Frömmigkeitsbewegung im Gefolge des Baal Schem Tov ausbreitete, hat den wortlosen *Niggun* (Melodie) zum wichtigsten Ausdrucksmittel der *Dvekut*, der frommen Gottesverbundenheit, erhoben. Indem er meditative Musikpraktiken der Kabbala weiterentwickelte, hat der Chassidismus die wortlose Musik ins Zentrum seiner Lehre gestellt. Ein dem legendären Rabbi Nachman von Bratzlav (um 1800) zugeschriebenes Wort an seine Schüler bringt diese Auffassung pointiert zum Ausdruck: „*Ist es denn möglich, Gott nur mit Worten zu dienen? Kommt, und ich werde euch einen neuen Weg zu Gott zeigen, nicht mit Reden und Worten, sondern mit Gesang. Wir werden singen, und Er in der Höhe wird uns verstehen.*“

Das ist die eine wichtige Funktion der Musik: die *kommunikative Verbindung mit Gott*. Die andere, ebenso bedeutende Rolle, liegt in der *emotionalen Wirkungskraft* des Singens. Die Musik und der Gesang artikulieren im Chassidismus ganz zentral das Gefühl der Freude, den Zustand der glücklichen, ja sogar ekstatischen Stimmung. Und das nicht nur als Resultat der für den Chassidismus typischen Fröhlichkeit, sondern auch als effektives Mittel zur Erzeugung genau solcher Glückszustände. Nach chassidischer Lehre ist es besonders der chassidische *Niggun*, der die Kraft hat, Traurigkeit, Depression und Hoffnungslosigkeit zu vertreiben. Somit liegt das Ziel der Musik einzig darin, Freude zu bewirken, welche nach chassidischer Lehre die höchste Pflicht der Menschen in der Welt ist.

Der Autor des Buches – er ist Oberkantor an der Israelitischen Kultusgemeinde in Wien und hat dort Philosophie und Judaistik studiert – kennt die Musikpraktiken der Chassidim aus eigener Anschauung, hat er doch in Israel während seiner Ausbildung am „Tisch“ verschiedener Rabbiner teilgenommen und sich intensiv mit der chassidischen Lehre auseinandergesetzt. In seiner Darstellung behält er die Perspektive eines Insiders bei. Dabei vermischen sich manchmal historische Fakten, chassidische Lehre und aktuelle Bestandsaufnahme. Auch das völlige Ausbleiben einer kritischen Distanznahme und Reflexion ist etwas irritierend. So liest sich das Buch über bestimmte Strecken wie eine kaum kommentierte Sammlung einschlägiger Passagen aus weit gefächerter rabbinischer Literatur. Dennoch bietet Barzilai eine interessante Zusammenschau aus chassidischer Primär- und vorwiegend israelischer Sekundärliteratur zum Thema, die er unter verschiedenen Aspekten fokussiert: auf Kapitel über Chassidismus, Niggun, Tanz, Schabbat, Kabbala, chassidische Strömungen sowie Sänger und Komponisten folgen Sammlungen von Erzählungen und musikbezogenen Sprichwörtern, aber auch einige Interviews mit Rabbinern und Musikforschern. Im Anhang finden sich einige Bilder, Quellentexte, Notenbeispiele, Rabbinerlisten und ein Literaturverzeichnis. Leider ist die Arbeit etwas dürrig redigiert und zum Teil recht ungenau aus dem Hebräischen übersetzt. Dennoch vermittelt sie durch die unmittelbare Begegnung mit der Musikpraxis und -auffassung des chassidischen Judentums eine anschauliche Einführung.

Heidi Zimmermann, Basel

Schalom Ben-Chorin, **Paulus. Der Völkerapostel aus jüdischer Sicht.** Schalom Ben-Chorin Werke, Bd. 5. Hrsg. und eingeleitet von Verena Lenzen unter Mitwirkung von Avital Ben-Chorin. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006. 208 Seiten.

„So sollst du wissen: Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18). Die christliche Theologie hat viel über den Juden Saulus gesprochen, der durch seine Vision des auferstandenen Jesus bei Damaskus zum „Christen“ Paulus geworden sei. In seinem Buch „Paulus“ widerspricht Ben-Chorin dieser These und entfernt sich auch von seinem Lehrer und Freund Martin Buber, der in Paulus die entscheidende Entfremdung von der jüdischen Glaubensweise sah. Der Völkerapostel hat als Diaspora-

jude und römischer Bürger von der Geburt an den Doppelnamen Saulus-Paulus getragen und sei zeitlebens ein pharisäischer Jude gewesen mit hellenistischen Einschüben, ein Wanderer zwischen zwei Welten, einer jüdischen und einer griechischen. Jesus sei nicht in Jerusalem, sondern vor den Toren von Damaskus auferstanden: „So frappierend dieser Satz wirkt, so ist er doch im Lichte der Religionsgeschichte und der Geschichte haltbar, denn nur die Vision des Auferstandenen, die dem Paulus auf seinem Wege nach Damaskus widerfahren ist, wurde wirklich geschichtsmächtig.“ Auch wenn in der Theologie des Paulus der auferstandene Christus den neuplatonischen Begriff „Idee“ darstellt, ist es von Bedeutung, dass Jesus den späteren Völkerapostel in hebräischer Sprache und mit dessen hebräischen Namen anspricht: „Schaul, Schaul, warum verfolgst du mich?“ (Apg 26,14).

Als Lehrer des Paulus kommen Rabban Gamaliel in Jerusalem, zu dessen Füßen der junge Saulus Tora studiert hatte, und Philo von Alexandrien infrage: „Es unterliegt keinem Zweifel, dass Philo einen tiefgehenden Einfluss auf Paulus hatte. Dieselbe [...] griechische Bibelübersetzung bildete das Fundament der Gedankenwelt Philos wie der des Paulus. Sie sind beide Söhne der hellenistischen Diaspora, die den jüdischen Isolationismus radikaler Pharisäer durchbrechen wollten und den Weg zum griechischen Menschen suchten.“ Ein hellenistischer Diasporajude zu sein unterscheide Paulus von Jesus, der ein palästinischer Jude war, oder – im modernen israelischen Sprachgebrauch – ein Sabra. Paulus – und nicht Jesus – ist als Begründer des Christentums zu betrachten. Als Schüler des Rabban Gamaliel ist Paulus ein „Leidender unter dem Gesetz“ gewesen, stets bedacht, keine Vorschrift der Tora zu übertreten. Doch bleibe Saulus-Paulus auch in seiner späteren Auffassung, das jüdische Gesetz sei überholt, auf dem Boden des Judentums. Paulus war überzeugt, dass mit Jesus die Zeit des Messias angebrochen sei und dass mit dem Anbruch des messianischen Zeitalters nach jüdischer Tradition tatsächlich das Gesetz endet. Eine Generation später glaubte Rabbi Akiba, dass in der Person von Bar Kochba der Messias erschienen sei.

Auch der Sprachgebrauch des Völkerapostels bewegt sich zwischen zwei Welten. Er verwendet für *Glauben* das griechische Wort *Pistis*, das die Annahme eines Sachverhaltes als wahr bedeute, denkt dabei aber an das hebräische *Emuna*, Glauben als Vertrauensakt. In seiner Betonung des *Glaubens* sieht Paulus eine Parallele im Traktat Makkoth 24a, das auf Hab 2,4 zurückgreift: „Der Gerechte lebt seines Glaubens.“ Unter dem Sammelbegriff No-

mos versteht Paulus sowohl die *Tora* und die aus der *Tora* entstandene rabbinische Gesetzgebung, die *Halacha*, wie auch die sogenannten „Mitzwoth ma'assiwoth“ (hebr. „Tat-Gebote“), die Ritualgesetze. „Ein hebräischer Inhalt wird in unzureichendem Griechisch einem griechischen Hörerkreis vermittelt, der die Worte anders auffassen muss, als der Sprecher oder Schreiber.“ Bewusst oder unbewusst hat Paulus die Bausteine der jüdischen Gelehrsamkeit in seinem Werk verwendet. Er benützt die *Drascha*, die rabbinische Predigt, woraus die literarische Gattung der *Midrashim* entstanden sei. Gleichzeitig seien seine Briefe auch *Responsa*, rabbinische Ratschläge zu einer konkreten Situation. Der *historische Jesus* von Nazareth, so Ben-Chorin, ist im Werk des Paulus nicht vertreten. Der Völkerapostel verkündet den *auferstandenen Christus*. Die Unkenntnis des historischen Jesus führte zu Spannungen mit der Jerusalemer Urgemeinde, die den Nazarener persönlich gekannt hatten. Besonders durch seinen Glauben an die Auferstehung steht Paulus auf pharisäischem Boden. Und auch die Liebe, besonders schön hervorgehoben im „Hymnus der Liebe“ (1 Kor 13), ist bei Paulus im Sinne der Schwelle zum Reich Gottes zu verstehen. Die Worte „Jetzt sehen wir durch einen dunklen Spiegel; dann aber von Angesicht zu Angesicht“ haben eine Parallele im Talmud Traktat 97b, das von den Heiligen spricht, die vor Gott stehen. Die einen schauen in einen erleuchteten Spiegel, die anderen aber nur in einen dunklen.

Paulus zeichnet sich durch seine Liebe zu Israel aus. Er bezeichnet die Heidenchristen als die wilden Ölzweige, die dem edlen Ölbaum eingepfropft wurden, und betont, dass die jüdische Wurzel es sei, die die Heidenchristen trägt. Er ist sogar bereit, auf die Bindung an Jesus zu verzichten, wenn er dadurch Israel retten könnte. Durch seine eschatologisch bedingte Ablehnung des jüdischen Gesetzes rief Paulus jüdischen Widerstand hervor. Der Großteil der Juden sah keinen Anlass zu glauben, das Reich Gottes sei angebrochen. Situationsbedingt könne man bei Paulus sogar von einem jüdischen Selbsthass sprechen.

Der Hebräerbrief, so Ben-Chorin, ist erst nach den Funden in Qumran richtig zu verstehen. Die Qumranschriften berichten über einen *Laienmessias* aus dem Hause Davids, der das Gottesreich auf Erden errichten wird, und über einen *Priestermessias* aus dem Stamme Aarons, der dem *dauidischen Messias* übergeordnet ist. Paulus interpretierte beide Anschauungen auf Jesus hin. Schalom Ben-Chorin hatte zu Paulus auch eine persönliche Zuneigung. Beheimatet in *zwei Ländern*, Deutschland und Israel, an Isar

und Jordan, und in *zwei Sprachen*, Deutsch und Hebräisch, fühlte er sich mit dem Wanderer zwischen *zwei Welten* Paulus verwandt. 1934 schrieb er als 21-Jähriger über den Völkerapostel:

„Ich liebe dich, Verfluchter meiner Brüder, / ich hör dein großes Herz wie meines schlagen. / Du bist bei mir in meinen bangsten Tagen, /von deiner Art ist meines Lebens Wagen, /von deinem Gut sind meines Geistes Güter.

Monika Beck, Aachen

Judith Buber-Agassi, **Jewish Women Prisoners of Ravensbrück: Who were they?** Verlag Oneworld, Oxford 2007. 352 Seiten.

Im deutschen Kontext erscheint die Erforschung des Holocausts wie zwischen zwei extremen Positionen aufgespannt. Auf der einen Seite wird sie durch den Schuldbewusstseinskult der Westdeutschen aus der alten Bundesrepublik bestimmt, für den die in Israel dominierende Sichtweise, den Holocaust allein mit Auschwitz zu identifizieren, leitbildsetzend war und ist. Auf der anderen Seite gibt es die auf die DDR und deren Bewertung des Holocausts zurückgehende Sicht, die im Wesentlichen an den „politischen“ Opfern der nationalsozialistischen Vernichtungslager ausgerichtet war und an nicht wenigen ostdeutschen Forschungsstätten auch heute noch tonangebend ist. Während im westdeutschen Blickwinkel alles Licht auf den Massenmord an den Juden Europas fällt, wird zugleich aber das Gedenken an die vielen Sozialisten, Kommunisten und wehrhaften Christen vernachlässigt, die als „Politische“ in den Lagern einsaßen, gequält wurden und umkamen. Demgegenüber versündigte sich die DDR-offizielle ostdeutsche Erinnerungskultur an den jüdischen Opfern, die unter allen gewiss die größte Zahl ausmachten, zumal es sich in ihrem Fall darüber hinaus auch um den Versuch eines Völkermords gehandelt hat. Woran es hingegen noch immer fehlt, sind wissenschaftlichem Ernst allein verpflichtete Arbeiten.

Ein vorbildliches Dokument einer derartigen Arbeit ist das Buch der israelischen Soziologieprofessorin Judith Buber-Agassi: *Jewish Women Prisoners of Ravensbrück: Who were they?* („Die jüdischen Frauen-Gefangenen von Ravensbrück. Wer waren sie?“). Bei der Lektüre dieses Werkes wird niemand versucht sein, über den Holocaust primär unter politisch-moralischen oder ideologischen Aspekten zu debattieren, – als ob es unter

vernünftigen Leuten überhaupt noch irgendjemand gäbe, den man von der richtigen Gesinnung bezüglich der ethisch-moralischen Bewertung des Holocausts zu überzeugen hätte. Was uns präsentiert wird, ist ein umso stärker anrührendes Denkmal für die Opfer des Frauen-Konzentrationslagers Ravensbrück, ein „verschriftlichtes“ Denk- und Mahnmal, das seine historische Authentizität aus der unbestechlich vorgehenden empirischen Forschungsweise gewinnt, mit der es erstellt wurde.

Das Interesse an speziell diesem Thema war auch biografischer Natur: Frau Buber-Agassi, in Deutschland geboren und als Enkelin Martin Bubers mit dessen Familie in den 30er-Jahren des vorigen Jahrhunderts gerade noch rechtzeitig nach Israel emigriert, erhielt die Anregung für die Beschäftigung mit den Frauen von Ravensbrück durch den Bericht ihrer Mutter, *Margarete Buber-Neumann* (1901–1989), die selbst Häftling in Ravensbrück war und nach dem Krieg, als damals bekannte Schriftstellerin, einen viel gelesenen und vor allem die Jüngeren stark beeindruckenden Lebensbericht – „*Als Gefangene bei Stalin und Hitler*“ – über ihre Leidenszeit unter diesen beiden Diktatoren veröffentlicht hatte. Aber nicht nur der biografische Aspekt bewog Prof. Buber-Agassi zur Beschäftigung mit ihrer Thematik. Auch dass sie als international angesehene Soziologin sich in vielen Veröffentlichungen mit Frauenfragen befasst hatte, war eines ihrer Motive. Einführend spricht sie über die immensen Schwierigkeiten, die sich einer empirisch vorgehenden historisch-soziologischen Erforschung der damaligen Wirklichkeit der Nazi-KZs in den Weg stellen: angefangen bei der Materialvernichtung am Ende des Krieges durch die für die KZs zuständigen Behörden des „Dritten Reichs“, über Probleme mit Behörden in Staaten des früheren Ostblocks, aber auch in der Bundesrepublik, bis hin zu all den emotionalen Problemen, weltweit Frauen – Überlebende von Ravensbrück – ausfindig zu machen und zu Mitteilungen über ihre schwersten Lebensschicksalsjahre zu bewegen

Unter dem zeitgeschichtlichen Gesichtspunkt macht die Autorin fünf Phasen der „Lagerbeschickung“ aus. Sie reichen von den Anfängen, in denen in der Tat fast ausschließlich politische Häftlinge in „Ravensbrück“ einsaßen, bis zum Kriegsende, als die Anzahl der jüdischen Häftlinge sprunghaft durch Überlebende des „Todesmarsches von Auschwitz“ anstieg. Entgegen der im Osten gepflegten Sichtweise kann Buber-Agassi belegen, dass von den insgesamt mehr als 110 000 Frauen, die im Lager Ravensbrück während dessen Bestandszeit einsaßen oder es durchliefen, mehr als 16 000

jüdische Häftlinge waren. Was in nüchterner Sprache im Einzelnen über Leben und Leiden der Frauen von Ravensbrück mitgeteilt wird, erscheint unsersinem heute wie der Bericht von einem anderen Stern. Dieser Eindruck drängt sich etwa auf, wenn man sich über die offiziellen „amtssprachlichen“ Nazi- und SS-Kategorien informieren lässt, nach denen die Gefangenen – von den „Politischen“ über „Mischlinge“, „Asoziale“ bis zu „Zigeunern“ – in die Lagerhierarchie eingeordnet wurden. Doch gerade wenn man, wie der Rezensent, zu einer Generation von Deutschen gehört, die unmittelbar vor dem Krieg oder auch während des Krieges geboren wurden, muss man sich im gleichen Atemzug das schwer Fassliche eingestehen, dass all das, was Frau Buber-Agassi mit methodischer Kühle und durch empirisch erhobene Statistiken erhärtet vor dem Leser ausbreitet, durch Leute von uns in unserem Land und zu unseren Lebzeiten Menschen angetan wurde. Dafür, dass eben auch dieser Eindruck, bei aller Wissenschaftlichkeit, nicht zu kurz kommt, sorgt das Einfügen von Schilderungen persönlicher Häftlingsschicksale in den sonst eher nüchternen Berichtstext.

Vermutlich gibt es keine historische Dokumentation eines nationalsozialistischen Konzentrationslagers, die bis ins Persönliche hinein eine dermaßen vollständige Aufschlüsselung des damaligen Geschehens enthält. Ich kann nur hoffen, dass diesem bisher nur in der englischen Ausgabe vorliegenden Werk bald eine deutsche Ausgabe folgt. Eine beigelegte Diskette enthält sämtliche Namen der jüdischen „Ravensbrück“-Häftlinge, mit Angaben über Nationalität und Person, eine Form der historischen Erinnerung und Mahnung, die bei den Nachgeborenen sicher einen stärkeren Eindruck hinterlassen muss, als die – wenn auch wohl unumgänglich gewesene – Anonymisierung der Opfer nach Art des Berliner Holocaust-Mahnmals.

Werner Becker, Gießen

Albrecht Lohrbächer/Helmut Ruppel/Ingrid Schmidt (Hg.), **Was Christen vom Judentum lernen können**. Anstöße, Materialien, Entwürfe. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2006. 207 Seiten.

Was Christen vom Judentum lernen können, haben Lohrbächer, Ruppel und Schmidt bereits vor über zehn Jahren in einem äußerst erfolgreichen und mehrfach aufgelegten Arbeitsbuch für Schule, Seminar und Gemeinde gezeigt (Herder, Freiburg 1997). Der Kohlhammer-Verlag hat nun eine

komplett neu bearbeitete Auflage in Angriff genommen. Neben einer erhöhten „Sensibilität gegenüber offener oder verdeckter Judenfeindlichkeit“, die mit Blick auf die politische Gegenwart notwendiger denn je scheint, wollen die Herausgeber alles daran setzen, „noch intensiver zu lernen und dabei uns und andere aufzuklären, um uns gegen antijüdische Argumente und Stimmungen stark zu machen“ (7). Außerdem haben sie aktuelle Themen wie „Sterbehilfe und Klonen aus jüdisch-ethischer Sicht“, „Die Bibel in gerechter Sprache“, „Elementare Bibeltexte in jüdischer Auslegung“ und „Israelis, Palästinenser und wir Deutschen“ in den Band aufgenommen. Weil das Handbuch insgesamt als Textsammlung mit Sachkommentaren und didaktisch-methodischen Anleitungen gestaltet ist, finden sich grundsätzliche Erläuterungen und Perspektiven nur in der Einführung der Herausgeber: Hier werden didaktische Linien ausgezogen, die dem Lernprozess von Christen mit dem Judentum eine rudimentäre, aber doch erkennbare Kontur geben. So werden die drei ‚Prolegomena‘ formuliert: 1) dass keine Form von Judenfeindschaft mehr toleriert werden dürfe; 2) dass das Judentum mit der Vielzahl seiner Stimmen, „auch und gerade dem aus christlicher Sicht sperrigeren“ zu berücksichtigen sei und 3) dass die „tiefgehende Asymmetrie“ zwischen Judentum und Christentum nicht vorschnell eingeebnet werden dürfe (7 f.).

Das eigentliche Handbuch ist in sieben große Abschnitte gegliedert: Einem knappen propädeutischen Kapitel über *das Lernen im Judentum*, in dem die Glaubens- und Traditionsweitergabe an die Kinder und Jugendlichen im Judentum an verschiedenen Texten beleuchtet wird (9–18), folgt ein ausführliches Kapitel über *einen im Judentum lernenden Christen*, den man wohl im besten Sinne als ‚exemplarisch‘ bezeichnen darf, nämlich den Heidelberger Pfarrer *Hermann Maas* (1877–1970). Dieser evangelische Theologe, der sich als christlicher Zionist schon in der Weimarer Republik engagiert für das Judentum einsetzte und der später im Nationalsozialismus furchtlos gegen Judenboykott und Judenverfolgung eintrat, bis er 1943 zur Zwangsarbeit verurteilt wurde, steht als Patron und Förderer hinter der ursprünglichen ersten Ausgabe des Arbeitsbuches. Verschiedene der publizierenden Autoren – wie z. B. Albrecht Lohrbächer und Jörg Thierfelder – haben bereits umfangreich über diesen „Gerechten unter den Christen“ gearbeitet, was auch in das entsprechende Kapitel dieser Publikation eingeflossen ist (19–37; vgl. Jörg Thierfelder, *Hermann Maas*, FrRu 14[2007] 162–172).

Die folgenden drei Kapitel wenden sich dem Judentum (38–76), seinen Gemeinsamkeiten mit dem Christentum (77–87) und der Auseinandersetzung mit klassischen Vorurteilen, Missverständnissen und Stereotypen (88–106) zu. Am ausführlichsten ist aber das sechste Kapitel, *„Lernende lehren – Proben für einen anderen Unterricht“*, in den Materialien für die Bildungsarbeit mit didaktischen Kommentaren zur Verfügung gestellt werden. Dabei werden sechzehn „Proben“ in Stichproben, Hinweisen zu den Primärtexten und unterrichtlichen Aspekten entfaltet, darunter so unterschiedliche Themen wie Jesus der Jude, das Doppelgebot der Liebe, der Schabbat und die Pharisäer, die Bergpredigt, die Hinrichtung Jesu oder Israelis, Palästinenser und wir Deutschen (107–144). Die Materialien werden am Ende des Kapitels in plausibel strukturierten und direkt einsetzbaren Arbeitsblättern für den Unterricht angehängt (144–204).

„Was Christen vom Judentum lernen können“ ist ein ungemein materialreiches Handbuch, das eine Fülle von Informationen zum besseren Verständnis des Judentums anbietet. Besonders die „Proben für einen anderen Unterricht“ bieten für alle, die in Schule, Hochschule oder Erwachsenenbildung tätig sind, eine umfangreiche Sammlung gut vorbereiteter und mit didaktischen Kommentaren versehene Texte. Damit ist allerdings auch ein methodischer Mangel genannt: Das gesamte Arbeitsbuch ist äußerst textlastig angelegt, Skizzen, Grafiken, Karten oder Zeichnungen fehlen mehr oder weniger völlig. Damit entspricht das Handbuch nicht den – mit Blick auf die Adressaten – absolut notwendigen fachdidaktischen Standards. Wie auflockernd solche Medien sein können, zeigen die Herausgeber selbst, indem sie hier mal einen Brief an Hermann Maas (31), dort mal eine Zeichnung von Chagall zu Rut und Naomi eingestreut haben. Leider bleibt es bei diesen wenigen Gelegenheiten.

Das siebte und letzte Kapitel liefert eine kurze Auswahlbibliografie zu den Rubriken Theologie, Pädagogik und Geschichte. Diese ist äußerst knapp gehalten und konfessionell sehr einseitig (evangelisch) ausgerichtet. Eine sorgfältigere, umfangreichere und auch ökumenisch offenere Bibliografie ist der Wunsch des Rezensenten an die Herausgeber für die nächste überarbeitete Auflage. Ein solches Unterfangen würde sicher auch dem Geist des „ökumenischen Pioniers“ (19) Hermann Maas besser gerecht werden.

Clauß Peter Sajak, Mainz

Gerhard Taddey (Hg.), **Geschützt, geduldet, gleichberechtigt.** Die Juden im baden-württembergischen Franken vom 17. Jahrhundert bis zum Ende des Kaiserreichs (1918). Verlag Jan Thorbecke, Ostfildern 2005. 214 Seiten.

Der als Band 52 in der Reihe „Forschungen aus Württembergisch Franken“, hg. vom Historischen Verein für Württembergisch Franken und dem Hohenlohe-Zentralarchiv Neuenstein, erschienene Band dokumentiert die im Rahmen der sog. Schöntaler Tage 2003 gehaltenen Vorträge. Nun ist es nicht möglich den ganzen Aspektreichtum dieser Publikation zu spiegeln. Es können nur einige sehr knappe Schlaglichter geworfen werden, die dann aber vielleicht den geeigneten Leser dazu animieren, sich den ganzen Band gleichsam selbst zu „erlesen“!

Uri R. Kaufmann verfolgt die „*Spuren Jüdische(r) Viehhändler in Württembergisch Franken*“ (77–85) vom Spätmittelalter bzw. von der frühen Neuzeit seit der Entstehung des Landjudentums durch die Vertreibung aus den Städten bis zum 19./20. Jh. in 11 Thesen. In diesen Thesen findet die zunehmende Bedeutung des Viehhandels durch die größer werdenden Städte und ihren steigenden Fleischbedarf ebenso Berücksichtigung wie die Organisation des Viehhandels zwischen Bauern, Händlern und Metzgern oder die Rekonstruktion der (Vieh-)Handelswege und die Veränderung der Wirtschaftsgeografie etwa durch den Bau der Eisenbahnen im 19. Jh. Von besonderem Interesse für die Forschungsperspektive Kaufmanns ist die Frage nach dem Anteil der Juden am Viehhandel im untersuchten Zeitraum in Württembergisch Franken. Der Autor plädiert für eine differenzierte Sichtweise, da sich in der bisherigen Historiografie durchaus auch vorurteilsbeladene Einschätzungen und Wertungen ausmachen lassen, die einen überproportionalen Anteil jüdischer Händler am Viehhandel meinen ausmachen zu können. Dem hält Kaufmann seine eigenen Forschungsergebnisse entgegen: „Die großen Viehexportkaufleute in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Hohenlohe waren Christen, nicht Juden“ (78).

Wichtig ist dem Verfasser auch, darauf hinzuweisen, dass sich durchaus stabile und belastbare Beziehungen zwischen jüdischen Viehhändlern und christlichen Bauern herausgebildet haben, die „eine Geschäftsgemeinschaft zu beiderseitigem Nutzen“ ermöglichten (ebd.). Diese „Beziehungen (waren) stabil und überdauerten oft mehrere Generationen“ (ebd.). Abschließend formuliert Kaufmann eine ganze Reihe von Forschungsdesidera-

ten: „Viele Aspekte unseres Themas sind aber ungeklärt. Firmengeschichten müssten über Gewerberegister an Orten mit jüdischen Gemeinden [...] recherchiert werden. Eine Auswertung von Schuldenregistern und Hypothekerverzeichnissen könnte endlich Klarheit über die Herkunft der Gläubiger verschaffen. Über ausgewählte Marktorsarchive ließe sich die Bedeutung der jüdischen Viehhändler im Vergleich mit den christlichen, den Metzgern und anderen, auf einer seriösen Zahlenbasis etwa in Stichproben alle zehn Jahre untersuchen, in Markt- und Seuchenakten wäre die Geschichte der Viehhandelslinien genauer zu verfolgen. In der bauerlichen Presse könnte man weitere Informationen gewinnen, wie auch durch Marktberichte zu besonders bedeutenden Viehmärkten in regionalen Zeitungen“ (82).

Besonders eindrücklich präsentiert sich auch der Beitrag von *Barbara Schwedler*. Die Autorin vermittelt vor allem auch im fotografischen Bild beeindruckende Impressionen von „*Jüdische(n) Friedhöfen in Hohenlohe*“ (187–205), die wie viele jüdische Friedhöfe zumeist außerhalb der Ortschaften angesiedelt sind. *Bet ha-Chaim* („Haus des Lebens“) bzw. *Bet olam* („Haus der Ewigkeit“) sind die hebräischen Bezeichnungen für diese Orte. Ihre Fotografien bieten eindrückliche Impressionen für diese sprachlichen, symbolhaften Charakterisierungen. Ein jüdisches Grab darf nicht aufgelassen werden. Es ist der Ort für den Toten bis zum Jüngsten Tag. Die Gräber bleiben sich selbst überlassen, eine Grabpflege wie in der christlichen Tradition ist im Jüdischen nicht üblich. Die Besucher legen nur Gedenksteine auf das Grab als Zeichen der Erinnerung. So bilden die Gräber gleichsam archaische Denkmäler in einer ganz eigenen Mischung aus Kultur und Natur: verwitterte hebräische Schriftzeichen mit knappen Angaben und Daten zum Leben der hier Ruhenden, mit Symbolen, die entweder auf die stammesmäßige Herkunft des Toten verweisen oder sich auch auf Namen, Ämter, die Gelehrsamkeit, den Beruf, den frühen Tod oder auch anderes beziehen können, umgeben von Bäumen, eingebettet in das laub- und moosgesättigte Friedhofsareal, durch Mauern oder Zäune von der Landschaft abgegrenzt und ein – meist verschlossenes – Tor. Eingearbeitet sind Bilder der jüdischen Friedhöfe von Hohebach (im Jagsttal), Berlichingen, Michelbach an der Lücke, Weikersheim (im Taubertal), Braunsbach und Dünsbach. Der Beitrag stellt damit ein besonderes ikonografisches Highlight in dem auch ansonsten mit Bildmaterial reich geschmückten Band dar. Parallel dazu gelesen werden kann mit Gewinn auch der umfangreiche und akribisch erarbeitete Aufsatz von *Heinrich Kohring*, der die reiche „*Jüdische Grabstein-*

symbolik“ untersucht (9–46). Die Informationen vermitteln einen Eindruck von der auf jüdischen Grabsteinen verwendeten, äußerst bedeutungsgeladenen Symbolik, die sich dem „Normalbetrachter“ auf den ersten Blick überhaupt nicht erschließt. Und auch hier finden sich zur Illustration zahlreiche Fotografien.

Auch alle weiteren Beiträge sind allesamt recht lesenswert. Sie behandeln z. B. einzelne Orte und Landstriche: „Jüdische Gemeinden im Hohenlohekreis“ (*Rainer Gross*), „Die Ansiedlung in Ernsbach“ (*Eberhard Kugler*), „Spuren jüdischen Lebens in Heilbronn“ (*Susanne Schlösser*), „Die Unterlimpurger Synagoge“ (*Armin Panter, Felicitas Heimann-Jelinek*), aber auch Hintergrundthemen wie „Ritualmord und Schuldklage“ (*Barbara Staudinger*), „Prozesse vor dem Reichskammergericht“ (*Raimund J. Weber*), „Die Genisot als Geschichtsquelle“ (*Frowald-Gil Hüttenmeister*), „Eine Haggada von 1779“ (*Barbara Löslein*), „Die Emanzipation der württembergischen Juden“ (*Paul Sauer*), „Jüdische Selbstverwaltung“ (*Monika Preuß*). Als Fazit bleibt festzuhalten: Die hier zum Abdruck gebrachten regionalgeschichtlichen Tagungsvorträge vermögen ebenso wie die aufwendige Illustration und sonstige Gestaltung des vorliegenden Bandes einen wichtigen Beitrag zu liefern zur Beleuchtung der Geschichte der Juden im baden-württembergischen Franken vom 17. Jahrhundert bis zum Ende des Kaiserreichs 1918, wie es sich die Planer der Tagung im Jahre 2003 vorgenommen hatten. Der bibliophil ausgestattete Band sollte in keiner einschlägigen Bibliothek fehlen.

Horst F. Rupp, Würzburg

Walburga Zumbroich, **Mythos und Chaos**. Die Frage nach dem Leiden und nach dem Bösen im früh rabbinischen Midrasch. Judentum und Christentum, Bd. 12. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2003. 174 Seiten.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem mythisch-mystischen Element im Judentum ist noch relativ jung. Herrschte bereits spätestens vom Mittelalter an – vor allem beeinflusst durch die maimonidische Philosophie – eine stark rationalistisch geprägte Auffassung von jüdischer Religion vor, so zeichnete sich insbesondere nach der Entstehung der Wissenschaft des Judentums im Deutschland des ausgehenden 18. Jahrhunderts eine noch stärkere Betonung des reinen Geistes ab, der sich einem philosophisch-ra-

tionalen Gottesverständnis verschrieben hatte. Mythologie als vermeintliches Hauptcharakteristikum des Polytheismus wurde lange Zeit als mit dem monotheistischen, nach Erkenntnis der eigenen Wesensart strebenden Judentum unvereinbar angesehen. Mit der wegweisenden (Wieder-)Entdeckung der jüdischen Mystik vor allem durch Gershom Scholem und Martin Buber erfolgte ein grundlegender Wandel: Scholems Publikationen zur Kabbala ebneten den Weg für eine Neubewertung von Mystik und Mythologie im Judentum, und mittlerweile hat sich die Beschäftigung mit jüdisch-mythischen Traditionen sowie dem Bildhaft-Spirituellen auch und ganz besonders im Bereich der Erforschung der rabbinischen Literatur erfolgreich etabliert.

In diesen forschungsgeschichtlichen Rahmen eingebettet ist die an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg eingereichte Dissertation von Walburga Zumbroich. Im Zentrum der Arbeit steht die Untersuchung des Motivs des Chaos und des Bösen in ausgewählten spätantiken Midraschsammlungen unter besonderer Berücksichtigung des Midrasch *Bereschit Rabba*. Das erklärte Erkenntnisziel der Studie liegt in der Beobachtung, dass „in den untersuchten Midraschim eine Remythisierung der in der Hebräischen Bibel weitgehend entmythisierten Themen vorgenommen worden ist“, wobei der Begriff der Remythisierung von der Verfasserin „zur Kennzeichnung eines im Vergleich zu Gen 1,1–2,4 veränderten Bewusstseins in der Wahrnehmung des Chaotischen [verwendet wird], das insofern an klassische mythische Kosmogonien erinnert, als die Schöpfergottheit gegen den massiven Widerstand eines Widersachers um Schöpfung zu ringen hat“ (20). Und in der Tat liefern die frühen rabbinischen Quellentexte (von denen die Autorin insgesamt 144 bearbeitet hat) vielerorts Entwürfe, die Konflikte zwischen Gott(heit) und chaotischen, dunklen Gegenmächten aufzeigen, Konflikte, wie sie in der Kosmogonie der Schöpfungsgeschichte(n) des ersten Buches Mose so noch gar nicht aufscheinen. Diese Urangst vor den Mächten des Bösen, die in Form von unheilbringenden Urfluten oder Urlebewesen wie dem auf die ugaritische Mythologie zurückgehenden schlangenartigen *Leviathan* oder dem nilpferdähnlichen Riesentier *Behemot* Gestalt annehmen, ist eine zutiefst menschliche. Die Rabbinen der Spätantike haben dies erkannt und diese Thematik – immer auch auf dem Hintergrund konkreter zeitgenössischer Erfahrungen – auf vielfältige Weise in Talmud und Midrasch verarbeitet, indem sie beispielsweise bestimmte Motive aufgegriffen haben, die die (bereits im Alten Orient bekannten) Chaos-Kämpfe zwischen dem (guten) Schöpfer und seinen (bösen) Widersachern beschreiben.

Gottes schöpferisches Handeln, so die Rabbinen, muss sich immer wieder gegen Widerstände und feindliche Urmächte durchsetzen und behaupten. Diese Vorstellung einer gewissen Schwäche des Schöpfergottes manifestiert sich darin, dass Gott seine eigene Schöpfung nicht mehr vollständig *be„herr“scht*, sie ihm gar entgleitet, da beispielsweise das Urmeer sich selbständigen kann und „zu einer mythisch-personalen Größe mit eigenem Willen [wird], der gegenüber die Souveränität des Schöpfers nicht absolut ist“ (42). Die Diskussion um die „innergöttliche [...] Krise“ (110) bzw. die vermeintliche Ohnmacht Gottes vor dem Bösen, das er selbst geschaffen hat, dessen er sich aber nicht immer erwehren kann, führt zur Frage der Rechtfertigung Gottes, der Theodizee, auch und gerade vor dem Hintergrund des (unverschuldet) Leidenden, dessen unausweichliches Schicksal die Welt vor der absoluten Zerstörung schützen soll. Andererseits wird das Fortbestehen der Welt wiederum als eine wohlthätige Geste (Zedaka) Gottes dem Menschen gegenüber gewertet, als ein „Handeln Gottes, das der unverschuldeten Unvollkommenheit des Geschöpfes Rechnung trägt“ (161).

Angesichts der spätantiken vorkabbalistischen Konzeption von einem willkürlichen Schöpfergott als dem Ursprung des Bösen in der Welt (98, 132) stellt sich naturgemäß an dieser Stelle auch die Frage nach dem Stellenwert der Tora im Zusammenspiel mit den kosmischen Mächten: Um den – israelitischen – Menschen vor den drohenden Urgewalten einerseits und dem ihm innewohnenden bösen Trieb, dem *Jezer ha-ra*, andererseits zu retten, bedarf es der Tora als Schutzmacht. „Die Tora bewahrt den Menschen vor dem übermächtigen Potential der chaotischen Kräfte“ (104) und hat gleichzeitig läuternden Effekt – mit folgender Einschränkung: „Den zerstörerischen Faktor in der Heiligkeit Gottes kann der Mensch auch durch Toragehorsam nicht vollständig überwinden“ (125). Der Verfasserin gelingt es, den Bogen gleichsam vom bösen Trieb über die Ungeheuer und Urwasser bis hin zu der ambivalenten Stellung des Schöpfergottes spannend, schlüssig nachzuweisen, dass die von ihr untersuchten Midraschim die herkömmlichen Annahmen eindeutig widerlegen, dass das rabbinische Judentum im Wesentlichen rational und antimythisch sei und Gott nur als den allgegenwärtigen, mächtigen und überlegenen Schöpfer und Weltenherrscher betrachte; gerade die Perspektive des Schöpfers, der „nicht unbedingt Herr seiner selbst ist“ (143), rückt in den Mittelpunkt dieser Midraschim und zeigt überzeugend, dass das frühe Judentum keineswegs mythisch-mystischen Gedanken abhold war.

Neben der hohen inhaltlichen Qualität ist auch die makellose äußere Form und Gestaltung der anspruchsvollen Arbeit lobend zu erwähnen: Nach jedem der insgesamt sechs Kapitel fasst die Autorin in ihren „abschließenden Bemerkungen“ jeweils die wichtigsten Teilergebnisse gut verständlich zusammen und behält so, trotz des bemerkenswerten Detailreichtums, den souveränen Überblick über die Gesamtchoreographie ihrer kenntnisreichen Untersuchung. Bedauerlicherweise verzichtet sie auf eine resümierende Gesamtschau am Ende der Studie – die einzige (kleine) Schwäche. Sprachlich sicher und gewandt nehmen sich auch die jeweiligen Übersetzungen der biblischen und der midraschischen Quellen aus. Ein klug ausgewähltes Literaturverzeichnis sowie ein Index der rabbinischen Quellen runden den Band ab.

Yvonne Domhardt, Zürich

Berichte

Bemüht um ein beständiges Verhältnis Das dritte Treffen von Kirchenvertretern und Rabbinern

Zum dritten Mal (nach Berlin 2006, Mannheim 2007) kamen hochrangige Vertreter und Fachberater der evangelischen und katholischen Kirchen mit Mitgliedern der beiden Rabbinerkonferenzen offiziell zusammen (Düsseldorf, am 3. März 2008). Die Bedeutsamkeit dieses Treffens bestätigte die Teilnahme von evangelischen und katholischen Bischöfen unter der Leitung des Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), *Wolfgang Huber*, und des stellvertretenden Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (DBK), *Heinrich Mussinghoff*, der zugleich Vorsitzender der Unterkommission „Für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ bei der DBK ist. Sie referierten auch im internen, zweistündigen Vorgespräch zum Thema „Weitergabe des Glaubens an die junge Generation“. Von jüdischer Seite hatte diesen Part der Vorsitzende der Allgemeinen Rabbinerkonferenz (ARK), *Henry Brandt*, übernommen. Neben 10 Rabbinern aus der ARK nahmen auch vier Vertreter der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) am Begegnungstreffen teil. Allen aktuellen Belastun-

gen, besonders des katholisch-jüdischen Verhältnisses, zum Trotz verlief die Begegnung atmosphärisch freundlich und konstruktiv – auch in den vielen Gesprächen am Rande und beim Empfang. Zuvor hatte die Deutsche Bischofskonferenz mit den Rabbinern bereits ein eigenes Treffen zu der auch von katholischen Theologen und Gremien umstrittenen neuen *Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“* verabredet. In den öffentlichen Vorträgen in Düsseldorf zum gesellschaftlich umstrittenen Thema „*Sabbat und Sonntag*“ referierte aus jüdischer Sicht der Landesrabbiner *William Wolff* aus Schwerin, aus christlicher Perspektive Bischof *Mussinghoff*. Rabbiner und Bischöfe warnten ausdrücklich vor einer weiteren Aushöhlung des Sabbats und Sonntags.

Von Beginn an wurden diese jährlichen Treffen im „Land der Täter“ der Schoa als „historisch“ und dringend notwendig eingestuft. Auch jetzt betonten die Vorsitzenden der Allgemeinen Rabbinerkonferenz, *Henry Brandt*, und der Sprecher der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland, *Julian Chaim Soussan*, mit den beteiligten Bischöfen seinen hohen Symbolgehalt. Vor allem die Rabbiner wünschten dringend – entgegen den Vorstellungen der Kirchen – ein jährliches Treffen in der bisherigen Struktur, damit das gegenseitige Vertrauen weiter wachse und das in 40 Jahren mühsam erneuerte Verhältnis der Kirchen zu den Juden beständig werde. Die kontinuierliche Begegnung sei dazu die unerlässliche Voraussetzung.

Hubert Frankemölle (DKR), Paderborn

Erinnerung als theologisch-religiöse Grundhaltung Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog

Mit einer Studienwoche (12. bis 16. November 2007) zur Erinnerungskultur und zum christlich-jüdischen Dialog stellte sich die *Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn* in 34 Veranstaltungen einem Themenkreis, der in einer pluralen Gesellschaft und angesichts aktueller Themen und Konflikte allzu leicht in Vergessenheit gerät. Die Studienwoche machte das bedeutende Erinnerungspotential neu bewusst, das in der jüdischen und christlichen Tradition besteht: *Erinnerung ist ein theologischer Basisbegriff und eine religiöse Grundhaltung*, die in der Bibel, in Liturgie und Gebet, in

Feiern und Festen, in Kultur und Literatur etc. einen zentralen Platz innehat. Damit knüpfte die Fakultät an eine lange Tradition der Beschäftigung mit diesem Thema in der Bonner Katholischen Theologie an, die u. a. durch den Sonderforschungsbereich „*Judentum und Christentum*“ repräsentiert war und in zahlreichen Publikationen, Tagungen, Dissertationen und Habilitationen bearbeitet wurde und wird. Das Novum der Studienwoche: *Alle* Fächer der Fakultät bearbeiteten das Thema in ihren – auch für Interessierte von außerhalb offenen – Lehrveranstaltungen. Darüber hinaus gab es eine interdisziplinäre Podiumsdiskussion mit *Rabbiner Henry Brandt* über Erinnerungskultur in Vergangenheit und Gegenwart. Brandt warnte vor einer einseitigen Wahrnehmung des Judentums in den Kategorien des Leidens und der Verfolgung. Erinnerung im Judentum bedeutet in erster Linie *liturgisches Gedächtnis der Heilstaten Gottes* und erst in zweiter Linie *Totengedenken*.

Wie verblüffend facettenreich die theologische Arbeit zu den Themen Erinnerung und christlich-jüdischer Dialog sein kann, zeigte sich im Verlauf der theologischen Woche. Biblische Erinnerungskultur wirkte prägend auf das „kollektive Gedächtnis“ (*Maurice Halbwachs*) in Judentum und Christentum, was sich jedoch sehr unterschiedlich entwickelte. Es ist theologisch kaum legitim, von „der christlich-jüdischen Erinnerungskultur“ zu sprechen, allenfalls von *zwei unterschiedlichen Kulturen*, die sich bisweilen wechselseitig beeinflussten. Neu waren unter anderem Versuche, eine Erinnerungsethik im Gespräch mit jüdischer Philosophie (*Avishai Margalit*) zu entwerfen, was der Moralthologe *Gerhard Höver* unternahm. Erinnerung ist ein Beziehungsbegriff. Ethik lenkt unsere Beziehungen, insofern wir engen Anteil am Schicksal anderer nehmen, was auch in die Vergangenheit zurückreichen kann. Im Beziehungsdreieck Erinnerung – Anteilnahme – Ethik wird Erinnerung zu einem Moment des Berührtwerdens, der eine ethische Sensibilisierung bewirkt.

Neben weiterem systematischen und praktischen Nachdenken über die theologischen Konsequenzen einer Erinnerung an Auschwitz waren kirchenhistorische Aspekte erhellend: Die Kirchenhistorikerin *Gisela Mutschiol* stellte ein neues interdisziplinäres Forschungsprojekt zur Lebenswelt, auch der religiösen, von Jüdinnen und Christinnen in der Zeit nach 1945 vor. In Zusammenarbeit von jüdischen, protestantischen und katholischen Forscherinnen sollen Biografien interkonfessionell und interreligiös in Vergleich gesetzt werden. Eine Frucht des früheren Bonner Sonderfor-

schungsbereichs *Judentum und Christentum* sind wiederholte Tagungen von Fachleuten jüdischer und christlicher Provenienz über die jeweiligen liturgischen Traditionen. Die in den letzten Jahren in Israel abgehaltenen Workshops werden maßgeblich von dem Liturgiewissenschaftler *Clemens Leonhard* organisiert. Bei der Bonner Studienwoche stellte er seine komparatistische Methode anhand des Vergleichs von Toralesung und alttestamentlicher Lesung in der Messliturgie vor. Die neuartige Konzeption, wonach die Fakultät mit allen Disziplinen einen bestimmten Themenkreis von verschiedenen Seiten her beleuchtet, erwies sich als höchst fruchtbar und konstruktiv. Im Verlauf zeigte sich, wie verblüffend facettenreich die theologische Arbeit zu den Themen „Erinnerung“ und „christlich-jüdischer Dialog“ sein kann und wie exegetische, historische, systematische und praktische Fragen ineinander greifen. Als Ergebnis kann festgehalten werden, dass die Arbeit an diesem schwierigen und komplexen Themenkreis nur im Zusammenspiel der einzelnen Fächer angemessen erfolgen kann. Theologie erweist sich einmal mehr als interdisziplinäres Projekt.

Albert Gerhards/Reinhold Boschki, Bonn

Ein Siegelring für Schlomit?

Epigrafik aus der Zeit der Bibel ist nicht jedermanns Sache und erst recht nicht Glyptik und Epigrafik zusammen. Das zeigte sich in diesen Tagen, als die israelische Archäologin *Eilat Mazar*, Enkelin von *Benjamin Mazar* und Tochter von *Amichai Mazar*, zweier bekannter israelischer Archäologen, in ihrer Grabung auf der Davidsstadt in Jerusalem ein interessantes Siegel, bzw. den Stein eines Siegelringes, als Streufund fand. Eilat Mazar erkennt auf dem Siegel zwei bärtige Männer in langer Gewandung, wohl Priester, die sich gegenüberstehen. Der Rechte (im Positiv) hält in der linken Hand etwas wie ein Tablett, der Linke weist mit seiner Linken auf die nach oben geöffnete Mondsichel. Zwischen beiden steht eine runde Säule mit zwei Spitzen, die sie als gehörnten Rauchaltar deutet. Die Archäologin kommt zu dem Schluss, dass es sich bei der dargestellten Szene möglicherweise um ein Opfer an den babylonischen Mondgott „*Ssin*“ handelt. Leider sind Siegeldarstellungen im altorientalischen linearen Stil nie eindeutig. Man könnte darum in der Szene auch eine Begrüßung des Neumondes sehen,

was im Umfeld der religiös-jüdischen Kultur gewiss sinnvoller wäre. Stilistisch passt die Darstellung möglicherweise in die zweite Hälfte des 6. Jh. v. Chr., obwohl das Siegel in einem Geländebereich gefunden wurde, das die Archäologin bereits seit Längerem als Substruktionen des Palastes König Davids identifiziert hat. Die Begeisterung über den Fund schlug Purzelbäume, nachdem von Interpreten die vier Buchstaben der Inschrift, bzw. des Siegel-Namens, als *Temach* gelesen wurden. Diesen *Temach* ordnete man dann nach Neh 7,55 einer Familie von Priestern am Tempel zu Jerusalem („Nachkommen des Barkos, Nachkommen Siseras, Nachkommen Temachs“) zu, die 586 v. Chr. von Nebukadnezar nach Babylon deportiert wurde und 538 v. Chr. zurückkehren durfte. Name, Priesterdarstellungen und Rauchaltar passten ebenso zusammen wie der nach links geneigte Strich der Buchstaben. Dennoch störte den Fachmann der verkehrte Anstrich des Buchstaben *mem* (m).



Was war geschehen? Siegel sind bekanntlich in Spiegelschrift (als Negativ) geschrieben und können nur im Abdruck (Positiv – s. Abb.) richtig gelesen werden, sofern sich der Siegel-schneider nicht – wie auch schon vorgekommen – geirrt hat. Nun, von rechts nach links gelesen, lautet der Name nicht *Temach*, sondern *sch-l-m-t* – *schelomit* – oder besser bekannt als *schulammit*, „die Friedfertige“, die schöne Tänzerin aus Hld 7,1:

„Wende dich, wende dich, *Schulammit*! Wende dich, wende dich, damit wir dich betrachten.“

Eine *Schlomit* wird z. B. in 1 Chr 3,19 erwähnt: „Die Söhne Serubbabels waren Meschullam und Chananja. Ihre [einzige] Schwester war *Schelomit*.“ – Es ist natürlich nicht sicher, so Prof. Mazar, ob es sich hier um das Siegel dieser *Schelomit* handelt; dazu fehlen leider weitere Indizien. Aber die Besitzerin des Siegels war offensichtlich eine Frau von Stand, die ein Siegel führen durfte. Und so wäre es gut möglich, dass es sich bei dem Fund um das Siegel der *Schelomit* aus 1 Chr 3,19 handelt.

Serubbabel (= der „in Babel gezeugte“) war der Enkel oder Urenkel von Jojachin, König von Juda, der 597 nach Babel deportiert wurde. In Esra 2,2 kehrt Serubbabel mit seiner Familie auf Veranlassung des Perserkönigs Kyros II. (Kurasch) zurück nach Jerusalem. Als Königsenkel ist er 537 ein geachtetes Großfamilien-Oberhaupt und persischer Statthalter von Juda (Hag 1,1). Er darf sogar mit den Priestern als Laie den Brandopferaltar aufbauen (Esra 3, 2) und er kommandiert die Priester und Leviten beim Aufbau des Tempels (Esra 3, 8). In Sirach 49,11 heißt es von ihm: „*Wie könnten wir Serubbabel gebührend preisen, war er doch wie ein Siegelring an der rechten Hand.*“ In Sach 4,10.12–14 heißt es, passend zum Motiv des Siegels: „*Denn wer gering dachte von der Zeit der kleinen Anfänge [nach der Rückkehr aus der Deportation], wird sich freuen, wenn er den auserlesenen Stein in Serubbabels Hand sieht. [...] Und weiter fragte ich ihn: Was bedeuten die zwei Büschel von Olivenzweigen bei den beiden goldenen Röhren, durch die das goldene Öl herabfließt? Er sagte zu mir: Weißt du nicht, was sie bedeuten? Ich erwiderte: Nein, Herr. Er sagte: Das sind die beiden Gesalbten, die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen.*“ Sind diese zwei Gesalbten vielleicht auf dem Siegel dargestellt? Wir wissen es nicht. Für die Archäologen wäre es gewiss wunderbar, wenn wir hier den Ring von *Schlomit*, der Tochter *Serubbabels*, gefunden hätten. Allerdings gibt es im AT auch vier Männer, die *Schelomit* heißen! Heute ist „*Schlomit*“ ein sehr gängiger Mädchenname in Israel.

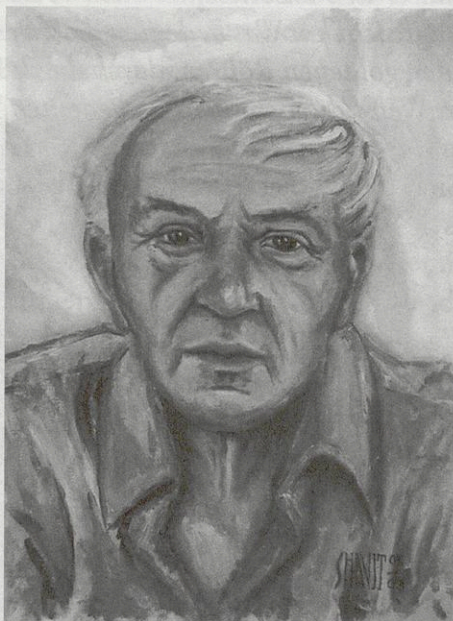
Rolf-Christian Goethert, Neuershausen

In memoriam

Kalman Yaron (1925–2007)

Einer der Motoren des *christlich-jüdischen*, des *deutsch-israelischen*, aber auch des *jüdisch-arabischen* Dialogs, *Kalman Yaron*, ist am Yom Kippur (22. Sept.) 2007 in Jerusalem nach langer und schwerer Krankheit im Alter von 82 Jahren gestorben. Der 1925 in Beuthen geborene Yaron, der 1935 mit seinen Eltern nach Palästina auswanderte, hat in Israel Bibelwissenschaften, Literatur und Pädagogik studiert, u. a. in Martin Bubers Seminar für die

Ausbildung von Lehrern für die Erwachsenenbildung. Die Begegnung mit diesem großen Humanisten, der das Seminar gegründet hatte, um den jüdischen Neueinwanderern – Flüchtlingen aus Europa und Zuwanderern aus arabischen Staaten – eine gemeinsame Basis in der Hebräischen Sprache und in jüdischer Kultur zu vermitteln, hat Kalman Yarons Leben geprägt. Er war nach Tätigkeiten im Erziehungsministerium und beim Israelischen Rundfunk von 1965–1993 Direktor des Martin-Buber-Instituts der Hebräischen Universität Jerusalem. Dort hat er hebräisch-arabische Kulturprojekte und ein Zentrum für Seniorenbildung gegründet und war u. a. Vorsitzender der Israelischen Vereinigung für Erwachsenenbildung und Vertreter seines Landes im Europäischen Büro für Weiterbildung.



Aber auch eine neue Annäherung an Deutschland, die er zunächst verweigert hatte, geht auf eine Anregung Martin Bubers zurück. Sie hat zu vielen Besuchen in Deutschland und zu einer stattlichen Zahl von bei solchen Gelegenheiten geschlossenen persönlichen Freundschaften geführt. Das bekundet etwa eine 2006 von Franz Pöggeler unter dem Titel „Geistige Welten“ herausgegebene Sammlung von Yarons Aufsätzen aus vierzig Jahren (FrRu 13[2006] 230 ff.).

Kalman Yaron. Ölgemälde (nach einem Foto) von seinem Enkel Shavit Yaron 2004/2005.

Die Palette der Themen belegt das breite Spektrum der auf die Theorie und Praxis der Erwachsenenbildung und auf Dialog angelegten Arbeit dieses umfassend gebildeten und einfühlsamen Menschen. Seine wegweisenden Referate bei jüdisch-christlichen und deutsch-israelischen Tagungen und bei Besuchen deutscher Studiengruppen im Martin-Buber-Institut in Jerusalem werden den Teilnehmern unvergessen bleiben. Einen besonderen Rang nimmt Yarons Erziehung zur arabisch-jüdischen Koexistenz ein, der viele Projekte mit nachhaltiger und tiefer Wirkung gedient haben.

Die dankbare Verbindung zu Martin Buber zieht sich durch viele schriftliche und mündliche Bekundungen von Kalman Yaron. Deshalb ist auch auf seinem Grabstein der wichtige Satz Martin Bubers eingemeißelt: *Alles wirkliche Leben ist Begegnung*. Dieser Satz ist zugleich Kalman Yarons Mahnung an die kommenden Generationen. Von seinem Grab auf dem Friedhof von Ma'ale Hahamisha hat man einen weiten Blick auf das Land, dessen Bürger sich den Friedensgruß „*Schalom*“ zurufen, dem Kalman Yarons Vita gewidmet war.

Horst Dahlhaus, Sankt Augustin

Richard Zahlten (1928–2008)

Am 1. April 2008 verstarb in Lenzkirch (Schwarzwald) der Pädagoge und Schriftsteller Richard Zahlten. Geboren 1928 in Breddenberg/Emsland und 1953 zum Priester geweiht, wirkte er bis zu seiner Laisierung als Seelsorger in der Diözese Osnabrück. Zahlten heiratete 1963 die international tätige Opernsängerin *Maria Zahlten-Hall* und hatte mit ihr vier Kinder. Neben seiner Lehrtätigkeit in Essen und am Fürstenberg-Gymnasium in Donaueschingen von 1979–1989 verfasste Zahlten u. a. die wichtige Biografie des von den Nazis verfolgten und 1942 im KZ Dachau ermordeten Stadtpfarrers *Dr. Heinrich Feurstein*. Weiter erforschte und dokumentierte er auch die Haltung des widerständigen katholischen Klerus im Raum Donaueschingen, wo die Nationalsozialisten vergeblich versuchten, das Kirchenvolk auf ihre Seite zu ziehen (*Die Ermordeten*, Dold-Verlag 1998). Sein letztes Werk, *Meine Schwester starb in Auschwitz*, ist dem Andenken der jüdischen Ärztin *Dr. Johanna Geissmar*, dem „*Engel von Gurs*“, gewidmet.

Als Freund des Heiligen Landes und als Freund Israels nahm Zahlten auf seine Reisen Schülerinnen und Schüler mit und begeisterte sie für das „Jesusmahl“ und die christlich-jüdischen Beziehungen. Richard Zahlten war ein hochtalentierter Lehrer und Schriftsteller, doch er blieb bescheiden und war stets ein sympathischer Kollege. Wir nehmen Anteil am herben Verlust, den seine Frau und seine Familie mit seinem Tod erlitten hat. Wir teilen aber auch die Hoffnung des Verstorbenen auf Gott, den Ewigen.

Alwin Renker, Freiburg

Eine Studie belegt, **die Leugnung der Schoa ist nicht durchgehend strafbar**. In *England* ist die Leugnung der Schoa – unter Berufung auf die gesetzlich geregelte Meinungsfreiheit – nicht strafbar, der Leugner kann aber – wie David Irving – vom High Court öffentlich als „Holocaust-Leugner“ gebrandmarkt werden. – In *Frankreich* ist die öffentliche Leugnung strafbar, und zwar mit Bezug auf einen Gesetzeszusatz, der jede Leugnung von Verbrechen gegen die Menschlichkeit unter Strafe stellt. – Entsprechend einem 2007 in *Italien* verabschiedeten Gesetzesentwurf sind „Aufstachelung zu Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ und deren „Rechtfertigung“ sowie der Aufruf zu und die Verbreitung von rassistischem Gedankengut strafbar; „Leugnung“ wird nicht erwähnt. – In *Polen* ist die Leugnung der Schoa – wenn auch nicht begrifflich benannt – seit 1998 offiziell strafbar. – In *Spanien* fällt die Leugnung der Schoa seit dem 7. November 2007 unter das Gesetz der freien Meinungsäußerung und ist somit keine Straftat mehr. Strafbar ist nur die Rechtfertigung der Schoa. – In der *Schweiz* trat 1995 das Anti-Rassismus-Gesetz in Kraft, wird aber z. Z. wieder heftig diskutiert. – In *Tschechien* fällt die Leugnung der Schoa unter Paragraph 261a des StGB, das festlegt: „Wer einen nazistischen oder kommunistischen Genozid öffentlich leugnet, anzweifelt, lobt oder versucht zu rechtfertigen, wird [...] bestraft.“

Nach Informationen der Israelischen Altertumsbehörde vom 16. März 2008 wurden bei einer archäologischen Ausgrabung westlich des Jerusalemer Tempelberges zum ersten Mal die **Überreste eines Gebäudes aus der Zeit des Ersten Tempels** (586 v. Chr. zerstört) freigelegt. Bereits vor einigen Monaten waren im nordwestlichen Teil des Platzes an der

Westmauer, weniger als 100 Meter entfernt vom Tempelberg, so der Archäologe *Alexander Onn*, die **Überreste einer Säulengang-Straße** aus der spätrömischen Periode (2. Jh. n. Chr.), entdeckt worden. Die Straße war direkt auf den Überresten des Gebäudes aus der Zeit des Ersten Tempels gebaut worden. Ein weiteres Fundstück dieser Ausgrabung ist ein aus einem wertvollen Stein gefertigtes **persönliches Siegel**, ca. 1,1 cm mal 1,4 cm groß und mit vier Granatäpfeln verziert. Das Siegel war wohl Teil eines Rings und trägt die hebräische Inschrift: „Für *Netanyahu Ben Yaush*“. Der Name *Netanyahu* erscheint mehrere Male in der Bibel, der Name *Ben Yaush* ist aus den Lachish-Briefen bekannt. Außerdem wurde eine Anzahl von Tongefäßen gefunden. Eines der Gefäße trägt die hebräische Inschrift: „*Dem König von Hebron*“.

Das Zentrum für Jüdische Kultur in Krakau gedachte am 16. März 2008 mit einem Marsch des Gedenkens des **65. Jahrestages der Liquidierung des Krakauer Gettos**. Das Getto war am 3. März 1941 errichtet worden. Ende 1941 lebten dort 18 000 Juden. Am 19. März 1942 wurden im Rahmen der „Intelligenz-Aktion“ etwa 50 prominente Juden nach Auschwitz deportiert und ermordet, am 28. Mai wurde das Getto hermetisch abgeriegelt und es begannen die „Aktionen“: 300 Juden wurden schon im Getto erschossen, bis Juni 6000 Juden in das Vernichtungslager Belzec deportiert. Ende Oktober wurden weitere 600 sofort erschossen und 7000 nach Belzec oder Auschwitz deportiert, und das Lager in Teil A und B aufgeteilt. Am 13. März wurden alle Bewohner aus Teil A in das Lager Plaszców verbracht. Teil B wurde am 14. März 1943 liquidiert. 700 wurden im Getto er-

schossen, etwa 2300 nach Auschwitz-Birkenau deportiert und ermordet (vgl. Israel Gutman, *Enzyklopädie des Holocaust*, Bd. II.).

Seit 25 Jahren existiert in Konstanz die „**Dr.-Erich-Bloch-und-Lebenheim-Bibliothek**“ der Israelitischen Kultusgemeinde. Eröffnet wurde die vielseitige Judaica-Bibliothek am 12. November 1982. Aufgebaut wurde sie von dem Historiker und Schriftsteller Dr. *Erich Bloch* (Verfasser der „Geschichte der Juden in Konstanz im 19. und 20. Jahrhundert“) und *Else Levi-Mühsam* (1910–2004),

und von *Alfred Lebenheim* finanziell unterstützt. Als erste Judaica-Bibliothek, die nicht einer Hochschule angegliedert ist, und zugleich als erste Bibliothek einer jüdischen Gemeinde in Deutschland ist die Bibliothek im Jahre 2001 in einen Bibliotheksverbund aufgenommen worden. Der gesamte Buchbestand (Herbst 2007: 3300 Bände) ist beim Bibliotheksservice-Zentrum Baden-Württemberg (BSZ) elektronisch katalogisiert worden und im Internet-Katalog des Südwestdeutschen Bibliotheksverbund (SWB) recherchierbar.

Auskunft: thomas.uhrmann@bsz-bw.de (Tel. 07531/88-4176).

Leser-Echo

Jürgen Voos, Wissmar, kommentiert eine Abbildung in FrRu 15(2008)12:

Subtile Judenhetze im Jahr des Herrn 1483: Von der unterschwelligen Wirkung verborgener optischer (oder auch akustischer) Signale wissen wir heute alle. Ein schönes Beispiel aus dem Jahr 1483 bringen Sie in Heft 1/2008 auf Seite 12 (der Holzschnitt „Disputation zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten“). Die Christen sind allesamt größer und stehen aufrecht (senkrechte Gewandfalten). Sie sind mit Blicken und offenen Gesten (abgespreizte Daumen, offene Hand) den Kontrahenten zugewandt. Auch ihre ‚Argumentationsbasis‘ (Buch) liegt offen vor Augen (sie müssen nicht einmal hineinschauen). – Dagegen die Juden: kleiner, geduckt, zerknitterte Gewänder, merkwürdiger Ausfallschritt. Sie sind in ihr Buch vertieft, als suchten sie (mühsam) eine Antwort. Die ausgestreckte Hand mit angelegtem Daumen ist wie eine Pistole (Anachronismus) auf den Gegner gerichtet. Man kann diese Interpretation natürlich auch für übertrieben halten, und sicher war es nicht Ihre Absicht, ein judenfeindliches Bild zu reproduzieren.

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

Webmaster: Fritz Voll, Toronto

Konsultorinnen und Konsultoren: 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: 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

„Gedenke, dass du den Sabbat heiligst!“ Sabbatruhe und Sonntagsgebot gehören zu jenen Grundbegriffen, die Judentum und Christentum vereinen und doch trennen. Beim dritten Treffen von Vertretern der katholischen und der evangelischen Kirche mit Vertretern der deutschen Rabbinerkonferenzen am 3. März 2008 in Düsseldorf wurde dieses Thema behandelt. Aus jüdischer Sicht referierte *Landesrabbiner Dr. William Wolff*, aus christlicher Perspektive *Bischof Dr. Heinrich Mussinghoff*. Beide, Rabbiner und Bischof, betonten die gemeinsame Verantwortung, die uns aus diesem uns gegebenen Geschenk erwächst, und beide warnten vor einer weiteren Aushöhlung des Sabbats und des Sonntags. – Am 14. Mai 1948 wurde der Staat Israel gegründet. „Sechzig Jahre Israel“ war Anlass für eine Rede von *Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel* vor der Knesset am 18. März 2008. Untrennbar verbunden mit der Gründung des Staates Israel ist die Vernichtung des deutschen und des europäischen Judentums durch das nationalsozialistische Regime. Durch die Erinnerung an die Schoa sind und bleiben Deutschland und Israel für immer auf besondere Weise verbunden. – Eine Rede von *Ehud Olmert*, *Ministerpräsident des Staates Israel*, gehalten an der Gedenkstätte „Gleis 17 – Bahnhof Grunewald“ in Berlin ruft die Schoa in Erinnerung mit der schmerzhaften Feststellung: „Ein Heimatland für das jüdische Volk gab es doch damals nicht.“ Das neue Heimatland aber ist für Juden gleichzeitig Verpflichtung, nach den ewigen Werten der Tora Israels zu leben. – Elberfeld, Berlin, Zürich, Jerusalem waren die Lebensstationen der jüdischen Dichterin Else Lasker-Schüler. Aufgeschreckt durch antisemitische Übergriffe flüchtete sie in die Schweiz, aber ihre Anwesenheit „lag nicht im Interesse der Schweiz“. Doch auch ihr geliebtes „Hebräerland“ blieb ihr fremd. *Ruben Frankenstein* stellt einfühlsam ihr Leben und Ausschnitte ihres Werkes vor. – *Dr. Peter Wallach* führt wieder zurück in die Gegenwart. Am Beispiel der jüdischen Gemeinde Düsseldorf und weiterer deutscher Städte zeigt er, dass jüdisches Leben in Deutschland nach 1945 wieder möglich ist. – „Du führst uns hinaus ins Weite“ (nach Ps 18,37) war das Motto des 97. Deutschen Katholikentags in Osnabrück (21. bis 25. Mai 2008). *Dr. Alwin Renker* berichtet umfassend über die Vielfalt der Veranstaltungen und ihre Schwerpunkte. Aufgrund der vorausgegangenen Verstimmungen wegen der Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte war die freundschaftliche Begegnung zwischen Katholiken und Juden diesmal von besonderer Bedeutung.

Das Schabbatgebot. Ein Grundpfeiler des Judentums

Rabbiner William Wolff*

Der Schriftsteller Ascher Ginzberg (1856–1927) war einer der ersten Schriftsteller, die am Ende des 19. Jahrhunderts angefangen haben, moderne Literatur auf Ivrit (Neuhebräisch) zu schreiben, und die damit erheblich zur Neubelebung des klassischen biblischen und rabbinischen Hebräisch beigetragen haben. Heute kennt kaum jemand Ginzbergs Werke, die er unter dem Pseudonym *Achad Ha'Am* („Einer aus dem Volk“) veröffentlicht hat. Aber er hat etwas erreicht, was vielen Schriftstellern versagt bleibt. Er hat einen Satz geprägt, der Teil der heutigen jüdischen Kultur geworden ist: *„Mehr noch als die Juden den Schabbat gehalten haben, hat der Schabbat die Juden gehalten.“* Mit diesem Ausspruch über den Schabbat ist es dem aus der Ukraine stammenden Ginzberg gelungen, beiden Forderungen gerecht zu werden. Ohne den Schabbat wenigstens auf irgend eine Weise zu feiern, ist es nicht möglich, jüdisches Leben im Alltag aufrecht zu erhalten. Ohne Schabbat gibt es kein jüdisches Leben, und ohne Schabbat gibt es auch keine Juden.

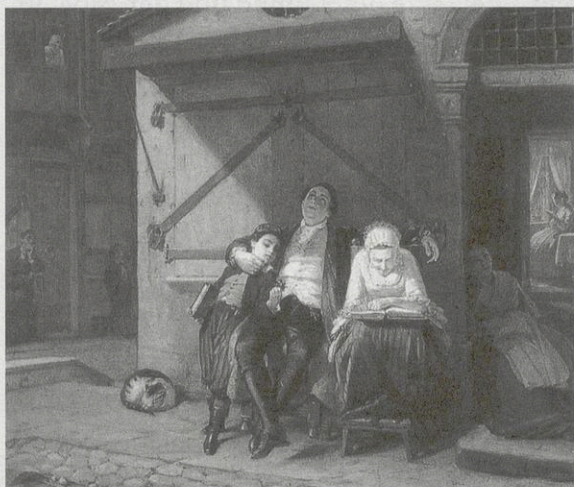
Um zu verstehen, wie dem Schabbat diese Grundrolle im Judentum zuteil wurde, müssen wir uns auch mit dem Wesen des Judentums beschäftigen und mit dem tiefen Unterschied zwischen Judentum und Christentum, d. h. mit der Tatsache, dass das Judentum mehr von Vorschriften als vom Glauben geprägt ist. Im Christentum ist – verallgemeinernd gesprochen – wohl eher das Gegenteil der Fall.

* Rabbiner William Wolff, geb. in Berlin, 1933 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 von Mecklenburg-Vorpommern.

Der Beitrag ist Teil eines Doppelreferates zum Thema „*Sabbat und Sonntag*“ am 3. März 2008 in Düsseldorf (vgl. FrRu 15[2008]230 f.). Aus christlicher Perspektive referierte Bischof Dr. Heinrich Mussinghoff, Aachen (vgl. S. 249–259 i. d. Heft).

„Was ist ‚Arbeit‘“? – Der Talmud als Orientierungshilfe

Der Schabbat beruht (nach jüdischer Zählart) auf dem vierten Gebot des Dekalogs: „[...] am siebenten Tage ist der Schabbat des Herrn, deines Gottes. Da sollst du keine Arbeit tun [...]“, so lautet die lutherische Übersetzung. In der katholischen Einheitsübersetzung von 1979 steht: „[...] aber am siebten Tag ist vollständiger Ruhetag, ein Tag heiliger Versammlung, an dem ihr keinerlei Arbeit verrichten dürft“ (Lev 23,3). Ob „du sollst“ oder „du darfst keine Arbeit tun“ ist im Grunde genommen dasselbe. Ausschlaggebend ist, dass keine dieser Übersetzungen ganz die Würze des hebräischen Urtextes widerspiegelt. „*Kol melachah lo ta'aseh*“, „Alle Arbeit sollst du – darfst du – nicht tun.“



Sabbat-Ruhe auf der Gasse
Moritz Oppenheim (1868).

„Jegliche Form von Arbeit.“ Diese Formulierung des *Kol melachah*, des Verbotes jeglicher Arbeit am Schabbat und am Versöhnungstag (vgl. Lev 23,26–32), ist so wichtig, weil sie sich vom Arbeitsverbot an den Festtagen (vgl. Lev 23,4–8, 15–18; 23,33–36) unterscheidet. Nach der Einheitsübersetzung heißt es zum Fest der Ungesäuerten Brote (Pesach) in Lev 23,7 f.: „Am ersten Tag habt ihr heilige Versammlung; ihr dürft keine schwere Arbeit verrichten. [...] Am siebten Tag ist heilige Versammlung; da dürft ihr keine schwere Arbeit verrichten.“ Am Schabbat und am Versöhnungstag gilt, „keinerlei Arbeit“, an den Festtagen „keine schwere Arbeit“ zu verrichten. Hier liegt ein klarer Unterschied zwischen dem Arbeitsverbot für den Schabbat und dem Arbeitsverbot der Feiertage, ein Unterschied, der im Judentum größte Bedeutung hat.

Aber was ist Arbeit? Wie definieren wir Arbeit? Darf ich am Schabbat meinen Gebetsschal und mein Gebetbuch von zu Hause zur Synagoge tragen? Ist es erlaubt, einen Eimer Kohle vom Keller in die Wohnung zu tragen? Oder ist es verboten? Das ist wichtig zu wissen, denn wer möchte am Schabbat frieren! Darf ich mir am Schabbat im Einkaufszentrum die Auslagen anschauen? Darf ich eben mal schnell etwas einkaufen? Kochen darf ich nicht; aber darf ich das restliche Essen von gestern aufwärmen? Darf ich Autofahren? Darf ich mit der Bahn fahren, wo ich ja doch nur sitze und schlafe oder lese?

Die Antworten finden wir im *Talmud* (Sammlung der Lehre), der neben der hebräischen Bibel gewissermaßen das Grundbuch des Judentums ist, und in mancher Hinsicht im Judentum sogar einen noch wichtigeren Stellenwert hat als das Alte Testament. Wo Texte des Talmud und der Bibel im Konflikt stehen, gewinnt jeweils der Talmud! Der Talmud ist kein Geheimbuch, keine Geheimlehre. Der litauische Gelehrte *Lazarus Goldschmidt* (Arzelaj Bar Bargelaj, 1871–1950) hat im Laufe von 40 Jahren den gesamten Babylonischen Talmud ins Deutsche übersetzt und in neun Bänden mit dem Originaltext und verschiedenen Lesarten (1897–1935) und zwölf Bänden ohne Originaltext (1929–1936) veröffentlicht. Der letzte Band erschien in Deutschland im Jahre 1936. Goldschmidt selbst konnte sich noch nach England retten, wo er 1950 mit 79 Jahren gestorben ist. Seine Talmud-Übersetzung ist heute in jeder größeren theologischen Bibliothek zu finden.

Der Talmud definiert ganz genau, was Arbeit ist und was nicht, was am Schabbat erlaubt ist und was verboten ist, ob etwas Arbeit, Spaß oder Bequemlichkeit ist. Ein ganzes Traktat (Shab 7,2) der Ordnung „Mo’ed“ (Festzeiten) ist diesen und ähnlichen praktischen Fragen gewidmet. Im zweiten Abschnitt des siebten Kapitels sind dann auch die 39 Hauptkategorien von Arbeit genau aufgezählt: z. B. säen, pflügen, ernten, kneten, backen, Schafe scheren, Wolle waschen, spinnen, weben, nähen, einen Knoten machen oder auflösen, schreiben, bauen, Feuer anzünden oder auslöschen. Auch das Tragen von Gegenständen innerhalb oder außerhalb des Wohnbereiches ist geregelt, – was innerhalb von Haus und Garten erlaubt ist, außerhalb aber nicht erlaubt ist. Da bleibt nicht viel übrig, was man Schabbat tun darf – außer Schlafen, Essen und Spaziergehen. Und doch sind es diese ganz genauen Vorschriften, die dem Schabbat seine dominante Position innerhalb der jüdischen Woche geben.

Aber der Schabbat prägt nicht nur den *siebenten* Tag. Er prägt das Tun und Lassen, das Denken und Planen der ganzen Woche. Denn, wenn so vieles an diesem Tag verboten ist, z. B. das Kochen, dann muss das Kochen vorher geschehen. Im Zuhause meiner Kindheit wurde daher meist schon am Donnerstag für den Schabbat vorgekocht.

Schabbat und Technik

Ein besonders schwieriges Problem des Tuns und Lassens am Schabbat, welches die Rabbinen vor 2000 Jahren nicht vorhersehen konnten, ist mit der Erfindung der Elektrizität entstanden. Einen Schalter ein- oder auszuschalten, ist keine schwere Arbeit. Aber ist die Betätigung eines Schalters am Schabbat erlaubt oder nicht? So kamen vor mehr als hundert Jahren die Rabbiner verschiedener Richtungen zusammen, um das Problem zu erörtern. Die zu klärende Frage war: In welche der Kategorien, für die es bereits Vorschriften gibt, ist der Gebrauch von Elektrizität einzuordnen?

Elektrizität spendet – wie *Feuer* – Licht und Wärme. So haben vor allem die osteuropäischen Rabbiner beschlossen, Elektrizität als *Feuer* einzustufen, und den Gebrauch zu verbieten. In Deutschland, Holland, Frankreich und in Amerika argumentierten die Rabbiner, zum Feuer gehören nicht nur Funken, Licht und Wärme, sondern in erster Linie eine *Flamme*. Elektrizität spendet zwar Licht und Wärme und erzeugt auch Funken, hat aber keine *Flamme*. Darum, so das klärende Argument, ist es erlaubt, am Schabbat elektrisches Licht ein- und auszuschalten. Meine streng observante deutsch-jüdisch-orthodoxe Familie folgte der zweiten Definition.

Mit der Vernichtung des deutschen Judentums ist auch diese Form orthodoxer Interpretation vernichtet und ausgelöscht worden. In der heutigen Orthodoxie ist diese Lösung nicht mehr zulässig. Einen Schalter zu berühren oder gar zu betätigen, ist nicht erlaubt. Seitdem Wohnungen von Elektrizität und nicht mehr von Kerzen oder Öllampen beleuchtet werden, muss man immer im Voraus entscheiden, welche Zimmer beleuchtet werden und welche am Abend im Dunkel bleiben. Doch seit der Erfindung der automatischen Zeitschaltuhren ist auch das kein Problem mehr – selbst in der gesetzestreuen Orthodoxie. Bei vielen von meinen Freunden geht daher am Freitagabend automatisch um 23 Uhr das Licht aus, – und die plötzliche

Dunkelheit ist das unverkennbare Signal, dass ich wieder einmal zu lange geblieben bin. Der Sinn dieser Gesetze und Regeln ist aber nicht, unser Leben unbequem zu machen. Wenn uns nun die moderne Technik das Leben erleichtert, ohne dass wir dabei auch nur einen Finger bewegen und ohne dass wir mit irgend einer Vorschrift in Konflikt geraten, dann ist ihre Anwendung völlig gesetzesgemäß. Der Gebrauch einer Zeitschaltuhr ist kein Ausweg und kein Schwindel und bedarf daher keiner Entschuldigung. Neben den Lasten, welche die Moderne uns ebenfalls gebracht hat, ist dies ein erleichterndes Geschenk und wir können es ohne die geringsten Gewissensbisse annehmen. Und das tut die Orthodoxie, sogar die strengste.

Das Geschenk der Schabbatruhe – „Zeit“

Mit den Hunderten von *Schabbatgeboten* und *-verboten* hat das Judentum vor allem eines erreicht: diese 24 Stunden des Schabbat völlig anders zu gestalten als die restlichen 144 Stunden der Woche. Sie machen diesen Tag zu einem völlig neuen Erlebnis, zu einem Tag, der ganz anders ist als der Rest der Woche. Wenn ich nicht Autofahren, noch Telefon oder Handy gebrauchen darf, dann machen uns diese Vorschriften ein Geschenk, das jeder von uns mit der Geburt in die Wiege gelegt bekommt, – aber mit dem die meisten von uns gleichgültig und leichtsinnig umgehen. Es ist die *Zeit*.

Wenn wir keine Briefe öffnen und nicht Fernsehen dürfen, weder Unkraut jäten, Knöpfe annähen noch das Auto waschen dürfen –, dann haben wir *einmal in der Woche Zeit*: Zeit für den Geist, Zeit für Gott, Zeit für die Familie. Das ist zum Teil auch die Bedeutung des *Sonntags* als Ruhetag. Je mehr öffentliche Arbeit wir am Sonntag zulassen, umso ärmer wird unser geistiges und geistliches Leben. Wenn jüdisches Familienleben wirklich – wie es scheint – enger ist als das unserer Umgebung, dann verdanken wir dies in großem Maße dem Schabbat mit all seinen Vorschriften und all der Zeit, die diese Vorschriften uns schenken. Er bringt uns Erholung und Erfrischung, die uns in keiner anderen Weise offenstehen. Der christliche Sonntag hat nicht ganz den Geist und die Wirkung des Schabbat. Er hat einen anderen Ursprung und einen anderen religiösen Zweck und womöglich auch einen anderen gesellschaftlichen Wert. Der jüdische Schabbat entfaltet seine Wirkung nur durch die strenge Beachtung seiner Vorschriften.

Kann der Schabbat gerettet werden?

Die große Errungenschaft des Schabbat – *Zeit* – und seine kostbaren Fundamente – *die Vorschriften* – sind heute zum Hauptproblem des Schabbat geworden. Durch die strengen Regeln, die für 24 Stunden das moderne Leben vor die Tür setzen, fühlen sich diejenigen, die nach diesen Vorschriften leben, – wie der Löwe im Käfig – völlig von ihrer Umwelt abgesondert. Doch in einer Zeit, in der Juden fast überall auf der Welt zum ersten Mal vollen und freien Zugang zu allen Schichten der Gesellschaft haben, sind die meisten nicht mehr bereit, freiwillig in ein Getto – wenngleich ohne Mauern und ohne Diskriminierung – zurückzukehren, auch nicht für nur 24 Stunden in der Woche. Das ist einer der Gründe, warum *die Braut Schabbat* nun jede Woche traurig ein- und auszieht, unbeachtet von der großen Mehrheit der Juden in der Welt.

Es hat natürlich auch mit der kulturellen Schwäche von Religion generell heute zu tun, aber auch mit der Tatsache, dass die jüdischen Führungsschichten die Rettung des Schabbat nicht als Priorität betrachten. Viele sind



Die Königin (Braut) Schabbat wird zum Schabbat-Eingang (Kabbalat Schabbat) mit dem Lied „*Lecha dodi*“ begrüßt:

„Auf, mein Freund, der Braut entgegen,
das Angesicht des Schabbat wollen wir empfangen.“

Auf, mein Freund, der Braut entgegen,
die Königin Schabbat wollen wir empfangen.“

sich nicht einmal bewusst, dass mit der Vernachlässigung des Schabbat langsam aber sicher eine der Säulen des Judentums wegbröckelt und daher dringend der Rettung bedarf. Durch das strenge Gerüst der Halachah und seiner allgegenwärtigen Regeln wird eine Rettung des Schabbat jedoch nur noch schwerer gemacht. Denn jeder, der versucht, den Schabbat neu zu gestalten, der versucht, Juden klar zu machen, dass sie mit gutem Gewissen Schabbat

feiern können und trotzdem am Nachmittag zum Fußball gehen oder zu den Großeltern fahren dürfen, wird sofort als „nicht authentisch“ angegriffen, als Zerstörer des Schabbat und nicht als dessen Retter gesehen. Es ist eine Tatsache, dass eine gezielte intensive Rettungsaktion für den Schabbat, von Laien sowie von Rabbinern, noch nicht einmal zur Debatte steht. Und damit bröckelt diese – durch keinen Denkmalschutz geschützte – unersetzbare Säule des Judentums, der Schabbat, weiter vor sich hin. Vielleicht ist aber doch der erste Schritt damit getan, dass wir endlich anfangen, darüber zu reden. Daher bin ich dankbar, dass Sie mir heute die Gelegenheit gegeben haben, dieses Thema zur Sprache zu bringen. Denn das Verschwinden des Schabbat aus dem europäisch-jüdischen Leben bringt in bereits absehbarer Zeit auch das Verschwinden des Judentums mit sich. Wenn zukünftig weder Schabbat noch Kaschrut (Speisegesetze), der zweite Grundpfeiler des Judentums, das jüdische Leben beherrschen, dann bleibt auch nichts mehr vom praktischen, gelebten Judentum übrig. Und damit verschwinden die Juden in der offenen, säkularen Gesellschaft.

Dies ist heute der Fall nicht nur in Deutschland, sondern in allen Ländern Europas. Für Deutschland bedeutet das, dass es trotz der inzwischen verebbten Einwanderung aus Osteuropa in 30 bis 50 Jahren kaum noch Juden geben wird. Die 1500 Jahre alte jüdische Geschichte in Europa hat viele Rekorde menschlicher Erfahrungen durchlebt. Nun ist sie dabei, einen weiteren – und womöglich letzten – Rekord aufzustellen: die blutlose und in der persönlichen Empfindung beinahe schmerzlose Selbstvernichtung – durch eigene Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit. Was einem Rabbiner bei dieser Behauptung besonders weh tut, ist, dass weder er noch seine Kollegen, weder im Einzelnen noch als Kollektiv, dieses leise Verschwinden aufzuhalten vermögen. Hin und wieder ist es uns gegeben, dem einen oder anderen Gemeindemitglied Adieu zu winken, – aber selbst das ist eine Seltenheit. Sie melden sich nicht mehr, sie lassen sich nicht mehr sehen.

Was über 2000 Jahre hin die unverwüstliche Stärke des Judentums war, die Praxis des Schabbat, hat sich heute in eine tödliche Schwäche verwandelt. Das Judentum wird nicht mehr ausgeübt, und somit verschwinden nicht nur das Judentum, sondern auch die Juden. In einer Umformulierung des Zitats von Ascher Ginzberg müssen wir sagen: Je weniger Juden den Schabbat einhalten und ehren, desto weniger bleibt von ihrem Jüdissein, von ihrer jüdischen Lebensweise und ihrer jüdischen Identität übrig.

Sabbat und Sonntag

Um Gottes und des Menschen willen

Bischof Heinrich Mussinghoff*

Beim Thema von „Sabbat und Sonntag“ zeigt sich ein Grundzug des Verhältnisses zwischen Christentum und Judentum, den der große jüdische Denker Franz Rosenzweig (1886–1929) einmal mit der Formel von der „Verbindung zwischen Gemeinschaft und Ungemeinschaft“ kennzeichnete.¹ Diese Formel benennt für die Beziehung zwischen Christentum und Judentum den doppelten Aspekt von Nähe, Verbindung oder Gemeinsamkeit einerseits und Distanz, Trennung oder „Ungemeinschaft“ andererseits. Wie von selbst meldet sich dieser doppelte Aspekt auch bei unserem Thema „Sabbat und Sonntag“. Das ist nicht immer bewusst und gilt doch, und zwar bis zu den Problemen heutiger Sabbat- und/oder Sonntagskultur.

1. Zur Situation des Sonntags in der Gegenwart

Der Sonntag als gemeinsame arbeitsfreie Zeit scheint in unserer Gesellschaft fragwürdig geworden zu sein. Durch vermeintliche wirtschaftliche Zwänge einerseits und ein verändertes Konsumverhalten andererseits gerät der Sonntag immer mehr unter Druck. Für das Lebensgefühl vieler Menschen in den modernen Industriegesellschaften ist der Sonntag nicht mehr der Feiertag, der den Alltag unterbricht, sondern er ist Teil des verlängerten Wochenendes. Längst spricht man anstelle der früheren „Sonntagskultur“

* Dr. Heinrich Mussinghoff, Bischof von Aachen, stellvertretender Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz und Vorsitzender der Unterkommission der Deutschen Bischofskonferenz für die religiösen Beziehungen zum Judentum. Vortrag am 3. März 2008 in Düsseldorf (vgl. S. 241 i. d. Heft).

1) F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*. I. Band 1900–1918 (= Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften I), Den Haag 1979, 132 ff.

von einer „Wochenendkultur“. Manch ein Jugendlicher empfindet den Sonntag als langweiligsten Tag der Woche, willkommen allenfalls, um ver-säumten Schlaf nachzuholen. Zum wichtigsten Tag der Woche ist für viele Menschen in der westlichen Welt der Samstag geworden, bietet er doch die größten Möglichkeiten zur Freizeitgestaltung. Gleichzeitig kann das Überangebot an Freizeitmöglichkeiten dazu führen, am Wochenende regelrecht unter „Freizeitstress“ zu geraten. Moderne Wortschöpfungen wie „Wochenenddepression“ oder „Sonntagsneurose“ sprechen Bände.

All diese Beobachtungen sind Zeichen dafür, dass die Einsicht in das, was der Sonntag für den Einzelnen und die Gesellschaft bedeutet, schwindet. Der christliche Sonntag im Sinne der Tradition wird nur noch von Kerngruppen begangen. Die gesunkene Zahl der Gottesdienstbesucher ist dafür ein Indikator. Freilich, es gibt Bereiche, in denen Sonntagsarbeit unerlässlich ist. Wenn aber aufgrund von wirtschaftlichen Interessen und Konsumwünschen der Sonntag immer mehr nivelliert wird, bedeutet das eine ernste Gefahr für unsere Gesellschaft.

Die christlichen Kirchen haben in der Vergangenheit mit Stellungnahmen und Kampagnen immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass eine solche Entwicklung nicht nur Folgen für den Einzelnen und seine körperliche und seelische Gesundheit hat, sondern auch zu einer sozialen und kulturellen Verarmung führt. Besonders möchte ich in diesem Zusammenhang erinnern an die gemeinsamen Erklärungen, in denen sich die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) seit 1984 wiederholt für den Schutz des Sonntags stark gemacht haben.² Während die öffentliche Auseinandersetzung zunächst mehr um die Fragen von Effektivität und Produktivität im industriellen Bereich kreiste, hat sie sich zunehmend hin zu einer Debatte um die Flexibilisierung der Öffnungszeiten von Geschäften und öffentlichen Einrichtungen entwickelt. Diese veränderte Frontstellung geht einher mit einem Wandel der Gesellschaft, die sich zunehmend auf dem Weg zu einer „Rund-um-die-Uhr-Gesellschaft“ befindet, die nach dem Prinzip „alles zu jeder Zeit“ funktioniert.³

2) *Den Sonntag feiern* (1984), *Der Sonntag muss geschätzt bleiben* (1985), *Unsere Verantwortung für den Sonntag* (1988) und *Menschen brauchen den Sonntag* (1999).

3) *Menschen brauchen den Sonntag*, Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, 1999, Nr. 4.

Wie dringend notwendig es ist, der weiteren Aushöhlung des grundgesetzlich verbürgten Schutzes des Sonntags als „Tag der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung“⁴ entgegenzuwirken, zeigen die jüngsten Initiativen zur Änderung des Ladenöffnungsgesetzes. Die neuen Möglichkeiten gehen im Land Berlin so weit, dass das Erzbistum Berlin zusammen mit der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz Verfassungsbeschwerde eingelegt hat. Wenn in der nordrhein-westfälischen Verfassung die Sonntage „*als Tage der Gottesverehrung, der seelischen Erhebung, der körperlichen Erholung und der Arbeitsruhe*“⁵ anerkannt werden, ist es wichtig, diese Motivation für den staatlichen Sonntagsschutz wieder zu beleben. Was in Zukunft der Sonntag für die Menschen und für unsere Gesellschaft bedeutet, hängt nicht zuletzt davon ab, was Christen aus ihm machen.⁶ Das führt zu der Frage, was die Christen am Sonntag eigentlich feiern.

2. Was feiern die Christen am Sonntag?

Schon in der Zeit der Apostel lässt sich beobachten, dass der erste Tag der Woche den Lebensrhythmus der Christen zu bestimmen begann. Auf eine fast unmerkliche Weise hat der Evangelist Johannes dies in der Erzählung vom ungläubigen Thomas festgehalten: „Acht Tage darauf waren seine Jünger wieder versammelt, und Thomas war dabei“ (Joh 20,26).⁷ Die Zeitangabe – acht Tage nach der ersten österlichen Erscheinung – enthält einen versteckten Hinweis auf den sonntäglichen Versammlungsrhythmus der Jünger. Die Apostelgeschichte berichtet, dass die Christen am ersten Tag der Woche, d. h. am Sonntag, zusammenkamen, um das Brot zu brechen (Apg 20,7). Sie bezeugt damit sehr früh den christlichen Sonntag und weist doch mit dem Zeitvermerk „am ersten Tag der Woche“ zugleich darauf hin,

4) Art. 140 GG i. V. m. Art. 139 WRV.

5) Art. 25 Abs. 1.

6) Vgl. Beschluss: *Gottesdienst*, 2.2., in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, hg. v. Ludwig Bertsch SJ u. a., Freiburg 1976, 199.

7) Vgl. Heinrich Mussinghoff, *Den Glauben gemeinsam feiern*. Hirtenwort vom 29. September 2001 zur Feier von Gemeindegottesdiensten an Sonn- und Feiertagen im Bistum Aachen, in: ders., *Ermutigung im Glauben. Vorträge – Erklärungen – Gedanken*, Münster 2007, 88.

dass für die Jünger nach wie vor die Orientierung an der jüdischen Wochenstruktur der sieben Tage mit dem „Sabbat“ als siebtem Tag göltig war.

Zu Beginn des 2. Jahrhunderts schreibt der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien – durchaus mit antijüdischer Polemik –, Christsein heiße, „gemäß dem Sonntag“ zu leben.⁸ Wie ernst es damit war, davon zeugen Verhörprotokolle aus dem Jahr 304, der Zeit der diokletianischen Verfolgung.⁹ Eine Gruppe von etwa 50 Christen, die sich trotz des kaiserlichen Verbotes zur sonntäglichen Eucharistiefeier versammelt hatten, wurde von römischen Beamten überrascht und in Haft genommen. Besonders eindrücklich sind die Antworten des Hausbesitzers *Emeritus*, in dessen Haus die verbotene Eucharistiefeier stattfand. Er begründet dies zunächst damit, die Versammelten seien ja seine Brüder, er habe sie also nicht wegschicken können. Auf Nachfrage nennt er den eigentlichen Beweggrund für sein Handeln: „Quoniam sine dominico non possumus“, ohne den Herrentag, ohne das Herrengeheimnis, können wir nicht sein.¹⁰ Der Sonntag ist hier so zur tragenden Mitte der christlichen Existenz geworden, dass er begangen werden muss, – auch unter Lebensgefahr.

Natürlich wird man auch für die Frühzeit der Kirche nicht von einer „Sonntagsidylle“ ausgehen dürfen. Dennoch: Der Sonntag konnte – gestützt durch Erlasse des konstantinischen Reiches und seines Kaisers im 4. Jh. – nur deshalb eine kulturprägende Kraft entfalten, weil er schon früh geradezu zum Kennzeichen der christlichen Gemeinde wurde. Das aber war nur möglich, weil der Sonntag in engstem Zusammenhang mit der Grundbotschaft des christlichen Glaubens steht, dass Christus von den Toten auferstanden ist und dass dieses Ereignis „gemäß der Schrift“ auf den dritten Tag, d. h. den Tag nach dem Sabbat, unseren Sonntag, fällt (vgl. 1 Kor 15,3–5). Der eigentliche und erste Grund für die Feier des Sonntags besteht also darin, dass an diesem Tag der Auferstandene erstmals den Seinen erschienen ist. Die Feier des Sonntags ist damit vor allem ein Bekenntnis zur

8) Vgl. Joseph Ratzinger, *Was feiern wir am Sonntag?*, in: IKAz 11(1982)226, unter Verweis auf Ignatius v. Antiochien, Magn. 9,1, sowie Hubert Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen* (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.), Stuttgart 2006, 59–69, 65 f. (vgl. Rez. in FrRu 14[2007]295–297).

9) Vgl. Joseph Ratzinger, *Zum Sinn des Sonntags*, in: FoKTh 1(1985)161 f.

10) Vgl. J. Ratzinger (Anm. 9), 162, unter Verweis auf *Acta ss Saturnini, Datiui, et aliorum plurimorum martyrum in Africa* (304), Willy Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche* (Traditio Christiana 2), Zürich 1972, Nr. 109, 176.

Auferstehung Jesu Christi. „*Der Sonntag ist der Tag, an dem die christliche Gemeinde ihres Herrn gedenkt, der durch seinen Tod und seine Auferstehung in die Vollendung – in die Herrlichkeit Gottes – eingegangen ist.*“¹¹ Deshalb wird dieser Tag seit frühester Zeit „Tag des Herrn“ genannt (vgl. Offb 1,10). Im romanischen Sprachbereich hat sich diese Bezeichnung bis heute gehalten (lateinisch: *dies dominica*; italienisch: *domenica*; französisch: *dimanche*). In den germanischen Sprachen ist der alte Name – *Tag der Sonne* – geblieben. Von seinem Ursprung her erinnert er an heidnische Sonnenkulte. Nach christlichem Verständnis ist Jesus Christus die wahre Sonne, die im Glanz der Auferstehung erstrahlt und die einmal den ganzen Kosmos in österlichem Licht erhellen wird. Ein Kirchenlied von Angelus Silesius (1657) bringt dies in schöner Weise zum Ausdruck: „*Deines Glanzes Herrlichkeit übertrifft die Sonne weit; du allein, Jesu mein, bist, was tausend Sonnen sein.*“¹²

Der Sonntag ist also zuerst und wesentlich der Tag des Gedenkens an die Auferstehung Jesu Christi. Da er aber nach jüdischer Zählung der *erste Tag der Woche* ist, erinnert er an die *Erschaffung der Welt*. Es ist der Tag, an dem Gott aus seiner Ruhe heraustritt und spricht: „Es werde Licht“ (Gen 1,3). In der Auferstehung Jesu Christi wird die Schöpfung nicht etwa zurückgenommen. Im Gegenteil: Sie erhält durch seine Auferstehung Anteil am unvergänglichen Leben. Das „Und siehe es war gut“ des Anfangs erfährt mit ihr seine endgültige Bestätigung. Damit ist jeder Sonntag auch ein Fest der Schöpfung, ein Tag, Dank für die Schöpfung zu sagen und die Verantwortung des Menschen für die Schöpfung in Erinnerung zu rufen.

Ein weiterer Aspekt des christlichen Sonntags erschließt sich aus der Erkenntnis, dass er nach dem Sabbat nicht nur der erste, sondern auch der *achte Tag der Woche* ist und somit der Tag, der auf die kommende Welt hinweist. So feiern Christen am Sonntag auch den Glauben an die *Wiederkunft des Herrn*. Damit wird er als Tag des Dankes und der Rückschau auch zu einem Tag der Hoffnung. Ausblick auf die Neuschöpfung am Ende der Tage, Rückblick auf die Erschaffung der Welt, vor allem aber Erinnerung an die Auferstehung Jesu Christi – diese drei Inhalte bestimmen den christlichen Sonntag. Sie werden hineingenommen in die Versammlung der Gemeinde zur Eucharistiefeier, die im Zentrum des Sonntags steht.

11) Gemeinsame Synode (Anm. 6), Beschluss: *Gottesdienst*, 2.1., 198.

12) Gotteslob, Nr. 555, Strophe 3.

Die Praxis, am ersten Tag der Woche im Gedenken an die Auferstehung Christi zum Herrenmahl zusammenzukommen, hat sich bereits in den Anfängen des Christentums herausgebildet. Mit Recht sagt daher die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass der Sonntag oder „Herrentag“, wie es dort heißt, der „Ur-Feiertag“ der Christen und daher „Fundament und Kern des ganzen liturgischen Jahres“ ist (SC 106). Wenn Christen sich am Sonntag zur Eucharistiefeier versammeln, dann feiern sie den Grund ihrer Hoffnung, denn: „In der Treue zu Auftrag und Vermächtnis des Herrn erfährt der Christ in der wöchentlichen Feier des Ostergeheimnisses, dass er selbst teilhat an Tod und Auferstehung Christi und berufen ist zur Ruhe Gottes, das heißt zum vollendeten, befreiten und unangefochtenen Besitz des Lebens.“¹³

In der Liturgie wird die Heilsgeschichte Gottes mit dem Menschen gegenwärtig. Daher ist die sonntägliche Eucharistiefeier nicht zuerst etwas, was der Mensch für Gott tut; vielmehr ist es der erhöhte Herr, der sich der feiernden Gemeinde in besonderer Weise zuwendet. Wenn die katholische Kirche im sogenannten Sonntagsgebot die Teilnahme ihrer Gläubigen an der sonntäglichen Eucharistiefeier einschärft, will sie damit die innere Verpflichtung bewusst machen und eine Hilfe zur Selbstbindung geben.¹⁴

Arbeitsfrei war der Sonntag nicht von Anfang an. Bis ins 4. Jahrhundert haben judenchristliche Gruppen den Sabbat und damit auch die Sabbatruhe eingehalten. Die Arbeitsruhe am Sonntag haben erst äußere politische Veränderungen unter Kaiser Konstantin verbindlich gemacht, als er im Jahr 321 den Sonntag zum offiziellen Feiertag erhob. Die *Sabbatruhe* des Volkes Israel wurde auf den *Tag des Herrn* übertragen. Damit ergibt sich die Frage, wie sich der christliche Sonntag zum jüdischen Sabbat verhält.

3. In der Tradition des jüdischen Sabbats

Der christliche Sonntag kann nicht ohne Weiteres und direkt aus dem Sabbat abgeleitet werden. Er hat einen eigenen Ursprung in der Auferstehung Jesu Christi. Dennoch steht er in der Tradition des jüdischen Sabbats. Damit

13) Gemeinsame Synode (Anm. 6), Beschluss: *Gottesdienst*, 2.1., 198 f.

14) Vgl. Gemeinsame Synode (Anm. 6), Beschluss: *Gottesdienst*, 2.3., 200 f.

gelangen wir in das Zentrum dessen, was jüdische Identität ausmacht. Anders als andere Zeiteinteilungen ist der Sabbat und mit ihm die Woche unabhängig von astronomischen Gegebenheiten. Meist ist uns das gar nicht bewusst, allzu selbstverständlich bestimmt der Wochenrhythmus das Zeitgefühl der Menschen. Und doch: Der Sabbat ist nicht von Natur aus da. Gerade deswegen kann er auch so leicht fraglich werden.

Im Alten Testament wird das *Sabbatgebot* an mehreren Stellen tradiert. Seine große Bedeutung ist auch daran ablesbar, dass es innerhalb der Zehn Gebote eine zentrale Stellung einnimmt (Ex 20,8–11; Dtn 5,12–15). Dort erscheint der Sabbat als *Ruhetag* vor allem für die Schutzlosen, die Wehrlosen und Abhängigen. Das Gebot ist gewissermaßen der Prototyp eines Arbeitsschutzgesetzes. Die Begründung hierfür ist eine zweifache. Für das Buch Deuteronomium ist die Erinnerung an die Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens – und somit ein soteriologischer Begründungszusammenhang – leitend. Anders im Buch Exodus, das mit dem Verweis auf das Ruhen Gottes am siebten Tag (Gen 2,2–3) eine auf die Schöpfung Gottes bezogene – protologische – Begründung bietet. Damit weist es den Sieben-Tage-Rhythmus als eine elementare, in der Schöpfung selbst verankerte Gegebenheit aus. In jüngeren Texten kommen vermehrt eschatologische Begründungsmotive hinzu. Hier wird der Sabbat zum Zeichen der Erneuerung des Bundes und der kommenden Herrlichkeit.

Neben der Arbeitsruhe ist das Element der *Heiligung* für den Sabbat zentral. Diese beschränkt sich nicht auf den Gottesdienst. Die Art und Weise, wie der Sabbat gestaltet wird, unterscheidet sich grundlegend von der übrigen Woche. Diese radikale Trennung des Heiligen vom Profanen erfährt der gläubige Jude, wenn der Sabbat mit dem Gebet der *Hawdala* („Trennung“) beendet wird: „*Gepriesen seist Du, Ewiger, unser Gott, Du regierst die Welt. Du trennst das Heilige vom Profanen, das Licht von der Finsternis, Israel von den Völkern, den siebten Tag von den übrigen sechs Werktagen. Gepriesen seist Du, Ewiger. Du trennst das Heilige vom Profanen.*“¹⁵ Die Unterscheidung, die der Sabbat mit sich bringt, ist durch die Jahrhunderte hindurch zum identitätsstiftenden Merkmal des Judentums geworden.

15) *Seder hat-tefillôt. Das jüdische Gebetbuch*, Bd. 1: *Gebete für Schabbat, Wochentage und Pilgerfeste*, hg. von Jonathan Magonet, Gütersloh 1997, 147; eine leicht andere Übersetzung bietet der *Sidur Sefat Emet*. Mit dt. Übersetzung von Rabbiner Dr. Selig Bamberger, Basel 1972, 198.

Dem Christen ist der Sabbat aus jenen Erzählungen vertraut, bei denen Jesu Umgang mit dem Sabbat auf Widerspruch stößt. Leider führten in der Vergangenheit diese Schilderungen dazu, dass das jüdische Sabbatgebot verzerrt wahrgenommen wurde oder zumindest die jüdische Sabbatpraxis zur Zeit Jesu von Buchstabenfrömmigkeit und Gesetzesgerechtigkeit überlagert schien. Inzwischen hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass Jesu Sabbatkritik sich innerhalb der großen Bandbreite dessen bewegt, was zu seiner Zeit im Judentum gelehrt und gelebt wurde. Nur so ist zu verstehen, dass Jesus selbstverständlich am Sabbatgottesdienst in der Synagoge teilgenommen und dort auch gelehrt hat.¹⁶

Als Kern der jesuanischen *Sabbatkritik* erweist sich ein Wort, das geradezu sprichwörtlich geworden ist: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat. Deshalb ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat“ (Mk 2,27–28). Daher ist es seinen Jüngern erlaubt, am Samstag Ähren abzureißen.¹⁷ Daher sind auch Wunderheilungen am Sabbat kein Verstoß gegen das göttliche Gebot.¹⁸ Die Sabbatkonflikte Jesu stellen keinen Bruch mit der jüdischen Tradition dar und wollen sie auch nicht abschaffen. Das wäre ein Missverständnis. Vielmehr hat Jesus den Sabbat im Zeichen der nahekommenden Gottesherrschaft und gemäß dem Kairos der Stunde radikal erneuern wollen – als „Zeit für das Gute“. Gerade am Sabbat

16) Vgl. Ilse Müllner/Peter Dschulnigg, *Jüdische und christliche Feste*. Die Neue Echter Bibel, Themen 9, Würzburg 2002, 67 (Belegstellen dort).

17) Vgl. Mk 2,23–28 parr.; Lk 6,1–5; Mt 12,1–8.

David Flusser, einer der tiefendsten jüdischen Kenner des Neuen Testaments und langjähriger Professor für vergleichende Religionsgeschichte der Hebräischen Universität Jerusalem, meinte, „dass der synoptische Jesus nie gegen die damalige Gesetzespraxis verstößt – mit der einzigen Ausnahme, nämlich dem Ährenraufen am Sabbat“; allerdings macht er darauf aufmerksam, dass es „nicht Jesus selbst ist, sondern die Jünger, die die Ähren ausraufen und die weniger streng in der Gesetzespraxis sind“: David Flusser, *Jesus* (rm 50632), Reinbek 1999 (21. Auflage), 45 und 48.

Kritischer wird das Sabbatverständnis und die Sabbatpraxis Jesu von Rabbiner Jacob Neusner gesehen, der als „Kernstück“ der Lehre Jesu vom Sabbat festhält: „Mein Joch ist leicht, ich gebe euch Ruhe, der Menschensohn ist wahrhaftig Herr über den Sabbat, denn der Menschensohn ist jetzt der Sabbat – so handeln wir wie Gott“: Jacob Neusner, *Ein Rabbi spricht mit Jesus*, Freiburg 2007, 76–92, 90. Neusner kritisiert das Herr-Sein Jesu über den Sabbat, weil dadurch der Sabbat seine große soziale Funktion für Israel verlöre. Papst Benedikt knüpft hier an (vgl. Anm. 20).

18) Vgl. Mk 3,1–6 parr.; Lk 6,6–11; Mt 12,9–14; Lk 13,10–17; Lk 14,1–6; Joh 5,1–18; 7,15–24; 9,1–41.

sollten „kranke Menschen zur ursprünglichen Integrität und Güte der Schöpfung wiederhergestellt (Mk 3,5 par) und zur aufrechten Freiheit der Kinder Gottes befreit werden (Lk 13,15 f.). Jesus hat damit die doppelte Begründung der Sabbatruhe in den beiden Dekalogfassungen in seinen Heilungen am Sabbat miteinander verbunden und zum Ziel gebracht.“¹⁹

Jesus erweist sich hier als der verbindliche Lehrer der Weisung der Tora für den Sabbat. Papst Benedikt XVI. hat in seinem „Gespräch mit Rabbiner Jacob Neusner“ Jesus im Blick auf seine Sabbatpraxis, aber auch auf seine allgemeine Verkündigung und sein ganzes Leben sehr schön als „Tora in Person“, als „lebendige Tora Gottes“ oder „Tora selbst“ gedeutet.²⁰ Hätten die ersten Christen die Sabbatkritik Jesu als Abschaffung und nicht als Erneuerung des Sabbatgebots verstanden, wäre nicht zu erklären, dass der Sabbat in großen Teilen der frühen Kirche seine Bedeutung behielt, auch wenn man sich zum Herrenmahl am Tag nach dem Sabbat, dem „Tag des Herrn“, versammelte. Judenchristliche Gruppen haben den Sabbat noch bis ins 4. Jahrhundert hin gehalten, und es gibt Hinweise, dass es damals auch unter Heidenchristen eine Sympathie gegenüber dem jüdischen Sabbat gab. Auch ist die Praxis belegt, beide Tage, den *Sabbat als Tag der Schöpfung* und den *Sonntag als den Tag der Auferstehung*, zu feiern.²¹ Mit der Einsicht, dass Schöpfung und Erlösung aufs Innerste zusammenhängen, wurden beide geistigen Inhalte auf einen Tag gelegt, wobei der Sonntag als der *Tag der Auferstehung des Herrn* den Vorzug erhielt. Die verschlungenen Wege aufzuzeigen, die diese Entwicklung genommen hat, kann hier nicht geleistet werden. Ohne das Menschensohnwort in Mk 2,28, das Jesus als Herrn über den Sabbat ausweist, wäre sie nur schwer erklärlich. Entscheidend aber ist die Ostererfahrung. In ihr erweist sich Christus wahrhaft als das lebendige Wort Gottes und damit als letztverbindlicher Maßstab unseres Glaubens.

19) Ilse Müllner/Peter Dschulnigg (Anm. 16), 68.

20) Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*. Erster Teil. *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg 2007. Der Papst führt das Gespräch mit Jacob Neusner auf den Seiten 131–160 (zur Sabbatfrage: 138–145) und reflektiert dabei besonders über Jesus als lebendige Tora.

21) Vgl. Joseph Ratzinger (Anm. 9), 166; unter Verweis auf Apost. Konst. VII,23,3; Willy Rordorf (Anm. 10), 100 f.: „Den Sabbat freilich und den Herrentag verbringt in Festfreude, weil der eine das Gedächtnis der Schöpfung, der andere dasjenige der Auferstehung ist.“

Der christliche Sonntag greift die Begründungsstränge, die vom Alten Testament her für den Sabbat vorgegeben sind, auf. In Analogie zur Befreiung Israels und in Anknüpfung daran wird die Auferstehung Jesu Christi zum eigentlichen Beweggrund. Damit wird der Rückbezug auf die Schöpfung nicht ausgeblendet, sondern in christologischer Zuspitzung übernommen. Gleiches gilt für den Ausblick auf das Ende der Zeiten. Was Sabbat und Sonntag verbindet, ist die dankbare Erinnerung an den Schöpfer und seine Schöpfung, das Gedenken an Gottes Freiheit und die Beteiligung des Menschen an dieser Freiheit sowie die auf die Zukunft gerichtete Hoffnung auf die Vollendung der Welt am Tag des Herrn. So ist das Geschenk des Sabbats, das Gott seinem Volk Israel gemacht hat, ein Geschenk, das uns Christen bis heute mitprägt und bereichert.²² Dies ist bis in die christliche Liturgie hinein erfahrbar.²³ Aus diesem Geschenk, das uns verbindet, erwächst aber auch eine gemeinsame Verantwortung gerade angesichts der vielfachen Gefährdungen, von denen eingangs die Rede war.

4. Verantwortung „um Gottes und des Menschen willen“

Für das Judentum wie für das Christentum ist Zeit strukturierte Zeit. Mit dem 6+1 in jüdischem bzw. 1+6 in christlichem Kontext ist ein Rhythmus vorgegeben, der sich dem modernen Zeitgeist widersetzt. Gegen ein „alles zu jeder Zeit“ setzen das Judentum und in seiner Tradition das Christentum ein „jedes zu seiner Zeit“. Strukturierte Zeit, das bedeutet: einen Ausgang zu haben aus der Hektik des Alltags, die viele überfordert und krank macht; einen Freiraum zu haben zum Innehalten und zur Orientierung. „Der Sonntag gibt dem Zeitempfinden einen wiederkehrenden Rhythmus und gewährt einen regelmäßigen Freiraum. Er verhilft zu dem notwendigen Abstand von dem [...] Anpassungsdruck des Erwerbslebens wie des Freizeitverhaltens. [...] Wer seine Zeit bis zum Äußersten auskaufen will und den Rhythmus der Zeit missachtet, untergräbt die natürlichen Lebensbedingungen ebenso wie die Bedingungen der Freiheit.“²⁴ Was hier über den Sonntag gesagt ist, ließe sich auch vom Sabbat sagen.

22) Vgl. Heinrich Mussinghoff (Anm. 7), 81.

23) Ebd. (Anm. 7), 81.

24) *Menschen brauchen den Sonntag* (Anm. 3), Nr. 11.

Freilich: Es geht um mehr als um Befreiung von Leistungsdruck, von Nutzenkalkül und Konsumzwängen. Dies ist gewissermaßen nur die eine Seite der Medaille. Der Sabbat und der Sonntag eröffnen eine andere Dimension der Wirklichkeit, jenseits alles Machbaren. Rabbiner Abraham Jehoshua Heschel formuliert es in seiner Betrachtung über den Sabbat so: „An diesem Tag sind wir aufgerufen, Anteil zu nehmen an dem, was ewig ist in der Zeit, uns vom Geschaffenen dem Geheimnis der Schöpfung selbst zuzuwenden, von der Welt der Schöpfung zur Schöpfung der Welt.“²⁵ Und an anderer Stelle schreibt er: „Sechs Tage der Woche kämpfen wir mit der Welt, ringen wir dem Boden seinen Ertrag ab; am Sabbat gilt unsere Sorge vor allem der Saat der Ewigkeit, die in unsere Seele gesenkt ist.“²⁶

Eine gelebte Sabbatkultur – sei es in Israel mit der Unterstützung des öffentlichen Lebens, sei es in der Diaspora in der Bewährung einer Minderheitensituation – ist für Christen Anregung und Ansporn für ihre Sonntagskultur. Indem das Sabbatgebot Teil des Dekalogs ist, wird deutlich, dass es, wie Papst Johannes Paul II. betont hat, um einen „bedeutsamen und unverzichtbaren Ausdruck der Beziehung zu Gott geht. Aus dieser Perspektive muss dieses Gebot auch heute von Christen wiederentdeckt werden.“²⁷

Es geht um nichts Geringeres als um die *Gottesfrage*, genauer noch um die lebenspraktische Seite der Gottesfrage. Wenn wir uns bewusst machen, dass die religiöse Wahrheit mehr noch als über die Weitergabe von Inhalten über Lebensformen weitergegeben wird, dann wird vollends sichtbar, was auf dem Spiel steht. Der Sabbat wie der Sonntag bieten dem Menschen einen geschützten Raum an für die Einübung eines Lebens aus der Beziehung zu Gott. In dem Maß, in dem dieses Angebot angenommen wird, halten Juden und Christen die Gottesfrage in der Gesellschaft wach. Und genau hier liegt im Kern unsere gemeinsame Verantwortung. Sorgen wir bei allen Unterschieden, die uns trennen, als Geschwister gemeinsam dafür, dass der Gott Israels, der Vater Jesu Christi, in dieser Welt präsent bleibt, um Gottes – vor allem aber um des Menschen willen.

25) Abraham Jehoshua Heschel, *Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen*. Information Judentum 10, Neukirchen-Vluyn 1990, 10.

26) Abraham Jehoshua Heschel (Anm. 25), 11.

27) Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Dies Domini*, 1998, Nr. 13. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 133, 15.

„Sechzig Jahre Israel“

Rede von Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel vor der Knesset in Jerusalem am 18. März 2008 zum 60. Jahrestag der Gründung des Staates Israel.

Ani moda lachem sche-nittan li le-dabber elechem kaan ba-bait mechubad se. Se kawod gadol awuri (Ich danke Ihnen, hier zu Ihnen sprechen zu dürfen. Ich empfinde dies als eine große Ehre). Ich danke allen, dass ich in meiner Muttersprache heute zu Ihnen sprechen darf. Ich spreche zu Ihnen in einem besonderen Jahr. Denn in diesem Jahr – 2008 – feiern Sie den 60. Jahrestag der Gründung Ihres Staates, des Staates Israel. 60 Jahre Israel,

- das sind 60 Jahre großartiger Aufbauarbeit unter schwierigen Bedingungen;
- das sind 60 Jahre Herausforderungen im Kampf gegen Bedrohungen und für Frieden und Sicherheit;
- das sind 60 Jahre Integration von Zuwanderern in das Gemeinwesen dieses Staates;
- das ist ein Land voller Vitalität und Zuversicht, mit technologischen Spitzenleistungen, mit kulturellem Reichtum und Traditionen;
- das ist vor allem Anlass zu großer Freude. Im Namen der Bundesregierung und der deutschen Bevölkerung gratuliere ich allen Bürgerinnen und Bürgern Israels zu diesem Jubiläum.

Verbunden in der Erinnerung an die Schoa

Deutschland und Israel sind und bleiben – und zwar für immer – auf besondere Weise durch die Erinnerung an die Schoa verbunden. Genau deshalb haben wir die ersten deutsch-israelischen Regierungskonsultationen gestern mit dem Gedenken in Yad Vashem begonnen. Der im deutschen Namen verübte Massenmord an sechs Millionen Juden hat unbeschreibliches Leid über das jüdische Volk, über Europa und die Welt gebracht. Die Schoa erfüllt uns Deutsche mit Scham. Ich verneige mich vor den Opfern, ich ver-

neige mich vor den Überlebenden und vor all denen, die ihnen geholfen haben, dass sie überleben konnten. Der Zivilisationsbruch durch die Schoa ist beispiellos. Er hat bis heute Wunden hinterlassen. Er schien Beziehungen zwischen Israel und Deutschland zunächst geradezu unmöglich zu machen. In den israelischen Pässen stand lange Zeit der Satz: „Gilt für alle Länder mit Ausnahme Deutschlands.“ Umgekehrt habe ich selbst die ersten 35 Jahre meines Lebens in einem Teil Deutschlands – in der DDR – gelebt, der den Nationalsozialismus als westdeutsches Problem betrachtete. Auch den Staat Israel hat die DDR bis kurz vor ihrem Ende nicht anerkannt. Es dauerte über 40 Jahre, bis sich ganz Deutschland sowohl zu seiner historischen Verantwortung als auch zum Staat Israel bekennen konnte.

Verantwortung und Menschlichkeit

Ich bin zutiefst davon überzeugt: Nur wenn sich Deutschland zu seiner immerwährenden Verantwortung für die moralische Katastrophe in der deutschen Geschichte bekennt, können wir die Zukunft menschlich gestalten. Oder anders gesagt: Menschlichkeit erwächst aus der Verantwortung für die Vergangenheit. Wir sagen oft: Deutschland und Israel verbinden besondere, einzigartige Beziehungen. Was aber ist damit genau gemeint? Ist sich mein Land dieser Worte bewusst – und zwar nicht nur in Reden und Festveranstaltungen, sondern dann, wenn es darauf ankommt? Wie gehen wir zum Beispiel ganz konkret damit um, wenn die Gräueltaten des Nationalsozialismus relativiert werden? Hierauf kann es nur eine Antwort geben: Jedem Versuch dazu muss im Ansatz entgegengetreten werden. Antisemitismus, Rassismus und Fremdenfeindlichkeit dürfen in Deutschland und in Europa nie wieder Fuß fassen, und zwar weil alles andere uns insgesamt – die deutsche Gesellschaft, das europäische Gemeinwesen, die demokratische Grundordnung unserer Länder – gefährden würde. Oder wie gehen wir damit um, wenn in Umfragen eine deutliche Mehrheit der Befragten in Europa sagt, die größere Bedrohung für die Welt gehe von Israel aus und nicht etwa vom Iran? Schrecken wir Politiker in Europa dann aus Furcht vor der öffentlichen Meinung davor zurück, den Iran mit weiteren und schärferen Sanktionen zum Stopp seines Nuklearprogramms zu bewegen? Nein, wie unbequem es auch sein mag, genau das dürfen wir nicht; denn täten wir das, dann hätten wir weder unsere historische Verantwortung verstanden noch ein Bewusstsein für die Herausforderungen unserer Zeit ent-

wickelt. Beides wäre fatal. Genauso wäre es fatal, wenn wir die Frage ausblenden würden, wie wir die Erinnerung an die Schoa wach halten können, wenn eines Tages keine Zeitzeugen der Schoa mehr am Leben sein werden. Orte des Gedenkens sind wichtig, Orte wie das Holocaust-Mahnmal in Berlin oder Yad Vashem. Sie halten die Erinnerung wach. Aber Orte allein reichen noch nicht aus, wenn Erinnerung Geschichte wird. Erinnerung muss sich immer wieder neu bewähren. Aus Gedanken müssen Worte werden und aus Worten Taten.¹

Erinnerung, Worte und Taten

Der erste Premierminister Ihres Landes, *David Ben Gurion*, und der erste Bundeskanzler meines Landes, *Konrad Adenauer*, haben uns genau das vorgemacht. Deshalb war es mir wichtig, am Sonntag (16. März 2008, Anm. d. Red.) in den Kibbuz Sde Boker zu fahren und dort am Grab von Ben Gurion einen Kranz niederzulegen. Denn es waren Ben Gurion und Adenauer, die „den Gedanken Worte, den Worten Taten folgen ließen“. Sie legten mit Vorsicht und Weitsicht die Grundlage für die Beziehungen zwischen unseren Staaten. Heute ist es an uns, zusammen mit der jungen Generation das Bewusstsein für eine Erinnerungskultur zu wecken, die auch dann trägt, wenn die Überlebenden der Schoa nicht mehr unter uns sein werden. Natürlich gibt es dafür kein Patentrezept. Diese Herausforderung zu erkennen und sie anzunehmen ist der erste entscheidende Schritt, um zusammen mit der Jugend kreative Wege für eine Erinnerungskultur der Zukunft zu entwickeln, und zwar in Israel und in Deutschland gemeinsam.

Helfen kann uns dabei eine Kraft, die uns auch in den vergangenen Jahrzehnten geholfen hat: Es ist die Kraft zu vertrauen. Diese Kraft hat ihren Ursprung in den Werten, die wir, Deutschland und Israel, gemeinsam teilen: den Werten von Freiheit, Demokratie und der Achtung der Menschenwürde. Sie ist das kostbarste Gut, das wir haben: die unveräußerliche und unteilbare Würde jedes einzelnen Menschen – ungeachtet seines Geschlechts, seiner Abstammung, seiner Sprache, seines Glaubens, seiner Heimat und Herkunft.

1) Vgl. Bundeskanzlerin Angela Merkel, *Den Worten müssen Taten folgen. Leo Baeck als Vorbild*, in FrRu 15(2008)134 f.

Das Bewusstsein für die historische Verantwortung und das Eintreten für unsere gemeinsamen Werte bildet das Fundament der deutsch-israelischen Beziehungen von ihren Anfängen bis heute. Heute nun leben wir – Deutsche und Israelis – wie alle Völker dieser Welt in einer Zeit mit gewaltigen Umbrüchen. Das Gefüge der Welt verändert sich. Die Vernetzung von Staaten, Wirtschaft und Gesellschaften erreicht ein bisher unbekanntes Maß. Viele Menschen haben Angst vor dieser Entwicklung. Sie spüren, das Zusammenleben der Nationen, der Religionen und Kulturen gehört zu den großen, alles überragenden Themen der Gegenwart. Großartige Perspektiven stehen dicht neben erheblichen Risiken.

Gemeinsam Herausforderungen meistern

Angesichts dieser bahnbrechenden globalen Entwicklung brauchen wir über nationale Grenzen hinweg ein globales, ein gemeinsames Bewusstsein für die zentralen Herausforderungen unserer Welt – den fairen Anteil aller am Wohlstand, den Schutz des Klimas, den Kampf gegen die neuen Bedrohungen durch Terror und Massenvernichtungswaffen. Aber wir brauchen dieses Bewusstsein nicht nur dafür, die Herausforderungen zu erkennen, sondern wir brauchen es, um die Herausforderungen zu meistern. Das geht heute in vielen Bereichen kaum noch allein, sondern nur noch im Miteinander von Staaten, die als Partner durch Werte und Interessen verbunden sind. Israel und Deutschland, Israel und Europa sind solche Partner, verbunden durch gemeinsame Werte, verbunden durch gemeinsame Herausforderungen und verbunden durch gemeinsame Interessen, denn Stabilität, wirtschaftliche Prosperität, Sicherheit und Frieden in Europa sowie in dieser Region sind in unserem beiderseitigen Interesse.

Genau in diesem Bewusstsein haben wir mit den ersten deutsch-israelischen Regierungskonsultationen ein neues Kapitel in der Geschichte der Beziehungen unserer beiden Staaten aufgeschlagen. Genau in diesem Bewusstsein haben wir ein ganzes Bündel von Projekten und Vorhaben verabschiedet: in der Außen- und Verteidigungspolitik, im Bereich der Wirtschaft, für den Austausch der Jugend, in der Zusammenarbeit von Justiz und Umweltschutz und nicht zuletzt auch im Bereich von Wissenschaft und Forschung. Es ist keine Übertreibung, wenn wir feststellen: Die Beziehungen unserer beiden Länder sind ausgezeichnet. Aber wir wollen diese Ver-

bindungen und das Vertrauen zwischen unseren Völkern noch weiter stärken, unsere Partnerschaft noch weiter festigen: in der Jugendarbeit, z. B. durch ein gemeinsames deutsch-israelisches Zukunftsforum, das in einer gemeinsamen Stiftung junge Deutsche und Israelis in Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur einander noch näher bringen wird; im Wissenschaftsbereich durch das gemeinsame Deutsch-Israelische Jahr der Wissenschaft und Technologie; auf dem Gebiet der wirtschaftlichen Beziehungen, indem Unternehmen in beiden Ländern das Potential vor allem in den zukunftsweisenden Branchen noch stärker als bisher nutzen; und im Bereich von Umwelt- und Klimaschutz, indem das Hochtechnologieland Israel sein umfassendes Know-how insbesondere auch im Bereich Wasser und Bewässerungswirtschaft einbringen kann, und indem eine neue Form der trilateralen Zusammenarbeit zwischen Deutschland, Israel und Afrika entwickelt wird.

Sicherheit und Frieden: Die Zwei-Staaten-Lösung

Über all diese und weitere Zukunftsprojekte und Vorhaben haben wir gestern beraten. Aber all diese Projekte spielen sich nicht im luftleeren Raum ab: Während wir beraten, ist Israel bedroht, während wir hier sprechen, leben Tausende von Menschen in Angst und Schrecken vor Raketenangriffen und dem Terror der Hamas. Ich sage klar und unmissverständlich: Die Kassam-Angriffe der Hamas müssen aufhören. Terrorangriffe sind ein Verbrechen, und sie bringen keine Lösung in dem Konflikt, der die Region und das tägliche Leben der Menschen in Israel und das Leben der Menschen in den palästinensischen Autonomiegebieten überschattet. Ich habe es wiederholt zum Ausdruck gebracht und sage es auch hier: Deutschland tritt entschieden für die Vision von zwei Staaten in sicheren Grenzen und in Frieden ein, für das jüdische Volk in Israel und das palästinensische in Palästina. Nachdrücklich unterstützen wir deshalb in der Folge der Annapolis-Konferenz (27. November 2007) alle Bemühungen, die dazu beitragen, diese Vision in die Tat umzusetzen, und die helfen, Frieden in der Region herzustellen. Ich weiß sehr wohl: Sie brauchen keine ungebetenen Ratschläge von außen und schon gar nicht von oben herab. Eine Lösung kann am Ende nur durch Sie hier in Israel und die Palästinenser selbst erfolgen. Aber Unterstützung

durch die internationale Gemeinschaft will ich Ihnen und Ihren Verhandlungspartnern auf palästinensischer Seite, vorneweg Präsident Mahmud Abbas, ausdrücklich anbieten. Denn wir wissen, dass es zur Umsetzung der Vision von zwei Staaten Kompromisse bedarf, die von allen Seiten akzeptiert werden. Es bedarf auch der Kraft zu schmerzhaften Zugeständnissen.

Wir wissen, dass es nicht nur im Interesse der Region hier ist, diesen schwierigen Prozess zum Erfolg zu führen, sondern in unser aller Interesse; denn Instabilität hier bleibt auch für uns in Deutschland und Europa nicht ohne Folgen. [...] Besonderen Anlass zur Sorge geben ohne Zweifel die Drohungen, die der iranische Präsident gegen Israel und das jüdische Volk richtet. Seine wiederholten Schmähungen und das iranische Nuklearprogramm sind eine Gefahr für Frieden und Sicherheit. Wenn der Iran in den Besitz der Atombombe käme, dann hätte das verheerende Folgen, zuerst und vor allem für die Sicherheit und Existenz Israels, dann für die gesamte Region und schließlich für Europa und die Welt [...]. Das muss verhindert werden. Dabei muss eines klar sein: Nicht die Welt muss Iran beweisen, dass der Iran die Atombombe baut. Iran muss die Welt überzeugen, dass er die Atombombe nicht will.

Jede Bundesregierung und jeder Bundeskanzler vor mir waren der besonderen historischen Verantwortung Deutschlands für die Sicherheit Israels verpflichtet. Diese historische Verantwortung Deutschlands ist Teil der Staatsräson meines Landes. Die Sicherheit Israels ist für mich als deutsche Bundeskanzlerin niemals verhandelbar, und wenn das so ist, dann dürfen das in der Stunde der Bewährung keine leeren Worte bleiben. Deutschland setzt gemeinsam mit seinen Partnern auf eine diplomatische Lösung. Die Bundesregierung wird sich dabei, wenn der Iran nicht einlenkt, weiter entschieden für Sanktionen einsetzen. Die vor wenigen Tagen verabschiedete neue Resolution des UN-Sicherheitsrates² hat die Entschlossenheit und die Geschlossenheit der internationalen Gemeinschaft erneut unter Beweis gestellt. Die internationale Gemeinschaft wird und muss diesen Weg fortsetzen. [...] Für mich ist es wichtig, dass Israel über die Mittelmeerkoooperation der Europäischen Union und die europäische Nachbarschaftspolitik eng mit der Europäischen Union verbunden ist. [...] Israel und Europa sind durch gemeinsame Werte, Herausforderungen und Interessen verbun-

2) Anm. d. Red.: Die Resolution vom 3. März 2008 verbietet den Handel mit Gütern, die sowohl für zivile als auch für militärische Zwecke verwendet werden können.

den. Deshalb unterstütze ich ausdrücklich die von Israel gewünschte stärkere Annäherung an die Europäische Union. Sie wäre für beide Seiten ein Gewinn. Sie böte eine Vielzahl neuer Chancen.

Freiheit, Demokratie und Menschenwürde

In der Geschichte ihres Kontinents haben die Europäer erfahren: Frieden ist auch nach Jahrhunderten gewalttätiger Auseinandersetzungen möglich. Insbesondere wir Deutsche haben durch das Wunder des Mauerfalls und der Wiedervereinigung erlebt: Auch nach Jahrzehnten, wenn schon viele den Gedanken daran verloren haben, können sich tiefgreifende politische Veränderungen ergeben. Ich könnte heute nicht vor Ihnen stehen, und ich könnte heute nicht als Bundeskanzlerin der Bundesrepublik Deutschland, die in der ehemaligen DDR aufgewachsen ist, zu Ihnen sprechen, wenn es nach dem Zweiten Weltkrieg in der damaligen Bundesrepublik nicht Politiker wie Konrad Adenauer, Willy Brandt und Helmut Kohl gegeben hätte. Sie haben an die Kraft der Freiheit, an die Kraft der Demokratie und an die Kraft der Menschenwürde geglaubt. Sie haben es so vermocht, das scheinbar Unmögliche möglich zu machen: die Vollendung der Einheit Deutschlands in Frieden und Freiheit und damit die Versöhnung des europäischen Kontinents.

Aus der Erfahrung, dass das Unmögliche möglich werden kann, können wir die Entschlossenheit und die Zuversicht schöpfen, dass sich auch jede Anstrengung lohnt, die den Nahen Osten einen großen Schritt näher zu einem friedlichen Miteinander bringt. Oder um es mit den bekannten Worten von David Ben Gurion zu sagen: „*Wer nicht an Wunder glaubt, der ist kein Realist.*“ Wenn wir heute, zum 60. Jahrestag der Gründung des Staates Israel, auf die deutsch-israelischen Beziehungen schauen, dann wissen wir: Sein Satz hat sich als ebenso realistisch wie richtig erwiesen.

Ja, es sind besondere, einzigartige Beziehungen, mit immerwährender Verantwortung für die Vergangenheit, mit gemeinsamen Werten, mit gegenseitigem Vertrauen, mit großer Solidarität füreinander und mit vereinter Zuversicht. In diesem Geist feiern wir das heutige Jubiläum. In diesem Geist wird Deutschland Israel nie allein lassen, sondern treuer Partner und Freund sein. *Mazal-tov le-chaggigot schischim schana le-medinat Israel* (Herzlichen Glückwunsch zu 60 Jahren Staat Israel!) Schalom!

„Gleis 17“ Bahnhof Grunewald

Zwischen Oktober 1941 und Februar 1945 wurden mehr als 50 000 Berliner Juden in Vernichtungslager deportiert und ermordet. Der erste Deportationszug von Gleis 17 am Güterbahnhof Grunewald fuhr am 18. Oktober 1941 nach Litzmannstadt (Lodz), der letzte am 5. Januar 1945 nach Sachsenhausen. Heute erinnern vier Mahnmale an die Deportationszüge. Ehud Olmert, Ministerpräsident des Staates Israel, gedachte am 12. Dezember 2006 am Bahnhof Grunewald der Deportierten und Ermordeten.

Ehud Olmert*

Ich stehe hier und horche aufmerksam den längst verschollenen Stimmen. Ich bin umgeben von einer Menge scheinbar stummer Zeugen: dasselbe Gleis, die gleichen Schienen, die roten Steine, der Himmel. Alles, genauso wie es damals war – und da dringt ein lautes Echo an mein Ohr. Wortfetzen höre ich, ein gewürgter Schrei, das Weinen eines Kindes, das Flehen einer Mutter, das Stöhnen eines alten Mannes – übertönt von einem scharfen, kalten Befehl, durchschneidend und grausam. Und im Hintergrund das Pfeifen der Lokomotive, ein erschütterndes Kreischen, vollgestopfte und verriegelte Waggons, und drinnen das Schreien des Grauens. Dann fährt der Zug langsam an, das Knarren der Räder wird immer schneller und schneller, bis es in der Ferne nicht mehr zu hören ist ... Alles taucht hier wieder und wieder auf: Anblicke und Geräusche, all das Grauen – und es gibt kein Entkommen. All das ist in unser Gedächtnis eingebrannt und wird niemals vergessen. So haben wir es geschworen.

Genau zweihundert Jahre liegen zwischen der Einreise des 14-jährigen jüdischen Jungen durch das Rosenthal-Tor in den Stadtmauern Berlins (das Tor, welches für Juden und Vieh bestimmt war) und der Verschleppung der

* Ehud Olmert, am 30. September 1945 in Binjamina, Israel, geboren, ist seit dem 11. April 2006 Ministerpräsident des Staates Israel. Olmert stammt aus einer russischen Einwandererfamilie. Sein Vater Mordechai Olmert wuchs in China auf. 1933 emigrierten Olmerts Vorfahren in das damalige britische Mandatsgebiet Palästina.

Juden Berlins durch den bitteren Feind, durch die Nazis. Die Einreise von Moses Mendelssohn im Herbst 1743 ist der Anfang des kulturellen jüdisch-deutschen Bündnisses und des enormen, überproportional großen, künstlerischen Beitrages der Juden zum geistigen Schaffen Deutschlands, zur Philosophie, zur Literatur, zur Poesie, zur Musik und zur Kunst, zu den Wissenschaften und zur Medizin. Zweihundert Jahre genau, die hier, am Gleis 17 des Bahnhofes Grunewald, zu einem jähen Ende kamen.

Wenn sie doch nur verbannt worden wären! Wenn man ihnen doch nur die Möglichkeit gegeben hätte, dieses Land, das sie aus unverständlichen Gründen so geliebt haben, zu verlassen, dieses Land, in dem die heiße Lava des Judenhasses ständig unter ihren Füßen brodelte! Hätten sie nur fliehen und ihre Seele retten können! Doch alle Wege waren versperrt, alle Fluchtwege abgeriegelt, insbesondere der Weg ins Land Israel, die heißersehnte Erlösung, das Ziel ihrer Gebete und Hoffnungen. Ein Heimatland für das jüdische Volk gab es doch damals nicht, und die Strände Israels, wie auch die aller anderen Länder, waren vor ihnen fest verriegelt. Für die hier am Bahnhof Versammelten gab es nur einen einzigen unfreiwilligen Weg hinaus: den Weg in den Osten, und von dort gab es kein Zurückkommen mehr. Schon hundert Jahre davor schrieb der Dichter Heinrich Heine über die Katastrophe seines Volkes. Diese Zeilen klingen, als ob sie für seine Brüder, die in den Tod geschickt wurden, geschrieben waren:

*Brich aus in lauten Klagen, / Du düstres Martyrerlied,
Das ich so lang getragen / Im flammenstillen Gemüt!*

*Es dringt in alle Ohren, / Und durch die Ohren ins Herz;
Ich habe gewaltig beschworen / Den tausendjährigen Schmerz.*

*Es weinen die Großen und Kleinen, / Sogar die kalten Herrn,
Die Frauen und Blumen weinen, / Es weinen am Himmel die Stern! ...*

Die Schoa hat der Menschheit eine Frage hinterlassen, die weder das Herz noch der Verstand erfassen kann. Diese Frage schreit zum Himmel und fällt zurück ins Innerste der Seele. Es gibt keine umfassende Antwort, nur unzählige Bruchstücke von Antworten: Das jüdische Volk hatte keinen eigenen Hafen, in dem es in Sicherheit anlegen konnte. Es hatte keinen Leuchtturm, der ihm den Weg durch den Sturm wies. Es hatte kein sicheres Heim, welches es mit offenen Türen, voller Liebe, willkommen hieß.

Wir haben daraus gelernt und uns diese Lehre eingepägt: Wehe dem Schwachen und Schutzlosen! Wehe dem, der den Drohungen keinen Glau-

ben schenkt! Wehe dem Gleichgültigen, der sich nicht darauf vorbereitet, den Gefahren zu trotzen! Wehe dem, der sich in falscher Hoffnung sonnt, der die Gefahr verleugnet und sich auf die Wohltätigkeit Fremder verlässt!

Und so werden wir von unseren Toten, den sechs Millionen, angehalten, alles Menschenmögliche zu tun, damit der Staat Israel das genaue Gegenteil, der diametrale Gegensatz zu der Bösartigkeit der Nazis wird. Er soll auf den ewigen Werten der Tora des Volkes Israel und der biblischen Propheten basieren: auf der Ehre des Menschen und dessen Freiheit, auf sozialer Gerechtigkeit, auf menschlicher Moral, auf der Heiligkeit des Lebens und auf beständigem Streben nach Frieden. Der Dichter Abraham Schlonski schrieb in einem seiner Gedichte:

*„[...] Auch hier, auch heute verfolgt sie mich,
Die feindliche Gestalt des fremden, bedrohlichen Landes.*

*Immer und ewig erscheint mir der Zug
Als Mord am heiligsten Tag.*

*Und die Klinge der Nacht zerschneidet, zerschneidet
Die Frachtwaggons – die Särge.*

*Ich weiß nicht, ich weiß es nicht,
Warum ich heute meiner Heimat gedachte.“¹*

Das Echo, die Lehre, bleiben immer Teil unseres Lebens. Der „Zug der Erinnerung“² verfolgt jeden Juden, immer und überall. Und ich, der ich in meinem Heimatland nach der Schoa geboren wurde, weiß genau, warum ich hier und jetzt meiner Heimat Israel gedenke. Ich weiß genau, warum und weshalb mir meine Heimat so lieb ist.

1) Aus dem Gedicht „Auf der Reise“ von Abraham Schlonski (geb. 1900 in der Ukraine, gest. 1973 in Jerusalem), Band *Vollendung*, Seite 45.

2) Der „Zug der Erinnerung“ (vgl. FrRu 15[2008]77 f.) will vor allem an die Kinder erinnern, die in die Vernichtungslager deportiert wurden. Der Zug (mit einer Ausstellung, mit Handbibliothek, Film- und Videodokumentationen) fährt seit dem 8. November 2007 mit Stopps in über 30 Städten eine Deportationsroute in Richtung Auschwitz. Am 21. und 22. April 2008 machte der „Zug der Erinnerung“ im S-Bahnhof Grunewald (ehemaliger Güterbahnhof) Station.

Else Lasker-Schüler (1869–1945) „Mein blaues Klavier“

Ruben Frankenstein*

*Ich habe zu Hause ein blaues Klavier / Und kenne keine Note.
Es steht im Dunkel der Kellertür, / Seitdem die Welt verrohte.
Es spielen Sternenhände vier / – Die Mondfrau sang im Boote –
Nun tanzen die Ratten im Geklirr.
Zerbrochen ist die Klaviatur ... / Ich beweine die blaue Tote.
Ach liebe Engel öffnet mir / – Ich aß vom bitteren Brote –
Mir lebend schon die Himmelstür / – Auch wider dem Verbote.*

Ruth Klüger bezeichnete das Gedicht „Mein blaues Klavier“ von Else Lasker-Schüler (ELS) neben Brechts „An die Nachgeborenen“ als „wohl das beredteste lyrische Zeugnis des Exils der Nazizeit“. In ihrem Zürcher Tagebuch erzählt ELS: „Ich besitze alle meine Spielsachen von früher noch, auch mein blaues Puppen-Klavier.“ Nun wird das Klavier – wohl ein Gleichnis für die verbannte Dichtkunst – schrittweise zerstört: von der Unkenntnis der Noten über die Verbannung in den dunklen Keller, zu den Ratten, bis hin zum Zerbrechen der Tastatur und zum endgültigen Tod des Klaviers.

Viele Biografien wurden über ELS geschrieben. Als Kurt Pinthus für seine expressionistische Anthologie „Menschheitsdämmerung“ 1919 ELS um ihren Lebenslauf bat, begnügte sie sich mit der kurzen Aussage: „*Ich bin in Theben (Ägypten) geboren, wenn ich auch in Elberfeld zur Welt kam im Rheinland. Ich ging bis 11 Jahre zur Schule, wurde Robinson, lebte fünf Jahre im Morgenlande, und seitdem vegetiere ich.*“

* Ruben Frankenstein, geb. 1938 in Tel Aviv, Studium der 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 einem Vortrag an der Katholischen Akademie Freiburg am 11. Februar 2007.

I. Station: Wuppertal

Else (Elisabeth) Lasker-Schüler, geboren am 11. Februar 1869 in Wuppertal-Elberfeld, gestorben am 22. Januar 1945 in Jerusalem, war das jüngste von sechs Kindern. Bereits mit vier Jahren konnte sie lesen und schreiben. Ihre Mutter, Jeanette Schüler, geb. Kissing, stammte angeblich von einer sefardischen Familie, die im Mittelalter in Spanien lebte, ihr Vater Aaron, ein Privatbankier, soll der Enkel eines Landesrabbiners gewesen sein. Mit konkreten Angaben war ELS sehr zurückhaltend, besonders mit ihrem Geburtsjahr hielt sie sich bedeckt; wenn überhaupt, dann gab sie den 11. Februar 1876 an – 7 Jahre jünger als ihr tatsächliches Alter. Bertold Brecht fand ihre Gedichte „übersteigert und ungesund, aber im einzelnen wunderschön“.¹

Mit elf Jahren hat sie ein traumatisches Erlebnis: „Eines Tages ging meine liebe Mama in den Wald hinauf ... war bei einem Gewitter für längere Zeit verschwunden ... Auf einmal sah ich meine liebe, liebe Mama so traurig den kleinen Berg herabkommen, so traurig, das vermag meine Hand nicht zu schildern ... und ich sprang über die Holzzinnen unseres Turms, meine traurige Mutter schneller zu erreichen; verfiel mich aber in die aufgespannte Jalousie des unteren Turmfensters und lag geborgen wie in meiner Mutter Arm ... Ich hatte den Veitstanz² bekommen. Onkel Doktor meinte: Die Folge des Schrecks! Er nannte mich seitdem ‚Springinsfeld‘. Aber ich wußte, ich hatte den Veitstanz bekommen von etwas ganz anderem – vom ersten Schmerz meines Lebens [...]“.³

ELS ist gerade dreizehn, als ihr geliebter Bruder Paul Carl (1861–1882) stirbt. Nach ihm wird sie später ihren Sohn benennen. 1890 stirbt ihre heißgeliebte Mutter. Fünfzig Jahre später schreibt sie in Erinnerung an ihre Mutter: „*Mein Herz brennt unter dem Schulterblatt / Die ganze Nacht / Für meine Mutter[...]*“. Werner Kraft sagte: „Wenn es nur diesen einzelnen Vers aus dem Gedicht ‚Meine Mutter‘ gegeben hätte, dann wüsste man, das war eine große Dichterin.“

1) Journale I. 1913–1914, Berlin 1994, 12.

2) Veitstanz: eine Nervenerkrankung mit Muskelzuckungen, eine Art Epilepsie. Nicht klar ist, ob sie bei ELS durch antisemitische Vorfälle, Kränkungen in der Schule oder durch diesen familiären Vorfall, der mit der Schwermut der Mutter zusammenhängt, ausgelöst wurde. Von da an erhält sie Unterricht durch einen Hauslehrer.

3) Aus „*Der letzte Schultag*“.

II. Station: Berlin

1894, nach ihrer Heirat mit dem Arzt Dr. Berthold Lasker, zieht sie nach Berlin. Doch die Ehe füllt sie nicht aus. Sie nimmt Zeichenunterricht bei dem Liebermann-Schüler Sim(s)on Goldberg, mietet sich ein Atelier in der Wohnungsnähe und widmet sich nun dieser ihrer zweiten Begabung. Durch die Freundschaft mit dem Schriftsteller Peter Hille (1854–1904) findet sie Anschluss an die literarische Szene, etwa beim Kreis *Die Kommenden*, und veröffentlicht erste Gedichte in der Zeitschrift *Die Gesellschaft*.

Am 24. August 1899 kommt sie in die Königliche Frauenklinik zur Geburt des einzigen Kindes (Paul, 1899–1927). Da sie zu arm ist, um die Krankenhauskosten zu tragen, findet die Entbindung als „Demonstrationsgeburt“ statt. Den Namen des Vaters hat sie nie preisgegeben.

Ihr erster Gedichtband *Styx* (1902) ist noch vom Impressionismus und Jugendstil geprägt. In den 62 Gedichten feiert sie euphorisch die Freude am Leben, setzt sich aber auch mit dem Thema des Verlorenseins auseinander. In ihrem Gedicht „*Heimweh*“ (1911, aus „*Meine Wunder*“) schreibt sie:

„Ich kann die Sprache / Dieses kühlen Landes nicht, /
Und seine Schritt nicht gehen. /
Auch die Wolken, die vorbeiziehn, / Weiß ich nicht zu deuten.“

ELS hat sich nie und nirgends heimisch gefühlt, – außer in der Phantasiewelt ihrer Lyrik und Prosa. Für diese Welt hat sie selbst eine neue Sprache erfunden (ein Gemisch aus Althebräisch, Altaramäisch und einem mystischen Arabisch): „Ich hatte damals meine Ursprache wieder gefunden, noch aus der Zeit Sauls, des königlichen Wildjuden herstammend. Mein Gedicht ‚*Weltflucht*‘ (Berlin 1902, gewidmet Georg Levin, alias Herwarth Walden) dichtete ich u. a. in diesem mystischen Asiatisch.“

*Elbanaff / Min salihibi wali kinahu /
Rahi hatiman / fi is bahi lahu fassun [...]*

*Ich will in das Grenzenlose / Zu mir zurück,
Schon blüht die Herbstzeitlose / Meiner Seele [...],
Vielleicht ists schon zu spät zurück.*

Die Erfahrung, von der Umwelt ausgestoßen und „unberührbar“ zu sein, durchzieht dieses Gedicht. Nach der Trennung von Peter Hille (Ende März 1903) und der Scheidung von Berthold Lasker (11. April 1903) gerät

sie in materielle Bedrängnis. Sie schließt Freundschaft mit Schriftstellern wie Gottfried Benn und Richard Dehmel und heiratet den Schriftsteller Georg Levin, dem sie den Namen *Herwarth Walden* gibt.

Das Spiel mit Namen (und Daten) war ihr zweites Ich. Sie gab sich selbst märchenhaft klingende Namen: Prinz Jussuf von Theben, Tino von Bagdad, Robinson, der Indianer ‚Blauer Jaguar‘, Abigail, Prinzessin von Bagdad, verarmter Malik von Cana, armer Aujust, kleiner Stern und großer Komet. Auch ihre Freunde pflegte sie mit fantasievollen Namen zu „erhöhen und zu Bürgern ihres Phantasiereiches *Theben*“ zu machen: Gottfried Benn wurde *Giselheer der Barbar*, Franz Werfel der *Prinz von Prag*, Georg Trakl der *Ritter aus Gold*, Franz Marc der *blaue Reiter* und Karl Kraus der *Cardinal* oder *Dalai-Lama*. Als *Prinz von Theben*⁴ oder *Jussuf der Ägypter* war sie Herrscherin dieses Reiches. Sie schuf damit ihre eigene orientalische Märchenwelt, in der christliche, alttestamentarische und altorientalische Motive sich vermischen.

Mit ihrem Gedichtband „*Der siebente Tag*“ (1905) und vor allem mit dem Gedicht „*Mein Volk*“ etabliert sich ihr Ruf als jüdische Dichterin. Hier findet sie den stärksten Ausdruck dafür, was es heißt, diesem Volk zuzugehören, das auserwählt ist und zugleich soviel zu leiden hat. In dem Gedicht „*Zebaoth*“ bekennt sie sich offen zu Gott: „*Gott, ich liebe dich*“, schließt aber den Band mit dem Gedicht „*Weltende*“.

„*Es ist ein Weinen in der Welt, / als ob der liebe Gott gestorben wär,
und der bleierne Schatten, der niederfällt, / lastet grabesschwer.*“

Nach dem Tod ihres engsten Freundes Peter Hille (1906) reflektiert sie ihren gemeinsamen Weg in ihrem ersten Prosawerk, „*Das Peter-Hille-Buch*“, und beginnt damit ihre Selbstmythisierung, die fortan ihr Leben und Werk bestimmt. Eines der schönsten Gedichte, „*Ein alter Tibetteppich*“, beschreibt die Liebe mit ganz originellen Reimen als buntgeknüpfter Teppich (aus „*Meine Wunder*“, 1911). Nach der Scheidung von Walden (1912) erscheint der Briefroman „*Mein Herz*“.

Völlig mittellos ist sie fortan auf Zuwendungen durch Freunde angewiesen. Sie hat kein Zuhause, lebt nur noch in Hotels und Pensionen. Insbesondere der Wiener Publizist *Karl Kraus* unterstützt sie. Im selben Jahr reist sie – mit geliehenem Geld – nach Russland, in dem vergeblichen Bemühen, die

4) Titel ihres Gedichtbandes von 1914.

Freilassung ihres inhaftierten Freundes, des Anarchisten Johannes Holzmann, den sie *Senna Hoy* (der Prinz von Moskau) nannte, zu erwirken.

Mit der Gedichtsammlung „*Hebräische Balladen*“ (1913) versucht sie die Neuerschaffung eines hebräischen Mythos. Außerdem setzt sie sich in ihrer Lyrik zunehmend mit ihrer Herkunft und Familie auseinander und stilisiert sich und ihre Familie mit erfundenen Legenden. Während der Kriegsjahre setzt sie sich, zusammen mit Franz Werfel, Theodor Däubler, George Grosz u. a. auf Vortragsreisen für ein Antikriegsprogramm ein.

Im Schatten der nationalsozialistischen Gefahr (1932) entwirft ELS in ihrem Stück „*Arthur Aronymus und seine Väter*“ eine Utopie der Versöhnung zwischen Juden und Christen. Ein drohender Pogrom wird abgewendet, weil der kleine Junge *Arthur Aronymus* von Juden und Christen gleichermaßen geliebt wird. Das Schauspiel endet am Sederabend des Pesachfestes, an dem auch der Bischof teilnimmt, womit „die Eintracht zwischen Juden und Christen bildkräftig vorgeführt wird“. Die Nazis verhindern die Uraufführung, und auch die Inszenierung im Zürcher Schauspielhaus 1936 wird unter ihrem Druck nach zwei Vorstellungen abgesetzt.

1932 erhält ELS den damals berühmtesten Literaturpreis, den *Kleist-Preis*, aber – symptomatisch für diese Zeit – zusammen mit *Richard Billinger*, einem in der Nähe von *Blut und Boden* anzusiedelnden Bauerndichter.



Else Lasker-Schüler (um 1909/1910).
Fotografie von Unbekannten.

III. Station: Zürich

Im April 1933 wird sie auf offener Straße mit einer Eisenstange niedergeschlagen. Dieses Attentat verschreckt sie so sehr, dass sie blutüberströmt zum Bahnhof stürzt und sofort in die Schweiz flüchtet. Nur mit ihren Kleidern am Leib kam sie am 19. April 1933 in Zürich an, landete in der Gosse, wurde als Landstreicherin aufgegriffen und führt einen langwierigen Kampf mit den Schweizer Behörden wegen Visa und Erlaubnissen. Am 15. November 1933 musste sie eine fremdenpolizeiliche Weisung unterschreiben,

dass ihr: „[...] trotz Einreichung eines Gesuches um Bewilligung der Erwerbstätigkeit als Dichterin, diese Erwerbstätigkeit wie überhaupt jeder Stellenantritt und jede Erwerbstätigkeit bis auf weiteres verboten bleiben“. Eine Zuwiderhandlung würde mit einer Buße bis 2000 Fr. bestraft.

Die Entscheidung der Fremdenpolizei, „Ihre dauernde Anwesenheit in unserem Lande läge im Hinblick auf die große Überfremdung nicht im Interesse der Schweiz“, zwingt sie zu ständigem Ortswechsel und zu dem Reiseplan ins „Hebräerland“.

Polizeiwesen
der Stadt Zürich
Fremdenpolizei

Fremdenpolizeiliche Weisung. (Aufnahme der Erwerbstätigkeit.)

Ich nehme davon Kenntnis, daß mir, trotz Einreichung eines
Gesuches um Bewilligung
des Stellenantrittes als*)

der Erwerbstätigkeit als*) Dichterin

dieser Stellenantritt*)

diese Erwerbstätigkeit*)

wie überhaupt jeder Stellenantritt und jede Erwerbstätigkeit bis
auf weiteres verboten bleiben.

Es ist mir eröffnet worden, daß ich im Falle der Zuwiderhandlung gegen diese Weisung Bestrafung nach Art. 22 der bundesrätlichen Verordnung über die Kontrolle der Ausländer vom 29. November 1921 („Wer den Vorschriften dieser Verordnung oder den besondern Weisungen der Fremdenpolizeibehörden zuwiderhandelt, wird mit Buße bis 2000 Fr., bei Wiederholung nicht unter 50 Fr. bestraft.“) und administrative Maßregelung (Weg- und Ausweisung) zu gewärtigen habe; weiterhin ist mir ein gleichlautendes Doppel des Protokolls ausgehändigt worden.

Zürich, den 15. November 1933.

i. f. Elise Lasker =
Scholem

*) Das Nichtzutreffende ist zu streichen.

No. 5. III. 31. 2000 Normal A 4

Im Januar 1934 stellt ihr das Deutsche Generalkonsulat in Zürich einen Reisepass aus, gültig bis Januar 1939, mit Geburtsdatum 11.2.1891! Die 65jährige gibt vor, 43 zu sein! Am 21. März 1934 beginnt sie ihre erste Palästina-reise (4. April bis 30. Mai). Gershom Scholem schreibt darüber aus Jeru-

salem an Walter Benjamin (11.4.1934): „Zur Zeit befindet sich hier, soweit ich verstehe, hart an der Grenze des Irrsinns, Else Lasker-Schüler, die in jedes andere Land der Welt wohl besser passt als in den wirklichen Orient. Immerhin bleibt sie eine verblüffende Erscheinung. Sie hat eine halbstündige Unterredung mit dem König David gehabt, über die sie nun von mir kabbalistischen Aufschluss verlangt. Und ich bin leider nicht einmal überzeugt, dass sie ihn wirklich gesehen hat.“ In dem Prosaband „*Das Hebräerland*“ (1937) verklärt sie später das Erlebnis Palästina zum Traum vom Heiligen Land.

Im September 1938 erscheint im „Reichsanzeiger“ eine Liste mit Namen von Personen, denen die deutsche Staatsbürgerschaft aberkannt wurde, darunter auch die Namen von Else Lasker-Schüler und Walter Hasenclever (1890–1940). In einem Schreiben an den Reichsführer SS heißt es: „Die jüdische Emigrantin Else Lasker besitzt die deutsche Staatsangehörigkeit. Sie war die typische Vertreterin der in der Nachkriegszeit in Erscheinung getretenen ‚emanzipierten Frauen‘. Durch Vorträge und Schriften versuchte sie, den seelischen und moralischen Wert der deutschen Frau verächtlich zu machen.

Nach der Machtergreifung flüchtete sie nach Zürich und brachte dort deutschfeindliche Einstellung durch Verbreitung von Gräuelmärchen zum Ausdruck [...]. Ferner gab sie Schriften in dem deutschfeindlichen Verlage ‚Oprecht‘ in Zürich, dessen gesamte Produktion auf der Liste des schädlichen und unerwünschten Schrifttums steht, heraus. Ich beantrage daher, der Jüdin Else Lasker die deutsche Staatsangehörigkeit abzuerkennen. Im Auftrage gez.: Keller 14.7.38.“⁵

Ernst Ginsberg, der Herausgeber ihrer Werke, erzählt über die Entstehung des Gedichts „*Das Lied der Emigrantin*“, das sie später in „*Die Verscheuchte*“ umbenannte: „An einem frühen regnerischen Zürcher Morgen, den ich nie vergessen werde, läutete es etwa um 6 Uhr an unserer Tür. Als ich öffnete, stand draußen sichtlich erregt und verstört Else Lasker-Schüler, das nasse Haar ins Gesicht hängend. Sie entschuldigte sich für ihr frühes Kommen und bat, mir ein Gedicht vorlesen zu dürfen, das in dieser Nacht entstanden sei. Dann fragte sie mich abrupt: *Wie finden Sie das?* Ich äußerte meine Erschütterung, aber sie unterbrach mich schnell: *Nein, nein! Nicht ob es Ihnen gefällt, sondern* – und sie zeigte auf einen bestimmten Vers – *wat*

5) Schreiben der Geheimen Staatspolizei an den Reichsführer der SS Himmler.

heißt denn dat hier? dat hier? In der Annahme, die Dichterin wünsche nur eine Bestätigung für die Klarheit ihrer Worte, erklärte ich, was ich als Gehalt dieser Stelle verstand. Da sah sie mich mit ihren großen Augen an und meinte staunend, in dem singenden Tonfall ihres Elberfeld-Dialektes: *Ja, Jung, so kann dat jemeint jewesen sein!*⁶ ELS konnte selbst über ihre eigenen Verse staunen, als wären sie nicht von ihr, als wären es geniale Blitzeinfälle, die sie überfallen haben: *„Womit schreibe ich eigentlich meine Verse? Mit der Hand der Seele – mit dem Flügel?“*

IV. Station: Jerusalem

Der Beginn des Zweiten Weltkriegs 1939 verhindert während der dritten Palästina-reise die Rückkehr in die Schweiz. Luise Mendelsohn (von ELS *Pallas Athene*, Göttin der Weisheit und der Kunst genannt), die Frau des berühmten Bauhaus-Architekten Erich Mendelsohn, lernt ELS über den Architekten Leopold Krakauer kennen. Die Mendelsohns mieteten 1935 die Windmühle im Jerusalemer Viertel Rechavia. Als ELS in die Windmühle kam, um die Möglichkeit einer Dichterlesung zu besprechen, ist sie Feuer und Flamme: *„Dies ist der Ort, dem ich angehöre; dies ist das Jerusalem, von dem ich geträumt habe, aber bislang nicht finden konnte. Hier werde ich meine biblischen Gedichte lesen!“* Als Luise Mendelsohn ihr im Garten den Feigenbaum zeigt, bricht es aus ihr heraus: *„Alle Menschen, die sich zu meiner Lesung efinden, müssen auf Kamelen geritten kommen, und diese wunderbaren Tiere werden Schatten unter diesem Feigenbaum finden.“*

Das Interesse für die Lesung war so groß, dass sie in den großen Lesesaal der Schocken-Bibliothek verlegt werden musste. *„ELS kam in ihrem normalen grellblauen Kaftan und der Leopardenfellkappe. Zwei Kerzen brannten rechts und links neben ihr auf dem Tisch und sie begann, ihre biblischen Gedichte zu lesen. Plötzlich vernahmen wir Geräusche, die ihre Stimme und Worte begleiteten. Diese Laute waren manchmal wild, manchmal sanft, unterstrichen immer den Charakter des jeweiligen Gedichtes. Jeder im Raum war fasziniert. Sie hatte Armbänder mit kleinen Glöckchen um ihre Handgelenke gebunden, die sie teils unter dem Tisch bewegte.“*⁷

6) Ernst Ginsberg, in: ELS, *Dichtungen und Dokumente*, Kösel Verlag, München 1951, 614.

7) Ita Heinze-Greenberg & Regina Stephan, *Luise und Erich Mendelsohn*, 130 f.

Eine der wenigen Frauen, die bei der Lesung dabeisein durfte – eigentlich ließ sie nur Männer zu –, war Trude Dothan (geb. Krakauer): „Es war dunkel, sie las bei Kerzenschein mit ihrer schönen Stimme. Wir konnten sie nicht sehen, nur ein Porträt aus ihrer Jugend, das sie ins Licht stellte. [...] Ich wollte sie immer waschen, sie war nicht sehr gepflegt. Ihr Haar war rot und blau gefärbt, ihre Augen hatten rote Ränder. [...] Sie war der erste Hippie, den es hier je gab.“⁸

Ab 1940 erhielt sie von Salman Schocken ein monatliches Stipendium für ihren Lebensunterhalt in Jerusalem. In der Tragödie „*Ich und Ich*“ (erst 1979 uraufgeführt) bezieht sie sich zum ersten Mal auf das politische Geschehen ihrer Zeit. „Sie zeigt in einer politischen Faust-Variation, wie Hitler auch noch die Hölle erobern will. Das geht selbst Mephisto zu weit, er verbündet sich mit Gott – gegen Hitler. Welcher der vielen deutschen emigrierten Schriftsteller hat sich je zu solcher Kühnheit aufgeworfen?“

Ende 1941 gründet ELS die Vortragsvereinigung „*Der Kraal*“. Zum ersten Vortrag im *Centre de Culture Française* lädt sie Martin Buber ein, der Geschichten vom *Berdyichewer Rabbi* (Levi Isaac Ben Meir) liest. Von nun an nimmt „*Der Kraal*“, der nicht nur literarische, sondern auch religions- und geistesgeschichtliche Themen behandelt, ihre ganze Kraft in Anspruch. Dort lernt sie ihre letzte große – aber unerwiderte – Liebe, den Philosophen Ernst Simon (1899–1988) kennen und nennt ihn *Apollo-Ernest*.

Ihr letzter Gedichtband, „*Mein blaues Klavier*“, erscheint 1943 in Jerusalem in einer Auflage von 330 Exemplaren. Obschon viele Freunde, darunter Martin Buber, Ernst Simon, Gershom Schocken, Miron Sima und Werner Kraft zu ihr halten und sie unterstützen, fühlt sie sich einsam und fremd: „*Es ist zu schwer für mich unterm Volk hier. David wär – auch abgereist.*“

Jehuda Amichai erinnert sich an Else Lasker-Schüler: „Wir sind 1935 nach Palästina ausgewandert. Wir waren Kinder, sie war eine komische Alte, die immer im Café Sichel saß und auf den Straßen Jerusalems von den Kindern gehänselt wurde. Sie war die erste Hippie, lange vor der Hippiezeit. Sie trug komische Kleider mit Perlen, hat Vögel gefüttert in den Straßen – wie eine Märchenfigur – und das in Israel, wo damals alle ganz einfach, pioniermäßig gekleidet waren. Sie war wirklich eine ganz tolle Erscheinung! Wir

8) Aus den Kindheitserinnerungen der Archäologin Prof. em. Trude Dothan. Ihre Mutter Grete Krakauer nahm die Totenmaske von ELS ab, Leopold Krakauer, ihr Vater, schuf den Grabstein.

Kinder hatten mehr Furcht als Ehrfurcht – man kann nie wissen, ob sie eine Hexe ist. Ich glaube nicht, dass ich zu diesen Schmuttelkindern gehörte, die ihr nachliefen und sie hänselten. Wir wohnten damals in Jerusalem ganz in ihrer Nähe, aber ich war ein braves Kind und erst 5 Jahre alt. Eines Tages las sie ihre deutschen Gedichte einem hebräischen Schriftsteller (Avraham Yizhak Kariw) vor, der später fragte, ob er sie übersetzen dürfe. „Aber sie sind doch hebräisch geschrieben!“, rief die Dichterin aus und wollte nichts von einer Übersetzung wissen.“⁹ Dennoch wurden ihre Gedichte von den zwei bedeutendsten Dichtern Israels, *Jehuda Amichai* und *Nathan Zach*, ins Hebräische übersetzt. Amichai fand es erstaunlich, dass sie, obwohl sie nie Hebräisch lernte, ihren Zweizeilern den Rhythmus der hebräischen Bibel verlieh.

Else Lasker-Schüler blieb bis zu ihrem Tod fremd in Jerusalem und so sehr vereinsamt, dass viele sie für verrückt hielten. Eines ihrer letzten Worte war: „Mit mir geht es zu Ende, ich kann nicht mehr lieben.“ Am 22. Januar 1945 stirbt sie im alten Hadassa-Krankenhaus auf dem Mount Scopus und wird auf dem Ölberg beigesetzt. Rabbiner Dr. Kurt Wilhelm, von ihr „*Pastor*“ oder „*Bischof Wilhelm*“ genannt, hält eine Predigt in deutscher Sprache und trägt ihr Gedicht von der Todesahnung „*Ich weiß, dass ich bald sterben muss*“ vor:

*Ich weiß, dass ich bald sterben muss.
Es leuchten doch alle Bäume / Nach langersehntem Julikuss –
Fahl werden meine Träume –
Nie dichtete ich einen trüberen Schluss / In den Büchern meiner Reime.
Eine Blume brichst du mir zum Gruß –
Ich liebte sie schon im Keime. / Doch ich weiß, dass ich bald sterben muss.
Mein Odem schwebt über Gottes Fluss –
Ich setze leise meinen Fuß / Auf den Pfad zum ewigen Heime.*

Gerson Stern und Samuel Josef Agnon sagten Kaddisch. 1948 fiel der Ölberg an Jordanien. Auf einem Teil des jüdischen Friedhofs wurden ein Hotel und eine Straße gebaut. Doch nach der Wiedervereinigung Jerusalems (1967) konnte ihr Grabstein wieder geborgen werden.

9) Meine Träume fallen in die Welt. *ELS-Almanach* 1995, 190.

Jüdisches Leben in Deutschland nach 1945

Gedanken zu einer bemerkenswerten Entwicklung

Peter Wallach*

Das im Krieg zerstörte Humboldt-Gymnasium in Düsseldorf war mehrere Jahre in die Luisenschule umquartiert. Ich war damals Gymnasiast, und da ich in Fensternähe saß, glitt mein Blick oft auf die gegenüberliegende Straßenseite – in Richtung der früheren Synagoge oder besser, dessen, was davon noch übrig geblieben war: ein abgeräumtes Trümmergrundstück und ein schräges Mauerstück, an der Basis kaum 2 m breit, gleichsam das Nachbargebäude abstützend.



Die Synagoge in der Kasernenstraße, fertiggestellt 1904 nach Entwürfen des Architekten Joseph Kleesattel (1852–1926).

Dieses Relikt, das inzwischen einem modernen Gebäude gewichen ist, scheint mir symbolhaft für jüdisches Schicksal in diesem Lande, für die auf so grausame Art jäh unterbrochene Kontinuität jüdischer Präsenz und Existenz. Und ebenso richtig ist: 1959 erstand an ganz anderer Stelle der

* Dr. med. Peter Wallach, Freiburg/Br., 1937 in Erfurt geb., 1939–1945 in der Emigration in der Schweiz, 1945–1953 in Israel, dann Rückkehr nach Deutschland. 1962 medizinisches Staatsexamen in München, 1970–2001 als Internist niedergelassen in Freiburg, verantwortlich für die Öffentlichkeitsarbeit der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit Freiburg.

Stadt ein neues, kleineres jüdisches Gotteshaus. Heute ist die jüdische Gemeinde *Düsseldorf* mit 7500 Mitgliedern die drittgrößte Gemeinde Deutschlands, – vor 1933 waren es nur 5000. Damit ist die jüdische Gemeinde Düsseldorf eine einmalige Erscheinung: keine andere Gemeinde einer deutschen Großstadt hat die Vorkriegszahl wieder erreicht oder gar

übertraffen. Freilich finden sich auch in Düsseldorf nur sehr wenige jüdische Einwohner, deren Vorfahren „alte Düsseldorfer“ waren. Die große Mehrheit, und das trifft für fast alle Städte der Bundesrepublik zu, besteht aus Zuwanderern aus der ehemaligen Sowjetunion, die seit 1990 als Kontingentflüchtlinge hierher kamen.



Düsseldorf: die neue Synagoge.

Rückkehr und Neuanfang

Ein seltsamer und ungewöhnlicher Eisenbahnzug setzte sich im Juli 1947 in Neapel in Richtung Norden in Bewegung. Sein Ziel: *Berlin*. Die Fahrgäste waren mehrere Hundert „Shanghaier“, jüdische Flüchtlinge aus Nazi-Deutschland, die in China überlebt hatten und sich entschlossen, in ihre Heimatstadt zurückzukehren. Dort war freilich nichts mehr wie früher. Diese Rückkehrergruppe und zusätzlich wenige Tausende, die in Verstecken überlebt hatten sowie zum Bleiben in Deutschland entschlossene DPs (Displaced Persons, d. h. Heimatlose) bildeten den Kern der wiedergegründeten Berliner Gemeinde. Ähnliches geschah auch in München und Frankfurt a. M. Die erwähnte Düsseldorfer Gemeinde hatte 1953 gerade wieder 500 Mitglieder, vorwiegend aus Osteuropa und aus den Zufluchtsländern Rückgewanderte.

Bergen-Belsen 1945–1949, in der Nähe des ehemaligen Konzentrationslagers: Hier bestand die erste Nachkriegsgemeinde Niedersachsens, jedoch

„auf Abruf“, denn die mehrere Tausend Mitglieder, allesamt DPs, warteten ungeduldig auf die Möglichkeit der Weiterwanderung, vornehmlich nach dem gerade gegründeten Staat Israel.

Erfurt 1952: Hier wird die einzige neue Synagoge in der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik (DDR) erbaut. Ein Teil der jüdischen Restgemeinde Breslau war nach Kriegsende nach Erfurt gezogen, rund 250 Personen. Im Zuge antijüdischer stalinistischer Maßnahmen in der DDR verließen sie dann die Stadt wieder und ließen sich teilweise in *Hamburg* nieder. Ein deutlicher zahlenmäßiger Rückgang der jüdischen Bevölkerung war kennzeichnend für die gesamte DDR. Zum Zeitpunkt der Wiedervereinigung am 3. Oktober 1990 zählte die dortige jüdische Gemeinschaft – einschließlich Ost-Berlin – gerade noch 400 Mitglieder.

In den ersten Nachkriegsjahren saßen viele Juden in Deutschland „auf gepackten Koffern“, unschlüssig, ob man bleiben oder dieses „Land der Täter“ verlassen sollte. Nach und nach entstanden jedoch in den Folgejahren notwendige Gemeinde-Infrastrukturen: zunächst sehr bescheidene Synagogenbauten und mehrere Altersheime. In *Berlin* und später in *Hamburg* gab es wieder jüdische Krankenhäuser, die der breiten Öffentlichkeit offenstanden. Bauliche jüdische Präsenz, für jedermann erkennbar, entstand im Wesentlichen in Berlin, Frankfurt/M. und Köln. Dort und in anderen Städten konnten frühere Synagogen, schwer demoliert und teilweise gänzlich zerstört, wieder aufgebaut werden. Hingegen erhielt die jüdische Gemeinde in *München*, mit 9000 Mitgliedern die zweitgrößte Gemeinde in Deutschland, erst im November 2006 ihr neues und imposantes Gemeindezentrum in der Stadtmitte: die Hauptsynagoge¹, das jüdische Museum und das große Gemeindehaus, einschließlich Kindergarten, Grundschule, großem Festsaal und koscherem Restaurant. All dies sind sichtbare Zeichen für eine Konsolidierung jüdischen Lebens in diesem Lande.

Die *konkrete Gefahr* für das Überleben jüdischer Präsenz in Deutschland bestand jedoch zunächst seit den Siebzigerjahren von „innen“: Die jüdische Gemeinschaft war hoffnungslos überaltert, auf 7 Todesfälle kam eine Geburt – und das bei einer Minorität, die gerade ein halbes Promille (!) der Gesamtbevölkerung ausmachte. Eine Wende kündigte sich erst ab 1990 an durch die Zuwanderung aus der ehemaligen Sowjetunion.

1) Vgl. Ellen Presser, *Wir haben gebaut, wir bleiben*. Einweihung der Hauptsynagoge in München, FrRu 14(2007)152–154.

In *Freiburg* wurde im Jahre 1987 ein großzügiges jüdisches Gemeindezentrum in der Stadtmitte erbaut, für damalige Verhältnisse – 200 teilweise sehr betagte Mitglieder – viel zu groß. Ein Vorstandsmitglied wagte jedoch die weise Voraussage: „Schon oft kam der Zuwachs an jüdischer Bevölkerung aus dem Osten.“ Und tatsächlich, – dies gilt für den Großteil der Städte der Bundesrepublik: Seit 1990 kamen jüdische Kontingentflüchtlinge aus der ehemaligen Sowjetunion in – für jüdische Deutschland-Verhältnisse – großer Zahl, so dass das Judentum in Deutschland heutzutage wieder rund 120 000 (1933: über 600 000) Personen umfasst. Dass die relativ kleinen jüdischen Gemeinden hier eine fast nicht zu bewältigende neue Aufgabe erhielten, liegt auf der Hand. Die Zuwanderer mussten beruflich, sozial und sprachlich in die deutsche Gesellschaft einerseits und religiös in die jüdische Gemeinschaft andererseits integriert werden. Erinnern wir uns: Diese Zuwanderer kamen (und kommen weiterhin) aus einem ehemaligen atheistischen Staat und wussten somit im Allgemeinen nur sehr wenig über ihr Judentum.

Wo befinden wir uns heute? Lässt sich eine Voraussage für zukünftiges jüdisches Leben in Deutschland treffen? Wann wird die Gemeinschaft der „*Juden in Deutschland*“ wieder zu einem „*Deutschen Judentum*“ werden? Eine nicht rechtsradikale und nicht antisemitische Atmosphäre vorausgesetzt, wird sich, meiner Meinung nach, in den nächsten 2 bis 3 Jahrzehnten wieder ein spezifisches Judentum in diesem Lande entwickeln. Ob dabei an die große Tradition des infolge nazistischer Barbarei untergegangenen, weit über tausendjährigen deutschen Judentums angeknüpft werden kann, wird sich erst allmählich zeigen.

Im europäischen Kontext heißt dies: Deutschland wird voraussichtlich – wie alle anderen europäischen Länder – „seinen“ jüdischen Bevölkerungsanteil haben. Denn zahlenmäßig ist dieser Anteil in West- und Mitteleuropa (nach Frankreich und Großbritannien) wieder der drittgrößte, – einstweilen mit wachsender Tendenz. Ein äußeres Zeichen hierfür war für mich eine Aufschrift am Bauzaun des (inzwischen eingeweihten) Münchener Gemeindezentrums: „Die Israelitische Gemeinde kehrt in die Stadtmitte zurück.“ Nicht nur in München. Auch für die 1979 gegründete, in der Heidelberger Altstadt gelegene Hochschule für Jüdische Studien erfolgte im April 2008 die Grundsteinlegung zu einem Neubau.

„Du führst uns hinaus ins Weite“ (nach Ps 18,37)

97. Deutscher Katholikentag in Osnabrück 21. bis 25. Mai 2008

Alwin Renker

Der 97. Deutsche Katholikentag in Osnabrück war bestrebt, die Zukunft von Glaube und Kirche wie auch die Zukunft der Gesellschaft anzupacken. Die Bischofsstadt Osnabrück mit ihren 160 000 Einwohnern liegt auf geschichtsträchtigem Boden im Nordwesten der Bundesrepublik Deutschland inmitten des Teutoburger Waldes. Im Westfälischen Frieden von Münster und Osnabrück 1648 war der Dreißigjährige Religionskrieg zwischen Katholiken und Evangelischen nach unsäglichem Leid beendet, – und mit der „immerwährenden Kapitulation“ des Jahres 1650 wurden die Kirchengebäude einer Konfession zuerkannt, nicht aber die Gemeinden bzw. die einzelnen Gläubigen einem Bekenntnis zugewiesen. 35 000 Dauerteilnehmer hatten sich zum Katholikentag angemeldet, insgesamt waren 60 000 Gläubige und Gäste täglich in der Stadt, 15 000 fanden sich zur offiziellen Eröffnung rund um den Osnabrücker Dom ein. Unter den Ehrengästen waren der Gesandte des Papstes Nuntius *Jean-Claude Périsset*, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Erzbischof *Robert Zollitsch* aus Freiburg, die evangelische Landesbischofin *Margot Käßmann*, Hannover, Niedersachsens Ministerpräsident *Christian Wulff*, Oberbürgermeister *Boris Pistorius* und Landrat *Manfred Hugo*.

In der Grußbotschaft des Papstes, die der Nuntius verlas, forderte Benedikt XVI. die Katholiken auf, aktiv am gesellschaftlichen Diskurs teilzunehmen. Sie sollten mit Fantasie und Kraft und dem Evangelium als Maßstab sich in die Debatten der Gegenwart einbringen. Christen dürfen Vertrauen haben und bräuchten sich nicht zu fürchten, „weil Gott es ist, der uns entgegenkommt“. Der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), *Hans-Joachim Meyer*, und der Osnabrücker Bischof *Franz-Josef Bode*, Veranstalter des Katholikentags, erinnerten daran, dass die Katholikentage vor 160 Jahren – im Jahre 1848 – begannen und nur zweimal unterbrochen wurden: vom Ersten Weltkrieg und von der Nazi-Diktatur.

Ludwig Johann Ferdinand Gustav Windthorst (geb. 1812 auf Gut Caldenhof in Ostercappeln bei Osnabrück; gest. 1891 in Berlin), der katholische Politiker und Begründer der Zentrumspartei, wirkte viele Jahrzehnte in Osnabrück. Bischof Bode dankte in seiner Begrüßung ausdrücklich den evangelischen Mitchristen für ihre selbstverständliche Bereitschaft, Quartiere oder Kirchenräume zur Verfügung zu stellen. Der Abend der Begegnung diente dem Erlebnis der Gemeinschaft und dem Feiern auf den Straßen und Plätzen der Stadt.

Als Biblische Impulse jeweils vor den Veranstaltungen am Freitag und Samstag waren Ex 14,10–31, Lk 4,16–30, Ps 18 und Apg 12,6–19 vorgegeben. Ausgelegt wurden die biblischen Texte von katholischen wie evangelischen Bischöfen, von Rabbinern, Ordensleuten, Männern und Frauen als Bibelexegeten, aber auch von Verantwortlichen in Politik und Gesellschaft. Der Donnerstag begann mit dem Fronleichnamsgottesdienst im Schlossgarten und anschließender Prozession zur Kirche St. Johann. 15 000 Gläubige hatten sich eingefunden. Hauptzelebrant und Prediger war Bischof Franz-Josef Bode. In der Predigt erinnerte er angesichts globaler Probleme, Naturkatastrophen und persönlichen Krisen der Menschen an den Glauben, *dass Gott* – so das Motto des Gottesdienstes – *zugegen ist*, auch wenn viele fragen: „Wo ist Gott eigentlich?“ Bode ermunterte seine Zuhörer, dass man auch viele Aufbrüche entdecken könne. Dabei sprach er von Kindern, Jugendlichen, Kommunionkindern und vielen engagierten Erwachsenen, die den „Grundwasserspiegel des Glaubens“ hochhielten.

Keine Wende der Wende

Die christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier am Donnerstagabend in der Stadthalle, fester Bestandteil der Katholikentage sowie der Evangelischen Kirchentage, stand diesmal unter besonderer Spannung. Im Streit um die vatikanische Neufassung der Karfreitagsbitte für die Juden¹ im außerordentlichen (tridentinischen) Ritus der lateinischen Messe waren führende Vertreter des Judentums ferngeblieben. Der Freiburger Erzbischof und Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Robert Zollitsch, der die Feier gemeinsam mit Rabbiner Henry G. Brandt leitete, fand aber den rich-

1) Vgl. die entsprechende Dokumentation in FrRu 15(2008)193–212.

tigen Ton und versicherte, er werde sein Bestes tun, damit das im christlich-jüdischen Dialog Erreichte erhalten bleibe und die Fäden des Gesprächs nicht reißen. Rabbiner Henry G. Brandt, der stellvertretende Vorsitzende der Allgemeinen Rabbinerkonferenz des Zentralrats der Juden, ging in seiner Ansprache auf die umstrittene Fürbitte ein, in der für die Juden um „Erleuchtung“ gebetet wird. Er frage sich, warum die Kirche diesen Schritt nicht klar erläutert hat. Dann würde die (Beziehungs-)Ampel zwischen Juden und Christen nicht auf Gelb stehen. So aber sei die jüdische Seele aufgrund der Erfahrungen in Deutschland verletzt. „Auch wenn es nicht beabsichtigt war, fühlen wir uns beleidigt“, sagte Brandt. Die Formulierung der Karfreitagsfürbitte mache ihn traurig. „Es darf keinen Rückfall in die dunklen Zeiten von anno dazumal geben. Wir Juden brauchen nicht mehr ‚Erleuchtung‘ als andere auch.“



Erzbischof Dr. Robert Zollitsch und Rabbiner Dr. Henry Brandt in Osnabrück.

Foto: KNA.

Zollitsch griff in seiner Rede die von Brandt formulierte Sorge auf und sagte ebenso unmissverständlich, die Christen hätten in den vergangenen Jahrzehnten erst mühsam lernen müssen, dass sie in der Begegnung mit Jüdinnen und Juden dem „Volk des nie gekündigten Bundes“ in die Augen schauten. Nach den Jahrhunderten des Hochmuts und der Verfolgung sei ein neues Hören auf Gottes bleibend gültige Verheißung für sein Volk gefordert. Die Gespräche zwischen Juden und Christen müssten jetzt erst recht vertieft werden. Applaus im Publikum brandete auf, als Zollitsch sagte: „Eine Wende der Wende wird es nicht geben. Dafür stehe ich hier!“

Nach der Fronleichnamsprozession besuchte Bundeskanzlerin Angela Merkel ein neu eröffnetes Jugendzentrum. Auf einem Podium am Nachmittag im Europasaal sagte die Bundeskanzlerin, sie habe kein gutes Gewissen beim Atomausstieg, doch sei sie zuversichtlich, dass ein gemeinsamer Wille auf der Klimaschutz-Konferenz im kommenden Jahr in Kopenhagen in der Lage sei, den Anstieg der globalen Mitteltemperatur zu begrenzen. Der Par-

teivorsitzende der SPD *Kurt Beck* nutzte das Podium „*Zur Lage auf dem Arbeitsmarkt*“, um für Mindestlöhne zu kämpfen. Hotelgäste, sagte er, zahlen manchmal € 280 pro Nacht, aber das Zimmermädchen verdient nicht genug, um davon leben zu können. Innenminister *Wolfgang Schäuble* (CDU) stimmte der Auffassung des Politologen *Franz Nuschler* zu, Solidarität müsse das eigene Denken verändern. Wenn Hilfe nicht ausgeht von dem, was nötig ist, sondern davon, was Helfer sich wünschen, etwa bei tonnenweise wertloser Medikamentenlieferung, müsse diese Entwicklungshilfe sich ändern in „anders leben, damit wir alle leben“.

„Nicht mehr auf Augenhöhe“

Wie erreicht die katholische Kirche Jugendliche? Weihbischof *Heinrich Timmerevers* sagte bei der Podiumsdiskussion zum Thema „*Wie ticken Jugendliche?*“, es sei sehr ernüchternd, dass immer mehr Jugendliche Kirche nicht mehr attraktiv finden. Der Vorsitzende des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) *Dirk Tänzler* forderte mehr Freiräume für die katholische Jugendarbeit. Die *Sinus-Milieu-Studie* liefert neue Erkenntnisse zum Thema, etwa dass fast nur noch Jugendliche aus bürgerlichen oder konservativen Schichten mit guter Bildung etwas mit der Kirche anfangen können. Für sie spielt soziales Engagement noch eine Rolle. Doch diese Gruppe wird immer kleiner, und auf die Dauer schmilzt auch die katholische Jugendarbeit und damit ist die Zukunft der Kirche bedroht.

Der Freitag stand ganz im Zeichen der Ökumene. Mit einem gemeinsamen Gebet auf dem Markt endete am Abend ein zentraler ökumenischer Gottesdienst, der im Dom begonnen hatte. Führende Vertreter der reformierten, lutherischen, mennonitischen, orthodoxen und katholischen Kirche in Norddeutschland präsentierten sich auf der Rathaustreppe: der Mennonit *Fernando Enz*, der griechisch-orthodoxe Metropolit *Augustinos*, der katholische Erzbischof *Werner Thissen*, Bischof *Franz-Josef Bode*, der reformierte Kirchenpräsident *Jann Schmitt* und die lutherische Landesbischofin *Margot Käßmann*. Es war ein Bild mit hoher Symbolkraft. Mit den Besuchern stimmten sie den Choral „Nun lob, mein’ Seel’, den Herren“ (von Johann Gramann, 1525) an, der 1648 an dieser Stelle anlässlich der Verkündigung des Westfälischen Friedens gesungen worden war. Ebenfalls am Freitag fand in der Stadthalle eine vom ZdK und dem Deutschen Evangeli-

schen Kirchentag (DEKT) gemeinsam vorbereitete Veranstaltung mit dem Titel „*Das Licht der Welt im Leben der Kirchen*“ statt. Das ökumenische Lernen zwischen den Kirchen sei längst im Gang, so Pastor *Andreas Löw*, der das Gespräch moderierte. Landesbischöfin *Käßmann* stellt Neugierde und ein Geben und Nehmen auf der Ebene der Gemeinden fest. Dies sei viel unkomplizierter als im Gespräch der Kirchenleitungen. Der orthodoxe *Metropolit Augustinos* bekennt, die Orthodoxen seien auf das Sehen und Schauen fixiert und hörten nicht genug auf das Wort. Bischöfin *Käßmann* zitiert Martin Luther, der die Kirche als *das Haus des Predigtamtes* bezeichnete, und wünscht sich mehr Sensibilität für Gebet, Schweigen und Meditation. Der katholische Liturgiewissenschaftler *Benedikt Kranemann* sieht in gemeinsamen Feiern wie dem Taufgedächtnisgottesdienst Zeichen einer gemeinsamen, von oftmals „kleinlichen und peinlichen innerkirchlichen Disputen“ belasteten, Präsenz der Kirche in einer Welt, in der immer mehr Menschen den Glauben nicht nur an Gott verlören. Volle Kirchengemeinschaft dagegen sei, so *Käßmann*, auf der Ebene der Ämter und Abendmahlsgemeinschaft zwischen Katholiken und Protestanten, aber auch zwischen Orthodoxen und Protestanten auf unabsehbare Zeit nicht möglich. Unterhalb dieser Schwelle gebe es „unendlich viel“, was gemeinsam in der Kirche und Gesellschaft getan werden könne. „Uns verbindet mehr, als uns trennt“, und „wir brauchen auch gemeinsame Feste [...]“

Der Samstag war u. a. mit dem Besuch des Bundespräsidenten der Bundesrepublik Deutschland Horst Köhler ausgezeichnet. Köhler nahm an der Podiumsdiskussion „*Damit die Zukunft demokratisch bleibt*“ teil. Die Moderation der Hauptveranstaltung mit 1200 Teilnehmern in der Stadthalle hatte die bekannte ZDF-Moderatorin *Maybrit Illner*, Berlin. Mehrfach spendeten die Katholikentagsbesucher dem Staatsoberhaupt minutenlangen Beifall. In Anspielung auf Köhlers Kritik an den Banken, die die weltweiten Finanzmärkte zu einem „Monster“ entwickelt hätten, fragte die Moderatorin, wie man denn gegen Monster vorgehe. „Mit Gottvertrauen“, antwortete Köhler zur Erheiterung des Publikums und fügte aber dann noch an: „Man muss aber auch sachkundig sein.“ Der Bundespräsident setzte sich für eine stärkere Rolle des Staates ein. Zuviel stehe auf dem Spiel, wenn die Märkte außer Kontrolle gerieten. Es gehe nicht um ein pauschales Eingreifen des Staates, „sondern um Regeln des Staates und wie diese eingehalten werden“. Die Anwendung der Regeln müsse jedoch auch von Moral, Tugend und Verantwortung getragen werden. Besser hätte es auch ein Papst

nicht sagen können. Der Abschlussgottesdienst fand am Sonntag auf der Illoshöhe unter freiem Himmel statt. Vor rund 20 000 Gläubigen rief der Freiburger Erzbischof Robert Zollitsch in seiner Predigt zum Engagement für Gerechtigkeit und Solidarität mit den Schwachen auf. Der Präsident des ZdK Hans-Joachim Meyer sagte, die Christen sollten zuversichtlich in die Zukunft blicken: „Lasst uns den Mut zur Weite haben!“

Rückblick und Ausblick

Der Osnabrücker Katholikentag hat mit den rund 1200 Veranstaltungen und 240 Ständen in der Kirchenmeile an Transparenz und Orientierungsleistung gegenüber früheren Katholikentagen sehr gewonnen. Hervorzuheben sind insbesondere die Zentren, vorab das Geistliche Zentrum, innerhalb dessen die Bibelarbeit und die verschiedensten Werkstatt-Veranstaltungen untergebracht waren. Genannt seien das Zentrum für Frauen und Männer, das Familienzentrum, das Eine-Welt-Zentrum, das Jugendzentrum und das Zentrum für Liturgie und Kirchenmusik, nicht zuletzt das Ökumenezentrum. Einen besonders herausgehobenen Platz nahm – neben den Hauptveranstaltungen der Vorträge und Podien – der christlich-jüdische Dialog und der christlich-islamische Dialog in der Kath. Familien-Bildungsstätte ein, besonders das *Lehrhaus Judentum* und eine Führung durch die Synagoge Osnabrück durch *Renate Frankenberg* und *Carsten Lehmann*, beide Osnabrück. Das *Forum Bewahrung der Schöpfung* sei nicht vergessen, ebenso Museen und Ausstellungen aus Anlass des Katholikentags.

Eklats, wie sie früher auf Katholikentag zu finden waren, mit dem Gedanken, dass in der katholischen Kirche ein Reformstau bestehe, oder eine verbotene Abendmahlsfeier wie in Hamburg im Jahr 2000 suchte man vergeblich. In Osnabrück beherrschte eindeutig das Harmonie-Streben unter den Katholiken und Evangelischen die Szene. Man geht in kleinen Schritten aufeinander zu und – soweit möglich – miteinander. Der Jugend – die in Osnabrück 40 % der Teilnehmer stellt – sind die vermeintlich „Großen Zeiten“ der deutschen Kirche vor dreißig oder vierzig Jahren nur noch vom Hörensagen geläufig.

Der nächste Evangelische Kirchentag ist 2009 in Bremen, 2010 findet der zweite Ökumenische Kirchentag in München statt und 2012 der nächste Katholikentag in Mannheim.

Das besondere Buch

Yvonne Domhardt/Esther Orlow/Eva Pruschy (Hg.), **KOL ISCHA. Jüdische Frauen lesen die Tora**. Chronos Verlag, Zürich 2007. 279 Seiten.

Dass Frauen die Tora auslegen und damit gleichberechtigt mit Männern jüdische Tradition prägend beeinflussen, das ist durchaus eine neue Erscheinung. Im traditionellen Judentum waren Toragelehrsamkeit und Gottesdienst stets von Männern bestimmt. Weibliche Spiritualität hingegen fand ihren Ausdruck hauptsächlich im persönlichen Gebet und im häuslichen Umfeld. Hier kommt nun weibliche jüdische Gelehrsamkeit *anhand der Auslegungen der 54 Wochenabschnitte der Tora* in ihrem großen Facettenreichtum zur Geltung. Dabei decken diese Auslegungen der fünf Bücher Moses nicht nur religiöse Aspekte ab, sondern verstehen sich auch literarisch, historisch, anthropologisch und psychologisch als legitime Interpretation der heiligen Schriften. Traditionalistinnen, jüdische Feministinnen, Streitbare und Versöhnliche, Ältere und Jüngere reflektieren jüdische Überlieferung und bringen sie mit heutigen Fragestellungen ins Gespräch. Nicht nur Rabbinerinnen kommen hier zu Wort, sondern auch Schriftstellerinnen und Künstlerinnen verschiedenster Richtungen wie auch Interpretinnen aus dem Bereich der seelsorgerlichen Humanwissenschaften. Kurzbiografien jeweils zu Beginn des Textes geben Aufschluss über die beruflichen Schwerpunkte der Verfasserinnen.

Bei der Fülle der Autorinnen ist es hier nicht möglich, auch nur exemplarisch auf einzelne Beiträge näher einzugehen. Stattdessen mögen gleichsam blitzlichtartig ein paar Eindrücke aufleuchten, welche die bereichernde Fülle weiblicher jüdischer Spiritualität erhellen. – Wenn etwa im Rahmen der Väter- und Müttergeschichten sehr einfühlsame Portraits von Abraham und Sarah, von Isaak/Ismael gezeichnet werden oder ein Vergleich zwischen Rebekka und Sarah gezogen wird. – Oder wie sich bei der Darstellung von Jakobs Wanderschaft auf der „zweiten Erzählebene“ der Weg vom Götzenglauben zum Monotheismus nachzeichnen lässt und dabei insbesondere das komplizierte Verhältnis zu den beiden Frauen Lea und Rachel mitbedacht wird. Auch die Rolle der Gewalt wird schonungslos beschrie-

ben und Frauen dabei nicht nur als Opfer, sondern auch als „Gestalterinnen“, ehe dann, „verdrängt durch das Patriarchat, die weiblichen Linien im Nichts versanden“ (65). Die „sechs rebellischen Frauen“ im Umkreis des Mose und beim Auszug aus Ägypten zeichnen sich „durch das Retten von Leben aus, ohne Rücksicht auf Gefahren für ihr eigenes Leben. Dabei handeln sie – anders als Mosche oder vor ihm die Stammväter – aus Eigeninitiative und ohne einen Kraft spendenden Dialog mit Gott. Und sie wagen es immer wieder, aus ihrer klassischen Frauenrolle [...] herauszutreten oder gar [...] einen ganz anderen Weg zu beschreiten als jenen der Ehefrau und Mutter“ (93). Auch die Töchter des Zelafchad, welche am Ende des Deuteronomiums das soeben von Mose erlassene, allein durch die männliche Linie verlaufende Erbschaftsrecht hinterfragen, bieten – handelnd als Gruppe von fünf Schwestern – „ein angemessenes Rollenmodell für Frauen, die nach Ermächtigung und Gleichberechtigung in der öffentlichen Arena streben“ (276).

Weibliche Spiritualität drückt sich wohl auch aus in der Deutung des Exodus als einer Geburtsgeschichte aus dem zunächst schützenden, dann zu engen Mitzrajim (Ägypten) durch den „Geburtskanal“ des Schilfmeeres hinaus ins Offene (95 ff.), oder in der Bestimmung des Verhältnisses von Kreativität und Spiritualität in der anschaulichen Schilderung des Gegensatzes bei der Errichtung des Goldenen Kalbes einerseits sowie des Bauens an der Stiftshütte andererseits (122 ff.). Der besonderen Rolle der jüdischen Frauen dabei, etwa beim Anbringen von Spiegeln, muss sich manchmal sogar Mose beschämt beugen (130 ff.). Höchst amüsant zu lesen ist es, wie die vielen Opfer- und Reinheitsgesetze des Buches Levitikus mit humorvollen Geschichten aus der rabbinischen Literatur aktualisiert werden, um ihnen ihre Fremdheit, ja Absurdität für heutige Ohren zu nehmen und sie als Anregungen zu verstehen für zeitgemäße Diskussionen etwa zu den Themen Opfer, Fasten oder Esskultur. Sehr ernsthaft ist dann wieder ein fiktiver Dialog zwischen Mutter und Tochter über die Sozialgesetze im Deuteronomium (252 ff.) und deren heutige Aktualität. Dass die heutige Praxis in Israel oftmals im Widerspruch dazu steht, ja manche lebensdienlichen Bestimmungen aus der Sozialgesetzgebung der Tora auch intentional verfehlt –, auch das wird kritisch vermerkt. Dass die Mitte der Tora, die unauflösliche Verschränkung von Gottes-, Nächsten- und Fremdenliebe mit dem daraus folgenden Grundsatz von „Einerlei Recht soll für Fremde und Einheimische gelten“ (Lev 24,22) mit einer zarten Liebesgeschichte veranschaulicht wird, das bildet sicher einen der Höhepunkte dieses Bandes (166 ff.).

Die lange Wüstenwanderung mit all den Irrungen und Verwirrungen bildet das Thema der Meditationen zu den Passagen des Buches Numeri. Beeindruckend, mit welcher Subtilität die Findung von „Identität in der Wüste“ herausgearbeitet wird: eine Existenz zwischen „Hier und Dort“ auf dem Wege von Ägypten nach Kanaan als Grundmotiv jüdischen Seins – unterlegt mit Beispielen aus der Poesie über Jahrhunderte hinweg. Für den Rezensenten zumindest ist es einigermaßen erstaunlich, wie auch noch bei den Regeln zur Prüfung von Ehebruch emanzipatorische Fortentwicklungen aus Genderperspektive aufgezeigt werden. Von der „absoluten Kontrolle des Mannes über die Sexualität der Frau“ bis hin zur „selbstkritischen Reflexion“ über den Anteil des Mannes an gelingenden oder misslingenden Partnerbeziehungen „ist die jüdische Schriftenauslegung einen langen und gewagten Weg gegangen. Genau dieser Weg ist es jedoch, der Jüdinnen und Juden heute dazu berechtigt, die Auslegung der Tora mit Bezug auf ihre Gegenwart fortzuschreiben“ (188 f.). Überraschend anregende Auslegungsversuche fordern dazu heraus, nun auch selber Wirklichkeitserfahrungen im Lichte eigener Bibellektüre zu reflektieren.

Einmünden wird die Tora schließlich mit dem Deuteronomium in das große Vermächtnis des Mose und dem „Höre, Israel [...]“ als Kernpunkt dieser eindringlichen Abschiedsrede. In der Antwort des Volkes mit dem Versprechen des gottgemäßen Handelns als Erneuerung und Bewährung des Bundes und der Landverheißung schwingt noch die ursprüngliche Freude mit: *die Tora ist keine Last, kein drückendes Gesetz, sondern Gottes gute Gabe als Anleitung für ein gelingendes Leben*. Diese Freude an der Tora zurückzugewinnen oder immer wieder neu einzuüben als „das Mittel, mit deren Hilfe wir die Heiligkeit der Schechina in unsere Mitte bringen können“ (134), ist das Anliegen der Meditationen dieses Bandes.

Als Begleiter durch das jüdische Jahr sowie als Wegweiser für den Umgang mit weiblich-jüdischer Tora-Auslegung dokumentiert diese Sammlung den durchaus pluralistischen innerjüdischen Diskurs und ermutigt zur eigenständigen Auseinandersetzung mit religiösen Quellen. Eine kleine Literaturauswahl am Ende eines jeden Abschnittes sowie zur Gesamthematik am Ende des Buches runden ein Projekt ab, dessen Pioniercharakter ein reiches Echo verdient.

Wieland Zademach, Unkel

Arnold Angenendt, **Toleranz und Gewalt**. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Aschendorff Verlag, Münster 2. Aufl. 2007. 799 Seiten.

Angestoßen durch den äußerst aggressiven und destruktiven ZEIT-Artikel (2000) des Berliner Philosophen Herbert Schnädelbach über die „sieben Geburtsfehler einer altgewordenen Weltreligion“ bietet dieses umfangreiche Werk einen großartigen und überaus detailreichen Durchblick für jene Hauptthemen und Leit motive der Christentumsgeschichte, die immer auch in der Gefahr möglicher Pervertierung Richtung Gewaltpraxis und Intoleranz standen. Somit besteht das zentrale (in der üblichen Auseinandersetzung heute meist ganz undifferenziert eingesetzte) Anliegen, Stärke und Schwäche, authentischen Glaubensanspruch und sündigen Missbrauch der christlichen Religion sorgfältig austariert darzustellen und zu gewichten.

Die fünf Teile verstehen sich als einigermaßen unabhängig voneinander, was für ein themenübergreifendes Argumentieren nicht ohne Nachteile ist. Im ersten Themenfeld irritiert allerdings die Formulierung „*Toleranz und Gewalt als menschliche Erstaufgabe*“ insofern, als einerseits bis in die Neuzeit von Toleranz im eigentlichen Sinn kaum die Rede sein kann und andererseits der Begriff „Gewalt“ durchaus äquivok als Gewalttätigkeit und autoritative Leitungsgewalt zu verstehen ist. Im 2. Teil werden „*Gottesrechte und Menschenrechte*“ ebenfalls entlang der Hauptepochen der Kulturgeschichte dar- und gegenübergestellt, wobei besonders das heute intensiv diskutierte Problem eines behaupteten Gewaltpotentials des Monotheismus mit guten historischen Gründen entschärft wird. Bedeutsam ist die klare Darlegung authentisch christlicher Impulse und Wertperspektiven zur Entwicklung der Menschenrechte, der Sexualität und der Anthropologie der Geschlechter, der Gleichheit und Bekämpfung von Sklaverei. Ein zentrales Leitmotiv ist der Grundgedanke der Gottebenbildlichkeit als bibeltheologische Basis der Menschenwürde überhaupt. Im 3. Teil wird unter „*Religionstoleranz und Religionsgewalt*“ der Grundimpuls des Liebesgebotes mit dem „christlichen Sündenfall: Häretikertötung“ und den Anmaßungen der Inquisition konfrontiert. Immer aber ist darauf hinzuweisen, dass christliche Korrektive durchaus die Extreme zu mildern ver-

mochten und eine innerkirchliche gegenläufige Diskussion ermöglichen. Auch ist die scheinbare Intoleranz des Dogmas zu kontrastieren mit seiner Kraft zur Sinngebung und Lebensorientierung. Viertens ist der klassische Topos vom „*Heiligen Krieg*“ mit seinen Aspekten der Gewaltmission, der Kreuzzüge und Konfessionskriege in vielfacher Hinsicht mit den Gegengewichten eines christlich geprägten Ringens um Friedensordnung und Friedensvorstellungen zu versehen. So enthält etwa auch „*Mission im Kolonialzeitalter*“ bedeutende Akzente globaler Humanisierung.

Bei zahlreichen Themen und Illustrationen wird der lehrreiche Vergleich mit Grundvorstellungen und Praxisentwicklungen im Islam dargeboten. Demgegenüber widmet sich der 5. Teil ganz dem Verhältnis von „*Christen und Juden*“. Dabei wird zunächst anhand des altrömischen Topos der „*Erlaubten Religion*“ (religio licita) das schwierige und immer auch leidvolle Existenzrecht Israels im Mittelalter skizziert, indem etwa die Intention eines „geregelten Zusammenlebens“ seit der Erarbeitung von Maßstäben durch Gregor den Großen (Entscheidungsfreiheit, Verbot der Zwangstaufe, Kultfreiheit) der ungeschminkten Gegenüberstellung von massiver Ablehnung bis zu religiösem Hass aus dem Vorwurf des Gottesmordes und der entwürdigenden „*Kammerknechtschaft*“ als Ausbeutungsform jüdischer Mitbürger eingemahnt wird. Erwähnt sind auch die eigenen Abgrenzungstendenzen der jüdischen Minderheit. Betont wird die eindeutige, wenn gleich oftmals wirkungslose Verurteilung von „*Ritualmord und Hostienschändung*“ als Ausfluss einer gefährlichen „*Vulgärtheologie*“ und fanatischer Judenfeindschaft. Für die Neuzeit wird der „*Weg der Emanzipation*“ in seiner Ambivalenz dargestellt, wobei etwa bei berühmten Vertretern des Humanismus und der Aufklärung (so etwa Voltaire, aber auch Kant) stark antijüdische Ressentiments wirksam sind. Schließlich wird das Versagen der Kirchen in der NS-Zeit differenziert dargestellt, doch bei allem Schuldeingeständnis vom nazistisch-eliminatorischen Rassen-Antisemitismus klar abgehoben.

Diese umfang- und ertragreiche Untersuchung bietet eine große Fülle an Information, Illustration und konkreter historischer Anschaulichkeit. Auch wenn man im Einzelnen anders akzentuieren und werten mag, es lässt sich an diesem Buch das argumentative Potential eines reichen und hier optimal aufbereiteten Geschichtswissens aneignen. Dazu lädt auch das umfangreiche Literaturverzeichnis ein.

Robert Oberforcher, Innsbruck

Schalom Ben-Chorin, **Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht**. Herausgegeben und eingeleitet von Verena Lenzen unter Mitwirkung von Avital Ben-Chorin. Schalom Ben-Chorin Werke, Bd. 6. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006. 184 Seiten.

Schalom Ben-Chorin war der erste jüdische Religionswissenschaftler, der sich mit Maria befasste. „Mit dem Mantel der Herrlichkeit sei die Mutter Jesu viel später nach ihrem Tod umhüllt“ worden, schreibt Ben-Chorin. Unter den Schichten des Kerygma, das Maria zur Himmelskönigin entrückt hatte, die orientalisch-jüdische Mutter Mirjam aus Galiläa herauszustellen, war das Ziel des dritten Bandes der Trilogie „Heimkehr“. Die sieben Schleier, die das Antlitz der historischen Mirjam umhüllen, waren von der christlichen Überlieferung, von Dogma, Liturgie, Legende, Kunst, Dichtung und Musik gewoben worden. Die jüdischen Züge Marias zu beschreiben, – räumt Ben-Chorin ein –, war viel schwieriger als bei Jesus und Paulus, da im Neuen Testament die Mutter Jesu nur spärlich vorkommt. Geholfen habe ihm dabei die Tradition zum Status jüdischer Mädchen und Frauen jener Epoche, und auch die jüdische Heilsgeschichte. Ben-Chorin weist hier auf den Unterschied zwischen *Geschichte* und *Heilsgeschichte* hin. *Heilsgeschichte* ist historisch nicht beweisbar; sie gehört zu den Glaubenswahrheiten.

Maria tritt erstmals bei der Ankündigung der Geburt Jesu durch den Engel (Lk 1,26–38) in der Heilsgeschichte auf. Dabei sei eine Ähnlichkeit mit dem Propheten Elia nicht zu übersehen, denn beide Gestalten treten im Zusammenhang mit dem Messias auf. In Lk 1,32 wird das verheißene Kind sowohl *Sohn Davids* wie auch *Sohn des Höchsten (Sohn Gottes)* genannt, was aus der judäischen Königstradition verständlich gemacht werden kann. In Ps 2,7 spricht Gott zum König, der seinen Thron besteigt: „Mein Sohn bist du. Heute habe ich dich gezeugt.“ Bei Matthäus weist der Stammbaum Jesu *sieben* Glieder auf, entsprechend der heiligen Zahl (sieben) der jüdischen Heilsökonomie. Ben-Chorin ist der Ansicht, dass Lukas, der einzige Heidenchrist unter den Evangelisten, über die jüdische Heilsgeschichte nicht Bescheid wusste. Als Messias musste Jesus (in der männlichen Linie) auch ein Sohn Davids sein, denn im Judentum ist in der *Stammesangehörigkeit* der Vater maßgebend, in der *Volksangehörigkeit* die Mutter. War Joseph der leibliche Vater Jesu? Im jüdischen Volksbuch *Toledoth Jeschu* wird Jesus als uneheliches Kind dargestellt. Doch diesem Büchlein könne man, so Ben-Chorin, keine historische Bedeutung beimessen, denn es sei als antichristli-

che Antwort auf die Judenverfolgungen entstanden, als „Tinte wider das Blut“. In Lk 2,48, „Dein Vater und ich haben dich voll Angst gesucht“ wird Joseph von Maria als „Vater ihres Erstgeborenen“ genannt. Die Antwort des zwölfjährigen Jesus fügt Lukas aus heilsgeschichtlicher Überlegung ein: „Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meinem Vater gehört?“ (Lk 2,49). Doch dem Heidenchristen Lukas – so Ben-Chorin – sei wohl entgangen, dass Jesus wahrscheinlich bereits *dreizehn* Jahre alt war, und das Gespräch mit den Weisen im Tempel anlässlich seiner Bar Mitzwah stattgefunden hat, bei der er als jüdischer Knabe religiös bereits die Volljährigkeit erlangt hatte.

Über die Jungfräulichkeit der Mutter Jesu weiß Paulus noch nichts: „Da aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, *geboren von einer Frau* [...]“ (Gal 4,4). Nach Ben-Chorin beruht die Behauptung der Jungfrauengeburt auf einem Übersetzungsfehler in der Septuaginta, wo das hebräische Wort *Alma* (junge Frau) mit dem griechischen Wort *Parthenos* (Jungfrau) übersetzt wurde. Die Geburtsgeschichte in Bethlehem, so Ben-Chorin, könne man geschichtlich nicht belegen. Sie werde erzählt, weil der Messias in der Stadt Davids geboren werden müsse. Das von der schwangeren Maria gesprochene „Magnifikat“ erinnert an die Worte der Mutter des Propheten Samuel: „Hanna betete. Sie sagte: Mein Herz ist voll Freude über den Herrn, große Kraft gibt mir der Herr. Weit öffnet sich mein Mund gegen meine Feinde; denn ich freue mich über deine Hilfe“ (1 Sam 2,1). Dass Maria als Reinigungsoffer nach der Niederkunft (Lk 2,22–24) zwei Turteltauben (das Armenopfer) im Tempel darbrachte, sei ein Hinweis, dass die Familie Jesu arm gewesen sei. Das Schwert, das nach den Worten Simeons das Herz Marias durchbohren werde (Lk 2,35), deute auf die Spaltung zwischen Jesus und seiner Familie hin. Maria hätte ihren Erstgeborenen zwar nicht verstanden, sei ihm aber trotzdem bis unter das Kreuz gefolgt (Joh 19,25). Hinsichtlich der letzten Ruhestätte Marias – Jerusalem oder Ephesus – ist die christliche Tradition gespalten. Vielleicht diene die *Ephesus-Tradition* dem Wiederaufleben des *Artemis-Kultes* und dem Devotionalienhandel.

Ein letztes Mal erscheint Maria in der Apokalypse als *Messiasgebärerin*. Doch diese Gestalt hat mit der schlichten jüdischen Mirjam nichts mehr zu tun. Sieben Schleier, zuletzt das Dogma der *Assumptio* (1950), der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel, legen sich über ihr Antlitz.

Monika Beck, Aachen

Peter Dschulnigg, **Das Markusevangelium**. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 2. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2007. 429 Seiten.

Der Bochumer Neutestamentler Peter Dschulnigg sieht im Markusevangelium (MkEv) eine Schrift, die von den Adressaten als „Biografie des Sohnes Gottes“ wahrgenommen wird, und in der sie „Halt und Identität“ gewinnen können (50). Zunächst werden Einleitungsfragen (Gliederung, Verfasserschaft, Entstehungszeit, sozialgeschichtliche Aspekte) und theologische Zusammenhänge (Christologie, Jüngerschaft u. a.) behandelt, bevor der markinische Erzähltext perikopenweise kommentiert wird. Dabei ist jedem Abschnitt eine eigene Übersetzung vorangestellt. Es folgen Gliederung und Gattungsbestimmung sowie eine kurze Charakterisierung des Textes (Redaktionskritik); auf Literar- und Traditionskritik wird meist verzichtet, d. h. die Suche nach vormarkinischen Texten wird ausgespart. Innerhalb der Einzelauslegung werden wichtige Stichworte ausführlich erläutert (Pharisäer, Messiaserwartung, Pessach, Verstockung usw.). Bei manchen strittigen Fragen wie Identität des Evangelisten, leibliche Geschwister Jesu oder Datierung von Abendmahl und Tod Jesu referiert Dschulnigg die in der Fachliteratur vorgetragenen Argumente für unterschiedliche Lösungen, ohne sich selbst festzulegen. Jedoch bei Fragen, die für das Gesamtverständnis des MkEv wichtig sind, legt er seine Meinung sehr dezidiert dar; so deutet er die Wundererzählungen insgesamt positiv, ohne sie vom Kreuz her zu kritisieren, wie dies in der Exegese oft der Fall war. Die Streitgegenstände zwischen Jesus und seinen Gesprächspartnern werden im Spiegel der Auseinandersetzung zwischen pharisäisch geprägtem Judentum und christlicher Adressatengemeinde (also nicht unbedingt zwischen Jesus und seinen Zeitgenossen!) betrachtet und die darin entfaltete antijüdische Polemik wird ebenso offen benannt wie die negative Verzeichnung der Gegner Jesu angesichts der zur Zeit des MkEv bereits erfolgten Abgrenzung vom Judentum.

Ein Stellenregister sowie ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis erleichtert das weiterführende Studium. Positiv ist hervorzuheben, dass für die jüdischen Belegstellen nicht mehr Strack-Billerbeck, sondern die jeweiligen Standardwerke herangezogen werden. Peter Dschulnigg hat mit diesem Buch einen gut lesbaren Kommentar vorgelegt, der nicht nur für Fachexegeten, sondern auch für breitere Kreise interessant sein dürfte.

Ingrid Maisch, Merzhausen

Walter Homolka/Elias H. Füllenbach, **Leo Baeck. Eine Skizze seines Lebens.** Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006. 96 Seiten.

Der Name *Leo Baeck* steht für einen großen, wenn nicht den größten Vertreter des deutschen liberalen Judentums des 20. Jahrhunderts. In der Zeit des Nationalsozialismus war Rabbiner Baeck Präsident der „Reichsvertretung der Deutschen Juden“, später in „Reichsvereinigung der Juden in Deutschland“ umbenannt. Bekannt wurde er durch seine Kritik an der Vorlesungsreihe „*Das Wesen des Christentums*“ (1901) des protestantischen Kirchenhistorikers Adolf von Harnack, der die jüdische Religion in übler Weise herabgesetzt hatte. Baecks Antwort darauf war sein fundamentales Werk „*Das Wesen des Judentums*“ (1905), ein Klassiker liberaler jüdischer Theologie. Rabbiner Walter Homolka und dem Dominikaner Elias Füllenbach gelingt es, die wesentlichen Momente von Baecks Leben und Werk zusammenzufassen und in einer sehr ansprechenden Weise grafisch und fotografisch darzustellen. Ihre Skizzen beschreiben Kindheit, Jugend und Studium, das seelsorglich-rabbinische Engagement, seine Tätigkeit als Feldrabbiner im Ersten Weltkrieg, sein mutiger und selbstloser Einsatz während des Naziterrors in Berlin und im KZ Theresienstadt und seine zukunftsweisenden Aktivitäten in den letzten Lebensjahren in England und den USA.

Besonderen Raum nimmt Baecks Verhältnis zum Christentum ein, was dieses Buch zu einem wertvollen Impulsgeber für den jüdisch-christlichen Dialog werden lässt. Durch Baecks Forschungen über den Juden Jesus legte er praktisch das Fundament für den Dialog zwischen Juden und Christen. Sein persönliches Engagement im jüdisch-christlichen Dialog machte ihn gleichsam zu seinem „geistigen Vater“ (59). Im Kampf gegen den Nationalsozialismus und für die Rettung der Juden traf Baeck auch auf *Gertrud Luckner*, quasi die geistige Mutter dieses Dialoges und die Gründerin des „*Freiburger Rundbrief*“. 1946 schreibt Leo Baeck über sie: „*Fräulein Dr. Luckner ist eine der edelsten, tapfersten und opferwilligsten Persönlichkeiten, die mir in meinem Leben begegnet sind. Sie hat in den dunklen, schweren Jahren nur einen Inhalt ihrer Tage gekannt, bedrückten und verfolgten Menschen, vor allem auch meinen jüdischen Glaubensgenossen zu helfen. Wir sind ihr zu großem Dank verpflichtet*“ (77). Mit großem Interesse verfolgte Leo Baeck alle Bemühungen zur Förderung der Freundschaft zwischen Judentum und Christentum. In einem Vortrag in Darmstadt (1949) betonte er: „Das Judentum sollte nie vergessen, dass aus seiner Mitte das Christentum hervorgegangen ist und dass seine Bibel Besitztum auch des

Christentums ist [...]. Je mehr das Judentum sich selbst versteht, umso mehr wird es das Christentum, das Große in ihm begreifen. Und die christliche Kirche sollte nie vergessen, dass es für sie keine Bibel ohne die jüdische Bibel geben kann.“ 1956 plädierte Baeck für den Dialog aller Religionen: „Sie sollen nicht gleich werden, und sie können nicht gleich werden. Sie sollen aber einander verstehen. Verstehen bedeutet zugleich, voreinander Respekt haben, und vor dem anderen kann nur der Respekt haben, der vor sich selbst Respekt hat“ (80). Dieses Buch ist sicherlich ein neuer Anstoß dafür, dass Christen und Juden weiter „aufeinander zugehen und endlich gemeinsam die ihnen gestellten Aufgaben und Probleme [zu] lösen versuchen“ (79).

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Jakob Koppelman, **Sefer Mišle Šuolim** (Buch der Fuchsfabeln). In Originalschrift und Transkription hg. und komm. von Jutta Schumacher. Jidische schtudies, Bd. 12. Verlag Helmut Buske, Hamburg 2006. XCVII u. 359 Seiten.

Zweifelloos ist die Fabel eine der ältesten, beliebtesten und am weitesten verbreiteten literarischen Gattungen überhaupt; auch die jüdische Literatur kennt die Fabel seit ihren Anfängen. Bereits in biblischen Texten finden sich Geschichten um Herrscher, denen das Erzählen von Fabeln nachgesagt wird (vgl. z. B. Ri 9,7 ff. oder 1 K 5,12 f.), und auch in der frühjüdischen rabbinischen Literatur, insbesondere dem aggadischen, dem erzählenden Midrasch, ist die Fabel (hebr. „Maschal“, dt. etwa: Gleichnis) häufig anzutreffen. Im Mittelalter, besonders im 12. und 13. Jahrhundert, sind ganze Sammlungen von Fabeln in hebräischer Sprache entstanden, die ihren Ursprung zwar größtenteils in Europa haben, jedoch vorwiegend aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt worden sind. Die bedeutendsten dieser hebräischen mittelalterlichen Fabelsammlungen sind die beliebten *Mischle Schu'alim*, deren Hauptfigur, der Fuchs, in der europäischen wie orientalischen Fabeltradition schon immer eine herausragende Rolle gespielt hat. Diese hebräischen *Fuchsfabeln* werden in Frankreich an der Schwelle zum 13. Jahrhundert von einem gewissen *Berechja ben Natronaj ha-Nakdan*, einem Dichter, Übersetzer und Grammatiker, verfasst, dessen Hauptwerk um eben jene Fuchsfabeln Merkmale des jüdisch-religiösen wie des europäisch-weltlichen Erzählgutes aufweist.

Die Fabel hat besonders in der *jiddischen Literatur*, deren Beginn anhand des ältesten bisher bekannten Dokuments in jiddischer Sprache überhaupt, der *Cambridger Handschrift* aus dem Jahre 1382, nachgewiesen werden kann, eine jahrhundertelange Tradition. Diese altjiddische Fabelsammlung nimmt hebräische und deutsche Fabeltraditionen und -elemente (z. B. von Erasmus Alberus, Heinrich Steinhöwel oder Sebastian Brant) auf und verknüpft sie miteinander – ein Vertextungsverfahren, das die spätere jiddische Fabelliteratur maßgeblich prägen wird. Viele *Berechja-Fabeln* (s. o.) finden vor allem im 15. und 16. Jahrhundert Eingang in die jiddische Fabelliteratur. Als deren wichtigste Werke gelten das *Kuhbuch* von *Abraham ben Mattitja* (gedruckt 1594/95 in Verona) sowie das *Sefer Mischle Schu'olim* („Buch der Fuchsfabeln“; gedruckt 1582/83 in Freiburg/Br.) von *Jakob Koppelman ben Samuel Bunem* (resp. Bunim). Zwar hat Koppelman in Freiburg gedruckt – das gilt als gesichert –, geboren aber ist er nicht dort (vgl. irrtümlich: *Encyclopaedia Judaica* 2007 unter dem Eintrag „Koppelman“), schreibt er doch selbst in seiner „Hakdome“, der Einleitung: „un der das bichlein hat machen ton, der haist r[abbi] Kopelman bar Bunem miBrisk de-Kuje“ (XXI). Koppelman stammt demgemäss nach eigener Aussage aus Kujawien (Polen).

Der Erstdruck des *Sefer Mischle Schu'olim*, bis in die 1970er Jahre für verschollen erklärt und dank einer 1980 von der Jiddistin *Erika Timm* initiierten weltweiten Bibliotheksumfrage in der Alliance Israélite Universelle in Paris zutage gefördert, ist Gegenstand eines anspruchsvollen Editionsprojektes, das Jutta Schumacher im Rahmen ihrer Dissertation (2004/05) unternommen hat. Die sehr sorgfältige wissenschaftliche Edition mit ausführlichem kritischem Apparat bildet das Herzstück der Arbeit und macht erstmalig die gesamten 137 Koppelmanschen Fabeln sowohl im jiddischen Original als auch in transkribierter Version zugänglich. Um die verschiedenen Texte einem einheitlichen Gattungsbegriff zuordnen zu können, wählt sie für die Fabel die griffige Definition der „fiktional[e] Kurzerzählung mit beispielhaftem Charakter, in der Tiere, Pflanzen, Gegenstände und Menschen als Figuren auftreten“ (XI). Fabeln mit ihrem überwiegend lehrhaften Charakter dienen neben der Erbauung auch der moralisch-ethischen Unterweisung. So berichtet Koppelman in seiner Vorrede, an wen sich seine (volkstümlichen) Fabeln überhaupt richten: „ich hab es hipsch ferdeitscht far maden un fraun gros un klain ach far vil manen, den es kann nit itlicher ain rov [Gelehrter] sein“; – für Mädchen und Frauen sowie des Hebräischen nicht mächtigen und weniger gebildete Männer.

Der Edition vorgeschaltet sind eine umsichtige und kenntnisreiche Einleitung, eine deskriptiv-detaillierte Quellenanalyse, in der Schumacher drei ausgewählte Berechja-Fabeln den entsprechenden drei von Koppelman in übersichtlichem Paralleldruck gegenüberstellt, sowie ein ausführlicher synchron ausgerichteter Kommentar zur Sprache Koppelmanns. Ein Kapitel mit Indices und Glossaren, dem ein weiterführendes, von der Belesenheit der Verfasserin zeugendes Literaturverzeichnis folgt, schließt die erfreuliche Arbeit ab. Das besondere Verdienst von Schumachers Studie liegt mithin nicht nur in der sehr guten, gefälligen Lesbarkeit; sie schließt vor allem die Lücke, die in der jiddischen Fabelforschung bisher klaffte. Mit Spannung warten nun Forscher und Wissenschaftler auf die von Jutta Schumacher geplante kritische zweisprachige Edition (hebräisch-deutsch) von Berechjas „*Mischle Schu'alim*“ – ebenfalls bis heute ein Desiderat.

Yvonne Domhardt, Zürich/Freiburg i. Br.

Thomas Michel SJ (Hg.), **Friends on the Way**. Jesuits Encounter Contemporary Judaism. Fordham University Press, New York 2007. 230 Seiten.

Zu den weniger bekannten Aktivitäten von Mitgliedern des Ordens der Gesellschaft Jesu gehört das Engagement im jüdisch-christlichen Gespräch. Erkennbar hervorgetreten sind auf diesem Gebiet Jesuiten aus den USA und Europa. In den letzten Jahren sind sie drei Mal zu Kolloquien zusammengekommen, um Erfahrungen auszutauschen, Verbindungen zu vertiefen und ihre Einsätze zu vernetzen. Der Herausgeber *Thomas Michel* koordiniert den interreligiösen Dialog der Jesuiten von Rom aus.

Das Krakauer Treffen (1998, vgl. FrRu 6[1999]230 f.) stand unter dem Thema „*Jesuits and Jews: Towards Greater Fraternity and Commitment*“ und war vor allem ein Rückblick in die Geschichte der Beziehungen zwischen den Jesuiten und den Juden. Diese Geschichte hatte einige Licht- und nicht wenige Schattenseiten. Zu den Lichtseiten gehörte, um nur ein Beispiel zu erwähnen, der Einsatz von Kardinal Augustin Bea SJ für das Zustandekommen der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils *Nostra aetate*, in dessen viertem Abschnitt die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und der jüdischen Welt neu ausgerichtet wurde. Damit wurde einer langen Geschichte eine Wendung gegeben, die von vielfacher Distanz den Juden gegenüber bestimmt gewesen war, – wobei Jesuiten durchaus mitbeteiligt und mitschuldig waren. So ist es beschämend, dass von 1594 an zum

Christentum konvertierten Juden der Eintritt in den Orden verwehrt war. Beim Treffen in Jerusalem (2002), das unter dem Thema „*The Significance of the State of Israel for Contemporary Judaism and the Jewish-Christian Dialogue*“ stand, waren vorwiegend jüdische Referenten zu Wort gekommen. Das dritte Kolloquium (Schweiz 2005) hatte „*The Importance of Modern Jewish Thought for Jewish-Christian Dialogue*“ zum Thema.

Der amerikanische Religionswissenschaftler *Harold Kasimow* erinnert in der Einführung zum vorliegenden Band, dass die Gesellschaft Jesu im Rahmen ihrer 34. Generalkongregation das Dekret „*Our Mission and Inter-religious Dialogue*“ verabschiedet hat, in dem sie sich ausdrücklich dazu bekennt, auf der Grundlage von *Nostra aetate* den ihr möglichen Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog leisten zu wollen. In einem ersten Beitrag greift der junge französische Jesuit *Marc Rastoin* noch einmal im Detail die frühe Geschichte der Jesuiten auf: sie war auch dadurch bestimmt gewesen, dass nicht wenige der ersten Jesuiten „*Conversi*“ waren und Ignatius von Loyola sich entschieden dafür eingesetzt hatte, dass sie Zugang zu dieser Ordensgemeinschaft hätten. Aber dann hatten sich nach und nach jene Kräfte durchgesetzt, die diese Türen schlossen. Rastoin hat seinem Beitrag eine auf Vollständigkeit bedachte Liste der Jesuiten des 16. Jahrhunderts beigelegt, von denen man noch weiß, dass sie „*Conversi*“ waren. Rabbiner *Tovia Ben-Chorin* spricht in seinem Referat Motive aus der Bibel und der rabbinischen Literatur an, die als Bezugspunkte für das „jüdisch-nichtjüdische Gespräch“ geeignet sind. Weitere Beiträge gewähren Einblick in das Bemühen um ein Verstehen der Auffassungen bedeutender jüdischer Persönlichkeiten wie Rabbi Joseph Dov Soloweitchik, Abraham Joshua Heschel, Harold Bloom und Hannah Arendt. *Jean-Pierre Sonnet SJ* zeigt, wie sich die im Innern der jüdischen Arbeit an den biblischen und nachbiblischen Quellen abzeichnenden Entwicklungen für das christlich-jüdische Gespräch fruchtbar machen ließen. Der Band schließt mit einem Bericht des aus Israel stammenden Jesuiten *David M. Neuhaus SJ* über Erkenntnisse bei Besuchen in Yad Vashem.

Das Buch dokumentiert ein durchaus interessantes, in einem internationalen Rahmen laufendes Bemühen, die Brücken zwischen Juden und Christen zu verstärken, damit mehr und mehr erfahrbar wird, dass es sich hier um „*friends on the way*“, um „*Freunde unterwegs*“ handelt.

Werner Löser SJ, Frankfurt

Aliza Olmert, **Ein Stück vom Meer**. Roman. Aus dem Hebräischen von Mirjam Pressler und Eldad Stobezki. Aufbau Verlag, Berlin 2007. 368 Seiten.

Nein, sie ist nicht *nur* die Ehefrau des israelischen Premierministers Ehud Olmert. Aliza Olmert hat sich in Israel einen Namen als Künstlerin und Bühnenautorin gemacht. Ihr Prosaerstling ist stark autobiografisch geprägt, was sie auch in der Anmerkung am Beginn des Buches zugibt. Es ist die Geschichte ihrer Familie im Tel Aviv der späten 1940er Jahre. Mit ihrem Vater, dem Agronom Alexander (Olek) Meller, und der melancholischen Mutter Anuschka wandert die kleine *Alusia* nach Palästina ein. Die Eltern sind „typische“ Holocaust-Überlebende, die ihr Leben lang unter Albträumen, Erinnerungen und Ängsten leiden, nachdem sie sich als einzige aus ihren jeweiligen Familien vor den Nazi-Schergen retten konnten. Die aus Lodz stammende Anuschka gelangte auf Umwegen nach Russland, wo sie ihrem späteren Mann begegnete. Nach Kriegsende lebten sie als „Displaced Persons“ in Deutschland, wo auch die einzige Tochter, *Alusia*, zur Welt kam. Während sich die Mutter an Europa klammert, zum Teil, weil sie sich in München den geliebten Toten näher fühlt, hegt der Vater Träume von einem neuen, heilsamen Leben im Altneuland. So landet die Familie eines schönen Tages in Israel und wird in einer armseligen Siedlung zwischen Tel Aviv und dem arabischen Jaffa einquartiert. Olek, der tatkräftige Vater, setzt all seine Hoffnungen auf den Handel mit Gürtelschnallen, die ihm in München, wie durch ein Wunder, in die Hände gefallen sind. Diese will er den israelischen Sicherheitsbehörden zum Kauf anbieten und erhofft sich dabei nicht zuletzt einen kommerziellen Erfolg.

Der Alltag ist hart, das Elend groß. Die Familie kämpft, versucht sich in der fremden Heimat zu integrieren, doch sie lebt unter Einwanderern, die allesamt im Schatten der Vergangenheit und der allgegenwärtigen Armut ihr Leben fristen. Es gibt für das heranwachsende Mädchen kleine Freuden: Das hellblaue Meer („Wer ein Stück Meer sehen kann, muss glücklich sein“), das Minarett der Hassan Beck-Moschee in Jaffa, die neuen, unbekannten Speisen, einige nette Nachbarn. Und doch leidet sie an Einsamkeit und Fremdsein. Als sie an Typhus erkrankt (Ratten waren in ihr Bett eingedrungen), wird die Lage dramatisch. Der Retter ist der berühmte Tel Aviver Arzt Chaim Bugrashov, der sie liebevoll betreut. Nachdem das Schlimmste überstanden ist, muss das Kind an Gewicht zunehmen. Eine Israelin will sie sein, wie alle einheimischen Kinder. Und was bedeutet das? „Die Schönen

sind blond, und man merkt nicht, dass sie Juden sind“ (136). Der Versuch, *wie alle zu sein*, misslingt nicht zuletzt, weil *Alusia* an der Vergangenheit ihrer Eltern festhängt. Mal taucht ein totgeglaubter Verwandter auf, der sich als Kapitalist entpuppt, da er einen schönen Wagen fährt, mal erzählt die Mutter anhand von alten Fotos über die Familie, die es nicht mehr gibt, oder über das Arbeitslager. Verzweiflung und Schmerz prägen den Alltag. Als das Geld knapp wird, verkaufen die Eltern einige der wertvollen Gegenstände, die sie mitgebracht haben. Das Kind, sensibel und altklug, erkennt die Spannungen: „Ich bin gekommen, um Ihnen zu erzählen, dass Vater und Mutter kein Erbarmen miteinander haben. Dass die guten Augenblicke zwischen ihnen nicht länger dauern als die Zeit, die man für eine Tasse Tee braucht, und man kann sich nie darauf verlassen, dass es wieder welche geben wird. Zwischen den Streitereien gibt es kaum ein normales Leben“ (266).

Im letzten Drittel des Buches wendet sich das Blatt. Die Familie zieht aus dem Elendsviertel nach Ramat Gan. Der Vater arbeitet nun im Landwirtschaftsministerium und hegt Träume vom Baumwollanbau in der Wüste, die Mutter eröffnet eine Leihbibliothek mit polnischen Büchern. Doch gerade als sich das Leben zu normalisieren scheint, entdeckt das Kind, dass die Eltern gar nicht verheiratet sind. Das Buch endet mit der Chanukka-Feier, dem jüdischen Fest der Lichter, in der Grundschule. Stolz erzählen die Kinder von den heroischen Taten der Makkabäer. *Alusia* hat aus den alten Gürtelschnallen einen Schuppenpanzer gebastelt. Gerührt blickt der Vater auf diesen glitzernden Schild: „Die Panzer, die du gemacht hast, haben Funken geschlagen“, sagt er. In der Gestalt der Kinder erkennt er die sogenannten ‚neuen Juden‘, die „wie Sterne, wie viele Sterne“ funkelten (367).

Aliza Olmerts Erstlingswerk ist kein Roman im traditionellen Sinne, eher eine Aneinanderreihung von autobiografischen Episoden. Aus der Perspektive einer Ich-Erzählerin versucht sie weder Ideologien noch gesellschaftspolitische Thesen zu verkünden, sondern malt in Worten Szenen aus dem Familienalltag, die typisch für die Einwanderer im vorstaatlichen Israel sind. Die Eltern werden als gebrochene Menschen gezeigt, das Kind als eine frühreife Beobachterin des Lebens. Im realistischen Stil, mit Aufmerksamkeit und Liebe, werden Details beschrieben, da die Gegenstände das ausdrücken, was die Eltern nicht aussprechen können. Ein sympathisches und bewegendes Buch.

Anat Feinberg, Stuttgart

Monika Preuß, **Gelehrte Juden**. Lernen als Frömmigkeitsideal in der frühen Neuzeit. Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Band 31. Wallstein-Verlag, Göttingen 2007. 155 Seiten.

Den hohen Stellenwert des Tora-Studiums im Leben gesetzestreuer Juden kann man Außenstehenden nicht leicht vermitteln. Gelehrte Juden vertieften sich lebenslänglich in Bücher ihrer religiösen Tradition (Bibel, Talmud und Responsen). Dabei erstreben nur die wenigsten Tora-Lerner den Beruf eines Gemeinderabbiners; die intensive Beschäftigung mit der umfangreichen religiösen Literatur dient nicht in erster Linie dem Vertrautwerden mit den Vorschriften des Religionsgesetzes, die in der heutigen Praxis zu beachten sind. Das Studium heiliger Texte hat einen Wert in sich, und zwar als die Erfüllung eines positiven Gebotes der Tora. Mit Recht bezeichnet die Historikerin Monika Preuß das jüdische Lernen als ein Frömmigkeitsideal. Preuß, die 2005 eine Dissertation über jüdische Ehrvorstellungen im 18. Jahrhundert veröffentlicht hat, erinnert in ihrem neuen Buch an die Institution der „Klaus“, die es bis in die Nazizeit in mehreren jüdischen Gemeinden Deutschlands gegeben hat.

Was ist eine Klaus? Preuß schreibt in der Einleitung: „In Mitteleuropa waren Klausen private oder von der jeweiligen jüdischen Gemeinde gestiftete und/oder unterhaltene Lehrhäuser, in denen sich Gelehrte dem gemeinsamen Studium, dem Gebet und der Lehre widmeten. Von den Vereinen, die in der Freizeit ihrer Mitglieder das gemeinsame Lernen und Gebet pflegten, [...] unterschieden sich die Klausen durch die ausschließliche Konzentration der dort versammelten Gelehrten auf Gebet, Studium und Lehre. In der Regel lebten und studierten die Gelehrten gemeinsam mit ihren Familien entweder im Haus des Stifters oder in einem separaten Gebäude oder Gebäudeteil“ (12). In der hier angezeigten Studie sind Klausen aus Hamburg, Mannheim und Fürth Gegenstand der Untersuchung. Preuß referiert nicht nur die von ihr gesichtete Literatur, sie hat auch Urkunden und Dokumente aus Archiven sorgfältig ausgewertet. Der Leser gewinnt einen tiefen Einblick in das Leben der frommen Klausner im 18. Jh. Interessante Fragen und viele aufschlussreiche Details kommen zur Sprache. Z. B. erfahren wir, dass Familienmitglieder des Stifters bevorzugt eine der begehrten Klausrabbinerstellen erhielten. Auch Frauen aus der Familie des Stifters durften sich bewerben; die Stelle, die sie ergatterten, konnten sie dann als Teil ihrer Mitgift in die damals üblichen Eheverhandlungen einbringen. Allerdings: „Die Bemühungen der weiblichen Nachkommen, ei-

nen rabbinisch qualifizierten Ehekandidaten zu finden, gestalteten sich nicht immer einfach“ (115).

Lobend hervorzuheben ist die klare Gliederung und dass die Autorin ihre Fragestellung nicht aus den Augen verliert. Im ersten Kapitel werden die religiösen Vorstellungen erörtert, die zur Gründung von Klausen geführt haben. Dann wird das Alltagsleben der Klausner detailliert geschildert, z. B. dass die Gelehrten nicht selten mit finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen hatten. Im dritten und letzten Kapitel werden die Voraussetzungen diskutiert, die Kandidaten erfüllen mussten, um als Klausrabbiner angestellt zu werden. Die ausgewerteten Dokumente erweisen sich als sehr aussagekräftig. In einem „Ausblick“ genannten Abschnitt fasst Preuß die Ergebnisse ihrer Untersuchungen auf zweieinhalb Seiten gut zusammen. Tora-Lernen war übrigens nicht nur in der frühen Neuzeit ein Frömmigkeitsideal. Auch in der Gegenwart gibt es (zunehmend mehr!) jüdische Männer, die dieses Ideal mit ihrer Familie zu verwirklichen suchen. Diese Gelehrten studieren Tora im Rahmen eines „Kollels“ (vgl. William B. Helmreich, *The World of the Yeshiva*, New York/London 1982, 257 ff.).

Preuß schließt mit der Feststellung: „Während für jüdische Männer das Ideal der Gelehrsamkeit als Angebot bereitstand, um ihre Jüdischkeit mit Sinn zu füllen, bleibt die Frage offen, welche Möglichkeiten in dieser Hinsicht für jüdische Frauen bestanden“ (127). Diese offene Frage ließe sich meines Erachtens durch eine sozialwissenschaftliche Untersuchung der heutigen Wirklichkeit von Kollo-Familien klären.

Yizhak Ahren, Köln

Florian Schuller/Giuseppe Veltri/Hubert Wolf (Hg.), **Katholizismus und Judentum**. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2005. 310 Seiten.

Der Band dokumentiert eine Tagung, die im Mai 2004 an der Katholischen Akademie in München in Kooperation mit dem Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Münster sowie dem Lehrstuhl für Jüdische Studien der Universität Halle-Wittenberg stattfand. Rund 100 Judaisten, Theologen und Historiker diskutieren die gemeinsame Geschichte von Katholizismus und Judentum. Neben den Erfahrungen „von Feindschaft, Misstrauen [...] und Verfolgung“ sollten dabei insbesondere die

Zeiten gegenseitiger Annäherung und Befruchtung in den Blick genommen werden (Vorwort, 9), dürfe die Geschichte des katholisch-jüdischen Verhältnisses keinesfalls nur „unter der negativen Folie einer enttäuschten, enttäuschenden und bedrückenden Beziehung“ betrachtet werden (*Giuseppe Veltri*, 16). Viele der Vorträge behandeln daher nicht nur die bekannten „Verwerfungen“ zwischen Christen und Juden, sondern schildern gerade auch die oft übersehenen positiven Ansätze im Zusammenleben beider Religionen. Das Themenspektrum reicht dabei von der Gegenreformation und den christlichen Kabbalisten der frühen Neuzeit bis hin zum Zweiten Weltkrieg und der epochalen Wende im katholisch-jüdischen Verhältnis nach 1945.

Neben den Beiträgen namhafter Fachvertreter wie *Johann Meier*, der nach christlichen Elementen in der jüdischen Kabbala fragt (30–45), oder *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, der sich mit dem Werk von Athanasius Kircher SJ auseinandersetzt (46–72), sind es insbesondere die Aufsätze jüngerer Wissenschaftler, die hier Beachtung verdienen. *Gianfranco Miletto* legt in seinem herausragenden Aufsatz (73–90) überzeugend dar, wie zentrale Texte der katholischen Gegenreformation, beispielsweise die jesuitische „*Ratio Studiorum*“ von 1599, auch das Interesse zeitgenössischer jüdischer Gelehrten fanden: In ihrem 1564 veröffentlichten Bildungsprogramm für ein jüdisches Lehrhaus orientierten sich David und Abraham Provenzali am Erziehungssystem der Jesuiten, und der jüdische Bankierssohn Abraham Jagel schrieb um 1595 in Mantua eine Glaubensunterweisung, die teils sogar wörtlich auf den Katechismus des Jesuiten Petrus Canisius zurückgriff.

Eine ähnliche Verbindung katholischer Bildungsideale und jüdischer Identität zeigt *Gerold Necker* am Werk Abraham Cohen de Herreras (16./17. Jh.) auf (91–101), eines in Amsterdam wirkenden Kabbalisten, dessen Einfluss auf Spinoza in der Forschung immer noch kontrovers diskutiert wird. Nach *Giuseppe Veltri*, der in seinem Beitrag jüdische Reaktionen auf die Reformation vorstellt (15–29), war im 17. Jh. auch der venezianische Rabbiner Simone Luzzatto der Ansicht, dass das Judentum „in einigen Glaubensartikeln eher zur römischen Kirche“ neige: Während sich sein Kollege Leone Modena und andere jüdische Autoren „dezidiert auf die Seite der Protestanten“ schlugen (24), vertrat Luzzatto entschieden die entgegengesetzte Meinung und veröffentlichte 1638 sogar einen ganzen Katalog von Übereinstimmungen mit dem Katholizismus. Wie stark sich auch noch im 19. Jh. das jeweilige protestantische bzw. katholische Umfeld auf

das Judentum auswirken konnte, macht *Klaus Herrmann* anhand einiger ausgewählter Musikbeispiele deutlich (222–240): In den jüdischen Reformgemeinden von Hamburg, Berlin und Seesen wurden z. B. zahlreiche bekannte Kirchenlieder in den Gottesdienst integriert. Mit minimalen Textänderungen ließ sich so auch der evangelische Choral „*Wer nur den lieben Gott lässt walten*“ in der Synagoge singen! In Bayern und Österreich wurden dagegen eher die Melodien katholischer Komponisten im synagogalen Gottesdienst verwendet. Für den Wiener Stadttempel komponierte beispielsweise Franz Schubert einige Stücke.

Vor dem Hintergrund der tiefgreifenden Veränderungen, die sowohl das europäische Judentum als auch die katholische Kirche im Laufe des 19. Jahrhunderts durchliefen, macht *Stephan Wendehorst* (140–161) den interessanten Vorschlag, das Verhältnis von Juden und Katholiken unter der neuen Perspektive „einer indirekten Beziehungsgeschichte“ zu betrachten (141): In den konfliktreichen „Staats- und Nationsbildungsprozesse[n] der Moderne“ hätten Juden wie Katholiken als gesellschaftliche Gruppen oft sehr ähnliche (negative wie positive) Erfahrungen gemacht, die verstärkt in den Blick zu nehmen sind. Die heutige Katholizismusforschung orientiere sich dagegen, so Wendehorst, immer noch zu stark an rein nationalen Paradigmen. Dass der Kampf um die gesellschaftliche Gleichstellung der Juden im 19. Jahrhundert mit dem Streben katholischer Bevölkerungsteile nach konfessioneller Anerkennung einhergehen konnte, illustriert *Till van Rahden* am Beispiel des Breslauer Johannesgymnasiums (193–208), das erst 1872 nach jahrelangen Auseinandersetzungen mit den preußischen Schulbehörden als paritätische Lehranstalt gegründet werden konnte. Dem Berliner Ministerium hatte missfallen, dass den jüdischen und katholischen Schülern dieselben Rechte zugestanden werden sollten wie ihren evangelischen Mitschülern.

Angesichts dieser „Gemeinsamkeiten“ und vergleichbaren Entwicklungen von Juden und Katholiken bleiben „die Grenzen der Toleranz“ (193) dennoch nicht unerwähnt: *Stefan Schreiner* und *Viktoria Pollmann* schildern in ihren Aufsätzen das Verhältnis von Juden und Katholiken in Polen „zwischen Polemik und Verbrüderung“ (112–139 bzw. 241–252); *Claus Arnold* fragt nach antisemitischen Traditionen im „liberalen Katholizismus“ (181–192), und *Michael Brenner* geht judenfeindlichen Einstellungen bayrischer Katholiken zwischen 1918 und 1933 nach (270–281). Den derzeitigen Stand der Debatte um „Papst Pius XII. und die Juden“ dokumentiert

Dominik Burkard (282–296). Anhand der inzwischen zugänglichen Akten in den Vatikanischen Archiven verweist er insbesondere auf die ambivalente Rolle Pacellis als Staatssekretär und dessen „Primat der Diplomatie“ (290): In Rom wurde zwar schon früh an einem „Syllabus“ rassistischer und nationalsozialistischer Irrlehren gearbeitet, der Text aber – vermutlich auf Betreiben Pacellis – nie publiziert. Ebenso unterblieb die Indizierung des berühmten „*Handbuch zur Judenfrage*“, obwohl es in Rom angezeigt worden war.

Auf die Bemühungen, das kirchliche Verhältnis zu den Juden endlich auch auf theologisch-lehramtlicher Ebene zu verbessern, gehen die Beiträge von *Thomas Brechenmacher*, *Hubert Wolf* und *Reinhold Bohlen* ein. Während Brechenmacher die päpstliche Judenpolitik seit der Gegenreformation zusammenfasst (162–180) und in diesem Zusammenhang auch auf die erfolglosen Anstrengungen der Brüder Lémann eingeht, die Konzilsväter des Ersten Vatikanums zu einer „Judenerklärung“ zu bewegen, stellt Wolf den vergeblichen Versuch der *Amici Israel*, einer philosemitischen Vereinigung von Klerikern, von 1928 dar, eine Textänderung der berühmten Karfreitagsfürbitte „pro perfidis Judaeis“ zu erreichen (253–269). Bohlen skizziert schließlich eindrücklich „*Wende und Neubeginn*“ im katholisch-jüdischen Verhältnis durch die Konziserklärung *Nostra aetate* 4 (297–308).

Der Sammelband bietet damit einen guten Überblick über die Entwicklung katholisch-jüdischer Beziehungen vom 16. Jahrhundert bis in unsere Gegenwart. Lediglich der Aufsatz von *Michael Graetz* über den gallikanischen Bischof Jacques Bénigne Bossuet kann nicht ganz überzeugen (102–111). Denn wenn dieser französische Geistliche am Hofe Ludwigs XIV. in dem mosaischen Gesetzeswerk ein Vorbild für den modernen absolutistischen Staat sah, vertrat er damit nicht gleich eine „nonkonformistische Sicht des biblischen Judentums“ (107), sondern griff nach eigenem Selbstverständnis lediglich auf das Alte Testament als Teil der einzig wahren christlichen Tradition zurück. Die klassische Substitutionslehre von der Verwerfung Israels hat Bossuet, wie Graetz selbst zugibt, nie aufgegeben (110). Dass jüdische Intellektuelle des 19. Jahrhunderts auf diese Texte Bossuets zurückgriffen, um eine scheinbar judenfreundliche Vergangenheit im Gegensatz zur antisemitischen Hetze der eigenen Gegenwart zu konstruieren, macht nochmals deutlich, wie eng die Geschichte von Juden und Katholiken miteinander verwoben ist.

Elias H. Füllenbach OP, Düsseldorf

Harold Troper, *The Rescuer. The Amazing, True Story of How One Woman Helped Save the Jews of Syria*. Lester, Mason & Begg Limited, Toronto, Ontario, Canada 2007. XVIII + 277 Seiten.

Der Untertitel sagt, worum es geht. Die Einzelheiten muten wie Fiktion an, denn dass eine einzige Person zwischen 1977 und 1999 etwa 3000 Juden insgeheim aus Syrien herausbrachte, scheint kaum glaubhaft. Tatsächlich sind die Fakten von Judy Feld Carr, Musiklehrerin von Beruf, selbst belegt. Außerdem sind die Ereignisse von Beteiligten bezeugt, und von diversen Organisationen dokumentiert in Briefen sowie in Protokollen von Unterredungen und Telefonaten. Die entsprechenden Anmerkungen umfassen 34 Seiten. Als Harold Troper, Historiker an der University of Toronto, mit den Schwerpunkten Sozialgeschichte und Erziehung in Kanada, von Judy Feld Carr angesprochen wurde, ein Buch über die Rettungsaktionen zu schreiben, sagte er ihr behutsam, er sei nicht der Mann, sich mit, wenn auch erfolgreichen, doch immerhin „amateurhaften“ Unternehmen zu beschäftigen. Als er dann die Aktenschränke mit Notizen sah, die sich Frau Feld Carr zu jedem einzelnen Fall gemacht hatte, willigte er ein.

In den einleitenden Kapiteln skizziert Troper die jüngste historische und politische Lage der Juden Syriens. Zu den entscheidenden Daten gehört der Sechs-Tage-Krieg im Juni 1967. Israelische Truppen eroberten vor allem die syrischen Golanhöhen, um den syrischen Angriffen auf die im Tal liegenden israelischen Dörfer ein Ende zu machen. Folglich wurden die in Syrien lebenden Juden zu *Feinden* Syriens. Ohne Genehmigung durften sie weder von einem Ort zum andern reisen, noch durften sie das Land verlassen. Die Auswanderung nach Israel war ganz untersagt, denn es wurde befürchtet, dass Staatsgeheimnisse dem Feind zugute kommen. Das Leben der syrischen Juden war prekär und bedrängt geworden, überwacht von der staatlichen syrischen Geheimpolizei (*Muchabarat*). Judy Feld Carr lag daran, auf die Ähnlichkeit der Lage der Juden in Syrien mit der der Juden in Russland hinzuweisen, deren Rettung damals bereits weites Verständnis gefunden hatte, wenn auch die Anzahl der syrischen Juden viel geringer war. Der Auslöser für den Einsatz des Ehepaars Feld war ein Auftritt von *Meir Kahane* (1932–1990) im Jahre 1968 in Toronto, – und hier wird das Buch spannend. Kahane war ein israelischer Nationalist und derartig radikal, dass seine „Kach“-Partei in Israel verboten und er schließlich offiziell aus der Knesset, dem Israelischen Parlament, ausgeschlossen wurde. Seine Ansichten und Methoden und die der von ihm gegründeten *Jewish Defense League*

(JDL) wurden zum Maßstab für die Schritte, die dem Ehepaar Rubin und Judy Feld für die Auswanderung der in Syrien verbliebenen Juden angebracht schienen.

Judy Feld, in zweiter Ehe Judy Carr, wandte sich anfangs für die Beschaffung der nötigen Ein- und Ausreisepapiere an die in Kanada und Israel dafür zuständigen Behörden. Das Buch führt detailliert durch die diplomatischen Schritte, die immer nur zu dem einen Ergebnis führten: taktisches Abwarten sei aus guten Gründen angeraten. Selbst Rabbiner Günther Plaut, der die Sache der Juden in Syrien aktiv unterstützte und der bei einem Abgeordneten des kanadischen Parlaments für die Erstellung eines *Canadian Committee of Concern* plädierte – nach dem Vorbild des *Henry Clay Committee of Concern* in den USA und einer ähnlichen Organisation in Frankreich –, gab sich letztlich damit zufrieden, dass der *Canadian Jewish Congress* sich der Sache wohl annehmen würde. Doch Judy Feld Carr hatte für Komitees und Kongresse, Kommissionen und Beratungen wenig Geduld. Sie sah keine andere Lösung, als insgeheim kühn ihre eigenen Wege zu gehen. Ihr war vor allem wichtig, über Vertrauensleute mit den Juden in Syrien persönlich Kontakt aufzunehmen. Leser des *Freiburger Rundbriefs* werden hier an Gertrud Luckner erinnert, die ähnliche Kontakte pflegte, und darauf bestand, dass die direkte Hilfe von Mensch zu Mensch viel erreichen kann.

Einer der ersten Fälle im Jahre 1976 war der eines alten Herrn aus Damaskus, der nach dem Tod seiner Ehefrau nach Toronto zu seiner Tochter ziehen wollte, die er seit 30 Jahren nicht gesehen hatte. Weil weder der Jüdische Hilfsdienst für Immigranten (*Jewish Immigrant Aid Service*) noch der zuständige Abgesandte im kanadischen Parlament zu helfen vermochte, zog sich seine Auswanderungserlaubnis lange hin. Wie es dann mit Frau Felds Hilfe zu einem Wiedersehen zwischen Vater und Tochter kam, liest sich wie ein Krimi. Als in diesem Zusammenhang brieflich aus Syrien angeforderte Geldbeträge verschwanden, zog sie daraus sehr schnell den Schluss, dass mit Beamtenbestechung vielleicht manches zu erreichen wäre.

Als Rubin Feld, ihr erster Ehemann, im Jahre 1973 unerwartet starb, errichtete die jüdische Gemeinde *Beth Zedek* in Toronto einen Fonds zu seinem Andenken. An dieser Gemeinde hatte Rabbiner Dr. Stuart E. Rosenberg (1922–1990) siebzehn Jahre amtiert und auch Pionierarbeit auf dem Gebiet des christlich-jüdischen Verständnisses geleistet. Er hatte auch als einer der Ersten die Aufmerksamkeit des Westens auf die Not der russischen

Juden gelenkt, so dass die Gemeinde im aktiven Hilfsdienst bereits geübt war. Die Spenden aus dem *Feld-Fund* benutzte Judy Feld Carr für die Bestechung von syrischen Beamten sowie für finanzielle Notfälle, denn Syrien erlaubte den fliehenden Juden nicht, Geld oder Wertgegenstände mitzunehmen. Judy Feld Carr begann mit der Rettung dringender Einzelfälle; später konnte sie – manchmal über Umwege – ganze Familien aus Syrien herausbringen: nach Israel, Frankreich, Kanada und in die USA. Viele dieser Geschichten werden erzählt, oft mit den Namen der Beteiligten.

Weil Juden seit dem Ende des 15. Jahrhunderts in Syrien lebten, wenn nicht gar seit der Zeit des babylonischen Exils, waren dort auch antike jüdische Zeremonialgegenstände erhalten. So wurde mit Hilfe von Judy Carr auch ein prachtvolles Dokument, bekannt als *Damaskus Keter*, in Sicherheit gebracht. Die mehrfarbig illustrierte mikrografische Pergamentrolle mit dem Text des Pentateuchs, im 15. Jahrhundert in Spanien angefertigt, war während der Judenvertreibung nach Syrien gebracht worden. Nur wenige wussten von der Existenz dieser herrlichen Arbeit. In großen Zügen sei hier nur angedeutet, dass das Werk – unter einem Regenmantel versteckt – aus Syrien geschmuggelt wurde. Heute wird die Rolle in der National- und Universitätsbibliothek in Jerusalem aufbewahrt (vgl. *Encyclopaedia Judaica*, Art. „*Damascus Keter*“).

Kritisch wäre anzumerken, dass der Autor (oder Lektor) den als Lob auf Frau Carr gemeinten Ausdruck „*crusader*“ durch ein anderes Wort hätte ersetzen müssen. Im Englischen bedeutet „*crusader*“ clichéhaft ein (vielleicht von Feinden bedrohter) *Pionier* für eine gute Sache. Doch für Juden birgt das Wort die schlimmsten Assoziationen, denn im Mittelalter wurden ganze jüdische Gemeinden von Kreuzfahrern (*crusaders*) vernichtet. Auch hätte hier und da die Chronologie klarer sein dürfen, sowohl in den einführenden Kapiteln wie auch im Bericht. Zum Beispiel erfahren Leser von Rubin Felds plötzlichem Tod und, nur wenige Seiten später, finden sie dringende Briefe an ihn und seine Antworten darauf. Dass Judy Feld Carrs Rettungsaktion bekannt gemacht wird, ist zu begrüßen. Leider unartikuliert bleibt die ganz große Frage, wieso diese Aktion einer Frau überlassen wurde, die sich auf Meir Kahane beruft und die auf eigene Faust vorgeht, und weshalb bestehende Organisationen, von Tausenden von wohlmeinenden Menschen gefördert, nicht die gleiche Energie aufbrachten.

Elizabeth Petuchowski, Columbus, Ohio, USA

Deutschland gratuliert – 60 Jahre Staat Israel

„[...] *Zu sein ein freies Volk, in unserem Land,
im Lande Zion und in Jerushalajim!*“

Mit diesen Worten der *HaTikwa*, der Hymne des Staates Israel, endete der „Zentrale Festakt zum 60. Geburtstag des Staates Israel“ am 14. Mai 2008 in der Paulskirche in Frankfurt am Main. Der Gesang der deutschen Nationalhymne gefolgt von der *HaTikwa*, beide musikalisch begleitet von den „Mendelssohn Players“, verlieh der Festveranstaltung schlussendlich eine eigene feierliche Note. Eingeladen hatten der Zentralrat der Juden in Deutschland, der Zentralrat der Deutsch-Israelischen Gesellschaft (DIG) und der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit. Neben Grußworten der Vertreter der Organisatoren sprachen auch der Botschafter des Staates Israel in Deutschland, Yoram Ben Zeev, und Petra Roth, Oberbürgermeisterin der Stadt Frankfurt. Die Festrede hielt der Präsident des Deutschen Bundestages Norbert Lammert. Die einzelnen Redner griffen vielfach Gedanken auf, die auch Bundeskanzlerin Angela Merkel bereits in ihrer Ansprache vor der Knesset (vgl. S. 260–266 i. d. Heft) angesprochen hatte.

Dr. Johannes Gerster (DIG), langjähriger Leiter der Konrad-Adenauer-Stiftung in Israel (1997–2006), bezog sich in seinem Grußwort auf David Ben Gurions Worte, „*Nur wer an Wunder glaubt, ist ein Realist*“. Der Staat Israel ist ein „Wunder“, – doch sein Existenzrecht wird noch immer in Frage gestellt. „Nicht selten werden Ursache und Wirkung im israelisch-palästinensischen Konflikt – unwissentlich oder propagandistisch – bewusst verschoben. [...] Wir fordern unsere deutschen Landsleute auf, sich unserer politischen Verantwortung für das Volk der Juden und ihr Lebensrecht im Staat Israel bewusst zu sein und sich schleichenden antisemitischen Tendenzen in unserer Gesellschaft zu widersetzen.“

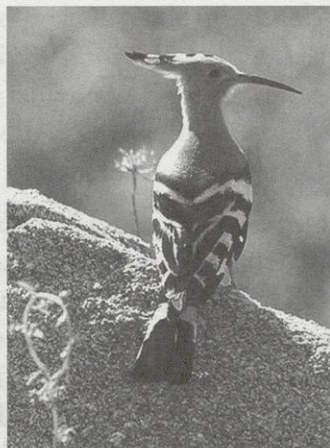
Die Paulskirche war bewusst als Veranstaltungsort gewählt worden. 1848/49 hatte dort die Frankfurter Nationalversammlung, auch „Paulskirche“ genannt, als erste frei gewählte Volksvertretung getagt.

(Red.)

Der Wiedehopf – Israels Nationalvogel

Israel hat am 30. Mai 2008 bekannt gegeben, dass es den Wiedehopf (*Upupa epops*) zu seinem Nationalvogel erklärt hat. Der Anlass – der 60. Geburtstag des Staates Israel – verleiht dem selbst gewählten nationalen „Geburtstagsgeschenk“ eine besondere Symbolkraft.

Der langschnabelige Wiedehopf mit seinem schwarz-orangen Kamm wird in der Bibel nur zweimal erwähnt (Lev 11,19; Dtn 14,18), und zwar als unreines Tier, das nicht gegessen werden darf. Doch in der rabbinischen Literatur wie auch in der islamischen Überlieferung spielt der Wiedehopf eine wichtige Rolle.



Wiedehopf (*Upupa epops*)

So wird erzählt, dass König Salomon, der die Sprache der Tiere verstand, den Wiedehopf bat, beim Bau des Tempels behilflich zu sein. Der Wiedehopf wird auch als Bote gefeiert, der zwischen König Salomon und der Königin von Saba hin und her pendelt. Er ist also gut geeignet für die symbolische Last, die das Land ihm aufgebürdet hat. Dieser Gedanke, dass Vögel als Boten in einer geschundenen Welt fungieren können – wie der Rabe und die Taube, die von Noah ausgesandt wurden (Gen 8,6–12) –, hat Israels Entscheidung motiviert, als Teil des Gedenkens an die Staatsgründung vor 60 Jahren einen Nationalvogel anzunehmen. Auf Hebräisch heißt der Wiedehopf *duchifat*, auf arabisch *hud hud*. Sein englischer Name – *hoopoe* – klingt, wie Emily Dickinson bemerkt hat, nach *hope* (Hoffnung).

Die Nachricht von der Wahl des Nationalvogels wurde im Amtssitz von Staatspräsident Shimon Peres bekannt gegeben. Peres selbst hatte in den späten 40er Jahren seinen Namen von *Persky* zu *Peres* geänderte, nachdem er einen riesigen *Bartgeier* (*peres*), der heute in Israel nicht mehr brütet, in der Luft schweben gesehen hatte. Der Legende nach war es auch ein Bartgeier, der den griechischen Tragödiendichter Aischylos tötete, indem er ihm eine Schildkröte auf den Kopf fallen ließ. Vögel können gefährlich sein, und aus diesem Grund wählten die Vereinigten Staaten den *Weißkopfseeadler* als Nationalvogel, obgleich Benjamin Franklin seiner Tochter schrieb, dass der Adler ein feiger Rohling sei, der *Truthahn* dagegen ein edler und energischer

Vogel und daher ein geeigneteres nationales Symbol für Amerika wäre. Die Israelis, die den Wiedehopf als Nationalvogel gewählt haben, lehnten die Wahl eines Raubvogels (vor allem des vom Aussterben bedrohten *Gänsegeiers*) ab, da sie nicht an einem kämpferischen Image interessiert waren. Auch die *Eule*, im Westen ein Sinnbild der Weisheit, wurde abgelehnt, da sie nach arabischem Volksglauben Unglück bringt.

Es gehört zur Natur von Vögeln, dass sie viele widersprüchliche Komponenten in sich vereinen aufgrund ihres ständigen Pendelns zwischen Himmel und Erde. Sie symbolisieren am ehesten himmlische Aspirationen, und gleichzeitig sind sie von den heute noch lebenden Lebewesen diejenigen, die den Dinosauriern am nächsten stehen. Die Wahl des Nationalvogels wurde von der Naturschutzgesellschaft unter der Ägide des israelischen Ornithologen *Yossi Leshem* durchgeführt, der das internationale Zentrum für Zugvögel in Latrun gegründet hat, unweit des Denkmals für die Soldaten, die dort in den blutigen Kämpfen im Unabhängigkeitskrieg gefallen waren. Der hoffnungsvolle Slogan des Zentrums – gedruckt auf Hebräisch, Englisch und Arabisch – lautet: „Zugvögel kennen keine Grenzen.“ – Im Gegensatz zu den Menschen, für die Grenzen wichtig sind.

Der Wiedehopf ist auch der Held des Werks „*Die Vogelkonferenz*“ des persischen Dichters Farid ed-Din Attar (ca. 1140–ca. 1234), einer mittelalterlichen Allegorie, in der eine Gruppe von Vögeln versucht, einen Vogelkönig zu wählen. Der Wiedehopf ist ihr Anführer, der alle Vögel überzeugt, an der Wahl teilzunehmen. Am Ende findet sich der Vogelkönig – es ist Gott. Die Vögel, die in der Anwesenheit des Königs weilten, wurden mit großer innerer Erleuchtung erfüllt, allerdings verloren sie ihr Leben, sobald sie Teil des göttlichen Lichts wurden. Dies ist ein gutes Ende für einen Gläubigen, und ein erschreckendes für jemanden, der nicht gläubig ist. Attar, ein Sufi, glaubte fest, dass alle Religionen zu Gott führen. Es ist Teil der endlosen Ironie der Geschichte, dass der Ort, an dem Attar lebte (und von dem er als Ketzer vertrieben wurde), heute damit droht, andere Völker auszulöschen, insbesondere den jüdischen Staat. Eine Lösung für diese Bedrohung zu finden wird eine der Herausforderungen der nahen Zukunft sein. Ob König Salomon und sein Bote, der Wiedehopf, wohl eine Lösung gefunden hätten?

Gekürzt und bearbeitet nach einem Beitrag von Jonathan Rosen, Israel.
Aus: *Newsletter der Botschaft des Staates Israel*, 16. Juni 2008.



In memoriam

Heinz Droßel (1916–2008)

Am 28. April 2008 verstarb in Waldkirch (Schwarzwald) *Heinz Droßel* im Alter von 91 Jahren – ein Mann mit Zivilcourage. Heinz Droßel hatte im Frühjahr 1945 in Berlin als *Oberleutnant der Wehrmacht* eine vierköpfige jüdische Familie namens *Hesse* versteckt und gerettet (vgl. FrRu 11[2004]30 f.). Zuvor schon hatte er die rechtswidrige Erschießung eines gefangenen Kommissars der Roten Armee und weiterer russischer Kriegsgefangener verhindern können. Im Jahre 2000 erhielt er dafür von der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem den Ehrentitel „*Gerechter unter den Völkern*“, die höchste Auszeichnung, die der Staat Israel an Nichtjuden vergibt.

Nach dem Zweiten Weltkrieg schlug Heinz Droßel die Laufbahn eines Richters ein. Er brachte es bis zum Präsidenten des Sozialgerichts in Freiburg im Breisgau. Über seine Erlebnisse während des Krieges sprach er jahrzehntelang nicht. Erst nach seiner Pensionierung ging er in seiner Wohngemeinde Simonswald im Schwarzwald daran, seine Lebenserinnerungen niederzuschreiben und sie 1988 unter dem Titel „*Die Zeit der Füchse*“ (vgl. FrRu 10[2003]57) zu veröffentlichen. Eine 2. Auflage erschien 2001 im Waldkircher Verlag. Im Vorwort zu diesem Buch bedankte sich der von Droßel gerettete *Ernest Günter Fontheim*, ein bekannter Physiker aus den USA, öffentlich für dessen Hilfeleistung und hinterließ damit zugleich das Zeugnis als Geretteter. Ein Jahr später erhielt Heinz Droßel in Berlin das Bundesverdienstkreuz. 2005 wurde er in der amerikanischen Universitätsstadt Ann Arbor mit der *Raoul-Wallenberg-Medaille* geehrt. Die Zivildienstschule in Seelbach (Schwarzwald) schmückte sich mit seinem Namen.

Lange hatte der bescheidene Mann gezögert, über seine Rettungstaten öffentlich zu reden. Schließlich ließ er sich davon überzeugen, dass seine Erfahrungen gerade für junge Menschen wichtig sein könnten, hatte er sich doch unter den extremen Bedingungen der nationalsozialistischen Diktatur als ein Mann mit Zivilcourage bewährt. Die letzten Jahre seines Lebens sprach Droßel vor Tausenden von Schülern. Ein besonders enges Verhältnis entwickelte sich zum Waldkircher Geschwister-Scholl-Gymnasium.

Wolfram Wette, Freiburg

Notizen

Vor fünfzig Jahren wurde die *Aktion Sühnezeichen – Friedensdienst in Israel* gegründet. Unter dem Motto „*Dem Hass eine Kraft entgegensetzen*“ haben seit 1961 mehr als 1500 junge Menschen aus Deutschland in Israel freiwilligen sozialen Dienst geleistet: in Altenheimen, Gedenkstätten und Forschungseinrichtungen, in Einrichtungen für Behinderte, Kinder und Jugendliche und in der Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit. Der Einsatz (12 Monate) ist vor allem geprägt durch die intensiven Begegnungen mit Überlebenden der Schoa. Seit 2001 arbeiten auch israelische Jugendliche in Deutschland als Freiwillige in Gedenkstätten und sozialen Projekten. Neben Israel ist *Aktion Sühnezeichen Friedensdienste* (ASF) in 13 weiteren Ländern aktiv, deren Bevölkerung besonders unter dem Nationalsozialismus gelitten hat.

In Erinnerung an den am 21. Oktober 2007 verstorbenen Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich hat der Akademische Senat der Freien Universität Berlin die Errichtung des „*Ernst-Ludwig-Ehrlich-Masterstudiengang, Geschichte, Theorie und Praxis der Jüdisch-Christlichen Beziehungen*“ verabschiedet (Aufnahme ab WS 08/09 möglich). Ernst Ludwig Ehrlich, seit 1969 Mitarbeiter des „Freiburger Rundbrief“, war für seine außerordentlichen Verdienste in der Erforschung der jüdisch-christlichen Beziehungen in Geschichte und Gegenwart und seinen wegweisenden Einsatz für die Versöhnung von Juden und Christen am 2. Juni 2003 die Ehrendoktorwürde der FU Berlin verliehen worden. Leiter des Masterstudienganges ist Univ.-Prof. Dr. Rainer Kampling, Seminar für Katholische Theologie der FU Berlin.

Am 26. April 2008 ist Yossi Harel, der Kommandant der *Exodus*, in Tel Aviv gestorben. Harel hat zwischen 1945 und 1948 die geheimen Schiffstransporte von etwa 24 000 jüdischen Flüchtlingen aus Europa nach Israel kommandiert. 1919 in Jerusalem geboren, schloss er sich im Alter von 15 Jahren der Hagana an. Neben den Schiffen *Kneset Israel*, *Atzma'ut* und *Kibbutz Galuyot* organisierte er auch die Fahrt des berühmten Flüchtlingsschiffes *Exodus* (bekannt durch den gleichnamigen Roman von Leon Uris), das im Juli 1947 mit 4500 Holocaust-Überlebenden an Bord von Frankreich aus in See stach und vor der Küste Israels von der britischen Besatzungsmacht nach Deutschland zurückgeschickt wurde. Von Lübeck aus wurden die Flüchtlinge in die Lager Pöppendorf und Am Stau verbracht.

Der israelische Faschismusforscher Zeev Sternhell erhält den *Israel-Preis für politische Wissenschaften*. Sternhell, em. Professor für politische Wissenschaften an der Hebräischen Universität Jerusalem, 1935 in Galizien geboren, hat den Holocaust in Polen überlebt. 1951 ist er von Frankreich aus nach Israel eingewandert. Israel ist für Sternhell nicht primär eine politische Angelegenheit, sondern eine „Rückkehr zum Leben als Menschen. Denn dort, im Getto, hat man die menschliche Grundlage in sich verloren. Die menschliche Identität. Man hörte überhaupt auf, menschlich zu sein. Man war kein Mensch. [...] Die reine Tatsache, dass diese Juden, die in die Gettos gingen, die man durch die Straßen jagte, die man tötete und schlachtete, nun aufstehen und sich einen Staat errichten. Ich betrachtete dies wirklich als ein Wunder, [...] ein historisches Ereignis von beinahe metaphysischer Dimension. [...]“

Erst da, als ich im Hafen von Haifa das Schiff „Artza“ verließ, hörte ich auf, das Objekt des Handelns anderer zu sein und wurde zu einem Subjekt. Erst dann wurde ich zu einem Menschen, der über sich selbst bestimmt und nicht von anderen abhängig ist.“

In Kreuzberg bei Altenahr ist am 1. Mai 2008 **Philipp Freiherr von Boeselager** (geb. am 6. September 1917), **der letzte Verschwörer des Attentats auf Hitler vom 20. Juli 1944, verstorben**. Zusammen mit seinem Bruder Georg Freiherr von Boeselager und mit Claus Schenk Graf von Stauffenberg (vgl. Nina Schenk Gräfin von Stauffenberg, FrRu 13[2006]278 ff.) gehörte er zu dem innersten Kreise der Verschwörer. Von Boeselagers Aufgabe war, den besten (englischen) Sprengstoff zu besorgen. Sein Überleben verdankte er seinen Mitverschwörern, die selbst unter der Folter seinen Namen verschwiegen. Ein am 13. März 1943 geplanter Anschlag – Hitler sollte von Offizieren, zu denen auch Boeselager gehörte, erschossen werden – wurde in letzter Minute von Generalfeldmarschall Günther von Kluge abgesagt. Der zweite Versuch unmittelbar darauf – Hitlers Flugzeug sollte über Minsk explodieren – misslang, weil die Zünder der Bomben, die Boeselager besorgt hatte, von der Kälte eingefroren waren. Sein Motiv, Hitler zu töten, so Boeselager, war das Wissen, dass täglich Abertausende Juden ermordet wurden.

Irena Sendler (poln. *Irena Sendlerowa*) geb. *Krzyżanowska*, die „Mutter der Holocaustkinder“ (vgl. FrRu 14[2007]221 f.), ist am 12. Mai 2008 in **Warschau verstorben**. Irena Sendler, geb. am 15. Februar 1910 in Otwock, Kongresspolen, hatte während der NS-Zeit als Krankenschwester für Epidemienkontrolle zusammen mit Helfern 2500 jüdische Kinder auf abenteuerlichen Wegen

aus dem Warschauer Getto herausgeschmuggelt und sie in polnischen Familien, Klöstern und Waisenhäusern untergebracht. Die Namen der Kinder notierte sie auf Papierfetzen und hinterlegte sie in einem sicheren Versteck für eine eventuelle spätere Identifizierung und Familienzusammenführung. 1965 wurde Irena Sendler von Yad Vashem mit dem Titel „*Gerechte unter den Völkern*“ geehrt.

Die Universität Haifa, die jüngste der israelischen Universitäten, zeichnet sich nicht nur in den Bereichen Wissenschaft und Forschung aus. Sie ist auch **eine multikulturelle Einrichtung**, ein Ort, an dem Tausende von Juden und Arabern gemeinsam studieren. Das ist nicht immer einfach und auch oft spannungsreich, so Sonja Lahnstein-Kandel, Vorsitzende des Deutschen Förderkreises, aber es klappt. Im „*Community Leadership-Programme*“, vom Deutschen Förderkreis ins Leben gerufen und unterstützt, engagieren sich in diesem Jahr 22 jüdische und 22 arabische Studenten in sozialen Projekten für hilfsbedürftige Menschen und lernen dabei Wege für **ein friedliches Miteinander zwischen Arabern und Juden**.

Vom Friedhof des ehemaligen Konzentrationslagers Theresienstadt (Terezin) nördlich von Prag sind insgesamt **327 Bronzeschilder mit den Namen von Holocaust-Opfern gestohlen** worden. Der Diebstahl ist wahrscheinlich eher geschäfts- als antisemitisch bedingt, so ein Sprecher der Gedenkstätte. Eine Ersetzung der kostbaren Schilder durch solche aus billigerem Material würde 64 000 Dollar kosten. Zwischen 1941 und 1945 kamen in Terezin rund 35 000 Menschen ums Leben. Über 150 000 wurden weiter zu den Todeslagern deportiert, vor allem nach Auschwitz.

R. J. Zwi Werblowsky, Jerusalem, zum Beitrag „Die Juden von Kreta“ in FrRu 15(2008)122–128:

Zum lesenswerten Artikel von Herrn Hannan-Stavroulakis in Ihrem wie immer lesenswerten Heft einige Bemerkungen. Der auf S. 123 genannte Text muss wohl *Takkanoth* heißen. Das Wort ist der terminus technicus für rabbinische und gemeindliche *Verordnungen* (engl. „regulations“). Der Hinweis auf die Intervention des französischen Konsuls 1873 (S. 126) hat mich sehr erfreut. Die fürchterliche „Damaskus-Affaire“ 1840 wurde ja, wie bekannt, vom französischen Generalkonsul in Damaskus eingefädelt und „gemanaged“! Zur üblichen griechisch-orthodoxen Verbrennung des Judas am Karsamstag ist hinzuzufügen, dass rituelle Puppenverbrennungen auch im palästinischen und babylonischen Judentum bekannt waren, so wurde z. B. an Purim der „gekreuzigte“ Haman verbrannt. Dieser Brauch hatte keinen antichristlichen Ursprung, wurde aber im christlichen Imperium (Codex Theodosianus) verboten. Sowohl die griechische Übersetzung des Estherbuchs als auch Josephus (also *vorchristliche* Quellen) geben das „Hängen“ des Haman mit „kreuzigen“ (*staurosis*) wieder.

Monika Beck, Aachen, zu: „Beten für die Anderen“ von Rabbiner Jacob Neusner in FrRu 15(2008)210 f.:

Rabbiner Neusner nimmt die umstrittene Karfreitagsliturgie von Papst Benedikt XVI. mit der Begründung in Schutz, dass auch Juden für die Bekehrung aller Bewohner der Erde beten würden. Ich muss Professor Neusner darauf aufmerksam machen, dass Juden in diesem Gebet die *messianische Endzeit* vor Augen haben, über die der Prophet Jesaja sagt, dass alle Völker zum Hause des Herrn nach Zion pilgern werden. Christen dagegen hatten die Juden durch die Jahrhunderte missioniert, sogar zwangsgetauft. Das Judentum ist von seinem Selbstverständnis heraus *keine* missionierende Religion. Es genügt ein Wink des Papstes, und die unheilbringende Judenmission fängt wieder an – wenn auch diesmal nicht mit Feuer und Schwert – und vernichtet den seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil mühsam aufgebauten christlich-jüdischen Dialog. Die Behauptung des Heiligen Vaters, der Dialog schließe die Mission nicht aus, ist undurchführbar. Entweder Mission oder Dialog. Eine Alternative gibt es nicht.

Marianne Odile Kapp, Freiburg, zu „So darf die Kirche nicht beten“ von Hanspeter Heinz in FrRu 15(2008)196–202:

Herr Heinz hat Recht, wenn er schreibt, „so darf die Kirche nicht beten“! Kardinal Joseph Ratzinger, der für sein Pontifikat den Namen des heiligen Benedikt wählte, mag sich motiviert fühlen, so er den Namen des Heiligen ernst nimmt, um Erleuchtung der Juden, die in der Opfertäter-Rolle des politischen Zionismus leben, zu bitten! Denn der heilige Benedikt schuf auf dem Monte Cassino einen „heiligen Hain“ der Fluchhilfe! Die Kirche aber war durch ihr Fehlverhalten gegen die Juden die Ursache der Entstehung des politischen Zionismus. Und solange wir nicht alle Benediktinerinnen und Benediktiner geworden sind, haben wir nicht das Recht, um Erleuchtung der Juden zu beten! Aber: Vielleicht war die *neue* alte Fürbitte nur ein Versuch, wie die Mehrheit zu reagieren!? – In der Mehrheit doch wohl – leider – gleichgültig!