

Freiburger Rundbrief

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
Neue Folge Heft 1–4/2009 (16. Jahrgang)

Inhalt und Personenregister

Impressum

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

Hauptschriftleiter: Prof. Dr. Clemens Thoma
Geschäftsführende Schriftleiterin: Elisabeth Weidinger
Webmaster: Fritz Voll, Toronto

Konsultorinnen und Konsultoren: Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden; Prof. Dr. Hildegard Gollinger, Merzhausen; Prof. 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: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

INHALTSVERZEICHNIS

Beiträge

<i>Benedikt XVI., Papst</i> „Nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand – dient einander in Liebe!“ (Gal 5,13)	162
<i>Benedikt XVI., Papst</i> Jede Verleugnung der Schoa ist untragbar und inakzeptabel	168
<i>Benedikt XVI., Papst</i> Interview zur Pilgerreise ins Heilige Land (8. bis 15. Mai 2009)	242
<i>Benedikt XVI., Papst</i> Religionsfreiheit ist Menschenrecht (Flughafen „Queen Alia“, Amman)	248
<i>Benedikt XVI., Papst</i> „Möge Gott sein Volk mit Frieden segnen!“ (Flughafen „Ben Gurion“, Tel Aviv)	250
<i>Benedikt XVI., Papst</i> „Ihr Schrei hallt wider in unseren Herzen“ (Yad Vashem, Jerusalem)	253
<i>Benedikt XVI., Papst</i> Gebet um Frieden (an der Westmauer des Tempels)	256
<i>Cohen, She'ar Yashuv, Rabbiner</i> Die Rolle der Heiligen Schriften in Gebet und Liturgie des Judentums	105
<i>Fornet-Ponse, Thomas</i> Die „neue Karfreitagsfürbitte“ für die Juden	93
<i>Frank, Abraham</i> Alte jüdische Überlieferungen in der Kunst des Moritz Oppenheim (1799–1882)	118
<i>Hofmann, Norbert J., SDB</i> „Im Geist der Einheit und des Friedens“	260
<i>Koch, Kurt, Bischof</i> Brief an die Gläubigen – Eine Orientierungshilfe	172
<i>Köhler, Horst, Bundespräsident</i> Dialog braucht Mut (Grußwort)	203
<i>Krabbe, Dieter</i> Schalom Ben-Chorin – Wegbereiter des Reformjudentums	111
<i>Lapide, Yuval</i> Die Berufung des Mose am brennenden Dornbusch. Rabbinisch gedeutet	9
<i>Lehmann, Karl, Kardinal</i> „Dahinter gibt es kein Zurück“ (Laudatio für Erich Zenger)	207
<i>Mechtenberg, Theo</i> „Angst“. Antisemitismus im Nachkriegspolen	41

<i>Noll, Chaim</i>	
Ein Papst am Pranger. Hochhuths „Der Stellvertreter“ kritisch betrachtet	34
<i>Noll, Chaim</i>	
Rom und Jerusalem – eine wechselhafte Beziehung	265
<i>Pangritz, Andreas</i>	
Was geht uns Christen der Talmud an?	193
<i>Porat, Dina</i>	
Der Papst hat sich verneigt	257
<i>Renker, Alwin</i>	
„Mensch, wo bist du?“ 32. Deutscher Evangelischer Kirchentag in Bremen	288
<i>Schaschar, Michael, s. A.</i>	
Mosche Rabbenus Strahlenglanz. Der „gehörnte“ Moses	22
<i>Schumacher, Jutta</i>	
Jiddische Fabelsammlungen	277
<i>Shalev, Gabriela</i>	
Erinnerung an die Schoa ist uns Auftrag und Pflicht	190
<i>Thoma, Clemens</i>	
Judentum und Christentum. Verbunden in der Reich-Gottes-Hoffnung	2
<i>Werblowsky, R. J. Zwi</i>	
Gedanken zu Antijudaismus und zur Kirchenmusik von Johann Sebastian Bach	82
<i>Zwanger, Helmut</i>	
„Aber zuweilen muss einer da sein, der gedenkt“	25

Dokumente

<i>Deutsch-Israelische Gesellschaft</i>	
Wehret den Anfängen – gegen Antisemitismus! („Potsdamer Erklärung“)	127
Dekret der Exkommunikation. Apostolisches Schreiben „ECCLESIA DEI“	
Motu Proprio Papst Johannes Paulus II.	183
Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Bruderschaft „St. Pius X.“	
Dekret der Kongregation für die Bischöfe	187
Note des Staatssekretariates	188
Die Pilgerreise von Papst Benedikt XVI. ins Heilige Land (8. bis 15. Mai 2009): Reisepro- gramm	242

Rezensionen

<i>Bar-Chen, Eli/Specht, Heike</i> , Warum Schabbat schon am Freitag beginnt (<i>Soraya Levin</i>)	132
<i>Ben-Yaacov, Yissakhar</i> , Leben für Israel. Erinnerungen eines Diplomaten (<i>Abraham Frank</i>)	134
<i>Bernstein, Harry</i> , Gegenüber die andere Welt. Eine Kindheit (<i>Soraya Levin</i>)	54
<i>Brenner, Hedwig</i> , Leas Fluch. Eine Familiengeschichte (<i>Maria Stiefl-Cermak</i>)	136
<i>Brenner, Hedwig</i> , Mein 20. Jahrhundert (<i>Maria Stiefl-Cermak</i>)	136
<i>Brenner, Hedwig</i> , Jüdische Frauen in der Bildenden Kunst, Bd. II (<i>Maria Stiefl-Cermak</i>)	136
<i>Brimmer-Brebeck, Angelika/Leutzsch, Martin</i> (Hg.), Jüdische Frauen in Mitteleuropa (<i>Jutta Schumacher</i>)	215
<i>Buckenmaier, Achim u. a.</i> , Der Jude Jesus von Nazareth (<i>Werner Trutwin</i>)	298
<i>Cunningham, Philip A./Hofmann, Norbert J./Sievers, Joseph</i> (Hg.), The Catholic Church and the Jewish People (<i>Elias H. Füllenbach OP</i>)	216
<i>Eliav, Mordechai/Hildesheimer, Esriel</i> , Das Berliner Rabbinerseminar 1873–1938 (<i>Yizhak Ahren</i>)	219
<i>Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara</i> , Verzeihung des Unverzeihlichen? (<i>Stefan Hartmann</i>)	139
<i>Haacker, Klaus</i> , Paulus, der Apostel (<i>Alwin Renker</i>)	140
<i>Hecht, Dieter J.</i> , Zwischen Feminismus und Zionismus (<i>Evelyn Adunka</i>)	142
<i>Hesemann, Michael</i> , Paulus von Tarsus (<i>Stefan Hartmann</i>)	300
<i>Hirschberg, Peter</i> , Die bleibende Provokation. Christliche Theologie im Angesicht Israels (<i>Holger Banse</i>)	56
<i>Jung-Kaiser, Ute</i> (Hg.), Das Hohelied. Liebeslyrik als Kultur(en) erschließendes Medium (<i>Heidy Zimmermann</i>)	58
<i>Klarsfeld, Beate und Serge</i> , Endstation Auschwitz (<i>Maria Stiefl-Cermak</i>)	221
<i>Krakauer, Max</i> , Lichter im Dunkel (<i>Alwin Renker</i>)	301
<i>Kranz, Gisbert</i> , Jugend unterm Hakenkreuz (<i>Herbert Winklehner OSFS</i>)	60
<i>Kraus, Wolfgang/Hamm, Berndt/Schwarz, Meier</i> (Hg.), „Mehr als Steine ...“ (<i>Wieland Zademach</i>)	51
<i>Krause, Rudolf</i> , Die Juden – unsere Brüder und Schwestern (<i>Axel Peuster</i>)	302
<i>Krochmalnik, Daniel</i> , Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen (<i>Dieter Krabbe</i>)	61
<i>Kruse, Wolfgang</i> (Hg.), Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext (<i>Ingrid Maisch</i>)	143
<i>Kühn-Leitz, Knut</i> (Hg.), Ernst Leitz. Ein Unternehmer mit Zivilcourage in der Zeit des Nationalsozialismus (<i>Gottfried Mehnert</i>)	62
<i>Marks, Stephan</i> , Warum folgten sie Hitler? (<i>Wilhelm Schwendemann</i>)	305
<i>Radday, Yehuda T.</i> , Ein Stück Tora. Zum Lernen des Wochenabschnitts (<i>Yizhak Ahren</i>)	130
<i>Recker, Dorothee</i> , Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils (<i>Christian M. Rutishauser SJ</i>)	64
<i>Reiss, Roger</i> , Leon und Lucie (<i>Maria Stiefl-Cermak</i>)	306
<i>Ruppert, Lothar</i> , Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 4. Teilband: Gen 37,1–50,26 (<i>Robert Oberforcher</i>)	222

<i>Rutishauser, Christian SJ, Christsein im Angesicht des Judentums (Joachim Maier)</i>	307
<i>Saalfrank, Wolf-Thorsten, Beziehung ist Gegenseitigkeit (Thomas Reichert)</i>	145
<i>Tuchman, Shera Aranoff/Rapoport, Sandra E., Moses' Women (Yvonne Domhardt)</i>	224
<i>Turniansky, Chawa (Ed.), Glückel. Memoires 1691–1719 (Abraham Frank)</i>	309
<i>Tych, Feliks u. a. (Hg.), Kinder über den Holocaust (Monika Beck)</i>	211
<i>Vereinigung für Bremische Kirchengeschichte (Hg.), Lebensgeschichten (Michael E. W. Ney)</i>	311
<i>Weber, Ilse, Wann wohl das Leid ein Ende hat (Heidy Zimmermann)</i>	296
<i>Wengst, Klaus, „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“ (Stefan Hartmann)</i>	227
<i>Wojak, Irmtrud, Fritz Bauer 1903–1968. Eine Biographie (Wolfram Wette)</i>	312
<i>Wolf, Hubert, Papst & Teufel (Werner Kaltefleiter)</i>	147
<i>Wolffsohn, Michael, Juden und Christen – ungleiche Geschwister (Axel Peuster)</i>	67
<i>Yuval, Israel Jacob, Zwei Völker in deinem Leib (Ruben Frankenstein)</i>	69

Berichte

Das Gebet in Judentum und Christentum (<i>Gabriele Palm-Funke</i>)	71
Beit Tikwa – Haus der Hoffnung. Eine evangelische Kirche wird zur Synagoge (<i>Red.</i>)	72
Biblischer Siegelfund in Jerusalem (<i>Rolf-Christian Goethert</i>)	74
Ehrfurcht vor dem Namen Gottes (<i>Vatikan, Kongregation für den Gottesdienst</i>)	150
Interreligiöses Gebet – Theologie und Praxis (<i>Deutsche Katholische Bischofskonferenz</i>)	151
Im Terebinthental – Das Ostrakon von Khirbet Qeiyafa (<i>Rolf-Christian Goethert</i>)	153
Vatikan und Oberrabbinat – Erneuerung der Beziehungen (<i>Red.</i>)	228
Viertes Treffen von Rabbinern und Kirchenvertretern (<i>Deutscher Koordinierungsrat</i>)	230
Grußbotschaft zum persischen Neujahrsfest (<i>Ministerpräsident Shimon Peres</i>)	232
Dessauer Moses-Mendelssohn-Stiftung neu begründet (<i>Stefan Giese-Rehm</i>)	233
Hundert Jahre Tel Aviv (<i>Red.</i>)	314
Schau, der von Gott Erbetene (<i>Rolf-Christian Goethert</i>)	316

In memoriam

Chana Safrai, 1946–2008 (<i>Red.</i>)	75
Helga Cröner, 1914–2007 (<i>Red.</i>)	76
Rabbiner Michael A. Signer s. A., 1945–2009 (<i>Michael Tomaszewski</i>)	235

Notizen	77, 156, 237, 318
---------	-------------------

Leser-Echo	79, 158, 238, 319
------------	-------------------

Personenregister

(ohne biblische Namen)

- Abbas, Mahmoud 247
Abdullah II., König von Jordanien 246, 248 f.
Abraham ben Mattitja 279 f., 282, 287
Abs, Hermann Josef 234
Ackermann, Peter 59
Adenauer, Konrad 135
Adler, Jankel 118
Adorno, Theodor W. 91, 304
Adunka, Evelyn 143
Aesop, griech. Fabeldichter 278
Aharoni, Esther 142
Ahmadinedschad, Mahmoud 110, 157, 232
Ahren, Yizhak 132, 220
Akiba, Rabbi 23, 282
Alberus, Erasmus 280
Althaus, Hans Peter 278
Ambrosius, Kirchenlehrer 223
Amir, Jehoschua 2
Anrich, Gustav 26
Antonelli, Giacomo, Kardinal 267
Appelfeld, Aharon 136
Aquila, Bibelübersetzer 23
Arendt, Hannah 76
Arnsberg, Paul 124
Arouet, François Marie (Voltaire) 90
Aschi, Rabbi 123
Aschoff, Diethard 215
Ash, Timothy Garton 290 f.
Athenagoras, Patriarch 173
Auerbach, Berthold (Baruch) 120
Augustinus von Hippo, Kirchenlehrer 7, 101, 139, 223, 271, 301
Augustus, röm. Kaiser 268
Baaden, James, Rabbiner 290
Bach, Johann Sebastian 59, 81–90, 92
Back, Niels 82
Badde, Paul 300
Baeck, Leo, Rabbiner 115, 273 f.
Balduin von Luxemburg 270
Balla, Zsolt 318
Balthasar, Hans Urs von 140, 227
Bandera, Stepan Andrijovyč 212
Banse, Holger 58
Bar-Chen, Eli 132
Barth, Markus 2
Bauer, Fritz 312–314
Bea, Augustin, Kardinal 37, 64–67, 216 f., 308
Beare, Robert L. 90
Beck, Monika 214
Begin, Menachem 78, 307
Ben-Chorin, Schalom 2, 81, 111–117
Benedikt XV., Papst 64 f.
Benedikt XVI., Papst 2, 37, 102 f., 150, 156 f., 161 f., 167–169, 171–180, 182, 187–189, 204, 228 f., 237, 241–245, 248, 250, 253, 256–264, 276, 298–300, 308
Benedikt von Nursia 72
Ben-Hur, Oded 218
Benjamin von Tudela 273
Ben-Yaacov, Priva 134
Ben-Yaacov, Yissakhar 134 f.
Beradt, Martin 76
Berechja ben Natronaj 278 f., 282 f., 286
Berliner, Abraham 268 f.
Bernstein, Harry 54–56
Bernstein, Leonard 35
Bernstein, Lily 55 f.
Bialik, Chajm Nachman 286
Birenfeld, Zelman 213
Bloch, Ernst 266
Blumenberg, Hans 87, 92
Bode, Franz-Josef, Bischof 289
Boehme, Brigitte 288
Böhrnsen, Jens 289
Bonaparte, Napoleon s. u. Napoleon I.
Bonaparte

- Boners, Ulrich 280
 Bonhoeffer, Dietrich 89
 Borger, Hugo 122
 Borromäus, Karl 65
 Bouskila, David 319
 Brahms, Renke 288 f.
 Brandt, Henry, Rabbiner 203
 Brant, Sebastian 280
 Brauner, Artur 77
 Brecht, Bertold 144
 Breig, Werner 91
 Brenner, Hedwig 136–138
 Breuer, Mordechai 219 f.
 Brimmer-Brebeck, Angelika 215
 Brumlik, Micha 290
 Buber, Martin 1 f., 16, 19 f., 25–28, 31, 116, 138, 145 f., 204, 227, 308
 Buckenmaier, Achim 298 f.
 Boris III., bulgarischer König 65

 Caesar, Gaius Julius, röm. Staatsmann 269
 Caligula, Gaius, röm. Kaiser 269
 Calov, Abraham 89
 Canaris, Wilhelm 148
 Cassidy, Edward Idris, Kardinal 217
 Cassius Dio 269
 Chagall, Marc 118
 Chajes, Zwi Perez 142
 Chajm von Hameln 309, 311
 Chavéz, Hugo 237
 Cheshin, Ruth 135
 Chiskuni, Tora-Kommentator 224
 Chlodwig, Frankenkönig 30
 Christian August, Pfalzgraf 53
 Chrysostomus s. u. Johannes Chrysostomus
 Churchill, Winston 148
 Cicero, Marcus Tullius 269
 Ciechanover, Aaron 156
 Claudius, röm. Kaiser 274
 Clemens VII., Papst 273
 Clemens von Alexandrien 102
 Clement, Albert A. 89
 Cohen, Blanka 142
 Cohen, David, Rabbiner 109 f.
 Cohen, Sam 142
 Cohen, She'ar Yashuv, Rabbiner 105, 229
 Cohn-Wiener, Ernst 120
 Contenson, Pierre Marie de 218
 Cordovero, Moses 62
 Cozzolani, Chiara Margarita 59
 Croner, Helga 76 f.
 Croner, Ulrich 76
 Cunningham, Philip A. 216

 Damaskinos, Metropolit 244
 Dayan, Moshe 22
 Deissler, Alfons 309
 Derrida, Jacques 139 f.
 Diderot, Denis 90
 Dietl, Franz, Weihbischof 295
 Dinescu, Violeta 59
 Dischereits, Esther 216
 Dmowski, Roman 46 f.
 Domhardt, Yvonne 79, 226
 Domitian, Titus Flavius, röm. Kaiser 275
 Doroszewicz, Agnes 203
 Dröse, Ruth 119
 Dünner, Joseph Hirsch 219 f.
 Dürr, Alfred 82, 91
 Dziwisz, Stanislaw, Kardinal 42

 Eberhardt, Andreas 211 f.
 Eberhardt, Barbara 51 f.
 Eckart, Meister 139
 Ederberg, Gesa, Rabbinerin 290
 Efrati, Ruth 142
 Ehrentreu, Chanoch 318
 Ehrlich, Ernst Ludwig 40, 267
 Eichmann, Adolf 30
 Einstein, Albert 35, 233
 Eliav, Mordechai 219 f., 268, 318
 Elias, Buddy 318
 Enzensberger, Hans Magnus 157
 Essen, Gesa von 239

 Feilchenfeld, Alfred 310
 Feldkamp, Michael F. 40
 Fellay, Bernard, Bischof 173 f., 179, 184, 187–189

- Ferrer, Vinzenz 88
 Fetzner, Suzanne 302
 Finkelstein, Israel 155
 Fischer, Irmtraud 209
 Flavius Josephus s. u. Josephus Flavius
 Flusser, David 2, 75
 Foa, Anna 218
 Fornet-Ponse, Thomas 1–5, 7 f., 81, 93, 104
 Forte, Bruno, Erzbischof 217
 Franck, Salomon 86
 Frank, Abraham 81, 118, 122, 135, 311, 319
 Frank, Anne 133, 318
 Frank, Otto 318
 Frank, Hans 49
 Frankemölle, Hubert 2
 Frankenstein, Ruben 71
 Frankfurter, David 319
 Franz, Ansgar 59
 Freund, Gisèle 138
 Freyer, Thomas 2
 Friedenthal-Haase, Martha 146
 Friedländer, Albert 2
 Friedländer, Hedwig 138
 Friedländer, Ludwig 268
 Friedrich, Johannes, Landesbischof 295–299
 Frisch, Max 157
 Fromm, Erich 146
 Frymer-Kensky, Tikva 236
 Fuks, Leib 278
 Füllenbach, Elias H. 218
 Fumagalli, Pier Francesco 218
 Galarreta, Alfonso de, Bischof 184, 187–189
 Garfinkel, Yossi 153, 155
 Garonne, Daniele 295
 Geck, Martin 82, 89 f.
 Geffroy, Christophe 175
 Geiger, Abraham, Rabbiner 115
 Gerhards, Albert 94, 96
 Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara 139 f.
 Gidal, Nahum T. 270
 Gieseler, Walter 59
 Giese-Rehm, Stefan 234
 Gillis-Carlebach, Miriam 220
 Ginzberg, Ascher s. u. Ha'am, Achad
 Ginzel, Günter B. 101 f., 290
 Giuliani, Massimo 217
 Glückel von Hameln 126, 215, 309 f.
 Goes, Albrecht 1, 25–33, 238 f., 302
 Goes, Eberhard 25
 Goes, Elisabeth 27, 238 f., 302
 Goes, Helmut 27
 Goethe, Johann Wolfgang von 70, 85, 92, 281
 Goethert, Rolf-Christian 74, 155, 317
 Goldmann, Christoph 130 f.
 Goldschmidt, Lazarus 278, 283
 Gordan, Paulus 76
 Göring-Eckardt, Katrin 291
 Gottlieb, Maurycy 118
 Gottsched, Johann Christoph 281
 Graetz, Heinrich 268, 270
 Graham, Robert 148
 Greenberg, Moshe 209
 Gregorovius, Ferdinand 273 f.
 Gropius, Walter 233
 Gross, Jan T. 1, 41–50
 Grünberg, Lidia 213
 Grünberg, Wolfgang 220
 Grüss, Noe 42
 Guardini, Romano 26, 139 f.
 Gundlach, Gustav 149
 Gustloff, Wilhelm 319
 Ha'am, Achad (Ascher Ginzberg) 120
 Haacker, Klaus 140 f.
 Haakon, Kronprinz von Norwegen 78
 Habermas, Jürgen 139 f.
 Hadas, Moses 278
 Hadrian, röm. Kaiser 270
 Hager, Angela 51 f.
 Hahn, Ferdinand 2
 Haile Selassie, äthiop. Kaiser 135
 Halecki, Oskar 37
 Hamm, Berndt 51 f.
 Harnack, Adolf 233

- Hartman, David 224
 Hartmann, Stefan 140, 228, 301
 Hecht, Dieter J. 142 f.
 Heck, Bruno 233
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 82
 Heidegger, Martin 140, 146
 Heine, Heinrich 69, 82, 156
 Heinemann, Josef 23
 Heinrich VII., Kaiser 270
 Heinz, Hanspeter 237
 Heller, Joseph 91
 Henrici, Christian Friedrich
 (Picander) 85 f.
 Henrix, Hans Hermann 2, 8, 93, 95, 97 f.
 Henry, Michel 140
 Hensel, Jürgen 212
 Heraklit, griech. Philosoph 31
 Hertling, Ludwig von 66
 Herz, Henriette 215
 Herzl, Theodor 257, 259, 266, 315
 Hesemann, Michael 300 f.
 Hess, Moses 266–268, 271
 Heusler, Andreas 51
 Heydrich, Reinhard 30
 Hibbert, Christopher 273
 Hieronymus, Kirchenlehrer 23
 Hildebrandt, Hans 138
 Hildebrandt, Lily 138
 Hildegard von Bingen 140
 Hildesheimer, Esriel 219 f., 268, 318
 Hirsch, Luise 215
 Hirsch, Samson Raphael 224
 Hirschberg, Peter 56–58
 Hirschenberg, Samuel 118
 Hitler, Adolf 26 f., 35, 37–40, 147 f., 159,
 177 f., 190, 212, 257, 297, 303–305, 312
 Hlond, August 49
 Hochberg-Mariańska, Maria 42
 Hochhuth, Rolf 1, 34–37, 39 f., 147
 Höchstetter, Justin 52
 Hoffmann-Axthelm, Dagmar 91
 Hofmann, Norbert J. 105, 216, 218, 228,
 241, 260
 Holland-Engel, Eva 234
 Homolka, Walter 93 f., 96 f., 102, 116
 Honigmann, Barbara 216
 Hoping, Helmut 2
 Hosenfeld, Wilm 319
 Hossfeld, Frank-Lothar 207
 Hoyos, Dario Castrillón, Kardinal 187
 Huber, Wolfgang, Bischof 145
 Hünemann, Peter 2, 217
 Hussein, König von Jordanien 249
 Hussein, Mohammed Achmed,
 Großmufti 247
 Hutterer, Claus Jürgen 278
 Ibn Esra, Mose Ben Jakob 23, 224, 272
 Ignatius von Loyola 308 f.
 Innozenz III., Papst 26, 266 f., 273
 Innozenz IV., Papst 272
 Isaac, Jules 67
 Isaak ibn Sahula 280
 Jacob, Benno 131
 Jacobson, Paula 134
 Jacobson, Salomon 134
 Jakobson, Alexander 213
 Jancke, Gabriele 215
 Jankélévitch, Vladimir 139
 Japhet, Sara 209
 Jehoschua ben Levi, Rabbi 24
 Jehuda ha-Nasi, Rabbi 200
 Jelinek, Elfriede 157
 Jens, Walter 157
 Johannes Paul I., Papst 174, 189
 Johannes Paul II., Papst 2, 97–100, 105,
 152, 161, 163, 170, 172, 174, 176, 180,
 183, 186, 189, 205, 210, 228, 259 f., 263
 Johannes XXIII., Papst 33, 37, 64–66, 105,
 174, 189
 Johannes Chrysostomus,
 Kirchenlehrer 26
 Johannes von Capistrano 88
 Jonathan Ben Uzziel 23
 Josef von Hameln 311
 Josephus Flavius 11, 223, 269
 Juda Halevi 272
 Julius II., Papst 22
 Jung-Kaiser, Ute 58 f.
 Junkers, Bernd 234

- Junkers, Hugo 233 f.
 Justin (Justinus), Philosoph und
 Martyrer 102
 Juvenal, Decimus Iunius, röm.
 Satirendichter 269

 Kacmarek, Szeslaw, Bischof 50
 Kalonymos ben Kalonymos 272
 Kaltefleiter, Werner 149
 Kant, Immanuel 31, 221
 Kapp, Marianne 79
 Kapsberger, Johannes 59
 Kasper, Walter, Kardinal 2, 103, 217 f., 265
 Kassel, Sara 215
 Kastein, Josef (Julius Katzenstein) 270 f.
 Katz, Eli 278 f.
 Katzir, Ephraim 22
 Kaufmann, David 310
 Kellenberger, Jakob 291
 Kenkmann, Alfons 211 f.
 Kessler, Rose C. 238 f.
 Khoury, George 157
 Kierkegaard, Søren 139, 301
 Kittel, Gerhard 26
 Klafki, Wolfgang 146
 Klappert, Berthold 2
 Klarsfeld, Beate 221 f.
 Klarsfeld, Serge 221 f.
 Klein, Charlotte 89
 Kleine, Ane 278
 Klimek, Nicolaus 96
 Klingenstein, Susanne 138
 Klukowski, Zygmunt 45
 Knaifel, Alexander 59
 Knobloch, Charlotte 78
 Koch, Kurt, Bischof 161, 172, 182
 Koelle, Lydia 216
 Koenigsberg, Edward 214
 Köhler, Horst 161, 203, 289
 Kohlhaas, Elisabeth 211 f.
 Koldau, Linda Maria 59
 Kollek, Tamar 135
 Kollek, Teddy 135, 316
 Koller, Broncia 138
 Kopp, Karl 158

 Kopp, Norbert 318
 Koppelman, Jakob 79, 279 f., 282 f., 286
 Koschig, Klemens 234
 Kossak-Szczucka, Zofia 48
 Krabbe, Dieter 62, 81, 111, 115
 Kraus, Robert 79
 Krakauer, Grete 27
 Krakauer, Inge 301
 Krakauer, Karoline 301
 Krakauer, Leopold 27
 Krakauer, Max 301 f.
 Kranz, Gisbert 60 f.
 Kraus, Karl 131
 Kraus, Wolfgang 51 f.
 Krause, Rolf 302 f.
 Kreisky, Bruno 135
 Kremer, Berek 214
 Kremer, Karoline 214
 Kremer, Saul 214
 Krochmalnik, Daniel 61 f.
 Krüger, Genia 213
 Krupp, Michael 289
 Kruse, Wolfgang 143
 Kubina, Teodor 49
 Kubovy, Aryeh L. 39
 Kuhlmann, Quirinus 90
 Kühn-Leitz, Knut 62 f.
 Kyros der Große, pers. Kaiser 232 f.

 Landau, Maximilian 219
 Langemeyer, Georg B. 96
 Lapide, Pinchas 2, 9, 36 f., 39, 148
 Lapide, Ruth 9, 148, 290
 Lapide, Yuval 1, 9, 224
 Laras, Giuseppe 218
 Ledochowsky, Wladimir 149
 Lefebvre, Marcel, Erzbischof 162, 174 f.,
 183–186, 188
 Lehmann, Karl, Kardinal 161, 203, 207,
 235
 Lehrer, Abraham 169
 Leibowitz, Jeschajahu 224
 Leibowitz, Nechama 224, 226
 Leitz, Ernst 62–64
 Lenzen, Verena 111

- Leonhard, Gustav 90
 Lessing, Gotthold Ephraim 56
 Leutzsch, Martin 215
 Levin, Soraya 56, 133
 Lévinas, Emmanuel 140, 308
 Lewy, Mordechai 265
 Liebermann, Max 233
 Lilje, Hanns 288
 Lindenthal, Bernd 63
 Lindsey, Robert 75
 Lohfink, Norbert 2
 Lombardi, Federico 242
 Lotter, Karl 54
 Luckner, Gertrud 67
 Luther, Martin 58, 70, 82, 84, 194 f., 301
 Lyotard, Jean-François 139
 Lyssy, Rolf 319
- Mach, Dafna 69
 Maharal von Prag (Juda Loew ben Bazalel) 224
 Maier, Joachim 79, 309
 Maimonides s. u. Moses Maimonides
 Maisch, Ingrid 145
 Mallerai, Bernard Tissier de, Bischof 184, 187 f.
 Mané-Katz, Emmanuel 118
 Mannheim, Bernhard 190
 Mannheim, Kurt 190
 Mannheim, Siegfried 190
 Marcion (Markion) 26
 Marek, Jurek 213
 Marissen, Michael 82, 86, 89 f.
 Marks, Stephan 303–305
 Marquardt, Friedrich-Wilhelm 2, 161, 193–202
 Marti, Kurt 144
 Martin V., Papst 272
 Martin von Tours 30
 Martini, Carlo Maria 216 f.
 Marx, Karl 266
 Matt, Peter von 281
 Mazar, Eilat 74
 Mechtenberg, Theo 1, 41
 Mechthild von Magdeburg 59
- Mehnert, Gottfried 64
 Meir, Golda 35, 135
 Mejia, Jorge M. 218
 Melloni, Alberto 218
 Mendelssohn, Franz von 233
 Mendelssohn, Moses 62, 82, 133, 233 f.
 Merkel, Angela 290 f.
 Metz, Johann Baptist 2
 Meyer, Hans Joachim 237
 Michelangelo Buonarroti 22 f.
 Mieszkowska, Anna 213
 Migdal, Ulrike 296 f.
 Misgav, Haggai 154
 Mittler, Lilla 212, 214
 Mohammed, Prophet 223
 Molotow, Decknahme von Skryabin, Wjatscheslaw Michailowitsch 212
 Mommsen, Theodor 269, 271
 Mönich-Marks, Heidi 303
 Montefiore, Moses Chaim 237
 Monteverdi, Claudio 59
 Mortara, Edgardo 267
 Mose Ben Nachman (Ramban) 23
 Moses Maimonides 2, 31, 200, 224, 272
 Moses von Hameln 309
 Mozart, Wolfgang Amadeus 28
 Müller, Arnold 142
 Müller, Gerhard Ludwig 103
 Müller-Cohen, Anitta 142 f.
 Munk, Eliahu Ben Samuel 220
 Musial, Stanislaw 49
 Mußner, Franz 2, 8, 104
 Muszyński, Henryk 41, 207
- Naarmann, Margit 215
 Nagel, Eckhard 294
 Napoleon I. Bonaparte 39
 Nathan ben Jechiel 272
 Nebukadnezar, König von Babylonien 133
 Neeman, Nadav 153
 Nero, röm. Kaiser 269, 271
 Netanjahu, Benjamin 247
 Neumeier, John 203
 Neusner, Jacob, Rabbiner 298 f.

- Ney, Michael E. W. 312
 Nicolaus Cusanus 102
 Nietzsche, Friedrich 114, 140
 Noack, Axel, Bischof 291
 Noll, Chaim 1, 34, 158 f., 241, 265, 272
 Novak, David 236

 Obama, Barack, Präsident der USA 242
 Oberforcher, Robert 223
 Ochs, Peter 236
 Oesterreicher, Johannes M. 64, 66 f., 76, 95
 Ofner, Julius 142
 Onkelos, Bibelübersetzer 23
 Oppenheim, Alfred 118
 Oppenheim, Gedalja 123
 Oppenheim, Moritz 81, 118–121, 123–126, 319
 Origenes, Kirchenschriftsteller 223
 Osten-Sacken, Peter von der 2, 130
 Oster, Hans 148
 Osterloh, Günter 63
 Oz, Amos 156 f.

 Pacelli, Eugenio (Pius XII., Papst) 34
 Pacepa, Ion Mihai 40
 Palestrina, Giovanni 59
 Palm-Funke, Gabriele 72
 Pangritz, Andreas 161, 193
 Pappenheim, Bertha 310
 Pascal, Blaise 29
 Passelecq, Georges 149
 Paul VI., Papst 173 f., 185, 189
 Peres, Shimon 232, 246, 250–252, 257, 318
 Pesch, Rudolf 298 f.
 Peterseil, Hadas 191
 Peterseil, Shimon 191
 Petuchowski, Jakob J. 2, 235
 Petzoldt, Martin 59
 Peuster, Axel 68, 303
 Philo von Alexandria 223
 Picander s. u. Henrici, Christian Friedrich 85
 Picart, Bernard 118 f., 123
 Pilichowsky, Leopold 118

 Pineles, Hirsch Mendel 118
 Pius II., Papst 273
 Pius IX., Papst 267
 Pius X., Papst 157, 164, 183, 257, 259
 Pius XI., Papst 37, 65, 159, 178
 Pius XII., Papst 1, 35–40, 64 f., 147–149, 158 f., 258
 Pixner, Bargil 300
 Planck, Max 233
 Polanski, Roman 319
 Porat, Dina 241, 257, 263
 Preysing, Konrad von 147
 Primor, Avi 63
 Purrmann, Frank 51

 Rabinowitz, Alexander Siskin (Azar) 310
 Radbil, Avraham 318
 Radday, Yehuda T. 130 f.
 Radeke, Winfried 297
 Ragaz, Leonhard 2, 6 f.
 Rahner, Karl 2, 102
 Rainer, Michael J. 100
 Rainey, Anson 153
 Ramak (Moses Cordovero) 62
 Rambam (Maimonides) 62
 Ramban (Mose Ben Nachman) 62
 Rania, Königin von Jordanien 246
 Rapoport, Sandra E. 224 f.
 Raschi (Salomo ben Isaak) 62, 70, 224
 Rathenau, Walter 25
 Ratzinger, Joseph, Kardinal (Benedikt XVI., Papst) 186, 259, 276
 Re, Giovanni Battista, Kardinal 188
 Recker, Dorothee 64–67
 Redepenning, Dorothea 60
 Reich, Ronny 316 f.
 Reichert, Thomas 146
 Reich-Ranicki, Teofila 138
 Reimer, Jana Caroline 219
 Reiss, Roger 306 f.
 Remer, Ernst Otto 313
 Remigius von Reims, Bischof 30
 Rendtorff, Rolf 2, 97 f., 144
 Renker, Alwin 141, 241, 288, 302
 Richarz, Monika 216

- Richter, Johannes 82, 84
 Riebsamen, Hans 156
 Riehm, Gerda 302
 Rijk, Cornelius A. 218
 Rink, Andreas 59
 Rivkin, Ellis 2
 Rödler, Peter 146
 Röhm, Eberhard 302
 Romano, Emmanuele 272
 Rosenfeld, Moshe N. 279 f., 287
 Rosenthal, Ferdinand 269
 Rosenzweig, Franz 2, 6 f., 31, 145, 204
 Rosenzweig, Salomon 142
 Rozensztejn, Chawa 214
 Ruether, Rosemary 56
 Ruppert, Lothar 222
 Rutishauser, Christian M. 67 307 f.

 Saalfrank, Wolf-Thorsten 145 f.
 Safrai, Chana 75, 193, 202
 Safrai, Shmuel 75
 Sahl, Hans 192
 Salomo Ben Isaak (Raschi) 23
 Salomon, Charlotte 216
 Salzberger, Georg, Rabbiner 28
 Samuel Ben Meir (Raschbam) 23
 Samuels, Beth 226
 Sandmel, David Fox 236
 Sapieha, Adam 49
 Savenko, Svetlana 59
 Schapiro, Boris 71 f.
 Schaschar, Michael 1, 22
 Schäuble, Wolfgang 292
 Schindler, Oskar 63
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 82, 196
 Schmidt, Helmut 292 f.
 Schmidt, Johann Michael 82
 Schmidt, Michael 54
 Schneier, Arthur, Rabbiner 168
 Scholem, Gershom 2
 Schorlemmer, Friedrich 293
 Schöttler, Heinz-Günther 96
 Schreiner, Stefan 2
 Schultz, Magdalena 130

 Schulz, Hans Jürgen 113
 Schulze, Hans-Joachim 83
 Schulz-Grobert, Jürgen 59
 Schumacher, Jutta 79, 216, 241, 277, 279 f.
 Schütz, Heinrich 59
 Schwab, Hans-Rüdiger 239
 Schwalbe, Johanna 71 f.
 Schwarte, Johannes 149
 Schwarz, Meier 51
 Schwarz, Will 118
 Schwarzbaum, Haim 286
 Schwendemann, Wilhelm 306
 Segni, Riccardo Di 150, 217 f.
 Seidl, Theodor 59
 Seltz, Gershon 106
 Sendler, Irena 213
 Seneca 269, 271
 Serretti, Massimo 103
 Servi, Sandro 272
 Shalev, Gabriela 161, 190
 Shapiro, Marc B. 219
 Shiloh, Yigal 74
 Shukrun, Eli 316
 Sievers, Jonah, Rabbiner 94, 237, 290
 Sievers, Joseph 216
 Signer, Betty 235
 Signer, Michael A. 102, 235 f.
 Silvestrini, Achille, Kardinal 218
 Simon von Trient 70
 Simon, Anne-Cathrin 40
 Simon, Ernst 31
 Sirat, René Samuel, Oberrabbiner 244
 Sixtus V., Papst 272 f.
 Skrjabin, Wjatscheslaw Michailowitsch
 (Deckname: Molotow) 212
 Smend, Friedrich 91
 Smith, Frank Dabba 63
 Sokolov, Nachum 315
 Sölle, Dorothee 144
 Soloveitchik, Josef Dov, Rabbiner 308
 Solow, Alan 168
 Soussan, Julian Chaim, Rabbiner 290
 Specht, Heike 132
 Spinoza, Baruch 31, 62
 Spitta, Philipp 91

- Spranger, Eduard 233
 Stalin, Josef 39
 Staubli, Thomas 59
 Stauffenberg, Wolf Schenk Graf von 313
 Steffensky, Fulbert 293
 Steiger, Lothar 82
 Steiger, Renate 82, 89 f.
 Stein, Edith 139, 147, 318
 Stein, Leopold 120, 124
 Stein, Rosa 147
 Steinecke, Hartmut 216
 Steinhöwel, Heinrich 280
 Steinmeier, Frank-Walter 289, 291 f.
 Steinsaltz, Adin 224
 Stendahl, Krister 141
 Steuer, Heiko 122
 Stiefl-Cermak, Maria 138, 222, 307
 Strauss, Levi 52
 Stricker, Robert 143
 Suchecky, Bernard 149
 Sueton, Gaius Tranquillus 269
 Szpilman, Wladyslaw 319

 Tacitus, Publius Cornelius 269
 Teitelbaum, Netanel, Rabbiner 169
 Theobald, Michael 2, 8
 Thiede, Carsten Peter 300
 Thieme, Karl 67
 Thierfelder, Jörg 302
 Thoma, Clemens 1 f., 76, 100, 209, 260
 Thomas von Aquin 62, 64
 Tim, Erika 278
 Titus, Flavius Vespasianus, röm. Kaiser 274
 Toaff, Elio, Rabbiner 35
 Tomaszewski, Michael 236
 Treu, Ursula 281
 Trutwin, Werner 300
 Tuchman, Shera Aranoff 224 f.
 Turniansky, Chawa (Chava) 309 f.
 Tych, Feliks 211 f.

 Überschär, Ellen 295
 Ulbrich, Claudia 215
 Ulrich, Ferdinand 139

 Ulrich, Herbert 212

 Varnhagen von Ense, Rahel 82, 215
 Vollmann-Profe, Gisela 59
 Voltaire, eigtl. Arouet, François Marie 90
 Vorgrimler, Herbert 95
 Vries, Sytze de 59

 Wachten, Johannes 79
 Waczkat, Andreas 59
 Wagner, Richard 86
 Wallich, Moshe 279
 Walter, Isidor 233
 Walter, Meinrad 82
 Ward, Charlie 89
 Weber, Annette 122
 Weber, Hanus 296, 298
 Weber, Ilse 296–298
 Weber, Tommy 296 f.
 Weber, Willi 296 f.
 Weidinger, Elisabeth 105
 Weil, Simone 139
 Weimer, Ludwig 298 f.
 Weinberg, Jechiel Jakob 220
 Weiner, Herbert, Rabbiner 114
 Weiss, Aryeh Akiva 315
 Weizsäcker, Richard von 157
 Welck, Karin von 289, 295
 Wengst, Klaus 227 f., 289
 Wenzel, Knut 97
 Werblowsky, R. J. Zwi 2, 81 f.
 Werfel, Franz 24
 Wergeland, Henrik 78
 Wette, Wolfram 314, 319
 Wiedemann, Bernd 132
 Wiehn, Erhard Roy 136
 Wiesel, Elie 191
 Wigoder, Geoffrey 82
 Wilckens, Ulrich 5
 Wilhelm, Kurt, Rabbiner 114
 Willebrands, Johannes, Kardinal 217
 Williamson, Richard, Bischof 157, 161 f.,
 172 f., 177–179, 181, 184, 187–189, 204,
 217, 258, 262
 Winklehner, Herbert 61

- Wise, Stephen S. 143
 Wohlgemuth, Joseph 220
 Wohlmuth, Josef 2, 93, 104
 Wojak, Irmtrud 312, 314
 Wolf, Hubert 147 f., 158
 Wolffsohn, Michael 67 f.
 Wolfstein, Graf von (Wolfsteiner
 Herrschaft) 53
 Wordsworth, William 220
 Wozniakowski, Henryk 42, 44
 Wurmser, Netanel, Rabbiner 78
 Wyschogrod, Michael 2, 7

 Yosef, Ovadia, Oberrabbiner 78
 Yuval, Israel Jacob 69 f.

 Zademach, Wieland 54
 Zakovitch, Yair 209
 Zender, Hans 59
 Zenger, Erich 2, 93 f., 96 f., 102, 157, 161,
 203 f., 206–210, 217
 Zimmermann, Heidy 60, 298
 Zinzendorf und Pottendorf, Nikolaus
 Ludwig Reichsgraf von 90
 Zoellick, Robert B. 292 f.
 Zollitsch, Robert, Erzbischof 151, 293 f.
 Zuckmayer, Carl 157
 Zwanger, Helmut 1, 25, 238
 Zweig, Arnold 233

Zu diesem Heft

Dass das Christentum in seinem Selbstverständnis auf das Judentum angewiesen ist, wird inzwischen von zahlreichen kirchlichen Erklärungen bestätigt. *Thomas Fornet-Ponse*, der Autor des im ersten Beitrag von *Clemens Thoma* behandelten Buches, untersucht darüber hinaus auch die „Jüdische Verwiesenheit“ auf das Christentum, und greift damit die Frage der Wechselseitigkeit zwischen Judentum und Christentum auf.

Wie ein Jude die Bibel liest und interpretiert, zeigt *Yuval Lapide* anhand der Berufungsgeschichte des Mose am Sinai und dem Phänomen des Dornbusches, der brannte und doch nicht verbrannte. Gemäß den vier Verstehensebenen rabbinischer Exegese ist die Deutung jedes einzelnen Schlüsselwortes des Offenbarungstextes ebenso wichtig wie die sich daraus ergebenden rabbinisch-theologischen Fragen. Auf eine im Bereich der Kunst tradierte Falschübersetzung des hebräischen Wortes *karan* geht der Kurzbeitrag von *Michael Schaschar* s. A. über den „gehörnten Mose“ ein.

1933 hörte *Albrecht Goes* von Martin Buber die Worte: „[...] mir ist all der Tod widerfahren: all die Asche, all die Zerspelltheit, all der lautlose Jammer ist mein; aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden. Ich liege am Boden, [...]. Aber aufgekündigt ist mir nicht.“ Das Wort vom ungekündigten Bund, die Novemberpogrome von 1938 und die brennenden Synagogen, so *Helmuth Zwanger*, haben den evangelischen Pfarrer Albrecht Goes zu einem Mahner gemacht, – zur Abkehr von der antijudaistischen Tradition der Kirchen und zum Mahner der bleibenden Erinnerung an die Pogromnacht.

Seit Hochhuths Dokumentarschauspiel „Der Stellvertreter“ gab es nur ein einziges – vernichtendes – Urteil über *Papst Pius XII.* Der israelische Schriftsteller *Chaim Noll* wagt eine neue, der gängigen „politisch korrekten“ Meinung widersprechende Beurteilung des Verhaltens des Papstes gegenüber den Juden während der Zeit des Zweiten Weltkrieges.

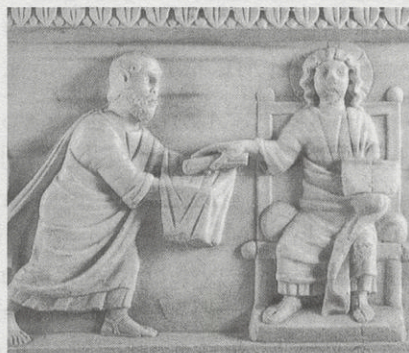
Theo Mechtenberg greift abschließend das Buch „Strach“ (Angst) des polnisch-amerikanischen Historikers *Jan T. Gross* auf, in dem sich der Autor mit dem Antisemitismus in Polen unmittelbar nach Kriegsende befasst und im Besonderen mit dem Hintergrund der für Gross unfassbaren Angst all der „Gerechten“, die andere gerettet hatten, dass ihre Taten öffentlich bekannt werden.

Judentum und Christentum

Verbunden in der Reich-Gottes-Hoffnung

Clemens Thoma

Thomas Fornet-Ponse (im Folgenden TFP) untersucht in seinem Buch „*Im Geheimnis der Kirche. Christliche Angewiesenheit! Jüdische Verwiesenheit?*“¹ theologische und historische Schlussfolgerungen von führenden christlichen und jüdischen Autoren über die Verbundenheit der jüdischen und christlichen Gemeinschaften. Er verweist auf christliche und jüdische Gelehrte, die im Verlauf mehrerer Jahrhunderte jüdisch-christliche Verbundenheiten und gemeinsam zu erstrebende Lebensziele verkündet haben und zitiert ihre wichtigsten Aussagen.² Vor allem aber enthält das Buch genaue Deutungen des Paulusbriefes an die Römer, besonders Kap. 9–11, sowie exakte Deutungen der Konzilserklärung *Nostra aetate* Nr. 4 mit vielen kirchlichen Stellungnahmen. Das wichtigste Fazit der Studie ist, dass mit dem Anbruch des Reiches Gottes das jüdische Volk und gläubige Christen zueinander gehören werden.



Christus (sitzend) überreicht Paulus
eine Schriftrolle.
Ravenna, frühchristlicher Sarkophag.

- 1) Thomas Fornet-Ponse, *Im Geheimnis der Kirche. Christliche Angewiesenheit! Jüdische Verwiesenheit?* CONCORDIA. Internationale Zeitschrift für Philosophie, Reihe Monographien, Bd. 45. Wissenschaftsverlag, Aachen 2007, 297 Seiten.
- 2) Zitiert werden Aussagen folgender jüdischer und christlicher Autoren: Jehoschua Amir, Markus Barth, Schalom Ben-Chorin, Martin Buber, David Flusser, Hubert Frankemölle, Thomas Freyer, Albert Friedländer, Ferdinand Hahn, Hans Hermann Henrix, Helmut Hoping, Peter Hünermann, Papst Johannes Paul II., Kardinal Walter Kasper, Berthold Klappert, Pinchas Lapide, Norbert Lohfink, Moses Maimonides, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Johann Baptist Metz, Franz Mußner, Peter von der Osten-Sacken, Jakob Petuchowski, Leonhard Ragaz, Karl Rahner, Joseph Ratzinger bzw. Papst Benedikt XVI., Rolf Rendtorff, Ellis Rivkin, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Stefan Schreiner, Michael Theobald, Clemens Thoma, R. J. Zwi Werblowsky, Josef Wohlmuth, Michael Wyschogrod, Erich Zenger.

1. Ergebnisse theologischer Forschungen

Ein wichtiger Ausgangspunkt für die *christliche Angewiesenheit auf das Judentum* und die *jüdische Verwiesenheit auf das Christentum* ist für TFP die Erforschung der Zusammengehörigkeit des jüdischen Glaubens und Hoffens speziell mit dem Glauben der Kirche. Aus Röm 9–11 wird deutlich, dass Paulus aus dem jüdischen Volk und aus der jüdischen Glaubensgemeinschaft stammte und dann zum Glauben an Jesus Christus kam. Bei seinem Verkündigen des Glaubens an den zum Mitmenschen gewordenen Jesus Christus hat Paulus auch nachdrücklich auf das Zusammenwachsen der jüdischen Menschen mit den auf Christus Getauften hingewiesen.

TFP verweist in seiner Auslegung von Röm 9–11 auch auf die Bedeutung des Judentums seit der Zeit Jesu und des Urchristentums. Weil Paulus beauftragt wurde, den Juden und den Heiden das erlösende Christentum zu verkünden, verkündete er schriftlich und mündlich, dass und wie christliche und jüdische Vorsteher und Gemeindemitglieder das Zusammenkommen der Heidenvölker mit dem Christentum und dem Judentum fördern sollen. Doch bevor Schlussfolgerungen heutiger Theologen aus Röm 9–11 gezogen werden können, sollen die vom Autor bestens begründeten und in zwölf Punkten³ zusammengefassten Forschungsergebnisse über jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten und Beauftragungen (91, 259) zitiert werden:

1. Juden und Christen beten denselben Gott an.
2. Juden und Christen stützen sich auf die Autorität der heiligen Bibel des Alten Testaments.
3. Christen respektieren den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel.
4. Juden und Christen anerkennen die moralischen Prinzipien der Tora.
5. Der Nationalsozialismus war kein christliches Phänomen.
6. Juden und Christen müssen sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen.
7. Der Unterschied zwischen Juden und Christen wird erst am Ende der Weltzeit aufgehoben.
8. Es besteht ein geheimnisvolles geistliches Band zwischen der Kirche und Israel. Dieses Band umfasst auch das heutige jüdische Volk.

3) Punkte 1–6 sind mit den Thesen von DABRU EMET – Redet Wahrheit (Sach 8,16) identisch. Vgl. FrRu 8(2001)114–117.

9. Die Kirche hat die Offenbarung des Alten Testaments durch das Volk des Alten Bundes erhalten und anerkennt dadurch die jüdischen Wurzeln des Christentums.
10. Trotz Ablehnung der neutestamentlichen Offenbarung ist das jüdische Volk von Gott geliebt. Die Berufung des jüdischen Volkes und der Bund Gottes mit Israel sind unwiderruflich. Das Judentum war, ist und bleibt ein gottgegebener Heilsweg.
11. Die Christen erhoffen ohne kirchliche Missionierung der Juden eine eschatologische Vereinigung mit dem jüdischen Volk.
12. Dem jüdischen Volk als Ganzem kann der Tod Jesu nicht zur Last gelegt werden.

Paulus war überzeugt, dass alle Hoffnungsgemeinschaft und alle Vereinigungsvorstellungen zwischen Judentum und Christentum aus der göttlichen Erwählung und Planung herkommen. Gott hat schon sehr früh mit dem jüdischen Volk einen Bund als „Geleiter“ ihres Lebens geschlossen. Paulus hat in seiner Hinwendung zum Christentum erkannt, dass in Jesus Christus, dem Erlöser, das Judentum, das Christentum und die Heidenvölker gemeinschaftlich in Gottes Bundesgemeinschaft eingeplant sind. Viele Christen und Juden sind heute deshalb überzeugt, dass sie aufeinander angewiesen sind. Paulus hat sowohl Juden und Christen wie auch die Heidenvölker als auf einander zugehende Gemeinschaften gedeutet. Er bezeichnete sich als Israelit, als Hebräer und als Nachkomme Abrahams. Aus dem Glauben heraus entsteht Rechtfertigung, nicht durch Gesetzeserfüllung. Die eschatologische Rettung ganz Israels deutet Paulus als ursprünglichen Bestandteil und als Erweis des Evangeliums. Von seinen Zuhörern verlangte er, offen von Gott zu sprechen, und die Freiheit, die Gott den Menschen gegeben hat, anzuerkennen. Mit anderen Forschern belegt TFP aus den Paulusschriften, dass das gesamte Urchristentum sich ausnahmslos auf die Heiligen Schriften des jüdischen Volkes verwiesen sah. Nur durch die Verbindung mit dem Alten (Ersten) Testament könne die Bedeutsamkeit Jesu und der Kirche verstanden und verkündet werden. Laut Paulus gibt es eine unwiderlegbare Verwurzelung des Neuen Testaments im Alten Testament und damit des Christentums im Judentum. Paulus war überzeugt, dass eine Berufung von Juden und Heiden in die Heilsgemeinde Jesu keine ablehnenden Grenzen mehr kennt. Und er zweifelte nicht daran, dass Juden und Nichtjuden durch Christus eine Einheit bilden werden, weil beide aus der Wurzel Abrahams und aufgrund vieler Verheißungen erwählt sind.

2. Neuer Bund, neue Gemeinsamkeiten

Der Tod Jesu hebt den Sinaibund nicht auf, sondern führt ihn in sein Erlösungswerk als den Neuen Bund hinein. Auch die Heidenchristen sind als Schösslinge in den edlen Ölbaum Israels eingepfropft. Doch: „Damit ihr euch nicht auf eigene Einsicht verlasst, Brüder, sollt ihr dieses Geheimnis wissen: Verstockung liegt auf einem Teil Israels, bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben“ (Röm 11,25). Im Blick auf die Auserwählung Israels in den Vätern werden die Israeliten aber als *Geliebte Gottes* gedeutet. Theologisch wichtig und richtig resümiert TFP: Gott hat auf den Wegen seiner Gnade Israel und die Kirche zusammengebunden und will der Kirche nicht ohne Israel das Endheil im Reich Gottes geben. Gott werde auch ganz Israel durch die Verstockung hindurch retten. Durch Christus, der die unverwechselbaren Wege Israels respektierte, komme das Heil nicht nur auf die Kirche, sondern auch zu den Juden. Das Evangelium von Gottes grenzenloser Barmherzigkeit verbindet Heidenchristen mit den Juden – obgleich sie Jesus als Messias ablehnen (56–58). Paulus spricht in Röm 9–11 von der Unergründlichkeit der Wege Gottes. Er redet aber auch von dem christlichen und dem israelitischen Sendungsauftrag. Christentum und Judentum haben jedoch ihre je eigenen missionsgeschichtlichen Aufgaben. *Ulrich Wilckens* sagte bei seiner Deutung des Römerbriefes zusammen mit anderen Autoren: Am Ende, nachdem die Vollzahl der Heiden in die Heilsgemeinschaft eingegangen ist, wird auch ganz Israel als erwähltes Volk gerettet werden. „Gott hat auf den Wegen seiner Gnade Israel und die Kirche zusammengebunden [...] und will der Kirche nicht ohne Israel Heil schaffen“ (55).

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) verlautbarte mit *Nostra aetate* Nr. 4 eine kirchliche Stellungnahme zum Verhältnis von Judentum und Christentum. Es verurteilte alle Formen des Antisemitismus und anerkannte das Judentum als mit dem Christentum verwandtes Volk Gottes, als Licht für alle Völker und als Bundesvolk. „Die Kirche glaubt, dass Christus unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat“ (*Nostra aetate* 4). Die Kirche achtet also das jüdische Volk als miterlöstes Volk und damit auch als besonders mit der Kirche verbundenes und erwähltes Volk Gottes. Die Christen sollen anerkennen, dass Christus aus freier Liebe am Kreuz für alle Menschen gestorben ist. Sie sollen daher nach religiösen und humanen Werten streben und so in religiöser Freundschaft und Freiheit mit den Juden und den Völkern leben.

3. Wichtige Aussagen gläubiger Gelehrter

Der evangelisch-reformierte Theologe *Leonhard Ragaz* (1880–1945), einer der Begründer des christlich-jüdischen Gesprächs, sagte wiederholt, Israel sei „in das Zentrum seines Lebens getreten“, aber das Christentum berge ebenfalls eine Reich-Gottes-Hoffnung in sich. Er sprach von einer Neuorientierung des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum. In beiden liegen Wahrheiten, deren Erkennen und Aufnehmen auch für den Anderen wichtig sind. Aus dem Römerbrief deutete Ragaz Judentum und Christentum als *zwei Stämme aus einer Wurzel*. Doch weder das Christentum noch das Judentum verkörpere das wahre Israel, denn das wahre Israel geht „durch beide hindurch, geht über beide hin und fließt als unterirdischer Strom in die Tiefe der beiden“. Judentum und Christentum gehören deshalb zusammen. Beide stehen vereinigt dem Heidentum gegenüber. Dieses setze die Gottheit mit der Natur und dem natürlichen Leben ineins und vergotte so die Welt.

Judentum und Christentum als zwei verschiedene Religionen aufzufassen, würde sie aufs Tiefste voneinander entfremden. Gott ist nicht nur der Gott Israels, sondern der Gott der Welt und der Gott aller Völker. Die Menschwerdung Gottes durch Jesus Christus ist weit davon entfernt, ein Anstoß und ein Ärgernis für das Volk Israel sein zu müssen. Jesus werde ja von den Christen als jüdischer Messias bezeichnet. Das jüdische Volk warte aber immer noch auf den Messias. Jesus gilt im Christentum als die das Judentum und das Christentum einigende und rettende Gestalt (235–236). Eine „Religionsvermengung“ zwischen Judentum und Christentum lehnte Ragaz jedoch vehement ab. Er betonte, dass der Glaube an das Reich Gottes beide religiösen Gemeinschaften einander näher bringe. Die Juden sollen im tiefsten Sinn Juden werden und die Christen im tiefsten Sinne Christen. „Beide sollen zu ihren Quellen zurückkehren, dort werden sie sich treffen.“ Bei der Rückwendung zum geschichtlichen Ursprung wird das Judentum Volk Gottes und das Christentum die christliche Urgemeinschaft. Das langsame Zusammenkommen von Judentum und Christentum wird beiden Bewegungen zum Heil gereichen (239 f.).

Auch der große Gelehrte *Franz Rosenzweig* (1886–1929) vertritt die gegenseitige Verbundenheit und Angewiesenheit von Judentum und Christentum. Nach Rosenzweig sind Kirche und Synagoge aufeinander angewiesen, denn die Offenbarung ist der Synagoge und der Kirche gemeinsam. Das

Judentum ist der Ursprung des Christentums, das Christentum ist ein Spross des Judentums. Das Feuer des Judentums sei ewiges Leben und das Strahlen des Christentums sei der ewige Weg (242–246). *Augustinus von Hippo* (354–430), so *Rosenzweig*, habe das Christentum als wesentliche Ergänzung des Judentums gedeutet. Das Geheimnis der Ewigkeit des Volkes Gottes sei die Verwurzelung in das tiefste Selbst. Christentum und Judentum entstehen in der Geschichte als Eintritt der Ewigkeit bzw. des Reiches Gottes in die Zeit hinein.

Das Judentum lebt sein Leben schon jetzt als ewiges Leben. Christentum und Judentum müssen die Gegensätze in sich bergen und so ein einziges Volk Gottes werden. Das jüdische Volk versammelt in seinem Inneren die Elemente Gott, Welt und Mensch, aus denen ja das All besteht (246–248). Auch die Heidenchristen verkünden der Welt die Botschaft Gottes an Israel. *Rosenzweig* deutet Juden und Christen vor Gott als Arbeiter am gleichen Werk. Die letzte „Einung“ der christlichen und jüdischen Gemeinschaften sieht er als eine endgültige, Gott vorbehaltene Versöhnung und als ein Zusammenkommen von Judentum und Christentum (249–251). Daraus schließt TFP „die gegenseitige Angewiesenheit von Kirche und Synagoge auf die Erlösung der Welt“ (252).

Michael Wyschogrod macht auf das „Einwohnen Gottes in Israel“ aufmerksam. Durch Gottes Eintritte in die Welt und damit in das Reich Gottes werden die Völker der Welt auf die Präsenz Gottes mitten im Volk Israel aufmerksam. Gott habe immer schon seinen Wohnsitz mitten im Volk Israel genommen. Aber auch die Juden sollen die Rolle des Christentums für Gottes Erlösungswerk verstehen.

4. Einige Schlussbemerkungen

Leonhard Ragaz hat einmal geschrieben: Das in Jesus Christus erschienene Reich Gottes vereinigt Christentum und Judentum auf einer höheren Ebene. Als Religionen werden sie sich im Reich Gottes wiederfinden. Es gehe aber auf Erden nicht um eine Bekehrung des Judentums zum Christentum oder des Christentums zum Judentum, sondern jeweils um eine Bekehrung zu sich selbst. Beide Gemeinschaften stehen vereinigt dem Heidentum gegenüber. Juden und Christen glauben an das Reich Gottes schon hier auf Erden, an die endgültige Gottesherrschaft über die Erde, an die Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit, Heiligkeit und ewiger Güte für die Menschen.

Mit Paulus betont TFP in seinem tiefschürfenden Buch auch, dass Gottes Erwählung unter dem Vorzeichen des Erbarmens steht. Die Zukunft Israels (des von Gott erwählten Volkes) ist verknüpft mit der Offenbarung der Gerechtigkeit und Souveränität Gottes. Gott bleibt stets voller Erwartung und hält seine Hände in seiner Barmherzigkeit ausgebreitet. Die Heilsgewissheit der Christen, der Juden und der Weltvölker gründet gemäß Paulus auf der Treue Gottes. Gott behält aus Gnade und durch Erneuerung seines Bundes Israel als bleibend erwähltes Volk. Darum müssen „wir als Christen zu einem neuen Denken dem Judentum und Israel gegenüber finden, einem Denken, das Kirche und Christentum nicht absolut setzt, vielmehr damit rechnet, dass Gott durch seinen Sohn, den er aus den Toten erweckt hat, auch Israel, seinen Liebling, über dem Abgrund hält und auf unerfindlichen Wegen in sein Heil führen wird“ (*Michael Theobald*, 80). Die Kirche aber hat, so *Franz Mußner*, aufgrund ihrer im Judentum wurzelnden Gemeinschaft, durch ihre geistige Mit-Verbundenheit mit dem Stamm Abrahams Anteil an der Erwählung Israels. Die Kirche gehört mit Israel zu dem einen Volk Gottes. Die Wurzel Israel trägt auch die Kirche. Israel ist nicht in der Geschichte untergegangen, sondern steht noch immer neben der Kirche.

Noch deutlicher formuliert *Hans Hermann Henrix*: Wer behaupten wolle, das Judentum habe aufgehört, ein gottgegebener Heilsweg zu sein, der Neue Bund habe den Alten zerrissen und ungültig gemacht – statt ihm zur Seite getreten zu sein, die Ablehnung des verborgenen Messias Jesus durch einige Juden stehe unter dem Vorzeichen der kollektiven Verwerfung des Judentums – statt unter dem Vorzeichen der vergebenden Liebe Jesu, wer solches behaupten wolle, der habe die Beweislast. Viele christliche Kirchenführer und Theologen betonen heute die gemeinschaftlichen Beziehungen von Juden und Christen zum Ersten Testament. In beiden Gemeinschaften gibt es deutliche Vorzeichen des Erbarmens Gottes und der Beauftragung, sich für die Ausbreitung der Herrschaft und Souveränität Gottes einzusetzen. Wahres religiöses Zusammenkommen besteht laut Judentum und Christentum darin, dass wir als Gemeinschaften miteinander das kommende ewige Reich Gottes schon jetzt auf Erden über unsere Grenzen hinaus verkünden.

Das von TFP verfasste Sachbuch ist ein Gewinn für Christen und Juden. Es bleibt zu wünschen, dass sich viele – vor allem Theologen, Lehrer und Studierende – mit der christlichen Angewiesenheit auf das Judentum und der jüdischen Angewiesenheit auf das Christentum auseinandersetzen.

Die Berufung des Mose am brennenden Dornbusch

Rabbinisch gedeutet

Yuval Lapide*

Grundsätze rabbinischer Exegese

Als Jude habe ich gelernt, dass jeder Bibeltext heilig ist. Rabbinischem Denken zufolge ist die hebräische Sprache die *heilige Sprache*, mit der Gott die Welt erschuf. Rabbinische Exegese schaut sich darum den Text Wort für Wort an, verschiedene Texte werden miteinander verglichen und aus Parallelen zwischen Begriffen oder grammatikalischen Formen werden Schlussfolgerungen gezogen. Daraus hat sich eine reichhaltige exegetische Tradition entwickelt, einen Text auf unterschiedlichen Ebenen zu verstehen. Die rabbinische Exegese unterscheidet *vier Verstehensebenen* der Offenbarungstexte.

1. ***Pschat***: Auf dieser Ebene werden zunächst die faktischen Zusammenhänge und die nahe liegende Bedeutung der hebräischen Vokabeln geklärt.
2. ***Drasch*** bzw. sinnverwandt ***Midrasch*** sucht nach der tieferen Bedeutung der Worte und Satzkonstruktionen sowie nach dem Unausgesprochenen, dem zwischen den Zeilen Verborgenen. Warum wird gerade dieses Wort an dieser Stelle verwendet?
3. ***Sod*** ist die Ebene der Geheimnisse, der verborgenen Wahrheiten. Große Meister der jüdischen Mystik haben brillante Erkenntnisse aus Bibeltexten abgeleitet, indem sie sich u. a. mit der Länge und der sprachlichen Besonderheit von Worten sowie mit der Stellung von Buchstaben innerhalb des Satzgefüges beschäftigten. Hinzu kommt die Bedeutung des Zahlenwerts der hebräischen Worte (Gematria / Zahlenmystik), denn jeder der 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets hat einen eigenen Zahlenwert.

* Dr. Yuval Lapide, Religionswissenschaftler, 1961 in Jerusalem geboren, lebt seit 1974 in Frankfurt/M. Studium rabbinischer Bibelsexegese und mittelalterlicher jüdischer Philosophie und Musik an jüdischen Hochschulen in New York, Straßburg, London und Paris. Dr. Lapide ist geprägt durch die Versöhnungsarbeit seiner Eltern, der Religionsgelehrten Pinchas und Ruth Lapide.

4. *Remes* ist die Ebene der Andeutungen. Textliche Anspielungen überwiegend formal sprachlicher Art werden auf verborgene Wahrheiten Gottes und auf die Beziehung des Menschen zu Ihm herausgefiltert. Diese Methode stützt sich überwiegend auf das Geheimwissen der großen Mystiker des Judentums, d. h. sie beinhaltet auch esoterische Komponenten und ist deshalb nicht immer streng rational.

Die Berufungsgeschichte im biblischen Kontext

Das erste Buch der Bibel – *Bereschit* (Genesis) – beschäftigt sich mit der sog. Gründergeneration: Abraham, Isaak, Jakob und Josef und ihren Frauen. Zur Zeit Josefs erfolgte die erste große kollektive Exilserfahrung infolge der katastrophalen Hungersnot der bekannten „sieben mageren Jahre“. Die Bibel berichtet, dass alle 70 Seelen der Familie Jakobs nach Ägypten zogen. Im zweiten Buch – *Schemot* – (Exodus) geht es um das Entstehen einer Volksgemeinschaft aus dem bisher losen Verband der 12 Söhne Jakobs, die sich zu den 12 Stämmen Israels formieren. Haben wir es in *Genesis* mit Individualgeschichten zu tun, – mit Abraham, Isaak und Jakob – und ihrer je eigenen Gottesbegegnung, bildet sich jetzt zunehmend eine Kollektivdimension. Gott wendet sich an das *ganze* Volk. Dazu bedarf es jedoch bestimmter Erfahrungen und Begegnungen mit dem Göttlichen. Mose wird durch seine Berufung zum Bindeglied zwischen der Gründergeneration und dem nun im Werden befindlichen „*Volk Israel*“. Die Israeliten sind nicht mehr im Land Kanaan, sondern im fruchtbaren Nildelta in *Mizraim* (Ägypten). Die erste Zeit unter dem „guten“ Pharaos war gut und fruchtbar. Unter der Herrschaft eines späteren „bösen“ Pharaos begann eine Zeit der Unterdrückung und Tyrannei. Die Geburt und das erste Wirken des späteren Befreiers aus der Versklavung weisen Züge auf, die den rabbinisch geschulten Exegeten auf die besondere Beziehung zwischen Gott und Mose hinweisen. Der biblische Text beinhaltet eine Anzahl signifikanter Namens- und Ortsbezeichnungen mit programmatischem Inhalt:

1. *Mosche* (Mose) verdankt seinen Namen dem Umstand, dass die Tochter Pharaos Erbarmen hat mit dem dreimonatigen Knaben im Körbchen und ihn aus dem Wasser zieht. Sie, die Ägypterin, gibt dem Hebräerkind auch seinen Namen. Die Rabbinen heben hervor, dass diese Erfahrung des *Herausgezogenwerdens* aus dem bedrohlichen Element des Wassers die prägende Erfahrung im Leben Moses war. Er musste am eigenen Leibe erfah-

ren, was es heißt, dem Tod entronnen zu sein bzw. aus dem Tod wiedergeboren zu werden, bevor er sich anschicken konnte, sein Volk aus den Wassern des Schilfmeeres zu erretten bzw. zu einer Neugeburt zu verhelfen. Wegen der menschlichen Größe der Tochter des Erzfeindes haben die Rabbinen ihr einen eigenen hebräischen Namen gegeben: *Batja* („Tochter Gottes“). Die Handlung der ägyptischen Königstochter soll uns zeigen, dass selbst inmitten der Grausamkeiten des ägyptischen Feindes immer wieder kleine Funken der Menschlichkeit aufblitzten, – ein Phänomen, das in der rabbinischen Exegese stark in den Vordergrund gestellt wird, denn „das Böse ist nie absolut böse, sondern birgt auch den Keim des verborgenen Guten in sich“.



Die Tochter des Pharao mit dem Kind Mose im Arm.
Goldene Haggada, Spanien, 1310–1320.

„*Thermutis, die sah, dass er von so viel Anmut war, [...] beschloss, ihn als ihren Sohn zu adoptieren*“ (Flavius Josephus, *Antiquitates* II, V).

2. *Jitro* ist der Schwiegervater des Mose. Sein Name bedeutet: der Hinausreichende, derjenige, welcher einen besonderen Überschuss an Gotteserkenntnis und Gottvertrauen besitzt. Er wird auch *Rëuel* bzw. *Reguel* genannt – eine Zusatzbezeichnung für eine besonders herausragende Persönlichkeit –, die *Freund* bzw. *Hirte Gottes* bedeutet. *Jitro* gilt in der jüdischen Tradition als Konvertit zum Judentum. Er soll ein Priester im Dienste des ägyptischen Hierophantenkultes gewesen sein, der sich mit dem ägyptischen König überworfen und sich anschließend im Wüstengebiet Midians abgesetzt hat. Dem Midrasch zufolge hat ihn eine erleuchtende Erfahrung mit dem wahren Gott veranlasst, den Priesterkult der Ägypter zu verlassen. Es ist bezeichnend, dass Gott sich justament einen ehemaligen Götzendiener als Boten ausgesucht hat, um Mose zum Glauben seiner Väter zurückzuführen: Gott bedient sich eines Heiden, um einen Juden zum Juden zu machen.

3. *Israel* ist der Kollektivbegriff für die Gemeinschaft der Kinder Jakobs. Ursprünglich ist es der Name, den Jakob in der „Nacht seiner Verwandlung“ am Jabbok vom Engel zugesprochen bekam. Er bedeutet entweder

„Kämpfer mit Gott“ oder „Kämpfer für Gott“, wobei alternativ auch „Gott als Kämpfer“ mit Jakob oder an Jakobs Seite gemeint sein kann.

4. Der Begriff **Hebräer** kommt erstmalig vor beim Erzvater Abraham, welcher „Abraham, der Hebräer“, genannt wird. Die sprachliche Wurzel des Wortes (*awar*) hat eine doppelte Bedeutung: Zum einen bezeichnet sie den *Übergang von einem Ort zum anderen* bzw. *von einem Zustand zum anderen*. Abraham und seine Nachkommen sollen den Übergang aus der heidnischen Lebensweise in die neue Gottesbeziehung vollbringen, – ein ausgesprochen dynamischer Begriff, der eine geistige Haltung der *Bewegung* bzw. *Beweglichkeit* impliziert. Zum anderen bedeutet das Wort „*das Vergangene*“, „*das hinter sich Zurückgelassene*“, und beinhaltet somit eine zeitliche Dimension, die Abraham und seine Kinder zu einem zielgerichteten Blick in die Zukunft auffordert.

5. **Pharao** bedeutet in der hebräischen Fassung: der Ungeordnete, der Zügellose, der Anarchist. Er verkörpert das Prinzip der Gottlosigkeit und Willkürherrschaft als Antithese zum Prinzip der Ordnung und des Eingottglaubens, welche der Gott Israels verkörpert.

6. Die beiden Hebammen **Pua und Schifra** – so der Midrasch – sind entweder gebürtige Hebräerinnen oder zum Judentum konvertierte Ägypterinnen. **Pua** (= „sie nimmt sich des Schmerzes eines anderen an“) und **Schifra** (= „sie sucht das Leid des anderen bestmöglich zu lindern“) sind die ersten Widerstandskämpferinnen der Bibel und verkörpern das Prinzip des Gehorsams Gott gegenüber nach dem Motto: „*Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen*“ (vgl. Apg 5,29).

7. **Mizraim** (Ägypten) bedeutet Enge bzw. Bedrängnis. Der Midrasch sagt, dass **Mizraim** nicht nur geographisch zu verstehen ist, sondern im Wesentlichen für die geistig-seelisch beengte Verfassung der Ägypter steht, weil ihnen die wesentliche Lebenserfahrung mit dem wahren Schöpfer von Himmel und Erde fehlt. Aber auch die in **Mizraim** zur Sklavenarbeit verurteilten Hebräer befinden sich in diesem geistig-seelischen Zustand von Enge, denn auch sie haben die Weite und Tiefe der Beziehung mit dem wahren Schöpfergott noch nicht kennen gelernt. Sie müssen „in die Enge gepresst“ werden, um die Weite und Tiefe Gottes zu erleben. Der Midrasch vergleicht ihr Leid mit einer Olive oder einer Weinbeere. Wie diese in der Kelter „gedrückt“ und „gepresst“ werden müssen, um das Kostbare, das in ihnen ist, freizusetzen, so mussten auch die Hebräer in der Versklavung Ägyptens „gepresst“ werden, damit ihr Vertrauen in Gott freigesetzt werden konnte.

8. *Midbar* (Wüste) bedeutet im Hebräischen *Ort des Wortes* oder *Ort des göttlichen Geschehens*. Mose begegnet Gott am brennenden Dornbusch im *Midbar*, einem Ort der Abgeschiedenheit von allen „unwesentlichen“ materiellen Dingen des Lebens und der Ausrichtung auf geistig-geistliche Werte. Die aus der Knechtschaft Mizraims befreiten Kinder Israels mussten sich vierzig Jahre in der Wüste aufhalten, damit ihre Beziehung zum wahren Gott geläutert und vertieft wird. Nach der Erfahrung von Unterdrückung, Bedrängnis und Abhängigkeit von einem unmenschlichen Diktator mussten sie die bedingungslose Abhängigkeit von der wahren Quelle ihres Lebens, ihrem Schöpfergott, erlernen.

9. *Kanaan*, das unterworfen Land, verkörpert das Prinzip der Unterordnung eines ungeordneten chaotischen Systems unter das Ordnungsprinzip des Monotheismus. Nachdem die Kinder Israels – nach Willkürherrschaft und Polytheismus – in der Abgeschiedenheit der Wüste (*midbar*) Gottes Nähe kennen gelernt hatten, waren sie nunmehr befähigt, das den Vorvätern versprochene Land in Besitz zu nehmen und es Gottes Auftrag gemäß zu regieren.

10. Der Name des Berges *Choreb* hat *zweierlei Bedeutungen*:

- a) *Ort der Scheidung/Unterscheidung bzw. Entscheidung*: Mose muss sich *entscheiden* zwischen seiner angeborenen jüdischen Identität und seiner anerzogenen ägyptischen Mentalität. Gott fordert Seinen Berufenen heraus, sich von seiner heidnischen Prägung zu „scheiden“, um in den neuen/alten Glauben hineingeboren zu werden. Die Erfahrung des brennenden Dornbusches zu Füßen des Berges *Choreb* stellt für Mose im wahrsten Sinne des Wortes eine Feuerprobe dar: Der alte Mose muss „weggebrannt“ werden, damit der neue Mose geläutert hervortreten kann.
- b) Das Wort *Choreb* kann man auch ableiten von der hebräischen Wurzel „*ch-r-b*“ = zerstören, ruinieren. Mose wird mit der geistig-seelischen Ruine seines bisherigen Lebens konfrontiert, damit er sich für Gott entscheiden kann. Der Midrasch hebt hervor, dass der Berg *Choreb* in der Begebenheit mit dem brennenden Dornbusch deshalb nicht mit *Sinai* bezeichnet wird, weil Mose erst nach der Erfahrung des „Ruins“ seines Lebens in der persönlichen Begegnung mit Gott den ehrwürdigen Berg *Sinai* besteigen und seine „erhebende“ Erfahrung mit Gott machen darf. Die Bedeutung des Wortes *Sinai* ist in der hebräischen Tradition im Dunkel geblieben. Manche Rabbinen bringen es in Zusammenhang mit *Sulam*, der *Himmelsleiter* in Jakobs Traum, welche im Hebräischen eine

Klangähnlichkeit mit dem Wort *Sinai* aufweist. Einer anderen Erklärung zufolge bildet das hebräische Wort für *Hass* (Sin'a) bzw. für *Absonderung* die semantische Grundlage für die Bezeichnung *Sinai*. Demzufolge wäre dieser Berg ein Ort der klaren Absonderung bzw. Abgrenzung von allem, was dem wahren Gottesdienst und der wahren Gotteserkenntnis im Wege steht.

11. *Midian* ist der Ort des richterlichen Urteilsspruchs. Die sprachliche Wurzel *d-i-n* (hebr.) oder *d-i-n-a* (aram.) liegt auch den biblischen Namen *Daniel* und *Dina* zugrunde. *Midian* ist der Ort, an dem Gott ein Urteil gesprochen hat über den künftigen Werdegang seines Gesandten Mose und über das künftige Schicksal Pharaos und der Ägypter. An dieser Stätte werden göttliche Urteile gesprochen, die Gott Mose zuteil werden lässt, damit dieser bei deren Umsetzung sowohl vor Ort als auch in Ägypten mitwirkt. Um ein Wortspiel zu gebrauchen, könnte man sagen, dass Mose in Midian „hingerichtet“ wird; sein Leben bekommt eine neue Richtung.

Begegnung mit dem Mysterium Gottes

Ex 2,2–6 berichtet von einem jüdischen Knaben, der sich aufgrund einer Verordnung des Pharaos in Lebensgefahr befindet. Nachdem ihn seine Mutter drei Monate lang unter großer Gefahr versteckt hat, setzte sie ihn in einem Schilfkörbchen (*tewa*) am Nilufer aus. Das Wort *tewa* (eigentlich „Kästchen“, – in Gen 6,14 bezeichnet es die Arche Noah) bedeutet sowohl *Schutz spendender, materieller Raum* als auch das Wort (*Gottes*). Rabbinisch gedeutet soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass jeder materielle Schutz letztlich einer spirituellen Dimension bedarf, um wahren Schutz bzw. wahre Hilfe zu leisten. Sowohl Noah als auch Mose hüllten sich bzw. wurden eingehüllt in die göttliche Kraft des Geistes, die die äußere Hülle der Arche bzw. des Körbchens umgab. Jetzt geschieht das Paradoxe: Ein dem Tode geweihter Hebräerjunge wird justament von der Tochter des heidnischen Diktators der „Todeswaffe“, dem Wasser, entrissen und zum Leben zurückgeführt. Pharaos Tochter wird dargestellt als eine zwar ungehorsame, aber mitleidvolle, durch und durch menschliche Gestalt in einer unmenschlichen Zeit. Über die Folgezeit im Leben des Mose schweigt die Bibel. Der Midrasch nimmt an, dass Mose in jenen verborgenen Jahren – manche sprechen von 20, andere von 40 Jahren – am ägyptischen Königshof in den heidnischen Priesterkult eingeführt wurde.

Nach einer langen Zeit der Verleugnung erwacht in Mose das lang verschüttete jüdische Bewusstsein. Es zieht ihn trotz der Verlockungen des Lebens eines Prinzen am Hofe des mächtigsten Mannes zu seinen Brüdern und Schwestern nach Goschen. Beim Anblick eines hebräischen Sklaven, der von einem ägyptischen Aufseher zu Unrecht geschlagen wird, befällt ihn Mitleid, und in einem Akt spontaner Solidarität erschlägt er den Ägypter. Interessant ist, dass die Bibel diese Tat nicht verschweigt: Die Karriere dieses großen, charismatischen Führers beginnt mit einer Schuld. Bezeichnenderweise ist sie der Auslöser einer Verkettung von Handlungen, die zur wichtigsten spirituellen Erfahrung des jungen Mose führt. Der Mord zwingt Mose, Ägypten zu verlassen. Er verdingt sich bei einem Mann in *Midian*, der sich – dem Midrasch zufolge – ebenfalls von Pharao abgesetzt hat. Die Suche nach einem verirrtten Schaf führt ihn schließlich zum Berg Choreb, wo er Gott im brennenden – aber nicht verbrennenden – Dornbusch begegnet. Theologisch stellen sich hier folgende Fragen:

1. Warum begegnet Gott seinem Berufenen in einem Dornbusch und nicht in einem edleren Gewächs wie z. B. einer Dattelpalme oder einer Zeder?

Die Erscheinung Gottes im brennenden Dornbusch erfolgt zu einer Zeit, in der das Leid der Israeliten in Ägypten einen absoluten Höhepunkt erreicht hat. Ex 2,23–24 berichtet, dass die Israeliten unter den Schikanen der ägyptischen Fronaufseher so stark litten, dass sie zum Gott ihrer Väter aufschrieten – und Gott hörte ihr Stöhnen und erbarmte sich ihrer. Er konstatiert die Begegnung am Dornbusch, um Mose zu verstehen zu geben, dass Er Sein geliebtes Volk nicht vergessen hat. Darin liegt die immens symbolhafte Bedeutung des Phänomens des brennenden Dornbusches. Der Gott Israels will dem noch ahnungslosen Mose augenfällig zeigen, dass Er mit den Hebräern in ihrem Leid verbunden ist, und benutzt dazu ein armseliges, unansehnliches, für den Menschen nutzloses Gewächs – einen Dornbusch! In der Niedrigkeit des Dornbusches erfolgt die Identifikation Gottes mit der Erniedrigung Seines geliebten Volkes unter dem Joch der Ägypter. Mose kann sich ein Bild davon machen, wie Gott von Seiner erhabenen Majestät niedersteigt in die Tiefe des menschlichen Lebens und Leidens. In der Symbolsprache der Bibel kann Gott sowohl in den irdischen Niederungen als auch in der Höhe residieren und verehrt werden, – daher die Erwähnung des Berges *Choreb*, der später der Berg der Vergabe der Zehn Gebote wird. Bezeichnenderweise werden

beide Naturphänomene – der *Berg* und der *Dornbusch* – dicht beieinander aufgeführt, um eben auf diese Dualität der Präsenz Gottes hinzuweisen.

2. *Warum brennt der Dornbusch, ohne zu verbrennen?*

Auch das Brennen und Nicht-Verbrennen des Dornbuschs ist symbolhaft verknüpft mit dem Leiden der Hebräer in Ägypten. So wie der armselige Dornbusch der Macht des Feuers ausgesetzt ist, ohne von ihm verzehrt zu werden, so ist Israel der ägyptischen Willkürherrschaft ausgesetzt, ohne von dieser ausgelöscht zu werden. Gott sieht und fühlt das Leiden Seiner Kinder. Er leidet mit ihnen und wird nicht zulassen, dass sie durch dieses Leid vernichtet werden. Einer anderen midraschischen Auslegung zufolge symbolisiert der brennende Dornbusch die heimtückische, feuergleiche Grausamkeit des hartherzigen Pharaos und seiner Schergen. Pharaos und seine Armee suchen die Hebräer zu vernichten, aber Gott verhindert es durch Sein wunderbares Eingreifen. Andererseits werden die Schmerz verursachenden Dornen mit der boshaften Menschenquälerei Pharaos gleichgesetzt. Der Midrasch führt aus: „So wie ein Vogel sich ahnungslos in das Geäst des Dornbuschs begibt, um dort zu nisten, doch beim Wegflug verletzten die Dornen seine Flügel, so erging es Israel, das zur Zeit des ‚guten‘ Pharaos und seines Vizekönigs Josef in Ägypten ein willkommener Gast war. Doch zur Zeit des ‚bösen‘ Pharaos wurde es zum Feind erklärt und durfte das Land nicht mehr verlassen.“

3. *Warum spricht Gott zu Mose aus dem brennenden Dornbusch?*

Nachdem sich Mose „ein Bild machen konnte“ von Gottes Präsenz inmitten des Leides Seines Volkes, sucht Gott das Gespräch mit ihm. Martin Buber deutet alle großen Gespräche Gottes mit Seinen Berufenen als dialogische Begegnungen: Gott nimmt die Menschen so ernst, dass Er sie als ebenbürtige Gesprächspartner anspricht. In der niedrigen Gestalt des Dornbusches spricht Gott zu Mose Worte der Güte, der Verlässlichkeit und des Traditionsbewusstseins. In der unwirtlichen Abgeschiedenheit der Wüste passiert das Großartige – ein unauffälliger Flüchtling und gedungener Hirte wird von der sich herablassenden Gottheit in seinem tiefsten Inneren berührt und berufen. Bedeutungsvoll bei der Theophanie (Gottesoffenbarung) am Dornbusch ist, dass Gott sich Mose durch ein *dreistufig aufgebautes Bild* offenbart:

Gott zeigt sich nicht unmittelbar. Er lässt erst das *Feuer* (1) und dann seinen *Boten*, den Engel (2), aus dem Strauch heraus sprechen. Dann erst spricht die *Gotttheit selbst* (3) mit Mose. Aus dieser Dreistufigkeit leiten die Rabbinen eine wichtige Erkenntnis über die Pädagogik Gottes ab: Gott mutet sich dem Menschen so zu, wie dieser Ihn zu verkraften vermag. Erst nachdem Mose durch diese gewaltigen Naturphänomene einen *Eindruck* und eine *Einsicht* bekommt, wendet sich Gott ihm mit der Kraft des Wortes zu. Und weiter fragen die Rabbinen, warum Mose eine so außergewöhnliche Offenbarung Gottes erfahren durfte, während Abraham, Isaak, Jakob und Josef von Gott auf viel „schlichtere“ Weise berufen wurden – vorwiegend durch das lebendige Wort.



Die Berufung des Mose.

„Dort erschien ihm der Engel des Herrn in einer Flamme, die aus einem Dornbusch hervorschlug. [...] Da brannte der Dornbusch und verbrannte doch nicht“ (Ex 3,2).

Goldene Haggada, Spanien,
1310–1320.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir einen Blick auf den Unterschied zwischen der Gründergeneration im Buche Genesis und der Situation der Großfamilie Jakobs in Ägypten werfen. Die Gestalten in Genesis waren durchdrungen von einer tiefen Sehnsucht nach dem wahren Gott und einer großen Offenheit für Sein überzeugendes Wort. Um sich ihnen mitzuteilen, bedurfte es keiner spektakulären Geschehnisse. Ihnen genügte eine tiefgehende spirituelle Erfahrung ohne dramatische Naturphänomene. Mose dagegen muss, um in seine neue Aufgabe hineinzuwachsen, neue Facetten seines Partnergottes kennen lernen. Gott will sich Mose und später

den Kindern Israels als *der* Gott manifestieren, der nicht nur aus dem Verborgenen die Herzen der Menschen berührt, sich als in die Realität eingreifender, die Schöpfung lenkender Schöpfer zeigen. Mittels außergewöhnlicher, die Naturgesetze außer Kraft setzender Vorkommnisse soll Mose greifbar vor Augen geführt werden, dass ihr Gott auf ihrem Weg mitgeht und für sie sogar wunderbare und außergewöhnliche Taten vollbringt: Moses Hand wird plötzlich vom Aussatz befallen, sein Stab wird zur Schlange, das Nilwasser, das Mose auf den Boden gießt, verwandelt sich vor den Augen der Kinder Israels in Blut, die zehn Plagen, das sich spaltende Schilfmeer, das Manna in der Wüste und das Wasser aus dem Felsen. Für Mose und die ihm Anvertrauten beginnt eine neue Phase der Gotteserkenntnis, in der Gott sowohl im Verborgenen bleibt als auch aus dem Verborgenen heraustritt, um mit der Menschheit Geschichte zu machen – sowohl der Israeliten als auch der Ägypter.

Nachdem Mose im Gott des brennenden Dornbusches den Gott seiner Väter erkannt hat, der mit ihm Großes vorhat, entfaltet sich das längste Zwiesgespräch der Bibel zwischen Gott und einem Menschen. Der Schöpfer allen Lebens gestattet Seinem Geschöpf, all seine Ängste, Zweifel, Unsicherheit und Unerfahrenheit offen auszusprechen. Fünfmal trägt Mose seine schweren Bedenken gegen seine Berufung vor und fünfmal nimmt Gott sich seiner liebevoll an und entkräftet jeden Einwand. Wir lernen hier nicht nur den in die Realität hinein intervenierenden Gott kennen, sondern auch den *Deus sympathicus*, den mitfühlenden, am Leiden Seiner Geschöpfe Anteil nehmenden Schöpfer. Der Midrasch stellt dazu fest: Die Zahl der Einwände (fünf) entspricht der Anzahl (fünf) des Vorkommens des göttlichen Namens *Elohim* (Gott) in der Einleitung zur großen Begebenheit des brennenden Dornbuschs im hebräischen Originaltext: „[...] Und die Israeliten seufzten über ihre Knechtschaft und schrien, und ihr Schreien über ihre Knechtschaft kam vor **Gott**. Und **Gott** erhörte ihr Wehklagen und **Gott** gedachte seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob. Und **Gott** sah auf die Israeliten und **Gott** nahm sich ihrer an“ (2 Mose 2,23–25).

Die Gottesbezeichnung *Elohim* beschreibt Gott in seiner Eigenschaft als Recht sprechenden, alles im Auge behaltenden, universalen Herrscher, der genau registriert, was seine Geschöpfe tun und was sie unterlassen. Durch die fünfmalige Erwähnung dieses Gottesnamens gibt Gott Mose quasi die Erlaubnis, sich Ihm gegenüber ebenfalls fünffach als leidendes, hilfsbedürftiges, Gott suchendes Geschöpf zu äußern.

Wer ist dieser Gott?

Im Verlauf des Zwiegesprächs stellt Mose folgende Gretchenfrage: „Siehe, wenn ich zu den Israeliten komme und spreche zu ihnen: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt!, und sie mir sagen werden: Wie ist sein Name?, was soll ich ihnen sagen?“ (2 Mose 3,13). Als Antwort erhält Mose das berühmte Selbstbekenntnis: „*Ich werde sein, der ich sein werde*“ (2 Mose 3,14a). Diese entscheidenden Worte, die Grundlage des sog. *Tetragrammats*, des vierbuchstabigen Namens Gottes J-H-W-H, sollen die Grundlage des neuen Verhältnisses der Gottheit zu Mose und Seinem Volk schaffen.

Der große Religionsphilosoph Martin Buber erläutert diese Worte in der Tradition des Midrasch folgendermaßen: Gott zeigt sich in seiner Allgegenwart, die keines festen bzw. keines statischen Namens bedarf. Das Hebräische benutzt in dieser Selbstbezeichnung Gottes die Futurform, da das Verb „sein“ im Präsens nicht ausdrückbar ist. Dem hebräischen Sprachdenken liegt die Überlegung zugrunde, dass alle Lebenserfahrungen des Menschen ein permanentes Werden darstellen, – der Mensch ist letztlich eingespannt zwischen abgeschlossenem Sein und anvisiertem Sein. Seine Gegenwart ist folglich ein Entwicklungsprozess, der die Vergangenheitserfahrung aufgreift und sich mit ihr transformiert in ein noch unbekanntes Zukünftiges.

Der Gott Israels bringt dies in *Seinem neuen Namen* zum Ausdruck: Er will sich nicht festlegen lassen, sondern bleibt ein „*Ewig Werdender*“, ein *dynamischer Gott*. Damit gibt Gott Mose die große Hoffnung und Gewissheit, dass Er immer mit Seinem Volk „*werden*“ wird, in welcher Situation auch immer. Damit ist die tröstliche Botschaft ausgesprochen, dass Gott Seine Kinder im Innersten erkennt und genau weiß, auf welche Weise und unter Einsatz welcher Mittel und Wege Er sich ihnen offenbaren wird. Der Schöpfer tut sich kund als ein Gott der tiefen inneren Verbundenheit mit jedem Seiner Geschöpfe, gleichsam ein Seelenfreund und Seelenkenner. Buber sieht in dieser neuen Selbstbezeichnung Gottes noch einen weiteren Aspekt: die Entmythologisierung der Beschwörungszereemonien der ägyptischen Gottheiten durch die Priester. Antithetisch zu diesem „dämonischen“ Götterbild erweist sich der alleinige Schöpfer allen Lebens als ein Gott, der gar nicht erst angerufen, gar nicht beschworen werden muss, sich Seinen Geschöpfen zuzuwenden. Ihm genügt das Vertrauen, dass Er die Anliegen und Nöte Seiner Kinder sieht und sich in angemessener Weise hilfreich zeigen wird.

So kann denn Gott Mose auffordern, Ihn mit dem lakonischen „*So sollst du zu den Israeliten sagen: ‚Ich werde sein‘, der hat mich zu euch gesandt*“ (2 Mose 3,14b) den Hebräern vorzustellen. In diesem Paradoxon des Namens Gottes, der so viel aussagt und doch das Wesen Gottes verhüllt lässt, liegt die große Herausforderung des zum Glauben aufgerufenen Menschen. Der Haufen der Hebräer, der von einem heidnischen Volk unterdrückt wird, soll sich gerade jetzt – kurz vor seiner Herausführung aus der Sklaverei – dieser Herausforderung stellen: Im Vertrauen auf den zu ihnen herabsteigenden Gott alles von Ihm Trennende loszulassen und sich ganz auf Ihn einzulassen.

Die faszinierende Gestalt des Mose wäre nicht vollständig porträtiert, ohne die Schlussworte Gottes an ihn während des Dornbuschgesprächs. Nachdem Mose erfolglos versucht hat, sich dem göttlichen Auftrag zu entziehen, entlässt ihn sein Schöpfer mit Worten der Beruhigung: „Du sollst zu ihm (Aaron) reden und die Worte in seinen Mund legen. Und ich will mit deinem und seinem Munde sein [...]. Und er soll für dich zum Volk reden; er soll dein Mund sein, und du sollst für ihn Gott sein“ (2 Mose 4,15.16).

Gott versichert Mose, dass Seine Göttlichkeit in ihm anwesend sein wird, und zwar dergestalt, dass Mose für seinen Bruder gleichsam göttlicher Anwalt sein wird. Interessant ist, dass gerade der Mensch, der „schwer von Mund und schwer von Zunge“ ist, von Gott berufen ist, durch seinen Mund seinem Bruder und letztlich Pharao gegenüber ein Gott zu sein. Die unvollkommene „schwere Zunge“ wird zu dem Organ, welches die Heiligkeit Gottes transportieren soll. Darin liegt eine ungeheure theologische Dimension: Das Unvollkommene, Verehrte steht im Dienste des Vollkommenen und Heiligen. Für Martin Buber erwächst aus dieser Ermächtigung des Mose, mit seinem Mund für die anderen ein Gott zu sein, noch ein Weiteres: Alles menschliche Reden von Gott muss letztlich ein unbeholfenes Gestammel vom ewigen Mysterium Gottes bleiben. Der endliche Mensch kann Gott letztlich nicht begreifen oder erfassen, sondern lediglich wortringend eine Ahnung von Ihm ausdrücken.

Ein wahrer Freund Gottes

Die herausragende Persönlichkeit Mose wird noch einmal in der Geschichte des Goldenen Kalbes hervorgehoben (2 Mose 32–34). Nachdem Gott angedroht hatte, das Volk mit Seinem Zorn zu verbrennen, setzt sich Mose auf

hingebungsvolle Weise für seine Brüder und Schwestern ein. Mose wird dargestellt als der Diener Gottes, der die eindringlichen Worte aus dem Dornbuschgespräch tief verinnerlicht hat. Wie noch nie zuvor profiliert er sich als Fürsprecher und Anwalt. Der Gesandte Gottes ist bereit, für das Volk sein Leben – im wahrsten Sinne des Wortes – hinzugeben, um damit Gottes Zorn abzuwenden. Aus seiner frühen Hirtenerfahrung heraus agiert er als fürsorglicher, verantwortungsvoller Hirte der ihm anvertrauten „Herde“. Die Unterredungen Mose mit seinem Schöpfer, in denen es ihm gelingt, Gott wieder versöhnlich für Sein Volk zu stimmen, gipfeln in der Schlussbemerkung: *Der HERR aber redete mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redet* (2 Mose 33,11).



Berg Nebo – „Mosesgrab“
mit Blick auf das Jordantal.

„Am selben Tag sagte der Herr zu Mose: Geh hinauf in das Gebirge Abarim, das du vor dir siehst, steig auf den Berg Nebo, der in Moab gegenüber Jericho liegt, und schau auf das Land Kanaan, das ich den Israeliten als Grundbesitz geben werde.

Dort auf dem Berg [...] sollst du sterben und sollst mit deinen Vorfahren vereint werden, wie dein Bruder Aaron auf dem Berg Hor gestorben ist und mit seinen Vorfahren vereint wurde“ (Dtn 32,48-50).

Der Midrasch hebt hervor, dass die Gottheit Israels keinesfalls wirklich die Absicht hatte, Israel auszulöschen, sondern lediglich die Absicht verfolgte, Moses Einsatz- und Kampfbereitschaft für sein Volk zu mobilisieren. Wiederum erleben wir hier einen Gott, der Seine Geschöpfe im Tiefsten kennt und weiß, wie Er sich ihnen zumuten kann. Mose ist mittlerweile ein gereifter Partner Gottes geworden, der über seine Unsicherheiten, Zweifel und Ängste aus dem Dornbuschgespräch deutlich hinausgewachsen ist. War er damals noch schüchtern und unbefolgen im partnerschaftlichen Umgang mit Gott, musste er damals noch sein Gesicht verbergen vor dem Antlitz Gottes, so erleben wir ihn nun in einer streitbaren und dialogischen Begegnung mit seinem Schöpfergott.

Mosche Rabbenus Strahlenglanz

Der „gehörnte“ Moses

Michael Schaschar s. A.*

Einer der berühmtesten Renaissancekünstler war der Maler und Bildhauer Michelangelo Buonarroti, und eines seiner berühmtesten Werke ist das Moses-Standbild, das ursprünglich ein Grabdenkmal für Papst Julius II. verzieren sollte. Heute befindet sich die Skulptur in der Kirche San Pietro in Vincoli in Rom.

Diesem steinernen Moses, der im Arm die noch unbeschriebenen zwei Bundesta-feln hält, wachsen bekanntlich Hörner. Da hat, so beeilt man sich gern zu erklären, der Künstler die Bibelstelle 2 Mose 34,29 miss-verstanden, wo es heißt, dass Moses' Ant-litz gestrahlt habe – *ki karan 'orpanaw* – und gemeint, es seien ihm Hörner (*kar-naim*) gesprossen, während es sich in Wirk-lichkeit um Strahlen (ebenfalls *karnaim*) gehandelt habe.¹



Michelangelo,
Der „gehörnte“ Moses
(1513–1516).

* Michael Schaschar s. A., Journalist, Schriftsteller, Forscher und Publizist, geb. 1933 in Berlin, gest. 2006 in Jerusalem. 1935 emigrierte die Familie nach Erez Jisrael (Palästina), Studium jüdischer Geschichte und Kultur an der Hebräischen Universität in Jerusalem, nach dem Sechstagekrieg Pressesprecher von Verteidigungsminister Moshe Dayan, israelischer Konsul in New York (1971–1972) und Berater des israelischen Staatspräsidenten Prof. Ephraim Katzir (1975–1977).

Michael Schaschar verfasste diesen Beitrag zum Schavuot-Fest 2007 für die Zeitschrift *MB Yakinton*, starb jedoch, bevor der Text veröffentlicht werden konnte. Erstabdruck zu Schavuot 2008 in *MB Yakinton* Nr. 225, Sivan 5767, Jg. 76, Juni 2008.

1) „*facies cornuta*“ (gehört), statt „*facies coronata*“ (strahlend).

Strahlen der Erhabenheit

Tatsächlich kommt das Verb *karan* nur hier und sonst nirgends in der ganzen Bibel vor. „Hörner“ dagegen finden sich häufig. In dem genannten Bibelvers (2 Mose 34,29) dagegen sind zweifellos *Strahlen* und nicht Hörner gemeint, denn die Aussage bezieht sich ja auf „die Haut seines Gesichtes“ und nicht etwa auf die Schädeldecke wie beim Standbild. Woher also kam dem Bildhauer sein merkwürdiger Einfall?

Schon in Aquilas² wortwörtlicher griechischer Übersetzung aus dem 2. Jh. und in der zweihundert Jahre jüngeren lateinischen Vulgata des Hieronymus (ab 382) ist von „Hörnern“ die Rede. Vermutlich schöpfte Michelangelo, wie auch bereits mittelalterliche Mosesdarstellungen, aus der Vulgata. Nicht so die alten jüdischen Schriften. Bei Onkelos heißt es, *are ssagi siw je-kara deapohi*, – „dass groß der Ehrenglanz seines Antlitzes war“; und in der Jonathan Übersetzung³ steht, *umoscheh lo chakim arum ischtabhar siw ikonin deapohi*, – „und Moses erkannte nicht, dass der Glanz seines Gesichtsbildes sich gehellt hatte“. RaSCHI (Salomo Ben Isaak) erklärt, was Strahlung mit Hörnern zu tun hat, so dass dasselbe Wort beides bezeichnet: „[...] da das Licht blinkt und hervorsteht wie ein Horn“. Sein Enkel, der RaSchBaM (Samuel Ben Meir, um 1080/85–1174), erklärt, das Wort *karan* „drückt Erhabenheit aus“. Es dagegen in Moses Abschiedssegens (5 Mose 33,17) mit „Hörnern“ in Verbindung zu bringen, sei „eitel Tollheit“. Und so schreibt Ibn Esra (Mose Ben Jakob Ibn Esra, ca. 1070–1139) über Moses' Heiligschein: „[...] weil die Ehre auf seinem Gesicht gesehen worden war“ (2 Mose 33,20–23), „machte sie es glänzen wie der Glanz des Himmels“. Der RaMBaN (Mose Ben Nachman, 1194–1270) drückt es so aus: „Sie sahen die Strahlen der Erhabenheit.“

Auch der jüdischen Überlieferung nach ist die Auslegung von *karan* als „Hörner“ nicht völlig unbekannt, vielleicht auch als Niederschlag jüdisch-christlichen Disputes. Der Liturgieforscher Josef Heinemann bringt in seinem Buch *’ijune tefilah* den aramäischen Schavuot-Pijut *arkin b’schemaia*

2) Aquila, jüdischer Proselyt aus Pontos, nach einer jüdischen Überlieferung Schüler des Rabbi Akiba, „schuf eine sklavisch wörtliche Übersetzung (um 128 n. Chr.), die zuweilen unverständlich war“ (erhalten in der 3. Spl der hexapla und in den Palimpsesten der Kairoer Genisa [LThK Bd. 2, 383]).

3) Jonathan Ben Uzziel (1. Jh. v. Chr.–1. Jh. n. Chr.) übersetzte die Prophetenbücher in das Aramäische. Seit dem 14. Jh. wurde ihm fälschlicherweise auch die Übersetzung des Penta-teuch *Targum Eretz*, später genannt *Targum Yerushalmi*, zugesprochen.

lessinai, dessen Verse der Reihe nach mit allen Buchstaben des Alef-beth (Alphabet) anfangen:

*Es neigte Gott den Himmel auf den Sinaiberg
und sprach zu Moses: Mein Treuer, komm steig herauf!*

*Meine Höflinge sollen dich nicht schrecken
denn mit dir ist feuerverzehrendes Feuer.*

*Siehe, ich kleide dich in meinen Purpur,
der die Kraft hat, dass nichts sich dir nähert.*

*Und ich habe Hörner der Erhabenheit auf deinen Kopf gesetzt.
dass, wenn ein Engel dir naht, du ihn damit stößt.*

*... [auf den] Felsen schlug er [Mosche] ein mit seinem Stab,
und uns [die Engel] zu stoßen, sollte ihm schwer fallen?*

Es war also die Toraverleihung am Berg Sinai keine stille, beschauliche Feier, nicht nur auf der stofflichen Erde, wo es bekanntlich gewitterte und die Berge erbeben, sondern auch im Himmelreich der rein geistigen Welt. Zwar „frohlockten die Oberen und jubelten die Unteren beim Empfang der Tora“, wie wir zu Schavuot (Wochenfest, Fest der Gestzgebung am Sinai) singen, – aber diese Freude ging einher mit Furcht und Zittern. Nicht nur die Völker der Welt erschrakten dermaßen, dass sie von der Tora lieber nichts wissen wollten, auch Israel selbst war angst und bange bei der Begegnung mit Gott und der Annahme des Joches der Gebote. Um sie in ihrem Beschluss, alles zu befolgen und anzuhören, zu befestigen, stülpte Gott den Berg über sie wie eine Bütte (Talmud, 'avodah sarah 2b). Und wie Rabbi Jehoschua ben Levi sagte: „Als Moses von seiner Begegnung mit Gott herabstieg, kam der Widersacher und sprach vor Gott: Herr der Welt, wo ist die Tora? Da sagte Gott zu ihm: Ich habe sie der Erde gegeben [...].“ Was aber den Himmel betrifft, so scheinen die Engel nicht bereitwillig zugunsten der Erdbewohner auf die Tora verzichtet zu haben, und so entstand Spannung zwischen Moses und den Engeln, so dass Gott ihn mit Hörnern bewehren musste.

*Als vom Sinai stieg der heilige Lehrer, / Seiner Botschaft wilder Wiederkehrer,
Hangen war in seinem Haar geblieben / Gottes Feuer.*

Und es steht geschrieben:

„Er warf Strahlen, aber wusste es nicht.“

(Franz Werfel, Exodus 34, 29)

„Aber zuweilen muss einer da sein, der gedenkt“

Albrecht Goes und die Novemberpogrome 1938

Helmut Zwanger*

Erinnerung beruht auf Menschen, die erinnern. „Aber zuweilen muss einer da sein, der gedenkt“, schrieb Albrecht Goes¹ 1954. „Es gilt diesen Pestherd (des Antisemitismus) in allen Winkeln Europas auszurotten.“ Aber haben wir es denn in Deutschland bereits geschafft, diesen Pestherd auszurotten? Ist das antijudaistische Gift in den Kirchen wirklich beseitigt und überwunden? Nein, es besteht kein Anlass, sich selbstzufrieden zurückzulehnen. Dass die Erinnerung an die Reichspogromnacht 1938 jetzt zum offiziellen Gedächtnis unserer württembergischen Landeskirche gehört², ist ein junges Pflänzchen. Den Wurzelboden dafür hat ganz maßgeblich Albrecht Goes geschaffen.

Die Reichspogromnacht – ein Paradigmenwechsel

Was machte Albrecht Goes so hellhörig, dass er bereits 1930 den arischen Paradigmenwechsel durchschaute? Als Walther Rathenau 1922 von Rechtsradikalen ermordet wurde, schrieb sein Vater Eberhard Goes, seit 1919 Pfarrer in Göppingen, dagegen an. Die Druckfahnen gab er dem 14-jährigen

* Dr. theol. Helmut Zwanger, Pfarrer in Tübingen, ist engagiert im jüdisch-christlichen Dialog und in der Friedens- und Kirchenasylarbeit. Nach einer Reihe von Gedichtbänden, u. a. „Israel, o Israel“ (1994), „Wort. Wo bist du?“ (2000), erschien von ihm zuletzt „Albrecht Goes. Freund Martin Bubers und des Judentums“, Klöpfer & Meyer Verlag, Tübingen 2008, anlässlich des 100. Geburtstages von Albrecht Goes. Alle literarischen Nachweise in dem vorliegenden Beitrag sind daraus entnommen.

1) Pfarrer Albrecht Goes (1908–2000) war im Zweiten Weltkrieg Lazarett- und Gefängnisgeistlicher. Aus dieser Zeit stammen auch die Erzählungen „Das Brandopfer“ und „Das Löffelchen“. Der Artikel gedenkt des 100. Geburtstages von Albrecht Goes und des 70. Jahrestages des Pogroms vom 9./10. November 1938. Der Titel „Aber zuweilen [...]“ ist ein Zitat aus der Erzählung „Das Brandopfer“, vgl. Albrecht Goes, *Was wird morgen sein? Erzählungen*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. 2008.

2) Vgl. *Der 9. November: Tag der Erinnerung und Umkehr*, in FrRu 14(2007)234.

Sohn zum Lesen. Seitdem wusste Albrecht Goes: „Man kann über viele Dinge in der Welt verschiedener Meinung sein. Hierüber aber ist keine Auseinandersetzung möglich: Antisemitismus ist keine Meinung, noch weniger eine Haltung, sondern eine Pest.“ Wenn Adolf Hitler 1933 formulierte: „Es muss heraus aus unserem Blut, dieser Fluch vom Berg Sinai!“, dann nahm Albrecht Goes diesen eliminatorischen Antisemitismus von Anfang an ernst.

Diese Haltung hat sich Albrecht Goes in seinem Theologiestudium (1926–1930) erarbeitet. Bei Romano Guardini lernte er den „Gott des brennenden Dornbuschs“ kennen und schätzen; nicht den Gott der Philosophen und Gelehrten, sondern den Gott in der Geschichte. „Die Bindung [...] an das Volk des Wortes und das Volk des Weges, hat mir geholfen, den Verführungen der Ideologien (dem arischen Paradigmenwechsel) zu widerstehen.“ Bei dem Kirchengeschichtler Gustav Anrich (1867–1930) lernte er die dunkle Kehrseite der Israelvergessenheit kennen. „Ich kannte die sinistre Leitlinie der Judenfeindlichkeit, die sich durchzieht von Marcion über Chrysostomus, Papst Innozenz III., Luther bis zum Schandspuk der ‚Deggendorfer Gnad‘, ja bis in einige Untertöne des Oberammergauer Passionsspiels.“ Von Martin Buber, der ihm Lehrer, Freund und Vater war, lernte er die Gotteserfahrung und die Schrifterkenntnis. 1933 hielt Martin Buber im Stuttgarter Lehrhaus seinen Vortrag mit dem berühmten Wormser Bundesaufruf: „Ich lebe nicht fern von der Stadt Worms; [...] Wenn ich hinüberfahre, [...] gehe ich zum jüdischen Friedhof hinüber [...]. Ich habe da gestanden und habe alles selber erfahren, mir ist all der Tod widerfahren: all die Asche, all die Zerspelltheit, all der lautlose Jammer ist mein; aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden. Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. Aber aufgekündigt ist mir nicht.“

„Der unkündbare Bund“. Das wird Albrecht Goes zum Fundament: Das macht ihn resistent, auch gegenüber seinem Lehrer, dem Neutestamentler und Antisemiten Gerhard Kittel (1888–1948). Auch wenn sich Kittel in dem Pamphlet *„Die Judenfrage“* (1933) scheinbar ‚nur‘ für rechtliche Ausgrenzung und bürgerliche Diskriminierung der Juden aussprach, öffnete er doch tatsächlich Tür und Tor für die kommenden Pogrome. Bereits im April 1933 erfolgten die ersten Pogrome in Deutschland. Beunruhigt wandte sich Albrecht Goes 1934 an Martin Buber: „Sagen Sie, Herr Doktor, in welcher Haltung ist dem Verantwortlichen geboten, in der Welt zu stehen, die von einer anderen Grundformel [dem arischen Paradigmenwech-

sel] aus gebaut scheint?“ Martin Buber hat umgehend geantwortet und Albrecht Goes eine Wegweisung mit auf den Weg gegeben: „Du sollst dich nicht vorenthalten!“ Dieser Aufruf Bubers durchzieht das ganze Werk von Albrecht Goes.

Innere Emigration

Realistisch und ohnmächtig beugte sich Albrecht Goes – einerseits – dem Machtgefüge der nationalsozialistischen Diktatur. Wie schnell und nachhaltig diese zuschlägt, erfuhr er, als sein älterer Bruder Helmut 1935 aus dem Pfarrhaus in Korb abgeführt und für sechs Wochen ins Gestapogefängnis in Stuttgart eingesperrt wurde. Eine Satire von Helmut Goes war der Gestapo in die Hände gefallen. Andererseits verpflichtete sich Goes zur inneren Geradlinigkeit. Als Pfarrer und Schriftsteller ging es ihm um eine Sphäre, in der „Hitler nicht anwesend“ war. In der Sprache der „inneren Emigration“ schrieb er gegen den Judenhass an, gegen das nationalsozialistische Menschenbild, gegen die Euthanasie, ohne dabei den inneren Zwiespalt zu übersehen: „Schwer genug war es [...], im Schweigen verharren zu müssen, die eigentlich Schuldigen nicht nennen, ihre verruchten Namen nicht hinausschreien zu dürfen.“ Ganz und gar gilt das für die Novemberpogrome 1938. Goes war damals Pfarrer in Gebersheim bei Leonberg. In seiner Nähe brannten die Synagogen in Ludwigsburg, Bad Canstatt, Stuttgart und Tübingen. Damals schwieg auch Goes – wie die allermeisten. Später bekannte er: „Es bleibt eine Last, [...] an der ich mit Anteil habe, dass wir [...] an jenem furchtbaren 9. November 1938 nicht entschieden an der Seite der gequälten Juden gewesen sind.“ Er wusste um seine leise, zu leise Stimme. Dagegen wird in Yad Vashem das Gedächtnis seiner Frau *Elisabeth Goes* bewahrt. Während er im Krieg war, versteckte sie mehrmals Juden im Gebersheimer Pfarrhaus, darunter auch das Ehepaar Leopold und Grete Krakauer.

Schoa-Erinnerung und Israel-Verbundenheit

Nach Kriegsende schuf Goes mit der Erzählung „*Begegnung in Ungarn*“ unter den nichtjüdischen Schriftstellern in Deutschland als erster ein literarisches Zeugnis der Schoa-Erinnerung. Gegen die Verdrängungsparole „Wir haben von nichts gewusst“ stellte er die Einsicht: „Wir haben genug

gewusst.“ Fast rastlos schrieb er an Erzählungen zur Schoa-Erinnerung und zur Israel-Verbundenheit. Weltweit stand er damals für das ‚Deutschland der Aufrechten‘, für das ‚andere Deutschland‘. In den Fünfzigerjahren schuf Goes mit seinem literarischen Schaffen die geistige Brücke, dass jüdisches Leben in Deutschland überhaupt wieder heimisch werden konnte. Das ist sein bleibendes Verdienst, und als Martin Buber 1953 den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verliehen bekam und zum ersten Mal nach 1938 wieder deutschen Boden betrat, hielt Albrecht Goes die Laudatio. Die Jüdische Gemeinde Berlin verlieh ihm 1962 den Heinrich-Stahl-Preis. 1978 bekam Goes die Buber-Rosenzweig-Medaille und 1991 die Otto-Hirsch-Medaille.

Den in den Novemberpogromen sichtbar gewordenen Vernichtungswillen der Nazis fokussiert Albrecht Goes u. a. am Schicksal von Georg Salzberger, der von 1910 bis 1938 Rabbiner an der Frankfurter Synagoge war. „Ich habe nicht Lust, angesichts einer vergesslichen und zur Beschönigung neigenden Umwelt zu verschweigen, dass man damals mit Hunderten zusammen auch ihn [Georg Salzberger], einen ‚Lehrer in Israel‘ auf dem Boden der Sammelhalle herumkriechen, herumhüpfen ließ; dass er das Konzentrationslager Dachau auf eine solche Weise zu erleben hatte, dass ihn bei der Rückkehr von dort seine Frau kaum mehr erkannte.“

„In eben dieser Sammelhalle“, erinnerte sich Salzberger später, „an eben diesem Novembertag war es, dass einer der Eingefangenen von einem der Schergen gefragt wurde: ‚Jude, was bist du?‘ ‚Ich bin Sänger.‘ ‚Sänger?‘ ‚Ja, Sänger an der Staatsoper hier.‘ ‚So: Sänger bist du? Weißt du was? Zeig, was du kannst. Wenn es mir gefällt, so kommst du frei.‘ Und dann wurde es still, und der Sänger begann, und es war Mozarts Ton und Sarastros Lied: *„In diesen heiligen Hallen / kennt man die Rache nicht.“* Der Sänger kam damals frei, der Scherge habe Wort gehalten; freilich nur für kurze Zeit: Die Jahre des Schreckens hat er nicht überlebt.“ Rabbiner Salzberger selbst konnte sich mit Hilfe eines in England lebenden Schülers mit seiner Familie nach London retten.

Albrecht Goes kämpfte gegen die Verharmlosung der Novemberpogrome an. Da waren nicht nur ein paar zersplitterte Fensterscheiben, wie die Rezeption in den Fünfzigerjahren mit dem Begriff „Kristallnacht“ weismachen wollte. „Ich vergegenwärtige mir einige Umstände aus dem Jahr, indem ich mit der Erzählung, *„Das Brandopfer“* umging, [...] auch der Zorn war ein Helfer bei meiner Arbeit: es war der konkrete Zorn auf ein Wort, auf den

abscheulich verschleiern den Euphemismus in dem Wort ‚Kristallnacht‘, ein Wort, das sich eingebürgert hatte [...]; es schien mir unerträglich, von den Ereignissen jener Novembernacht des Jahres 1938 als wie von Bubenstreichen zu reden, wo es doch um das Verbrechen des Sakrilegs ging, das Sakrileg der zerschnittenen Torarollen und der niedergebrannten Synagogen. [...] In den Flammen jener Nacht wurde evident, was von allem Anfang an vorhanden war: die Vernichtung als Wille und Vorstellung, die willentlich-wissentliche Entscheidung für das Böse schlechthin, für das Inkommensurable in sich selbst, das Nein zu Gottes erstem Bund.“

„Es muss heraus aus unserem Blut, dieser Fluch vom Berg Sinai!“ Das stand 1933 am Anfang der Verfolgung. Jetzt war es offenkundig: „die Vernichtung als Wille und Vorstellung“. Die Novemberpogrome 1938 enthüllten das Sakrileg, das widergöttliche *Nein* zu Gott und zu Seinem Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben. Er ist ein Mensch wie du.“ Das wurde im arischen Paradigmenwechsel radikal durchgestrichen, eliminiert. Im von Goes so genannten „*Introitus*“ formuliert er: „Geschehenes beschwören: aber zu welchem Ende? Nicht, damit der Hass dauere. Nur ein Zeichen gilt es aufzurichten im Gehorsam gegen das Zeichen des Ewigen, das lautet: ‚Bis hierher und nicht weiter.‘ [...] Man hat vergessen. Und es muss ja auch vergessen werden, denn wie könnte leben, wer nicht vergessen kann? Aber zuweilen muss einer da sein, der gedenkt. Denn hier ist mehr als Asche im Wind. Eine Flamme ist da. Die Welt würde erfrieren, wenn diese Flamme nicht wäre.“ Für Goes ist die Flamme das Pascal'sche ‚feu‘, der brennende Dornbusch, der Hinweis auf die lebensschöpferische Erwählungstreue Gottes: Israel ist der Bund nicht aufgekündigt worden. Das vermochten die Nazis nicht zu bewerkstelligen.

In der Erzählung „*Das Löffelchen*“ (1965) reflektiert Albrecht Goes das Sakrileg der Reichspogromnacht am Geschick eines Kindes. Die Geschichte spielt 1942/43 im Kriegslazarett von Winniza, wo Albrecht Goes Lazarettpfarrer ist. Sein Chef hat unter dem Tarnnamen ‚Stefan‘ einen Juden für die Heizungsversorgung angestellt. Stefans 10/11-jähriger Sohn ist Leib, „der Jakobssegen in Knabengestalt“.

Es ist Dezember 1943. Es laufen die Vorbereitungen zu Weihnachten und zu Chanukka. Doch am 20. Dezember kommen Männer vom Sicherheitsdienst und suchen Stefan. 15 Menschen haben sie bereits auf ihrer Todesfuhre. Schwester Ulrike vom Lazarett versucht noch Stefan zu retten und versteckt ihn unter ihrem Rotkreuzschwesternmantel, beide aber werden

entdeckt. Stefan wird abgeführt, nachdem Kuortis vom SD befohlen hat: „Zieh den Mantel aus, Jude! Zu ulkig. Sankt Martin und sein Mantel. Aber es hat sich ausgemartint.“

Mit dieser bewusst hässlichen Wortschöpfung, „es hat sich ausgemartint“, vertieft Goes seine Auseinandersetzung mit dem arischen Paradigmenwechsel. Für ihn war das Dritte Reich nicht einfach die Zeit von 1933 bis 1945, danach ‚Stunde Null‘, sondern es war ein nachhaltiger Epochenbruch. Was man bis dahin unter ‚europäischer Kultur‘ verstand, war zutiefst beschädigt: es hatte sich „ausgemartint“.³ Für Goes war die Reichspogromnacht das öffentliche Fanal, mit der grundlegenden ethischen Tradition des Hl. Martin zu brechen. Im Wald von Berditschew, einst Heimat der Chassidim, werden Leib und sein Vater Stefan und 15 weitere Juden erschossen.

Schoa-Erinnerung – Brücke zum Judentum

Ausgehend vom Sakrileg der Reichspogromnacht als „Nein zu Gottes erstem Bund“ vertieft Albrecht Goes die Schoa-Erinnerung in seinem literarischen Werk. Das ist die eine Seite. Die andere Seite besteht in der konstruktiven Arbeit, Brücken zum Judentum zu schaffen. Seine eigene Interpretation der Schoa-Erinnerung stellt er unter den Titel *„Der unkündbare Bund“*. „Was mich, den Erzähler, mitbetroffen in Gewissen und Liebe, nicht verlassen wird, solange ich lebe, ist der Schauer bei dem Gedanken, dass alle die Todesverfügungen (Heydrich, Eichmann) geschrieben wurden in der Sprache, in der ich denke, spreche, schreibe und träume. Diesem Schauer entgegen habe ich erzählt: mit halblauter Stimme, doch nicht ohne eine gewisse Festigkeit. Die Festigkeit freilich war geliehene Festigkeit – es ist die Israel eigentümliche. Sie gründet sich auf den Bund, kraft dessen sie die ‚Kinder Israel‘ – wohl auch ‚Kinder Zion‘ – geheißen, in der Welt stehen: ein Bund, von dem sie wissen, dass er ist, wie er ist: unkündbar.“

- 3) Der heilige Martin stand bei der Taufe von Chlodwig am 25. Dezember 496 n. Chr. durch Bischof Remigius von Reims für einen jüdisch-christlichen Paradigmenwechsel. Der Heilige der humanen Wahrnehmung wurde im merowingisch-karolingischen Reich offiziell zum Schutzpatron und Reichsheiligen der Franken. Tausende von Martinskirchen entstanden in Europa. Jüdisches Tora-Verständnis und christliche Tora-Deutung waren im heiligen Martin eins: Empathieorientierte Ethik – in jedem notleidenden Menschen den Menschen und seine Würde wahrzunehmen und für ihn einzustehen.

Ganz bewusst vollzieht Albrecht Goes die Abkehr von der antijudaistischen Tradition der Kirchen und begründet im Verständnis von Judentum und Christentum ein komplementäres Verhältnis. Dem *Wächteramt der Kirche* stellt er das *Wächteramt Israels* zur Seite. Was wir heute „vom Judentum lernen“ nennen, hat Albrecht Goes begründet. Unermüdlich trat er für Martin Buber ein in Vorträgen, im Rundfunk und in Veröffentlichungen. Dass Buber in Deutschland so verankert ist, hat auch mit Albrecht Goes zu tun. Der Buber-Schüler Ernst Simon (1899–1988) sagte einmal zu Goes: „Sie sind wirklich ein Chassid von Buber.“ Tief beeindruckt war Albrecht Goes von der Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber. Die „bubereigene Grammatik“ vereinte für Goes die abendländische Tradition „von Heraklit bis Kant und darüber hinaus“ und die jüdische Tradition „von Maimonides bis Spinoza und darüber hinaus“.

Judentum und Christentum: das ist jetzt bei Goes ein ebenbürtiges Verhältnis im Dialog: „zwei Gebende und zwei Nehmende“. Gegenüber der alten Ab- und Ausgrenzungstradition sieht Goes zusammen, was wie Wurzel und Baum zusammengehört: „Sabbat und Sonntag: man muss sie in *einem* Atemzug nennen, in *einem* Gedanken umschließen, in *einer* Liebe bewahren.“ Der Segen Israels bleibt „gültig für die Zeiten: von Abraham bis zu Salomo in seinem Glanz, [...] (bis) ins Getto von Warschau und in die Todeslager von Auschwitz und Maidanek, und weiter bis ‚Erez Israel‘, Vertraute und Fremde gleichermaßen erinnernd an ihre wirklichste Wirklichkeit: dass sie – um dieses Segens willen – bleiben, was sie sind: Abrahams Kinder.“

Die „Langverstoßne“

Die beiden Linien, die „Linie der Verwerfung“ der Synagoge – bis hin zum Sakrileg der Synagogen-Schändungen in der Reichspogromnacht – und die „Linie des Brückenschlags“ zum Judentum bündelt Albrecht Goes 1961 im Gedicht *„Synagoge, Straßburger Münster, Seitenportal“*.

„Im Abendschatten hört erschrockne Seele,
Dies Bild betrachtend, ein geheimes Lied:
Die Langverstoßne ist die Sehrgeliebte,
Die Blickverhüllte, siehe, die Betrübte:
Sie wartet und sie weiß. Sie ist's, die sieht.“

In diese fünf Zeilen fasst Albrecht Goes seine Israeltheologie und durchstößt eine nahezu zweitausendjährige Tradition des christlichen Antijudaismus. Dieses Gedicht, in den früheren Veröffentlichungen unter der Überschrift „*Die Langverstoßne*“, hat eine lange Vorgeschichte. Ein erster Impuls, bereits 1928, war für Albrecht Goes die unheilvolle Linie der Judenfeindlichkeit. Ein zweiter Impuls findet sich in der Erzählung „*Wochenmarkt am Fuße des Münsters zu Freiburg*“ (1936).

In dieser Erzählung geht sein Blick hinüber nach Straßburg, und in der Sprache der inneren Emigration spricht er – mitten im nationalsozialistischen Judenhass – die „furchtbare Erfahrung des Straßburger Münsters“ an: die antijudaistische Figurengruppe *Ecclesia und Synagoge* am Südportal des Straßburger Münsters (1230). „Wir sprechen von der Christenheit und von Israel, und wir sprechen von ihnen im Bild von Tochter und Mutter, und das heißt: wir sprechen *nicht* so, wie an bedeutender Stelle, am Südportal des Straßburger Münsters im steingewordenen Wort gesprochen wurde: von der Ecclesia, die ihr Haupt erhebt, triumphierende Kirche, und von der Synagoge, die das Haupt gesenkt hält; die Binde ist vor ihren Augen und der Stab in ihrer Hand ist zerbrochen. So hat man lange gesprochen, und gerade so können wir nicht mehr sprechen.“

Goes beginnt das Gedicht mit dem „Abendschatten“, als ob er sein früheres Straßburger Gedicht „*Die Rosette erglüht, Rose des Abendlandes*“ revidieren wollte. Denn jetzt, nach der Katastrophe des Dritten Reiches, vergeht eine ganze Welt. Er ist „erschrocken“, und jeder nach 1945 müsste eine „erschrockne Seele“ sein. „Erschrocken“ und „verstört“ waren für Goes nach 1945 Schlüsselworte in seinem Verständnis von „Trauer und Scham“. Überraschenderweise „hört“ er, hat aber, wohl in Verbundenheit und Solidarität mit der verhüllten Synagoge, die Augen geschlossen. Die Christenheit hat mit ihrem Antijudaismus Israel verstoßen, im rassistischen Antisemitismus des Dritten Reiches ausgestoßen und eliminiert. Apokryph verschlüsselt Albrecht Goes in seiner Wortwahl die Synagoge als „*Betrübte*“.

Im Verhältnis zum Christentum sieht Goes Israel als „*Mutter*“: „[...] was die Christenheit und Israel angeht, so müssen wir frei eingestehen: seit dem Novembertag des Jahres 1938, an dem die Synagogen brannten und wir nicht eindeutig unsren Platz an der Seite der Gejagten erkannt und eingenommen haben, stehen wir bei dieser ‚Mutter‘ in Schuld.“ Die „*Betrübte*“ entnimmt Goes in einer allegorischen Ausdeutung aus Jesus Sirach: „Wer

seine Mutter betrübt, der ist verflucht vom Herrn“ (3,18). Das gilt für Albrecht Goes schlechthin für das Dritte Reich: Fluch, unrettbar, ja, nichts als ein verfluchter Fluch war das Dritte Reich!

Ein zweites „Sehen“ bezieht sich auf Israel. „Sie ist's, die sieht.“ Dieses Israel eigentümliche Sehen beruht auf der Erwählungstreue Gottes: „Im Sinai-Bund erstet das Gesetz, das eine Gemeinschaft schützt, Ehe, Eigentum und Ehre, Arbeits- und Feiertag behütet. Im ‚neuen Bund‘, wie ihn Jeremia verkündigt (Jer 31,31 –34), weitet sich der Anspruch: nicht das geschriebene Gesetz ist die letzte Instanz, sondern das Gebot des Herzens als das Gesetz der gehorsamen Liebe, in der ein Volk der wandellosen Treue Gottes dankt, der Treue dessen, der seinen Bund nicht aufkündigt. Nicht aufkündigt dem gehorsamen, nicht aufkündigt auch dem ungehorsamen Volk.“ Im heutigen Rückblick zeichnet sich ab, dass die Kirchen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil weitgehend dem Neubegründeten Verständnis von Albrecht Goes gefolgt sind, wie das folgende Bußgebet belegt:

„Wir sind uns heute bewusst, dass unsere Augen im Laufe von vielen Jahrhunderten zu blind gewesen sind, um die Schönheit Deines auserwählten Volkes zu sehen und die Gesichtszüge unserer bevorzugten Brüder zu erkennen.

Wir verstehen es, dass ein Kainsmal auf unserer Stirn stehen muss. Im Laufe der Jahrhunderte lag unser Bruder Abel in Blut und Tränen durch unsere Schuld am Boden, weil wir Deine Liebe vergessen hatten.

Verzeih uns die Verwerfung, welche wir in ungerechtfertigter Weise über die Juden ausgesprochen haben. Verzeih uns, dass wir Dich ein zweites Mal in jenen gekreuzigt haben, denn wir wussten nicht, was wir taten.“⁴

Mit seinem Verarbeiten und Erinnern setzte Albrecht Goes keinen Schlusspunkt. Vielmehr schuf er einen Ausgangspunkt zur schöpferischen Wahrnehmung und zur bleibenden Beunruhigung „wider den Schlaf der Welt“. Er stellt uns ins Offene: „Offenes Fenster und offene Tür.“ – Das bedeutet: „im Durchzug stehen, im Ungeschützten; nicht im Behüteten, nicht im Gefahrlosen. Es ist der Platz der Christenheit.“

4) Verfasser unbekannt. Fälschlicherweise wird der Text immer wieder Papst Johannes XXIII. zugeschrieben. „Das Bußgebet wurde von einem amerikanischen Konzilsbeobachter in einem pseudonymen Artikel [...] in der amerikanischen Zeitschrift ‚A Commentary Report‘ im Januar 1965 [...] veröffentlicht“, in: *Der Seelsorger*, Wien, September 1966, vgl. FrRu XIX(1967)106.

Ein Papst am Pranger

Hochhuths „Der Stellvertreter“ kritisch betrachtet

Chaim Noll*

Eugenio Pacelli (geb. am 2.3.1876 in Rom), Papst Pius XII. (2.3.1939–9.10.1958), dessen Tod sich in diesem Jahr zum fünfzigsten Male jährt, gilt als eine der umstrittensten Persönlichkeiten der Nachkriegsgeschichte. In sein Pontifikat fielen der spätere Teil der NS-Herrschaft, der Zweite Weltkrieg und der Holocaust. Angriffen war Pius XII. schon zu Lebzeiten ausgesetzt, vor allem durch sowjetische Propaganda, doch erst die 1963 erschienene literarische Arbeit eines westdeutschen Intellektuellen, Rolf Hochhuths Theaterstück „Der Stellvertreter“, fügte seinem Ruf den schweren Schaden zu, der seinen Namen bis heute diskreditiert.

In Hochhuths Darstellung erschien Pius XII. als kalter Rechner, als ein Mann, zu opportunistisch, zu eng, zu eigensüchtig, um den Nationalsozialisten und der von ihnen betriebenen Massenvernichtung der europäischen Juden entgegenzutreten. Die Darstellung richtete sich gezielt gegen die Person Pius, aber – wie der ironische Titel des Stückes suggerierte – auch gegen alles, wofür der Pontifex stand: Gott, Kirche und christliche Religion. Das Stück fällte ein vernichtendes Urteil. „Ein Stellvertreter Christi“, lässt Hochhuth eine seiner Figuren sagen, „der das vor Augen hat und dennoch schweigt, aus Staatsräson [...], ist ein Verbrecher.“

Die publizistische Aburteilung eines Papstes hatte damals, in den Sechzigerjahren, für viele etwas Aufregendes und Begeisterndes. Man war am Anfang der anti-autoritären Bewegung, es galt als kühn, eine mächtige Person oder Instanz durch ungeheuerliche Anschuldigungen in Misskredit zu bringen, möglichst mit der Nebenwirkung, dass etablierte Strukturen der Ge-

* Chaim Noll, deutsch-israelischer Schriftsteller, 1954 in Ost-Berlin geboren, Studium der Mathematik in Berlin und Jena, Kunststudium und Kunstgeschichte an der Kunsthochschule in Berlin-Weißensee, Verweigerung des Wehrdienstes in der DDR, 1984 nach West-Berlin, 1989–1992 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Freien Universität Berlin, 1992–1995 in Rom, seit 1995 in Israel.

sellschaft dadurch Schaden nahmen. Ereignisse wie Hochhuths Stück wurden zum bejubelten Beweis der Macht, die Intellektuelle – und besonders Medienleute – über die öffentliche Meinung erlangen können. Was Hochhuth über Pius XII. schrieb, beschädigte nachhaltig dessen Bild in der Öffentlichkeit, verringerte das Ansehen der Kirche und des Christentums in Europa, strafte alle diejenigen Lügen, darunter auch viele Juden, die bis dahin in Pius XII. einen integren, sogar tapferen Mann gesehen hatten.

„Der Papst, der half“ – jüdische Stimmen

Ehe Hochhuths Stück erschien, galt Pius XII. vielen als „der Papst, der half“. Zeugen erinnerten daran, dass er im besetzten Rom Klöster, Seminare und kirchliche Institutionen für verfolgte Juden öffnen ließ, dass durch seine Vermittlung über die päpstlichen Nuntiaturen in verschiedenen Ländern die Deportation Tausender Juden verhindert und vielen von ihnen zur Flucht verholfen wurde, dass er große Geldsummen zur Verfügung stellte, um das Entkommen und Verstecken von Juden möglich zu machen. Ein Überlebender, der römische Rabbiner *Elio Toaff*, erklärte 1958: „Mehr als sonst jemand hatten wir Gelegenheit, die mitleidende Güte und Großherzigkeit des Papstes während der Jahre der Verfolgung und des Terrors zu erfahren, da es schien, als ob es keine Hoffnung mehr für uns gäbe.“

Pius XII. hatte seine Abneigung gegen die Nazis und ihre Politik seit Beginn seines Pontifikats offen bekannt. Seine öffentlichen Erklärungen veranlassten *Albert Einstein* 1940 zu der Feststellung: „Nur die katholische Kirche protestierte gegen den Angriff Hitlers auf die Freiheit. Bis dahin war ich nicht an der Kirche interessiert, doch heute empfinde ich große Bewunderung für die Kirche, die als einzige den Mut hatte, für geistige Wahrheit [...] zu kämpfen.“ Anlässlich von Pius' Tod telegrafierte die israelische Außenministerin *Golda Meir* an den Vatikan: „Als in den Jahrzehnten des nationalsozialistischen Terrors unser Volk ein schreckliches Martyrium überkam, hat sich die Stimme des Papstes für die Opfer erhoben.“¹ Der jüdische Komponist *Leonard Bernstein* legte zu Beginn eines Konzerts mit den New Yorker Philharmonikern eine Schweigeminute ein, „für das Hinscheiden eines sehr großen Mannes, des Papstes Pius XII.“.

1) Anm. d. Red.: Vgl. „*Pius XII. im Echo jüdischer Nachrufe*“, in FrRu XI(1958/59)66–69.

Kann dieser Mann, dem so viel Respekt von jüdischer Seite gilt, derselbe sein, den Hochhuth wegen seines angeblichen „Schweigens zum Holocaust“ zum „Verbrecher“ erklärt? Wie authentisch ist das sensationelle Stück mitsamt den Recherchen, auf die sich Hochhuth beruft? Die historischen Fakten, die gegen Hochhuths Darstellung stehen, waren damals und sind bis heute bekannt. Der jüdische Religionsphilosoph *Pinchas Lapid* hat sie in den Neunzigerjahren veröffentlicht, in seinem Buch *Rom und die Juden*, einer materialreichen Studie zur Haltung der katholischen Kirche im Holocaust, die den Papst vom Vorwurf des „Schweigens“ freispricht, die aber – anders als Hochhuths Sensations-Stück – nur geringe Verbreitung erfuhr. Ohne die Schwäche der Kirche zu beschönigen oder die judenfeindlichen Traditionen des europäischen Christentums außer Acht zu lassen, wies Lapid in seinem Buch nach, dass zahllose Katholiken, darunter der Papst und hohe Kirchenfürsten, große Anstrengungen unternommen hatten, um bedrängten Juden beizustehen.

Leichtfertiger Umgang mit der Wahrheit

Offenbar fand gerade in diesen Jahren, angesichts eines bis dahin beispiellosen Massenverbrechens, bei vielen Christen ein Erwachen statt, ein Bewusstwerden der Fragwürdigkeit gewisser tradiierter Haltungen gegenüber den Juden. Ein Umdenken begann, das sich wenig später in einem neuen Verhältnis der Kirchen zum Judentum niederschlagen sollte: in der 1965 veröffentlichten Konzilerklärung *Nostra aetate* und zahlreichen anderen Dokumenten, darunter wesentlichen Änderungen im Glaubenskatechismus. Welche Absurdität: genau in jenen Tagen, in denen Hochhuths Stück erschien, das Papst und Kirche als stillschweigende Dulder des Holocaust brandmarkte, arbeiteten christliche Theologen in Rom an den Grundsatzpapieren, die dem christlichen Antisemitismus ein Ende bereiten sollten.

Insofern war und ist Hochhuths Stück für das Verhältnis zwischen Kirche und Juden – damit auch für die Stellung der Juden in einer christlich geprägten Gesellschaft – kontraproduktiv. Das Stück weist auf ein Versagen der Kirche hin, das heute von der Kirche selbst eingestanden wird, doch es leugnet einen nachweisbaren historischen Prozess, die positive Besinnung der katholischen Kirche während der Schreckenszeit. Diese Besinnung war tiefgreifend, *ad fontes*, folgenreich, wie sich schon damals nicht nur in Wor-

ten, sondern in Taten zeigte: in zahllosen Akten christlich-jüdischer Solidarität. Lapede schätzt die Zahl der europäischen Juden, die mit Hilfe katholischer Institutionen und Einzelpersonen gerettet wurden, auf etwa 800 000. Angesichts dieser enormen Zahl wäre die Kirche – ganz im Gegensatz zu Hochhuths Darstellung – eine der großen Retterinnen der Juden gewesen. Aus den Berichten Überlebender wissen wir vom Aufwand und der Mühe, die sich hinter dieser Zahl verbirgt: wie viele Menschen nötig waren, um einen Einzelnen zu retten, wie oft die Verstecke gewechselt werden mussten, wie viele Helfer sich fanden. Wenn 800 000 europäische Juden von Katholiken gerettet wurden, muss die Zahl der christlichen Helfer in die Millionen gegangen sein, beginnend mit dem Papst selbst, mit Kardinälen, Bischöfen, päpstlichen Nuntien – darunter der spätere Papst Johannes XXIII., damals Nuntius in der Türkei – bis zu den ungezählten Namenlosen, Geistlichen wie Laien, die durch persönlichen Einsatz Hunderttausenden Juden das Leben retteten. Der Papst gewährte Tausenden Unterkunft und Versorgung auf dem Gelände des Vatikan, in Klöstern und Seminaren, sogar in der Jesuitenuniversität Gregoriana und im Keller des Päpstlichen Bibelinstituts, dessen Rektor damals der Deutsche Augustin Bea war, der spätere Kardinal und Lehrer des heutigen Papstes Benedikt XVI. Sofort nach dem Einmarsch der deutschen Wehrmacht in Rom, so der polnische Historiker Oskar Halecki in seinem Buch *Pius XII. Pope of Peace*, „schuggelten in der ganzen Stadt Priester, Nonnen und andere Fromme unter großer persönlicher Gefahr Juden in Kirchen, Klöster und andere Verstecke [...]. Über 180 Zufluchtssstätten wurden in Rom zur Verfügung gestellt, und während der nationalsozialistischen Besatzung Roms mehr als 5000 Flüchtlingen geheimes Asyl gewährt.“

Unweigerlich muss Hochhuth bei seinen „Recherchen“ auf die selben Dokumente gestoßen sein wie die Historiker, die sein Stereotyp vom „Schweigen des Papstes“ widerlegen. Er müsste wissen, was alle wissen: dass Pius XII. keineswegs geschwiegen, sondern sich wiederholt gegen Hitlers Regime und Politik gewandt hat. Bereits sein Vorgänger Pius XI. war offen gegen den Nationalsozialismus aufgetreten und hatte insgesamt 48 Erklärungen gegen Hitlers Regime veröffentlicht, darunter die berühmte Enzyklika *Mit brennender Sorge* von 1937. Von ihm übernahm Pius XII. nicht nur symbolisch den Namen, sondern auch die Haltung gegenüber den Nazis. Schon 1939, im Jahr seines Amtsantritts, schrieb er in diesem Sinn in der Enzyklika *Summi Pontificatus*: „Unser Vaterherz bangt in tiefer Be-trüb-nis, wenn wir ahnend vorausschauen, was alles aus der Drachensaat der

Gewalt und des Hasses hervorwachsen mag [...]. Vor allem liegt die eigentliche Wurzel der Übel, die in der modernen Gesellschaft zu beklagen sind, in der Leugnung und Ablehnung eines allgemeinen Sittengesetzes für das Leben der Einzelnen [...] wie für die Beziehungen der Staaten untereinander [...]. Müssen wir versichern, dass unser Vaterherz all seinen Kindern mitteilend in Liebe nahe ist, besonders den Bedrängten, Unterdrückten und Verfolgten?“

Die Enzyklika durfte in Hitler-Deutschland nur in verstümmelter Form erscheinen; Priester, die versuchten, sie in vollem Wortlaut von der Kanzel zu verlesen, wurden verhaftet. Bereits hier zeigte sich eines der Probleme päpstlicher Proteste gegen die Nazis: dass sie für jene, denen sie Hilfe sein sollten, unter Umständen nachteilige Folgen hatten. Ein geheimer Lagebericht des Hitlerschen Sicherheitsdienstes SD weist auf die spürbare Wirkung der Enzyklika von Pius XII. hin: „Aus verschiedenen Meldungen [...] geht hervor, dass in mehreren Fällen Teile des katholischen Klerus erklärten, sie würden es begrüßen, wenn Deutschland den Krieg verlieren würde.“ Im selben Bericht wird der Vatikan direkter Einflussnahme gegen das Regime bezichtigt: „Die Haltung der Priester in verschiedenen Teilen des Reiches zeigt dabei eine so starke Übereinstimmung, dass zentrale Weisungen vorliegen müssen.“

Auch die Weihnachtsbotschaften Pius XII. seit 1940 wandten sich gegen den Nationalsozialismus und die Judenverfolgungen. Am Weihnachtstag 1941 beklagte er „die Schändung menschlicher Würde, Freiheit und des Lebens, die nach Vergeltung rufen“. Die Botschaft wurde in Deutschland, Holland, Belgien und anderen besetzten Ländern beschlagnahmt. In der Weihnachtsbotschaft 1942 erinnerte der Papst wiederum an jene, „die – persönlich schuldlos – um ihrer Volkszugehörigkeit oder Abstammung willen dem Tode geweiht oder einer fortschreitenden Verelendung preisgegeben sind“. Der Vertrieb dieses Dokuments wurde nicht nur im gesamten Hitlerschen Reich verboten, sondern auch bestraft, etwa durch Schließung aller Druckereien, die die Rede vervielfältigten.

1943 rief Pius XII. in der Enzyklika *Mystici Corporis* alle Gläubigen zum Schutz der Juden auf. Gottes Liebe, heißt es dort, sei so groß, dass sie alle Menschen einbeziehe, auch jene, die zwar anderen Glaubens sind, aber „als Christi Brüder dem Fleische nach [...] zu demselben ewigen Heil berufen“ wie die Christen. Waren diese Worte nicht deutlich genug? „Christi Brüder dem Fleische nach“, – gab es jemanden in Europa, der das nicht verstand?

Hätte der Papst politischere Worte wählen sollen oder sie mit drastischen Maßnahmen verbinden müssen, etwa der, Hitler und andere Nazi-Führer katholischer Herkunft zu exkommunizieren? „Leider hält die Annahme, dass weltliche Herrscher der modernen Zeit den Päpsten jemals gehorcht hätten, auch der flüchtigsten Nachprüfung nicht stand“, schreibt Lapide in *Rom und die Juden*. Exkommunikation oder Bann ist die stärkste Waffe, über die ein Papst verfügt, doch sie erwies sich, wie aus mehreren Fällen in der Geschichte bekannt, als politisch unwirksam oder gar schädlich. Lapide zitiert einen Artikel des früheren Generalsekretärs des jüdischen Weltkongresses Aryeh L. Kubovy (Yad Vashem Verlag 1966), der an die letzte päpstliche Exkommunikation – die von Napoleon Bonaparte – und ihre eher kontraproduktive Wirkung erinnert: bekanntlich ließ Napoleon den Papst einfach in Haft nehmen und aus Rom deportieren. Im Fall des geborenen Katholiken Hitler hätte überdies, so Kubovy, die Gefahr bestanden, dass dieser „als Reaktion auf die Androhung einer Exkommunikation die größtmögliche Zahl von Juden töten lassen“ würde.

Um Pius XII. gerecht zu werden, muss man ferner die vergleichsweise ineffizienten Mittel damaliger Nachrichtenübermittlung und Meinungsbreitung in Rechnung stellen. Es gab keine elektronischen Medien (das Radio nur in seinen kruden Anfängen), und die Bekanntmachung päpstlicher Proteste war ausschließlich durch kirchliche Druckschriften möglich – eine Art der Übermittlung, die sich relativ leicht unterbinden lässt. Der Papst verfügte nur über schwache politische und keinerlei militärische Machtmittel. Als Hitlers Armeen Rom besetzten, war sein einziger Schutz die Schweizer Garde, eine bekanntermaßen altmodisch ausgerüstete, nur symbolisch bewaffnete Truppe. Dennoch übertönt Hochhuths theatralische Parole vom „Schweigen des Papstes“ seit Jahrzehnten alle differenzierten Betrachtungen. Sie erweist sich als erfolgreich in einer vergesslichen, auf Tages-Sensationen fixierten Gesellschaft, die glamouröse Auftritte liebt, nicht komplizierte Wahrheiten. Hat sich niemand von denen, die Hochhuth glaubten, die einfache Frage gestellt, was Pius XII. eigentlich gegen Hitler hätte unternehmen können, außer Enzykliken zu erlassen und so vielen Menschen wie möglich zu helfen? Hat sich niemand die beschränkten Möglichkeiten dieses Papstes vor Augen geführt, der belagert im Vatikan saß, umringt von kriegführenden Armeen, und den Josef Stalin, der andere große Massenmörder jener Jahre, mit der zynischen Frage abtat: „Wie viele Divisionen hat der Papst?“

Der Berliner Historiker Michael F. Feldkamp belegte in seinem Buch *Pius XII. und Deutschland* (2000)² Zusammenhänge zwischen Hochhuths Stück und der sowjetischen Propaganda jener Jahre, die gezielt gegen Pius und die Institution des Papsttums gerichtet war, da man von der Kirche Einflüsse auf die unterworfenen Völker Osteuropas befürchtete. Die sowjetische Parteizeitung *Pravda* bezeichnete den Papst, wie Feldkamp zitiert, bereits 1945 als „Faschisten“ und „Verbündeten Hitlers“. Schon seit diesen Tagen geistert die These vom Paktieren des Vatikan mit Nazi-Deutschland durch europäische Medien. Die im Januar 2007 in der amerikanischen Zeitschrift *National Review* veröffentlichten Erinnerungen des ehemaligen rumänischen Securitate-Generals Ion Mihai Pacepa (unter dem Titel *Moskaus Anschlag auf den Vatikan*) behaupten sogar, der sowjetische Geheimdienst hätte eine gezielte Zersetzungs-Kampagne gegen Pius XII. koordiniert, mit dem Ziel, „die moralische Autorität des Vatikan in Westeuropa zu untergraben“. Die Veröffentlichung sorgte weltweit für Aufsehen, mit Ausnahme des Landes, in dem 1963 Hochhuths Stück erschienen war. In der Wiener Tageszeitung *Die Presse* konstatierte Anne-Cathrin Simon am 21. Februar 2008 ein neues Schweigen: keins des Papstes, sondern der deutschen Medien. „Das deutsche Feuilleton, sonst so debattenfreudig, griff die Frage nicht auf.“

Letztlich ist es unerheblich, ob Hochhuths Stück mit einer Kampagne des sowjetischen Propaganda-Apparats koinzidierte, womöglich – wie einige Autoren mutmaßen – sogar mit ihr abgestimmt war. Auch wenn man Hochhuth den Verdacht der Kooperation mit sowjetischen Stellen erspart, kann man ihn von anderen Vorwürfen nicht freisprechen: von dem des leichtfertigen Umgangs mit der Wahrheit, des Ignorierens historischer Tatsachen und der willkürlichen, manipulativen Darstellung. Das Stück *Der Stellvertreter* sei, wie der Rowohlt Verlag anlässlich wachsenden Misstrauens gegen seinen Autor Hochhuth verlauten ließ, über jeden Zweifel erhaben und „in den Kanon der wichtigsten deutschen Dramen des 20. Jahrhunderts aufgenommen“. Hochhuth „kanonisiert“, Pius XII. „ein Verbrecher“, – selten wurde die Macht der modernen Medien und einer ihr zur Verfügung stehenden Tageliteratur deutlicher, selten die Möglichkeit ihres Macht-Missbrauchs. Heute, fünf Jahrzehnte nach dem Tod des geschmähten Papstes, beginnt die Nachwelt das Bild zu korrigieren und Pius XII. in seinem historischen Kontext zu verstehen, wie auch den Autor, der ihn an den Pranger stellte.

2) Anm. d. Red.: Vgl. die Rezension von Ernst Ludwig Ehrlich in FrRu 8(2001)134 f.

„Angst“. Antisemitismus im Nachkriegspolen

Ein Buch bewegt die Gemüter

Theo Mechtenberg*

Es ist selten, dass ein Buch nicht nur über Monate die *Bestseller*-Listen anführt, sondern dazu noch ein gesellschaftliches Erdbeben auslöst. Jan T. Gross, ein in den USA lebender polnischer Historiker, hat mit seiner Veröffentlichung zum jüdisch-polnischen Verhältnis gleich zweimal eine die polnische Gesellschaft bewegende Diskussion ausgelöst – 2002 mit seiner Untersuchung der Ermordung jüdischer Bewohner der ostpolnischen Kleinstadt *Jedwabne* durch ihre „Nachbarn“¹ (*Sąsiedzi*), so der Titel seines Buches, und nun mit einem umfangreichen historisch-soziologischen Essay unter dem gleichfalls lapidaren Titel „*Strach*“ (Angst).² Darin befasst sich der Autor mit dem Antisemitismus in Polen unmittelbar nach Kriegsende, und dies unter dem Aspekt eines die Bevölkerung auf unterschiedliche Weise betreffenden moralischen Versagens.

Jan T. Gross entstammt einer in der Tradition der polnischen Intelligenz tief verwurzelten Familie. Im Zweiten Weltkrieg kämpften beide Eltern im Untergrund gegen die deutsche Besatzung. Für ihn selbst wurde der März 1968 zum Schlüsselerlebnis seines Widerstandes gegen Unfreiheit und Unterdrückung. In Zusammenhang mit den Studentenprotesten und der von der kommunistischen Partei inszenierten antisemitischen Kampagne saß er knapp fünf Monate im Gefängnis und wurde von der Universität relegiert. Wie so viele Oppositionelle jener Jahre wählte auch Jan T. Gross mit

* Dr. Theo Mechtenberg, Vorstandsvorsitzender des Gesamteuropäischen Studienwerks e. V. Vlotho und Mitglied des Vorstands der Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung, engagiert sich seit Anfang der Sechzigerjahre als deutsch-polnischer Brückenbauer. 2001 wurde er mit dem Kavalierskreuz des Verdienstordens der Republik Polen ausgezeichnet.

1) Jan T. Gross, *Nachbarn. Der Mord an den Juden von Jedwabne*. Vgl. den Beitrag von Erzbischof Dr. Henryk Muszyński, *Die Nachbarn von Jedwabne*, in FrRu 10(2003)106–112.

2) Jan T. Gross, *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapasí (Angst. Antisemitismus in Polen unmittelbar nach dem Krieg. Geschichte eines moralischen Versagens)*, Kraków 2007, 343 Seiten.

seiner Familie das Exil. Diese biografischen Daten sind ein Beleg dafür, dass es Gross in seinem neuen Buch um Polen geht und ihm nicht unterstellt werden kann, „in einem Atemzug die Dämonen des Antipolonismus und des Antisemitismus zu wecken“, wie es in einem Schreiben des Krakauer Kardinals Stanislaw Dziwisz an den Herausgeber und Leiter des katholischen Verlages *Znak* heißt. Und als geradezu abwegig muss man das von der Krakauer Staatsanwaltschaft am Tag der Buchpremiere eingeleitete und inzwischen eingestellte Untersuchungsverfahren betrachten, das klären sollte, ob der Autor mit seiner Veröffentlichung die nationale Ehre verletzt hat.

Gross' Intention ist aller Ehren wert. Er beschreibt, was ihn bewogen hat, sich der Thematik des Antisemitismus in Polen nach dem Holocaust zu widmen. Es war ein bereits 1947 erschienener Bericht über die Rettung jüdischer Kinder.³ Darin vermerkt die Autorin in ihrem Vorwort, es habe unter den Polen, die Kinder gerettet haben, solche gegeben, die darum baten, nicht namentlich genannt zu werden. Gross zitiert unter besonderer Hervorhebung: „Ich weiß nicht, ob irgend jemand außerhalb der Grenzen Polens die Tatsache begreift und versteht, dass man die Rettung eines Kindes, dem ein Verbrecher nach dem Leben trachtet, aus Scham oder Schande verheimlichen möchte, beziehungsweise dass sie einem Unannehmlichkeiten bescheren kann“ (11). Eben dies war auch für Gross unfassbar. Ist es nicht absurd, so fragt er, „dass dieselben Menschen, denen wir heute als *Gerechte unter den Völkern* der Welt Ehre erweisen, sich nach dem Krieg davor fürchteten, dass ihre edlen Taten bekannt werden“ (11)? Sein Buch ist der Versuch, auf diese Absurdität eine Antwort zu finden.

Der Antisemitismus – eine christliche Herausforderung

Bemerkenswert ist, dass „Angst“ in einem katholischen Verlag erschienen ist. Verlagsleiter Henryk Woźniakowski verweist in seinem Vorwort zu Recht darauf, dass sich der Verlag *Znak* und die gleichnamige Zeitschrift sowie die zum gleichen katholischen Umfeld zählenden Publikationsorgane *Tygodnik Powszechny* und *Wież* die gesamte Nachkriegszeit über mit zahlreichen Büchern und Beiträgen der jüdisch-polnischen Problematik gewid-

3) Maria Hochberg-Mariańska/Noe Grüss, *Dzieci oskarżają Kinder klagen an*). Centralna Żydowska Komisja Historyczna w Polsce, Kraków-Łódź-Warszawa 1947.

met und den in der Gesellschaft grassierenden Antisemitismus bekämpft haben. „Daher veröffentlichen wir das Buch von Jan Tomasz Gross, einem polnischen – wenn auch in den USA lehrenden – Historiker und Soziologen in der Hoffnung, dass dank ihm die faktische Schande, dass das Nachkriegspolen das einzige Land war, in dem Juden *als* Juden physisch bedroht waren, aus polnischer Sicht gebührend aufgearbeitet wird“ (VII).

Bevor sich Gross der unmittelbaren Nachkriegszeit zuwendet, geht er auf die Jahre deutscher Besatzung ein, in denen Millionen polnischer Christen das Leiden von drei Millionen ihrer jüdischen Mitbürger vor Augen hatten und sich auf sehr unterschiedliche Weise verhalten haben – durch Gleichgültigkeit, Schweigen und Beteiligung an Verfolgung und Morden, aber auch durch selbstlose Hilfe. Dabei spricht er die Polen von dem Vorwurf frei, sie seien schuld, dass der Holocaust auf ihrem Boden stattfand. Dies sei ausschließlich eine Entscheidung der deutschen nazistischen Führung gewesen, auf welche Polen in keiner Weise Einfluss gehabt hätten. „Einen Aufruf zur Ermordung von Juden gab es in keinem Programm einer polnischen Partei [...]. Selbst bei polnischen Antisemiten findet sich keine Aussage, die jüdische Nation zu vernichten“ (315 f.).

Verfolgung von Juden durch ihre polnischen Mitbürger

Gross geht anhand einer Vielzahl von Einzelbeispielen auf das Schicksal der Juden ein, die den Holocaust überlebt hatten und sich unmittelbar nach dem Krieg neuerlicher Diskriminierung und Verfolgung ausgesetzt sahen. Er beschreibt die administrative wie wilde Konfiszierung jüdischen Besitzes. So heißt es in einem Dokument des Zentralkomitees der kommunistischen Partei, dass die Mehrzahl der Häuser in Kielce Juden gehört hatte. Nach ihrer Deportation hätten sich Polen darin eingerichtet, den ursprünglich jüdischen Besitz als ihr Eigentum betrachtet und auf ihre Angehörigen gewartet. „Statt ihrer Nächsten kehren Juden (als Repatrierte aus Russland) zurück“, was den verbreiteten Antisemitismus und die Übergriffe auf Juden zur Folge hatte (180). Zudem geht Gross auf die in Teilen des polnischen Volkes tief verwurzelte Vorstellung vom jüdischen Ritualmord ein, die insbesondere beim Pogrom in Kielce (4. Juli 1946) eine ausschlaggebende Rolle gespielt habe. Er macht aber deutlich, dass das Morden keineswegs auf Kielce beschränkt gewesen war. Er führt Augenzeugen an, die davon berichten, man habe Juden unter dem Vorwand, sie hätten für ihre Matze (un-

gesäuertes Brot) christliche Kinder geraubt, aus den Zügen geholt und auf den Bahnsteigen umgebracht. Den Pogromen unmittelbar nach dem Krieg seien schätzungsweise 500–2500 Juden zum Opfer gefallen. Der Autor untersucht des Weiteren, wie sich die Kirche den Pogromen gegenüber verhalten hat und geht den spezifisch polnischen Ursachen des Antisemitismus nach. Ein reiches Quellenmaterial von allerdings unterschiedlicher und teils umstrittener Beweiskraft stützen seine Thesen.

Wenngleich Gross, wie Woźniakowski in seinem Vorwort meint, zu Überspitzungen und Verallgemeinerungen neige, so sei dies doch in einem Essay durchaus berechtigt, der zur Diskussion und zu weiteren Forschungen anrege sowie zu einer „Enttabuisierung“ eines Themas „beitragen könne, das äußerst wichtig ist für Polen, die sich nicht allein für die materiellen und geistigen Triumphe der nationalen Gemeinschaft verantwortlich fühlen – wie manche Exponenten einer ‚Geschichtspolitik‘ möchten –, sondern ebenso für ihren Fall und ihre Niederlagen, vor allem die moralischer Art“ (IV).

Im Folgenden sollen aus dem reichhaltigen Material einige Aspekte ausgewählt und näher betrachtet werden. Im Einzelnen geht es um das Verständnis des Titels, um die Ursachen des polnischen Antisemitismus, um die antisemitische Tradition der *Endecja* sowie um das Schweigen der Kirche.

Angst – warum und vor wem?

Unter den Zeugnissen unmittelbar Betroffener findet sich auch folgender Bericht einer vom Dorf stammenden polnischen Hausangestellten. Nachdem man die jüdische Familie, für die sie arbeitete, ins Getto eingeliefert hatte, besuchte sie diese täglich. Es gelang ihr, zwei der drei Kinder aus dem Getto zu befreien. Mit ihnen kehrte sie in ihr Dorf zurück. Als die Nachbarn merkten, dass sie jüdische Kinder versteckt hielt, wurde sie von allen Seiten unter Druck gesetzt, die Kinder der Gestapo auszuliefern. Als sie sich weigerte, bestand die Dorfgemeinschaft darauf, den Kindern nachts im Schlaf die Köpfe abzuschlagen. Die Kinder, die um diesen Mordplan wussten, sagten zu ihrer Retterin: „Karolinchen, tötet uns noch nicht heute. Noch nicht heute“ (42). Beide Kinder überlebten den Krieg. Ihr „Karolinchen“ hatte die Dorfgemeinschaft getäuscht, indem sie vorgab, die Kinder in einem nahen Teich ertränkt zu haben.

Dieser erschütternde Bericht ist zugleich eine Illustration der Angst, zuerst die der Kinder, dann die ihrer Retterin und zuletzt die der Dorfbewohner, die – würden die Kinder bei einer Razzia entdeckt – um ihr Leben bangten und bereit waren, das Leben der Kinder für ihre Sicherheit zu opfern.

Gross zitiert aus einem bereits 1958 erschienenen Tagebuch⁴ zahlreiche Beispiele, welche die Jagd auf Juden, zumal in den Dörfern, belegen. „Aus Angst vor Repressionen fangen die Bauern in den Dörfern Juden und bringen sie in die Stadt oder ermorden sie oft gleich an Ort und Stelle. [...] Eine Psychose erfasst die Menschen [...], die nach dem Vorbild der Deutschen in einem Juden keinen Menschen, sondern ein schädliches Tier sehen, das man unter allen Umständen vernichten muss [...]“ (33 f.).

Der Autor zeigt die lange nachwirkende Konsequenz dieser aus der Okkupationszeit stammenden Psychose. Er schreibt: „Was man den Juden angetan hat, macht den Leuten bewusst, dass sie einem kollektiven Wahnsinn verfallen können und dass sie für sich selbst eine permanente Bedrohung darstellen. Wenn sich Juden nicht artgemäß von andern Menschen unterscheiden, dann bildet das Böse, dem diese während des Krieges nachgaben und an dem die örtliche Bevölkerung ihren Anteil hatte, eine tödliche Bedrohung für sie selbst. Wenn man aber mit Menschen, die sich durch ihr Judentum unterscheiden, unmenschlich umgehen kann, dann bedeutet dies, dass es keine unüberwindbare Barriere mehr gibt, die verhindert, dass man – wen auch immer – unmenschlich behandeln kann. Die Gegenwart eines Juden erinnert daran, wie brüchig unsere Existenz ist, die uns den Gedanken an Gewalt nahe legt, daran, wozu wir fähig sind. Ohne Sühne für das den Juden als den Nächsten angetane Unrecht bleibt nach den Verbrechen aus der Zeit der Okkupation *Angst*“ (310).

Antisemitismus in Partei und Arbeiterklasse

In der Analyse von Dokumenten des Zentralkomitees der kommunistischen Partei, die auf das Pogrom von Kielce Bezug nehmen, kommt Gross zu dem Schluss, dass die Leitungsgremien von Partei und Staatssicherheit auf das Pogrom in keiner Weise reagiert haben. Zwar sei ein Dekret zur Be-

4) Zygmunt Klukowski, *Dziennik z lat okupacji Zamoszczyny* (Tagebuch aus den Jahren der Okkupation des Gebiets von Zamość), Lublin 1958.

kämpfung des Antisemitismus in Vorbereitung gewesen, doch „das politische Establishment entschied definitiv, dass die jüdische Frage in keiner Weise zu behandeln sei“ (183).

Zudem zeigt sich in den Dokumenten, dass der Antisemitismus vornehmlich in der weitgehend aus der Landbevölkerung stammenden neuen Arbeiterklasse verbreitet war. In ihr finden sich die alten Stereotype von den „reichen Juden“, den „Parasiten“ des Volkes. „Antisemitismus durchdringt die Reihen der Partei, den unteren, selbst den mittleren Apparat“ (181). Nach Auffassung der Partei sei die bloße Anwesenheit von Juden allein schon Grund genug für die antisemitische Einstellung der Arbeiterklasse, „und würde man sich ihrer nur entledigen können, dann verschwände mit ihnen auch das Problem“ (182).

Ganz anders die Einstellung der Intelligenz. Gross lässt zahlreiche Stimmen zu Wort kommen, die sich gleich nach Kriegsende äußerst kritisch mit dem Antisemitismus auseinandersetzen und seine Überwindung einforderten. Zugleich wird in diesen Zeugnissen die Erschütterung deutlich, dass selbst angesichts des Holocaust der Antisemitismus, wenngleich beschränkt auf die neue städtische Schicht der Arbeiter und kleinen Angestellten, fortlebt. Allein die Intelligenz sei vom Antisemitismus frei gewesen, während „andere geistige und politische Eliten aus dem engen Horizont der Stereotype nicht heraustreten konnten. Schriftsteller, Poeten und Wissenschaftler erwiesen sich ein weiteres Mal als Gewissen der Nation“ (214 f.).

Antisemitismus in der Tradition der „Endecja“

Am stärksten ist wohl der polnische Antisemitismus in der Nationaldemokratie der Vorkriegszeit, der sogenannten *Endecja*, verwurzelt. Gross zitiert aus dem Tagebuch eines ihrer Anhänger: „Was mich betrifft, so blicke ich auf die Vernichtung der Juden in Polen aus zwei unterschiedlichen Perspektiven, zwischen denen eine schwer überwindbare Antinomie besteht – als Christ und als Pole. Als Christ darf ich meinem Nächsten das Mitgefühl nicht verweigern. [...] Als Pole betrachte ich die Vorfälle anders. Als Parteigänger der Ideologie von Dmowski⁵ sehe ich in den Juden fremde Okkupanten, eine dem Land feindlich gesonnene Diaspora“ (302). Wegen der in

5) Die Nationaldemokratische Partei *Endecja* von Roman Dmowski (1864–1939) forderte u. a. die Isolation von Juden durch Verdrängung aus dem öffentlichen Leben.

dieser Einstellung zum Ausdruck kommenden Synthese zwischen Polentum und katholischem Glauben nennt Gross ihn einen „*katoendek*“. Und er kritisiert ihn mit den Worten: „Das christliche Gewissen und die Kenntnis der historischen Tradition der eigenen Nation sollten ihm wohl klar machen, dass dies eine falsche Alternative ist und er diese Antinomie überwinden muss, um den ihm seit der Kindheit eingepflanzten Werten treu zu bleiben“ (303).

Gross macht deutlich, dass es sich bei der *Endecja* um eine Ideologie handelt, der ein Katholik keineswegs zwangsläufig erliegen musste. Er sagt klipp und klar, „dass Katholizismus und Weltanschauung der *Endecja* zwei von einander zu unterscheidende Phänomene sind. Man konnte vor dem Krieg ein tiefgläubiger und politisch engagierter Katholik sein und sich doch von Schrifttum und der politischen Partei des Roman Dmowski fernhalten“ (185).

Diese Klarstellung ändert allerdings nichts an der Tatsache, dass sich die Ideologie der *Endecja* mit ihrer Fremdenfeindlichkeit und ihrem Antisemitismus bereits in der Zwischenkriegszeit gesellschaftlich verheerend ausgewirkt hat. Ihre Konsequenzen „untergruben in der multiethnischen Gesellschaft [...] im Zusammentreffen mit dem auf Vernichtung zielenden Antisemitismus der deutschen Okkupanten bei vielen einfachen Menschen die Schärfe moralischen Urteilens“ (185). Juden wurden je nach Bedarf etikettiert. „Der Jude war gleichzeitig Kommunist, Händler, Kapitalist, ein arbeitsloser Faulpelz, Reicher, Vampir, Antichrist, Kosmopolit sowie Kindermörder, mit dem man am besten nichts zu schaffen hat“ (304).

Ein von der *Endecja* den Juden angedichtetes Etikett besonderer Art ist das Stereotyp „*zydokomuny*“, das eine angebliche Identifizierung des Judentums mit dem Kommunismus beinhaltet. Wenngleich es auf der Hand liegt, dass Juden wie andere Gesellschaftsschichten sehr unterschiedliche weltanschauliche und politische Ansichten vertraten, so hat sich doch dieses Vorurteil als „ausgesprochen dauerhaft sowohl im alltäglichen Umgang als auch in der Publizistik der ‚*katoendecja*‘ erwiesen“ (246). Schon angesichts der geringen Zahl von schätzungsweise 25 000 bis 30 000 Kommunisten im Vorkriegspolen, deren Partei zudem in der Illegalität operierte und deren in die UdSSR emigrierte Führung den stalinistischen Prozessen der Dreißigerjahre zum Opfer gefallen war, konnte – wie Gross nachrechnet – nur ein Bruchteil der rund 3 Millionen Juden der kommunistischen Partei angehören. Es habe im Vorkriegspolen lediglich 7000 bis 8000 Kommunisten jüdi-

scher Herkunft gegeben, „also zwei bis drei Promille damaliger polnischer Juden“. Mit der Realität hatte das Schlagwort „*żydokomuny*“ jedenfalls nichts zu tun.

Im Nachkriegspolen erfuhr das Stereotyp „*żydokomuny*“ eine weitere Zuspitzung. Nun sprach man – so Gross – von einer allgemeinen „Verjudung“ des Sicherheitsapparats. Der Autor leugnet nicht, dass Juden, und zwar in führender Position, im Sicherheitsapparat tätig waren. Und er macht sie ohne Wenn und Aber für die stalinistischen Verbrechen jener Jahre mitverantwortlich. Es habe sich bei diesen Führungskräften um rund 150 Juden unter über 300 Nichtjuden gehandelt. Zudem habe es auf der unteren Ebene der rund 250 000 vom Lande stammenden Milizianten, denen die Verbrechen konkret anzulasten seien, kaum einen Juden gegeben. Zusammenfassend erklärt Gross: „Wenn nach den Postulaten der *katoendecja* das Judentum ein im Fleisch der Nation fremdes Element ist, dann ist es nicht verwunderlich, dass es das nationale Interesse ignoriert und Polen schadet – indem es sich zum Beispiel im Sicherheitsapparat engagiert. Für die Publizistik und Historiographie der *katoendecja* sollte ehrlicher Weise das zur Aufklärung wesentliche Problem die ‚siebzig Prozent‘ des Leitungskaders polnischer Herkunft im Ministerium für Staatssicherheit sein sowie die viertel Million ‚Staški‘ in den kommunistischen Organen des Terrors *in toto*. Zu diesem Thema weiß jedoch die *katoendecja* nichts zu sagen“ (293).

Gross weiß sehr wohl, dass der nationale oder nationalistisch begründete Antisemitismus keine rein polnische, sondern eine im gesamten christlichen Europa verbreitete Erscheinung war. Und er hätte sich von anderen europäischen Formen des Antisemitismus kaum abgehoben, „wäre es nicht zur Okkupation Polens gekommen und mit ihr zu einer *fortschreitenden Brutalisierung der Verfolgung von Juden*“ (321). Gross zeigt zudem, dass sich Vertreter der *Endecja* durch den Holocaust vor eine Entscheidung gestellt sahen: entweder die Konsequenzen des Antisemitismus kritisch zu überdenken oder die antisemitische Politik der Besatzer zu akzeptieren. Als positives Beispiel verweist er u. a. auf die Schriftstellerin *Zofia Kossak-Szczucka* (1889–1968), von Haus aus „eine Antisemitin“, die Gross mit den Worten zitiert: „Obgleich der Jude der nationale Feind des Polentums ist, so verlangt doch die christliche Ethik vom katholischen Polen, dass er sich der Ermordung der Juden widersetzt.“ Als Mitglied der *Żegota*, einer Untergrundorganisation zur Rettung von Juden, habe sie dazu aufgerufen, Juden

zu helfen: „Wer angesichts des Mordens schweigt, – der macht sich mit den Mördern gemein. Wer nicht verdammt, – der erlaubt“ (313). Während Gross diese klaren Worte einer Antisemitin zu würdigen weiß, vermerkt er zugleich, dass ihr Appell „von der Mehrheit der Gesellschaft und des katholischen Klerus ignoriert wurde“ (313).

Das Schweigen der Kirche

„Wer angesichts des Mordens schweigt, – der macht sich mit den Mördern gemein.“ Diesen Vorwurf erhebt Gross gegen Polens katholische Kirche. An der klaren Aussage des Dekalogs, „dass kein Mensch einen anderen Menschen töten darf“, habe es in Bezug auf die Vernichtung der Juden gemangelt. So habe der Krakauer Fürstbischof Adam Sapieha bei Generalgouverneur Hans Frank gegen den Judenmord nicht protestiert. Unter Berufung auf den Jesuiten Stanislaw Musial verweist Gross darauf, „dass sich weder in dessen Aussagen noch in denen anderer Hierarchen der polnischen Kirche irgendwelche Spuren an Mitgefühl oder Trost finden. [...] Und das lässt sich durch kein Feigenblatt verhüllen, nicht durch die wenigen Namen von Christen und Ordensschwestern, die Juden gerettet haben. Denn in Ausübung des Berufs und aufgrund des Glaubens hätten sich alle ohne Ausnahme dem Verbrechen des Holocaust widersetzen *müssen*“ (314).

Ausführlich untersucht Gross die Reaktion der katholischen Amtskirche auf das Pogrom von Kielce. Primas August Hlond habe, trotz Bitten von jüdischer Seite, geschwiegen. Von den Bischöfen habe sich allein der Bischof von Tschenstochau, *Teodor Kubina*, zu Wort gemeldet und „eindeutig den Antisemitismus der Kielcer Volksmenge und den Unsinn der verbreiteten Gerüchte um die von Juden verübten Ermordung christlicher Kinder verurteilt“ (186). Doch für seinen Alleingang sei er auf der Bischofskonferenz vier Monate später scharf kritisiert worden. Im Sitzungsprotokoll heißt es, alle Bischöfe seien verpflichtet, „sich ausnahmslos bei sämtlichen Vorgängen im Land eines individuellen Standpunkts zu enthalten und keine Situation herbeizuführen wie im Falle der Ereignisse in Kielce [...], dass sich der Ordinarius einer Diözese [...] an einer Verlautbarung beteiligt, deren Inhalt und Intentionen andere Ordinarien aus grundsätzlichen und kanonischen Erwägungen der katholischen Kirche für inakzeptabel halten“ (137).

In der Tat hatte Bischof Kubina gemeinsam mit Vertretern örtlicher Behörden eine gegen das Morden in Kielce gerichtete Erklärung unterzeich-

net, wobei ihr Wortlaut allerdings für eine kirchliche Beanstandung keinen Anlass bietet. Doch Polens Kirche hat zum Pogrom in Kielce nicht nur geschwiegen, sie hat auch Stellung bezogen, allerdings nicht im Sinne einer klaren Verurteilung der Mordtaten, sondern im Ungeist einer antisemitischen Beschwichtigung. Gross zitiert aus dem auf Veranlassung von Bischof Szeslaw Kaczmarek erstellten Memorandum. Darin wird behauptet, im Krieg habe es keinen Antisemitismus gegeben. Vielmehr „fühlten alle mit den Juden mit [...]. Die Polen retteten viele Juden [...]. So war es 1944 und zu Beginn des Jahres 1945. Nach dem Einmarsch der sowjetischen Truppen, nachdem die Lubliner Regierung ihre Macht über ganz Polen ausgeweitet hatte, änderte sich dieser Stand der Dinge grundlegend. Die Ablehnung der Juden nahm ihren Anfang“ (197).

Das Memorandum gibt auf die Frage, wie es zu den Ereignissen in Kielce kommen konnte, eine einzige Antwort: „Weil die Menge die Juden hasst“ (197). Doch warum werden sie gehasst? „Die Juden in Polen sind die Hauptpropagandisten des kommunistischen Systems, das die polnische Nation ablehnt. [...] Die Ministerien, die Stellen im Ausland, die Positionen in den Fabriken, Ämtern und die Armee sind voll mit Juden besetzt. [...] Sie sind im Sicherheitsapparat, nehmen Verhaftungen vor“ (197). Der nationale Stolz verbietet offenbar die Vorstellung, dass in den kommunistischen Leitungskadern überwiegend Polen tätig waren. Also musste das Stereotyp „żydokomuny“ zur Erklärung herhalten. Es lässt „die Juden selbst für den Hass verantwortlich“ erscheinen, „der sie umgibt“ (198) und es rechtfertigt scheinbar das Schweigen der Kirche, denn ein entschiedenes Eintreten für das Lebensrecht der Juden und eine klare Absage an jeglichen Antisemitismus wäre – so die Logik des Memorandums – einer Unterstützung des kommunistischen Systems gleichgekommen und hätte möglicherweise die Massen gegen die Kirche aufgebracht.

In den Schlusssätzen bringt Gross noch einmal seine moralische Intention zum Ausdruck. „Mit der Realität lässt sich nicht streiten, – entweder man lebt in der Lüge oder man bekennt sich zur Wahrheit und geht auf sie zu. Wir müssen die Geschichte des Schicksals jüdischer Mitbürger, die unter den ihren den Tod fanden, bis ins Letzte kennen. [...] Polen müssen sich einander die Geschichte der Verfolgungen der Juden in Polen in einer Weise erzählen, dass das Opfer in dieser Erzählung das eigene Los wieder erkennt“ (318). Als ein solcher Versuch sollte Gross' „Angst“ gelesen werden.

Das besondere Buch

Wolfgang Kraus/Berndt Hamm/Meier Schwarz (Hg.), „**Mehr als Steine ...**“ Synagogen-Gedenkband Bayern. Teilband 1: Oberfranken, Oberpfalz, Niederbayern, Oberbayern, Schwaben. Erarbeitet von Barbara Eberhardt, Angela Hager u. a. Kunstverlag Josef Fink, Lindenberg im Allgäu 2007. 560 Seiten.

Ein *opus magnum* liegt hier vor, das beeindruckt, – sowohl im Hinblick auf die wissenschaftliche Akribie wie auch die geradezu liebevolle Detailgenauigkeit bei der Erarbeitung der einzelnen Beiträge. Die auf drei Bände angelegte Dokumentation „*Synagogen-Gedenkband Bayern*“ ist ein Ergebnis des 1998 von der Evang.-Luth. Kirche in Bayern eingeleiteten Prozesses zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Sie fügt sich ein in die von der Jerusalemer Organisation „Synagogue Memorial“ durchgeführte Projektreihe „*Synagogen-Gedenkbuch Deutschland und deutschsprachige Gebiete*“. Die gediegene Aufmachung des Kunstverlags Fink tut ein Übriges, um dieses Werk herauszuheben aus der Fülle sonstiger Kunst- und Gedenkbände.

Dieses Synagogen-Projekt führt uns eine weithin untergegangene Welt vor Augen und zeigt sehr anschaulich, welche Vielfalt an jüdischem Leben es in Bayern gab; – vor allem die Welt des 19. und frühen 20. Jahrhunderts als eine der fruchtbarsten Phasen deutsch-jüdischen Zusammenlebens, in der aus „*Juden in Deutschland*“ „*deutsche Juden*“ wurden. Mit diesem Projekt wird den jüdischen Gemeinden in Bayern ein Denkmal gesetzt: für ihre Leistungen im Synagogenbau – ob in einem kleinen Dorf oder in der großen Stadt – ebenso wie für ihr Engagement als integraler Bestandteil der bayerischen Gesellschaft; immerhin betrug der jüdische Bevölkerungsanteil in nicht wenigen Gemeinden ein Drittel oder sogar mehr. Gleichsam zur informativen Einstimmung werden in zwei komprimierten einleitenden Kapiteln die Geschichte der Juden in Bayern (*Andreas Heusler*) sowie die Entwicklung in der Architektur des Synagogenbaus in Bayern (*Frank Purrmann*) dargestellt; nicht nur anschaulich, sondern höchst innovativ, insofern Synagogen in der kunsthistorischen Literatur bisher kaum Beachtung gefunden haben, – weshalb die wissenschaftliche Aufarbeitung und Dokumentation des Bestandes über weite Strecken zu einer Spurensuche gerät.

Der Gedenkband bezieht sich auf Synagogen, die um 1930 im Gebiet des heutigen Bayern bestanden. Erstmals waren bei der Erarbeitung dieser Dokumentation Vertreter evangelisch-theologischer Lehrstühle beteiligt: die Professoren *Berndt Hamm* und *Wolfgang Kraus* sowie die Theologinnen *Barbara Eberhardt* und *Angela Hager*. Im hier vorliegenden ersten Teilband finden sich die Gemeindegeschichten für die Regierungsbezirke Oberfranken, Oberpfalz, Schwaben, Oberbayern und Niederbayern. Dabei wurden die einzelnen Ortsartikel aus einer Fülle von teilweise unveröffentlichten Archivmaterialien, Bildern und Zeitzeugenberichten unter Zuhilfenahme der vorhandenen Literatur und mit Unterstützung von Archivaren und Heimatforschern jeweils neu erarbeitet. Neben der Geschichte der Gemeinden von ihrer Ersterwähnung bis zur Zerstörung in der NS-Zeit enthalten die Darstellungen detaillierte Ausführungen zur Errichtung und Architektur der Synagogen. Auch die Geschichte nach 1945 findet Berücksichtigung, insbesondere die Entwicklung der 14 heutigen jüdischen Gemeinden in Bayern.

Im Rahmen einer kurzen Besprechung ist es auch nicht annähernd möglich, die genau 50 hier versammelten Ortsgeschichten eingehend zu würdigen. Stattdessen seien exemplarisch einige Details benannt, die von der liebevollen Akribie der Verfasser zeugen und den Darstellungen ihre lebendige Farbigkeit verleihen. Etwa, wenn bei der Beschreibung der Geschichte des oberfränkischen Örtchens *Buttenheim* hingewiesen wird auf das Geburtshaus des Blue-Jeans-Produzenten *Levi-Strauss*, das im September 2000 als *Levi-Strauss-Museum* seine Tore wieder öffnete und seitdem mit seinem vielfältigen kulturellen Angebot ganz neue Zugänge auch zur jüdischen Historie in Franken eröffnet. Oder wenn Erwähnung findet, dass im oberpfälzischen *Cham* die Inneneinrichtung des Betsaals im ersten Stock des Gasthauses „Zur Goldenen Weltkugel“ von dessen Eigentümer, dem Katholiken Justin Höchstetter, bis Kriegsende verwahrt wurde. Dass dieser Betsaal nach erfolgter Renovierung bereits im September 1945 wieder eingeweiht werden konnte, hatte seinen Grund in dem vorübergehenden Anwachsen des jüdischen Bevölkerungsanteils durch die sogenannten Displaced Persons (DPs) als Folge der Befreiung des KZ Flossenbürg. Seit 1992 ist das frühere Gasthaus Bestandteil der von den Armen Schulschwestern von Unserer Lieben Frau betriebenen stetig wachsenden Mädchenrealschule. Der vormalige jüdische Kultraum dient als Aula, „und so können Schülerinnen wie Besucher noch heute den prächtigen, durch eineinhalb

Stockwerke reichenden Saal im ersten Geschoss sehen, in dem sich einst die Chamer Juden zum Gebet trafen“ (237). Die jüdische Gemeinde in *Sulzbach-Rosenberg* erlebte unter Pfalzgraf Christian August, dem Initiator eines Simultaneums in der zweiten Hälfte des 17. Jh., eine Blütezeit. Wesentlichen Anteil daran hatten die „Hebräischen Druckereien“ (1669–1851) mit der Herausgabe von über 300 religiösen und kulturellen Werken, deren Verbreitungsgebiet bis Böhmen, Österreich, Polen und das Elsass reichte. Infolge des stetig wachsenden Wohlstandes entstand Anfang des 19. Jahrhunderts mit der neuen Synagoge ein „Gotteshaus, das damals als das vielleicht schönste in Bayern galt. Gediegen und geschmackvoll bis in die kleinsten Einzelheiten“ (294). Positiv wirkten sich dabei auch die vielfältigen Kontakte ins benachbarte „Landl“ aus, wo die Juden in *Sulzbürg* unter ihren Schutzherrn, den Grafen von Wolfstein, eine privilegierte Stellung innehatten, bis 1740 deren Besitz an Kurbayern fiel.

Aus Niederbayern ist einzig die Geschichte von *Straubing* besonders ausführlich dokumentiert. Schmunzelndes Kopfschütteln ruft dabei der über zwei Jahre dauernde Streit der Gemeinde mit ihrem Rabbiner um den Standort der Bima hervor, welcher die Synagogeneinweihung 1907 erheblich verzögerte. Immerhin versetzen noch heute die von beiden Parteien vorgebrachten Argumente für ihre jeweilige Position „heutige Forscher wegen der Reichhaltigkeit der halachischen und pragmatischen Argumentation und wegen der Hartnäckigkeit der Kontrahenten in Erstaunen“ (321). Wie eine nachdenkliche Vorahnung klingt der Appell, den Bürgermeister Hofrat von Leistner anlässlich der Synagogeneinweihung als Steininschrift anbringen ließ: „Es sei meine und all meiner Nachfolger heiligste Pflicht, dieses Gotteshaus in ihre Obhut zu nehmen“ (330). Durch die Zuwanderung jüdischer Familien aus den ehemaligen GUS-Staaten stieg die Zahl der Gemeindemitglieder auf heute über 1000 an, so dass es wieder „zur Kultur unserer Stadt (gehört), dass hier eine jüdische Gemeinde existiert“ (338); so sieht sich der heutige Oberbürgermeister in der Pflicht des seinerzeitigen Vorgängers. Dass die jüdische Geschichte der oberbayerischen Bischofsstadt *Eichstätt* in den letzten Jahren bekannter wurde, ist den Aktivitäten des Gesprächskreises „Christentum-Judentum“ zu verdanken. So erfahren etwa Gäste im Restaurant „Domherrenhof“ nur zufällig, dass der prächtige Kachelofen mit den alttestamentlichen Motiven im Gastraum aus dem Besitz eines vormaligen jüdischen Hausbesitzers stammt. Abgesehen von einem Intermezzo in den Nachkriegsjahren, bedingt durch den vorüberge-

henden Aufenthalt von über 1300 DPs, gibt es seit 1948 in Eichstätt kein jüdisches Leben mehr. Als im Jahre 1956 im schwäbischen *Nördlingen* der Umbau der ehemaligen Synagoge in ein evangelisches Gemeindehaus abgeschlossen war, schrieb der damalige Dekan Dr. Karl Lotter anlässlich der Einweihung im *Rieser Kirchenboten*: „Das alttestamentliche Gotteshaus ist nun so verwandelt, dass es keiner mehr kennt. Es ist in der Ordnung, dass die ehemalige Gebetsstätte der Nördlinger Israeliten nun wieder religiösen Zwecken dient, allerdings der Gemeinde des Neuen Testaments“ (518). Wie viel sich seither im christlich-jüdischen Verhältnis geändert hat, dafür ist dieses Gedenkbuch ein wunderbarer Beleg! Abgerundet wird das Werk durch ein Literaturverzeichnis, ein Glossar sowie ein Orts- und Personenregister. Vor allem Historiker, Theologen, Judaisten, Kunst- und Architekturinteressierte werden darin manche bislang unbekannte Details und Zusammenhänge dargestellt finden. Lehrkräfte und in der Erwachsenenbildung Tätige finden Grundlagen zur Gestaltung lokalgeschichtlicher Unterrichtssequenzen und Veranstaltungen. Aber auch interessierte Laien wird dieser Gedenkband mit dem vergangenen und gegenwärtigen Facettenreichtum jüdischen Lebens in Bayern vertraut machen – einem Reichtum, der sich nicht nur, aber eben auch in den Steinen der kleinen und großen Synagogenbauten niederschlägt.

Wieland Zademach, Unkel

Bücherschau

Harry Bernstein, **Gegenüber die andere Welt. Eine Kindheit.** Originaltitel: *The Invisible Wall*. Aus dem Englischen von Michael Schmidt. Econ Verlag, Berlin 2007. 336 Seiten.

Geboren im Jahr 1910 wächst Harry Bernstein als jüngstes von sechs Kindern einer armen jüdischen Arbeiterfamilie in der Industriestadt Stockport in der Nähe von Manchester auf. Die Familie lebt – wie alle anderen Familien in der Straße – unter ärmlichen Bedingungen. Bereits im Alter von zwölf Jahren müssen die Kinder in der Fabrik schuften. Harrys Vater terro-

risiert die Familie und versäuft das wenige Geld. Die Mutter rackert sich ab und träumt von einem Neubeginn bei ihrer Verwandtschaft in Amerika. Obwohl die Armut die Bewohner der Straße des proletarischen Viertels vereint, zieht sich dennoch ein tiefer, für das Auge nicht sichtbarer Graben mitten durch ihre ärmliche Straße und trennt die jüdische von der christlichen Seite. Besonders groß ist der Hass gegenüber der jüdischen Bevölkerung. Täglich werden die jüdischen Kinder auf ihrem Weg zur Schule von den Christen überfallen und verprügelt. Demütigungen und Beschimpfungen als Christusmörder, verdammte Juden, Itzigs Jidden und Wucherer sind an der Tagesordnung. Die beiden Seiten schotten sich voneinander ab und es gibt kaum Kontakte. – Außer am Sabbat. Weil die Juden selbst kein Feuer entzünden dürfen, kommt ein christlicher „Feuer-Goy“, um das Feuer am jüdischen Herd zu entfachen. Und es kommt manchmal sogar vor, dass sich zwei Menschen aus Liebe über die Vorbehalte hinwegsetzen.

So auch in Harrys Straße. Als herauskommt, dass sich ein jüdisches Mädchen mit einem Christen eingelassen hat, wird sie von ihrer Familie verjagt. Aber auch Harrys Schwester Lily liebt heimlich einen Christen, was unweigerlich in einer Katastrophe münden muss. Einzig der Krieg kommt zunächst dazwischen. Der Krieg, der durch sein hervorgerufenes Leid die beiden Straßenseiten verbindet. Wie durch ein Wunder wird der Kummer geteilt. Christen und Juden finden tröstende Worte füreinander, betrauern und beweinen gemeinsam die Toten. Doch nach dem Krieg ist das Wunder wieder vorbei und die tiefe Kluft wieder vorhanden.

Hineingeboren in ein proletarisches Elendsquartier beschreibt Harry Bernstein in seiner Autobiografie nicht nur die tiefe Not der englischen Industriearbeiter, sondern zeichnet auch das Bild einer tiefen Spaltung zwischen Juden und Christen. Einer Spaltung, die von Generation zu Generation weitergegeben wird, mit allen verheerenden Folgen für diejenigen, die im Sinne der Aufklärung und der Vernunft für ein menschliches Miteinander eintreten. Denn Harry macht in seinem Kindheitsbericht deutlich, dass Juden und Christen mehr miteinander verbindet, als sie wahrhaben wollen, und dass die Welt gegenüber gar nicht so anders ist. Doch was sie voneinander trennt, können sie nur durch Kummer und Leid überwinden. „Der Krieg, so schien es, hatte jene unsichtbare Mauer fast völlig niedergerissen und brachte die beiden Seiten zusammen. Die Frauen weinten miteinander, legten die Arme umeinander, und dabei schien es keine Rolle zu spielen, ob die einen Jüdinnen und die anderen Christinnen waren [...]“ Harrys

Schwester Lily und ihr christlicher Freund Arthur suchen dagegen wie in Lessings *Nathan der Weise* eine dauerhaft tolerante Welt, die nicht mehr trennt, sondern vereint. Harrys Kindheitsgeschichte zeigt aber auch die tief sitzende erbitterte Judenfeindschaft im aufgeklärten Europa, die ihre Rechtfertigung im Christumord sucht.

Das Buch ist ein aufwühlender, bedrückender Bericht über eine jüdische Kindheit, der das Schicksal der proletarischen Klasse zur Zeit der Industrialisierung und die tiefe Spaltung zwischen Juden und Christen dokumentiert.

Soraya Levin, Wolfenbüttel

Peter Hirschberg, **Die bleibende Provokation.** Christliche Theologie im Angesicht Israels. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2008. 310 Seiten.

Peter Hirschberg formuliert bereits im Vorwort die im weiteren Verlauf nachdrücklich verteidigte These, dass – trotz einer nachlassenden Euphorie im christlich-jüdischen Dialog – „das Judentum eine, ja vielleicht sogar die entscheidende Provokation für den christlichen Glauben ist – und es auch bleiben muss“! Darüber hinaus sei die Beschäftigung mit dem Judentum kein exotisches Hobby, sondern gehöre in den Kernbereich des christlichen Glaubens. Im Verlauf seiner Abhandlung erörtert Hirschberg, teils sehr ausführlich und oftmals sehr innovativ, die Fragenkomplexe „Erwählung“ und „Erlösung“ anhand des neutestamentlichen Zeugnisses, die altkirchlichen Dogmen zu Christologie und Trinität und schließlich, genial aktuell zum 60. Jahrestag der Staatsgründung Israels, die Frage nach „Land und Staat Israel als Anfrage an eine ‚christliche Israeltheologie‘“.

In seinem ersten Fragenkomplex nimmt Hirschberg eine These der amerikanischen Theologin *Rosemary Ruethers* auf, die in den 70er Jahren behauptete, „dass der christliche Antijudaismus die linke Hand der Christologie sei“, und fragt folgerichtig, ob die eigentlichen Wurzeln einer christlichen Judenfeindschaft nicht schon in den zentralen Aussagen des Neuen Testaments zu finden seien. In sehr differenzierter Weise untersucht Hirschberg einzelne neutestamentliche Schriften und deren Verfasser (die Evangelisten, Paulus, den Johannes der Offenbarung), um zur Erkenntnis zu gelangen, dass Israel bleibend von Gott erwählt ist und christliche Theologie um ihres Grundes willen der (alttestamentlich) jüdischen Tradition bedarf, dass aber trotz differenzierter Betrachtung das Christusbekenntnis der

eigentliche Stein des Anstoßes sei und bleibe, dass den Judenchristen in neutestamentlicher Zeit für das Verhältnis von Christen und Juden eine besondere Bedeutung zukomme und diese den messianischen Juden von heute zukommen könne, dass sich aber alle weiterhin noch offenen Fragen im christlich-jüdischen Verhältnis in der Parusie, in eschatologischer Perspektive des ‚*schon-jetzt*‘, aber ‚*noch-nicht*‘, letztendlich aber durch Gott beantwortet werden. So formuliert Hirschberg: Der auferweckte Jesus ist der *Messias designatus*. Er ist auch der Messias Israels, weil nur so die christliche, in Jesus Christus begründete Hoffnung das jüdische Volk mit einschließe.

Des Weiteren schließen sich sehr informative und differenzierte Erörterungen über christologisches und trinitarisches Dogma an. Jedoch kommt der Autor am Ende auch in der Frage der Naturen bzw. der Person Jesu nicht über ein ‚*sowohl, also auch*‘ hinaus. Die Frage also, ob Jesus auch Gott war, beantwortet er mit ‚*ja*‘ und ‚*nein*‘ und kommt trotz der zu Beginn des Kapitels wieder sehr interessanten Fragestellungen oder besser ‚Infragestellungen‘ der entsprechenden Dogmen zu der erstaunlichen und darum enttäuschenden Antwort: *„Wir erfahren in der pluralen Dynamik dieses (christologischen bzw. trinitarischen, Anm. d. Verf.) Geschehens den in seiner Liebe zu uns einzigartigen Gott. Aber wir können diesen Gott nicht rational erfassen. Wir können ihn nur im Schweigen verehren und im Lobpreis anbeten.“*

Zu den Stärken des Buches gehören Hirschbergs theologische Deutungen von Land und Staat Israel, auch wenn er hier theologische, politische und verkündigende Aspekte vermischt, – ja selbst eigenen Träumen ausführlich Raum gibt. Dass sich dieses Buch vornehmlich an eine christliche Leserschaft (Studierende der Theologie, der Religionspädagogik, der Religionswissenschaft und Nichttheologen) richtet, wird letztendlich an der Frage deutlich, welche Bedeutung Land und Staat Israel für eine christliche Theologie haben, eine Frage, die von jüdischer bzw. israelischer Seite – wohl nicht zu unrecht – überhaupt nicht gestellt wird. Leider vermischen sich auch in der Frage, ob sich in der Sesshaftwerdung in alttestamentlicher Zeit und in der im 20. Jh. verstärkt einsetzenden Bevölkerung des Landes durch Juden, die schließlich 1948 in der Staatsgründung Israels kulminierte, wissenschaftliche Erkenntnisse mit Glaubensbekenntnissen des Autors. Hier scheint er dem m. E. doch seit längerer Zeit überholten hermeneutischen Schema zu erliegen, das von „Verheißung – Erfüllung“ spricht, wenn er

schreibt: „All die verschiedenen Verheißungen, die im Alten Testament ausgesprochen werden, werden in Jesus gebündelt und auf den Punkt gebracht, ohne [...] ihre irdisch-konkrete Struktur zu verlieren [...]“. Und dort, wo die Lesenden vielleicht eine politische Analyse erwarten würden, kommt immer häufiger der in der Geschichte bis heute handelnde Gott als Lenker und Leiter derselben ins Spiel.

So bleibt das von Hirschberg vorgelegte Buch eine mehrfache Provokation. In erster Linie jene Provokation, die er als Grundlage benannt hat: die jüdische Theologie als stetige Provokation christlichen Bekenntnisses. Leider setzt sich Hirschberg kaum mit der Tradition des Judentums nach der Zeitenwende auseinander. Darüber hinaus sind Hirschbergs Gedanken, trotz der ein oder anderen auch für jüdische Lesende interessanten Fragestellungen, als Antworten eine bleibende Provokation für in jüdischer Tradition Denkende, weil es nicht gelingt, übernommene christliche Argumentationsmuster zu überbieten, sondern letztendlich der Hoffnung und damit christlich-missionarischem Bekenntnis Ausdruck verliehen wird, dass sich Jesus von Nazaret auch als der wiederkommende Christus erweisen wird. Und letztlich ist dieses Buch eine hermeneutische Provokation, weil wissenschaftliche, exegetische, dogmatische, erzählende Teile ineinandergreifen, fiktive Dialoge mit Träumen, historische Abhandlungen und dogmatische Überlegungen mit Glaubensbekenntnissen vermischt werden.

Holger Banse, Hamm/Sieg

Ute Jung-Kaiser (Hg.), **Das Hohelied. Liebeslyrik als Kultur(en) erschließendes Medium**. 4. Interdisziplinäres Symposium der Hochschule für Musik und darstellende Kunst in Frankfurt am Main 2006. Verlag Peter Lang, Frankfurt/Main 2007. 442 Seiten, 1 CD.

Es gibt wohl kein biblisches Buch, das so oft und zugleich so verschiedenartig gelesen, kommentiert und ausgelegt worden wäre wie das Hohelied – und das auf jüdischer wie auf christlicher Seite. *Schir ha-schirim*, *Canticum canticorum* oder gemäß Luthers Prägung „*Das Hohelied*“ wird heute unstrittig als Sammlung altorientalischer Liebeslieder begriffen. Doch es ist die allegorische Lesung des Textes, die über die Jahrhunderte hinweg am meisten Akzeptanz gefunden und maßgeblich geholfen hat, den Sonderstatus des Buches zu begründen und zu bewahren. Der von Ute Jung-Kaiser, Pro-

fessorin für Musikpädagogik an der Frankfurter Hochschule für Musik und Darstellende Kunst, herausgegebene Sammelband enthält ein breites Spektrum von historischen, theologischen und orientalistischen sowie literatur-, musik- und kunstwissenschaftlichen Beiträgen. Bedauerlicherweise fehlt der jüdische Beitrag des Symposiums, sodass der jüdische Rezeptionsstrang nur hier und dort am Rande gestreift wird.

In einer instruktiven und kompakten Einführung skizziert die Herausgeberin Entstehung und Überlieferung des Hohenliedes wie auch die wichtigsten Interpretationsansätze von der wörtlichen Auffassung bis zur allegorischen Deutung. Die philologischen Beiträge von *Thomas Staubli* und *Theodor Seidl* erörtern die Metaphorik des Hoheliedtextes im Rahmen seines Entstehungszusammenhangs und im Spiegel altorientalischer Bildquellen. Einen ersten Schwerpunkt bildet die Rezeption des Hohenliedes in der Brautmystik Mechthilds von Magdeburg (*Gisela Vollmann-Profe*), in der mittelhochdeutschen Liebeslyrik (*Jürgen Schulz-Grobert*) sowie im Tristan-Epos und in alemannischen Frauenklöstern des 14. Jh. (*Ute Jung-Kaiser*). Die kompositorische Auseinandersetzung, die sich in unzähligen Hohelied-Vertonungen vom Mittelalter bis in die Gegenwart manifestiert, wird besonders im Hinblick auf die Tradition von Palestrina bis zu Johann Sebastian Bach fokussiert. Während *Peter Ackermann* die kanonbildenden Hoheliedvertonungen Palestrinas darstellt und *Andreas Waczkat* (der auch ein Auswahlverzeichnis von Hohelied-Vertonungen beige-steuert hat) exemplarische Kompositionen von Claudio Monteverdi, Heinrich Schütz und Johannes Kapsberger untersucht, erörtert *Martin Petzoldt* Bachs Hohelied-Verständnis, wie es in der Matthäuspasion und in mehreren Kantaten aufscheint. Wie sehr das Hohelied und seine Sprachbilder in manche bis heute gebräuchliche Kirchenlieder eingegangen sind, machen zwei weitere Beiträge deutlich (*Ansgar Franz*, *Sytze de Vries*), die von einer Podiumsdiskussion über die Bedeutung des Hohenliedes für die Kirchen von heute ergänzt werden.

Es scheint ein besonderes Anliegen des Symposiums gewesen zu sein, in verschiedene Richtungen aktuelle Bezüge zu schaffen. So finden sowohl die weibliche Sicht auf das Hohelied als auch die zeitgenössische Rezeption angemessene Berücksichtigung, etwa in dem Beitrag über die entsprechenden Werke Chiara Margarita Cozzolani und Violeta Dinescu (*Linda Maria Koldau*) oder in Darstellungen der Hohelied-Vertonungen von Alexander Knaifel (*Svetlana Savenko*), Walter Gieseler (*Andreas Rink*) und Hans Zen-

der (*Dorothea Redepenning*). Nicht zuletzt kommen am Beispiel eines libanesischen Komponisten und einer kasachischen Komponistin auch zwei interkulturell orientierte Hohelied-Vertonungen zur Sprache. Die beigegebene CD schließlich enthält Aufnahmen von verschiedenen Hohelied-Vertonungen aus dem 20. Jahrhundert, die im Begleitprogramm zum Symposium aufgeführt wurden.

Trotz der eingangs erwähnten Einschränkung, der etwas (zu) einseitig beleuchteten christlichen Rezeption, vermittelt der Sammelband mit einer Fülle von Beispielen einen Eindruck davon, in wie vielfältiger Weise das Hohelied über die Jahrhunderte hinweg zur theologischen und künstlerischen Auseinandersetzung angeregt hat.

Heidy Zimmermann, Basel

Gisbert Kranz, Jugend unterm Hakenkreuz. Erinnerungen eines ganz normalen Katholiken. Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2007. 160 Seiten.

Dieses Buch erschien erstmals 1990 unter dem Titel „*Eine katholische Jugend im Dritten Reich. Erinnerungen 1921–1947*“. Nun liegt die überarbeitete Ausgabe mit neuem Titel vor. Was diese Neuauflage im Untertitel verspricht, stimmt allerdings mit Sicherheit nicht: es sind keinesfalls die Erinnerungen eines „ganz normalen Katholiken“. Gisbert Kranz war als Jugendlicher alles andere als ein „ganz normaler Katholik“. Er wuchs in einem lebendigen katholischen Umfeld auf und engagierte sich mit Begeisterung in der katholischen Jugend, vor allem im Bund „Neudeutschland“, und er setzte sich auch aktiv gegen den Nationalsozialismus zur Wehr. Noch vor Beginn des Zweiten Weltkrieges trat er ins Priesterseminar ein und wollte Priester werden, wozu es dann aber doch nicht kam. Nach dem Krieg studierte er neben Theologie auch Anglistik und Germanistik und wurde einer der ersten Laien, die Katholischen Religionsunterricht erteilten. Gisbert Kranz war seit seiner Jugend schriftstellerisch tätig. Er verfasste Beiträge in verschiedenen katholischen Zeitungen und Zeitschriften und veröffentlichte mehrere Bücher. Er war und ist immer noch ein wacher, engagierter Christ und Katholik. Genauso würde ich dieses Buch deshalb nennen: Die Erinnerungen eines wachen, engagierten Christen und Katholiken in der Zeit vor, während und nach der Zeit des Nationalsozialismus. Bei diesen Erinnerungen stellt sich heraus, dass derjenige Christ, der seinen Glauben

wach und engagiert lebte, sehr wohl die menschenverachtende Politik des Naziregimes erkannte und von der Verfolgung der Juden bis ins Konzentrationslager Kenntnis erhielt. Gisbert Kranz schreibt: „Es gab nur eine Meinung unter uns. Was wir an Judenverfolgung in den letzten Jahren erlebt hatten, widerte uns an. Was aber bald darauf vor unseren Augen geschehen sollte, hätten wir nicht für möglich gehalten. Mitten in der Nacht vom 9. zum 10. November 1938 wurde ich geweckt durch Lärm und Feuerschein. Ich sprang ans Fenster. Die Synagoge, die hinter unserem Haus lag, brannte lichterloh“ (74)!

Dem Thema Judenverfolgung oder Beziehung zwischen Juden und Christen ist in diesen Erinnerungen allerdings nur wenig Raum gewidmet. Viel breiter wird über den Widerstand der katholischen Kirche gegenüber den Nationalsozialisten berichtet. Kranz beschreibt dabei seinen Widerstand als logische Konsequenz seines gelebten Glaubens: „Der Nonkonformismus [mit dem Nationalsozialismus] unserer Familie beruhte auf einem Konformismus. Wir rebellierten gegen die vorgeschriebene Weltanschauung, weil wir gegen unseren Glauben nicht rebellierten“ (104). Dazwischen erfreut man sich des guten und flüssigen Stils des Autors, den man fast mit einem schlechten Gewissen betrachtet, da es sich ja um eine sehr finstere Zeit und finstere Themen handelt, über die hier geschrieben werden. Da ist man dann sogar über die relativ häufig auftretenden Schreibfehler dankbar, die einen daran erinnern, dass diese Zeit beileibe nicht so idyllisch und fehlerfrei war, wie sie sich auf manchen Seiten darstellt. Bei einer weiteren Auflage sollte man aber wenigstens den Untertitel ändern und noch einmal gründlich Korrekturlesen. Das letzte Kapitel über die Demontage des katholisch-kirchlichen Lebens in der heutigen Zeit kann man sich sparen. Es wirkt deplatziert und – mit nur sechs Seiten – ziemlich kurzsichtig und unausgewogen.

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Daniel Krochmalnik, **Im Garten der Schrift**. Wie Juden die Bibel lesen. Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2006. 176 Seiten.

Mit Freude und Gewinn lässt sich hier rabbinische Hermeneutik studieren: Daniel Krochmalnik versteht es, als kompetenter Gelehrter – u. a. an der Heidelberger Hochschule für Jüdische Studien – die Leser in den bezaubernden „*Garten der Schrift*“ (PaRDeS) zu entführen, um ihnen verschie-

denste Pflanzen und Tiere, Bäume und Felder rabbinischer Weisen quer durch die Geschichte anschaulich und interessant vorzustellen. Dabei lässt er die wohl wichtigsten jüdischen Kommentatoren der Bibel Israels reichlich zu Wort kommen, gibt einen verständlichen Einblick in den „mehrfachen Schriftsinn“, durch den RASCHI und RAMBAN (Nachmanides), RAMBAM (Maimonides) und RAMAK (Cordovero), aber auch Baruch Spinoza und Moses Mendelssohn den Reichtum der heiligen Schriften Schicht um Schicht erschlossen und exegesiert haben. Es geht ihnen um die permanente Erneuerung der Lehre (Chiddusch): „Das jüdische ‚Lernen‘ belebt den toten Buchstaben, verleiht ihm neue Spannkraft, Gelenkigkeit, Farbe“ (8). Ausführlich geht Krochmalnik auf die Hauptströmungen mittelalterlicher jüdischer Schriftdeutung (Parschanut) ein, die – als ein Thomas von Aquin die christliche „Lehre vom vierfachen Sinn der Heiligen Schrift“ in seiner „Summa Theologica“ formuliert – eine völlig eigenständige Lehre des vierfachen Schriftsinns (Arba’a Derachim) in die jüdische Hermeneutik einführt und dafür das Passwort „PaRDeS“ prägt (9 f.): „Das Akrostichon steht für vier mögliche ‚Sinnschichten und Interpretationsmethoden‘ (10) – den Pschat (einfacher, literalistischer Sinn), Remes (angedeuteter, allegorischer Sinn), Drasch (belehrender, homiletisch-typologischer Sinn) und Sod (geheimer, mystisch-symbolischer Sinn)“ (17 f.). Das Wort ‚Pardes‘ (verwandt dem persisch entlehnten ‚Paradies‘) bleibt dabei stets mehrdeutig: „Es kann sowohl für das Diesseits oder das Jenseits, für den Anfang oder das Ende, für das Domizil oder das Exil stehen. Die Divergenz der Denkmöglichkeiten hier entspricht dem Dissens der Rabbinen in den meisten doktrinalen Fragen. Das Lernen führt in die offene Sinnsuche, nicht in den sicheren Hafen des Dogmas vom prälapsarischen Urstand“ (26). Allen, die an einer biblisch fundierten Suche nach Verständigung zwischen Juden und Christen interessiert sind, ist diese manchmal nicht ganz leichte Exkursion in den „Garten der Schrift“ zu empfehlen.

Dieter Krabbe, Nürnberg

Knut Kühn-Leitz (Hg.), **Ernst Leitz. Ein Unternehmer mit Zivilcourage in der Zeit des Nationalsozialismus.** CoCon-Verlag, Hanau 2007. 128 Seiten.

Der Rang dieses kurz gefassten Buches wird hervorgehoben durch das Geleitwort des einstigen israelischen Botschafters in der Bundesrepublik

Deutschland, *Avi Primor*, der die Geschichte des Unternehmers Ernst Leitz ein „Musterbeispiel“ dafür nennt, „dass der Mensch sich nicht dem Bösen beugen muss“. Ernst Leitz, der mit der in seinen Wetzlarer Leitz-Werken produzierten „Leica“ erfolgreiche „Unternehmer mit Herz und Vision“, wie ihn der Mitautor des Buches *Günter Osterloh* charakterisiert, gehört zu den unbekannten stillen Helfern von rassisch und politisch Verfolgten und Bedrohten in der Zeit des Nationalsozialismus.

Der aus liberal-demokratischer Familientradition stammende Ernst Leitz (1871–1956) hatte sich schon in jungen Jahren gegen die im Wahlkreis Wetzlar-Altenkirchen agitierende antisemitische Partei engagiert. 1918 gehörte er zu den Gründungsmitgliedern der Deutschen Demokratischen Partei und kandidierte mehrmals zu Reichstagswahlen. Schon vor 1933 nahm er die Konfrontation mit den Nationalsozialisten auf. Damit begann sein „langer Kampf mit den Nationalsozialisten“, den *Bernd Lindenthal* in seinem Beitrag darstellt. Von Lindenthal stammt auch der Überblick über „Die Hilfeleistungen von Ernst Leitz 1933 bis 1945“; er weist nach bisherigem Forschungsstand 87 von den Nazis bedrohte und verfolgte Personen nach, vor allem Juden, aber auch andere aus politischen Gründen Verfolgte. *Frank Dabba Smith*, 1955 in Kalifornien geboren, seit 1997 Rabbiner in England, Autor mehrerer Veröffentlichungen über die Familie Leitz, schildert unter dem Titel „*Der stille Helfer Ernst Leitz*“ in 28 biografischen Skizzen das Schicksal von Einzelpersonen und Familien, denen Ernst Leitz in vielfältiger Weise geholfen hat, so dadurch, dass er jungen Juden Lehrstellen in seinem Unternehmen in Wetzlar gab, sie zu Facharbeitern ausbilden ließ und beschäftigte. Gefährdeten jüdischen Angestellten seines Unternehmens hat er zur Auswanderung nach Amerika verholfen, ihnen die Schiffspassage bezahlt und sie in seinen amerikanischen und Londoner Filialbetrieben untergebracht. Dem widmet der Herausgeber des Buches, *Knut Kühn-Leitz*, eigens den Beitrag „*New York: der rettende Hafen für Viele*“. In einigen „Anlagen“ wird das bemerkenswerte Verhalten von Ernst Leitz und seinem Unternehmen zusätzlich durch kurze ergänzende Beiträge und aufschlussreiche Dokumente beleuchtet.

Das nicht risikolose Verhalten von Ernst Leitz als entschiedener Gegner der Nationalsozialisten und als einer der unbekannten, spät erst entdeckten mutigen Helfer der Juden zeigt, wie ein deutscher Unternehmer seine Möglichkeiten genutzt hat, um Juden zu helfen und Leben zu retten. Man hat ihn mit anderen „*Rettern*“ verglichen, so mit Schindler. Bei mancher Gleichheit

unterscheidet sich Ernst Leitz jedoch dadurch, dass er von Anfang an als überzeugter Demokrat für Juden eingetreten ist und sich nie den Nazi-Herrschern gebeugt hat. Die Anti-Defamation League (ADL) hat ihn im Jahre 2007 postum mit dem „*Courage to Care Award*“ geehrt.

Gottfried Mehnert, Marburg

Dorothee Recker, **Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils.** Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher, – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung. Bonifatius Verlag, Paderborn 2007. 464 Seiten.

Über die textliche Genese von *Nostra aetate* 4 ist viel geschrieben worden. Ergänzend dazu legt nun Dorothee Recker mit ihrem „personengeschichtlichen Zugang“ (20) eine Arbeit vor, die die theologische Entwicklung von Papst Johannes XXIII., Kardinal Augustin Bea und Prälat Johannes M. Oesterreicher gegenüber den Juden darstellt. Dass die drei als „Wegbereiter“ der Judenerklärung geltenden katholischen Würdenträger zwar kirchenpolitisch im richtigen Augenblick sich für eine zukunftsweisende Neuorientierung der Kirche gegenüber den Juden einsetzten, theologisch jedoch nicht die großen Vordenker der neuen Verhältnisbestimmung waren (21,178), gehört zur Quintessenz der vorliegenden Dissertation, die 2005 an der Universität Paderborn angenommen wurde.

Das *erste Kapitel* wirft einen Blick auf den theologischen, kirchenrechtlichen und frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext (27–76) der drei untersuchten Personen. Alle wurden durch die Neuscholastik geprägt. Recker geht auf die Schriften von Thomas v. Aquin zurück und zeigt sowohl die katholisch-klassische Position, die Juden als Volk, das heilsgeschichtlich durch die Kirche abgelöst wurde, zu betrachten, wie auch eine Anzahl stereotyper, antijüdischer Vorurteile. Im Römerbriefkommentar spricht der Aquinate sich jedoch gegen eine vollständige Verwerfung der Juden durch Gott aus (49), betont, das Heil komme von ihnen (51) und stellt sich gegen die Zwangstaufe. Der Kirchenkodex von 1917 spiegelt diese Theologie. Im kurzen Abschnitt über die Frömmigkeitsgeschichte der ersten Hälfte des 20. Jh. arbeitet die Autorin die Positionen gegenüber dem Judentum leider nicht heraus, sondern zeigt nur, welchem Milieu Johannes XXIII. entstammt. Das *zweite Kapitel* stellt die vatikanische Diplomatie in der Judenfrage von Benedikt XV. (Papst 1914–1922) bis zu Pius XII. (Papst

1939–1958) vor (77–102). Benedikts Position, die auch von Pius XII. weitergeführt wurde, wird mit den Stichworten „Neutralität“, „caritative Hilfsmaßnahmen“ und „Friedensbemühungen“ bezeichnet (77). Von Pius XI. (1922–1939) wird seine Verurteilung des Antisemitismus 1929, die Enzyklika „*Mit brennender Sorge*“ von 1937 und seine Begrüßung der belgischen Pilgergruppe 1939 mit der Aussage „*Geistig gesehen sind wir alle Semiten*“ dargestellt. Die Autorin betont, dass mit letztgenannter Aussage nicht von der Sicht eines gemeinsamen christlich-jüdischen Erbes gesprochen werden könne (84). In der schwierigen Frage der Beurteilung des „Schweigens“ von Pius XII. in der Judenfrage, stellt Recker unterschiedliche Interpretationen dar. Sie weist auf das Verhalten einiger Bischöfe hin und skizziert auch die Haltung der Päpste gegenüber dem Zionismus (97–102). Die *Kapitel drei bis fünf* präsentieren dann die drei „Wegbereiter“.

Der Taufname von Papst *Johannes XXIII.*, Giuseppe, war für ihn von besonderer Bedeutung (108–111). Er sah im alttestamentlichen Patriarchen Josef, dem Sohne Jakobs, eine Leitfigur, die 1960 u. a. zu der berühmten Aussage vor einer Gruppe des „United Jewish Appeal“ führte: „*Ich bin Josef, euer Bruder.*“ Roncalli wird als konservativer Theologe charakterisiert, geprägt vom pastoralen Denken Karl Borromäus'. Obschon dem Neuthomismus verpflichtet, beginnt Roncalli als Apostolischer Delegat in Istanbul (1935–1944), das zur Brücke für Juden aus Europa nach Palästina geworden war, die Verfolgten zu retten: soziale Hilfe, Protestrufe, Intervention gegen die Endlösung beim bulgarischen König, Ausstellung von Transitvisa und fingierten Taufscheinen etc. sind seine Mittel. Menschenliebe und Friedenssehnsucht haben ihn geleitet, doch „zu einer echten Änderung seiner theologischen Einstellungen“ (148) kam es nicht, urteilt Recker. Als Papst ändert Johannes XIII. früh die Karfreitagsfürbitte für die Juden, judenfeindliche Passagen aus dem Herz-Jesu-Weihegebet und aus dem alten Taufritus für Katechumenen. Die Autorin skizziert schließlich die Genese von *Nostra aetate* 4 (158–199), woraus ersichtlich wird, dass Johannes XXIII. die Erneuerung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum ein Herzensanliegen war, er seinerseits aber keine Vision eines Neuverhältnisses vorlegte. Intuitiv-pragmatisch öffnete er die Türen für die Entstehung der Erklärung vor allem durch die Berufung von Kardinal Bea.

Beim Alttestamentler und Leiter des Päpstlichen Bibelinstituts, dem deutschstämmigen Jesuiten *Kardinal Bea*, kann Recker eine ganze Reihe von Rezensionen und Artikel besprechen (203–226). Bea wendet sich gegen

Versuche, das Alte Testament zu relativieren und die jüdischen Elemente mit „germanischen“ zu ersetzen, denn er sieht darin auch einen Angriff auf das Christentum. Aber auch Bea, so Reckers Urteil, war noch geprägt von der klassisch-konservativen Position von der „Unvollkommenheit des Alten Testaments“ und dessen Aufgabe „als Vorbereitung des Neuen“ (237). Als Präsident des im Jahre 1960 neu geschaffenen „Einheitssekretariates“ (Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen) sah Kardinal Bea die Arbeit an der Judenerklärung als sein „persönliches Testament“ (239). Als Vertrauensmann von Johannes XXIII. nahm er Kontakte mit jüdischen Vertretern auf, setzte Konzilsbeobachter ein und hatte den stürmischen Prozess der Entwicklung des Dokumentes während des Konzils strategisch und diplomatisch zu leiten. Beas Exerzitienaufzeichnungen von 1959–1968 lassen eine Differenzierung seiner Sicht des Judentums sichtbar werden. Seine revidierte Position wurde in einem Aufsatz in *Stimmen der Zeit* 1962 präsentiert, allerdings unter Bearbeitung und Name von Ludwig v. Hertling SJ. Dieser Aufsatz wurde ein Jahr später an alle Konzilsväter verteilt: Der Tod Jesu sei ein Justizmord, nur wenige Juden wären dafür mitverantwortlich, vor allem aber Pilatus und seine Männer, und von der Verfluchung des jüdischen Volkes könne keine Rede sein (264 ff.). Mit *Nostra aetate* 4 und dessen Kommentierung wurde Bea zu einem der wichtigsten Theologen der Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhältnisses.

Prälat Oesterreicher, als Jude geboren und 1924 konvertiert, gründete das „*Paulus-Werk*“ und leitete bis 1939 in Wien die Zeitschrift „*Erfüllung*“. Recker zeigt, wie er über beide Organe zu antisemitischen Behauptungen, den Nürnberger Gesetzen, dem Rassismus und zur Judenfrage detailliert Stellung nahm. Als öffentliche Stimme des Gewissens kämpfte er mutig gegen die antisemitische Ideologie und vertrat die theologische Position, die Juden sollten – gerade angesichts der virulenten Judenfrage, die er vor allem religiös und spirituell deutet – zum Katholizismus konvertieren. Die politisch und sozial diskutierte Judenfrage wurzelte in der Verwerfung Jesu Christi durch die Juden. Seine „religiöse Schau des jüdischen Seins“ (318) zielte letztlich auf eine „Verteidigung des Christentums gegenüber dem Nationalsozialismus“ (321). Die Autorin bespricht das reiche Schrifttum Oesterreichers, der ab 1939 von den USA aus wirkte und als Konsultor des Einheitssekretariats von 1962 bis 1966 *Nostra aetate* Nr. 4 zum Judentum maßgeblich mitformulierte. Erst Anfang der 60er Jahre hatte er die Position der Judenmission und die These vom „wandernden Judentum“, das dadurch für Jesu Tod sühnt, verlassen.

Die theologisch neuen Ideen, wie sie Bea und Oesterreicher aufgenommen haben, gehen vor allem auf die Forschungsarbeiten des jüdischer Historikers *Jules Isaac* (1877–1963) zurück. Recker bespricht sein Hauptwerk „*Jésus et Israël*“, sowie seine 18 Thesen, die bereits die Seelisberger Konferenz 1947 prägten (400–419). Neben Isaacs Besuchen im Vatikan wendet sich die Autorin schließlich auch der Begründerin des Freiburger Rundbriefs *Gertrud Luckner* und ihres theologischen Mitarbeiters *Karl Thieme* zu, die durch ihren theologischen Einsatz relevant geworden sind (420–440).

Das Buch stellt eine wertvolle und lesenswerte historische Arbeit dar, obwohl, wie die Autorin selbst schreibt, verschiedenste Texte aus technischen Gründen nicht ausgewertet werden konnten. Dass die Beurteilung der Quellen etwas zu stark vom gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Gesprächs her beurteilt werden, mag man der Autorin gern verzeihen.

Christian M. Rutishauser SJ, Edlibach/Zug (CH)

Michael Wolffsohn, **Juden und Christen – ungleiche Geschwister**. Die Geschichte zweier Rivalen. Patmos Verlag, Düsseldorf 2008. 195 Seiten.

Für Wolffsohn, Professor für Neuere Geschichte an der Bundeswehruniversität München, ist die Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. der große Bruch in der Geschichte des Judentums. Darum unterscheidet er *ein altes* und – seit der Synode von Jamnia um 90 n. Chr. – ein *neues Judentum*, und so kann er auch Judentum und Christentum für Geschwister aus dem Geist des Pharisäertums erklären, – von denen das Christentum dann das ältere ist. Zweitens unterscheidet er zwischen einer ‚*alttestamentarischen*‘ *Religion*, die sich durch hierarchische Strukturen und den Glauben an einen Rachegott auszeichnet, und einer *jesuanischen Religion*, die nach dem Vorbilde Jesu keine Hierarchie kennt, auf Freiheit setzt und einen liebenden Gott voraussetzt. Das Christentum sei, indem es verkirchlichte, spätestens durch die Umwandlung in die Staatsreligion des Römischen Reiches, alttestamentarisch geworden, das Judentum hingegen durch die Befreiung vom Tempelkult jesuanisch. Nach dem Zweiten Weltkrieg fange das Christentum an, wieder jesuanisch zu werden, während das Judentum durch die Gründung des Staates Israel wieder alttestamentarischer geworden sei. In den folgenden Kapiteln (3: Die Bergpredigt Jesu als Militärgeschichte und die jüdische Tradition; 4: Gewalt und Krieg im Alten und Neuen Judentum: Macht-

Wunsch-Träume der Ohnmächtigen und die Geschichte; 5: Aristokratisches Christentum und bürgerliches Judentum; 6: Rivalität: Pesach und Ostern, Moses und Jesus; 7: „Alttestamentarisch“? Jüdisch-christliche „Symmetrien“ oder „jüdisches Christentum“) zeigt Wolffsohn in beiden Religionen an zahlreichen Beispielen das Jesuanische und das Alttestamentarische auf und führt nebenbei in die Geschichte der Entstehung des Talmud ein. In Kapitel 8, „Du sollst dir kein Bildnis machen. Christen- und Judenbilder“, versteift sich der Autor bei der Deutung des Bilderverbots auf die Deutung, dass man sich von Gott und vom Anderen kein Bild machen soll, und schafft sich damit die Möglichkeit – etwas am Thema des Buches vorbei –, sehr vernünftige und entkrampfende Worte zum Verhältnis der Deutschen und der Juden nach der Schoa zu formulieren.

Nach diesem ermutigenden Kapitel folgt abschließend ein sehr pessimistisches: „Nostra aetate: Die ‚Judenerklärung‘ des Zweiten Vatikanischen Konzils – oder Dialog ohne Zukunft?“. Wolffsohn führt aus, wie hier ein lobenswerter Ansatz für die Versöhnung zwischen Christen und Juden gründlich verwässert worden ist und zum Schluss ein Dokument herausgekommen ist, das zum Verhältnis von Christentum und anderen Religionen generell Stellung nimmt. Zum anderen erklärt er, dass prinzipiell ein Dialog zwischen Christentum und Judentum solange müßig ist, solange das Christentum den Weg über Christus zum Heil als *den einzig möglichen* erklärt und solange das orthodoxe Judentum an einer Aufwertung Jesu nicht interessiert ist. (N. B. Wolffsohn bezieht sich auf christlicher Seite nur auf den Katholizismus und auf jüdischer Seite nur auf das orthodoxe Judentum.) Der Schlussabsatz klingt dann doch nicht ganz so hoffnungslos: „Der Papst könnte den innerjüdischen Dialog im Sinne christlich-jüdischer und jüdisch-christlicher Versöhnung ohne Preisgabe des jeweiligen Glaubens und Seins erleichtern, wenn er und die Kirche den Doppelweg zu Gott anerkennen, den jüdischen *und* christlichen. Ein Gott, zwei Wege – eigentlich drei, denn der Islam gehört ebenfalls zur (im nichtchristlichen Sinne) ‚dreifaltigen‘ monotheistischen Einheit“ (179).

Wolffsohn schreibt ein Buch, das ohne zu verletzen, aber in aller Deutlichkeit auf die Geschichte der Rivalität zwischen Juden und Christen eingeht und damit zur „Entkrampfung“ des Verhältnisses zwischen beiden Religionen, die er als Folge der Schoa konstatiert, beiträgt. Das Buch ist ein Gewinn für den Dialog und zeichnet sich zudem durch sprachliche Eleganz aus.

Axel Peuster, Köln

Israel Jacob Yuval, **Zwei Völker in deinem Leib**. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter. Aus dem Hebräischen von Dafna Mach. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007. 304 Seiten.

„Zwei Völker sind in deinem Leibe, und zwei Stämme werden sich aus deinem Schoße scheiden; ein Stamm wird dem andern überlegen sein, und der ältere wird dem jüngern dienen“ (Gen 25,23). Dieses Orakel, das Wort des Herrn an die mit Zwillingen schwangere Rebekka, diente seit eh und je zur Typisierung der jüdischen Nation mit ihren jeweiligen Kontrahenten: Israel und Edom, Juda und Rom, Judentum und Christentum. Ähnlich richtet Heinrich Heine seine Klage gegen seine christlichen Nachbarn in „An Edom“:

„Ein Jahrtausend schon und länger, / Dulden wir uns brüderlich,
Du, du duldest, dass ich atme, / Dass du rasest, dulde Ich ...“

Und ebenso steht diese mythische Paarung als vortrefflicher Titel der Analyse des jüdisch-christlichen Verhältnisses gut an. Gleich zu Beginn seiner glänzenden wiewohl kontroversen Untersuchung räumt Yuval mit der Vorstellung auf, das Christentum wäre aus dem Judentum entstanden und somit als Tochterreligion aufzufassen. Mehr als ein *Mutter-Tochter-Verhältnis* sei es als ein *Zwei-Schwestern-Verhältnis* anzusehen „denn beide sind Tochter-Religionen jener templozentrischen jüdischen Religion bis zum Untergang des Zweiten Tempels“. Und beide haben sich – wie Schwestern – parallel in einem ständigen Dialog entwickelt, wobei der jüdische Standpunkt sich weitgehend erst als Reaktion auf das schon früher entstandene christliche Narrativ formte. Schließlich entstanden sowohl der Jerusalemer wie auch der Babylonische Talmud erst viel später nach der Kanonisierung des Neuen Testaments.

Interessanter als dieses Wettrennen um Erstgeburt der Narrative sind die Gründe und Konsequenzen dieses Bruderzwistes, der in der Deutung der Pesach- bzw. Osternacht kulminiert. Aufgrund seiner Untersuchung gelangt Israel Yuval zu der überraschenden Schlussfolgerung, die liturgische Entwicklung der Pesach-Haggada sei kein innerjüdisch immanenter Vorgang gewesen, sondern dass sich darin ein versteckter Dialog mit der christlichen Liturgie der Passionsgeschichte spiegelt. Dafür führt er eine ganze Reihe stichhaltiger Beweise an. Schon der Eröffnungsspruch der Pesach-Haggada, „Dies ist das Brot der Armut [...]“, scheint als Gegenstück zu Jesu

Wort beim letzten Abendmahl, „*Dies ist mein Leib* [...]“ eingeführt zu sein. Ebenso ist das Fluch-Ritual gegen die Nichtjuden „*Gieß aus deinen Grimm*“ nach Abschluss des Sedermahls ein Zusatz, der in (babylonisch-) gaonäischen Quellen noch fehlt und erst in Europa entstanden ist, zum ersten Mal im Machsor Vitry (eines Raschi-Schülers vom 11./12. Jh.) nachweisbar. Das Zitat ist nur eines aus einer Reihe verschiedener Verwünschungen und Fluchritualen, die in die Liturgie der aschkenasischen Juden aufgenommen wurden, und die eine Rache-Erlösung hätten voranbringen sollen. Diese offene Feindschaft, die das aschkenasische Judentum gegenüber dem Christentum pflegte, gipfelte in der Opferung der eigenen Kinder als Teil ihres Martyriums und ihres Selbstmords um die Heiligung des Namens Gottes (*Kiddusch ha-schem*) willen. Damit sollte verhindert werden, dass die Kinder in die Hände rachedurstiger Christen fielen oder gar zwangsgetauft würden. Die Hauptbegründung für das Verhalten der Märtyrer war als Teil ihrer messianischen Vorstellung verstanden: die Beschleunigung der göttlichen Rache.

Israel Yuval vermutet, dass eben diese radikale Praxis möglicherweise die Ritualmordlüge unter Christen habe aufkommen lassen. Wie eine Seuche entstanden seit dem Fall von Simon von Trient 1475 an verschiedenen Orten und Zeiten jene Legenden, wonach Juden beschuldigt wurden, vor Ostern christliche Kinder entführt und geopfert zu haben. Gleichzeitig entstand unter Missdeutung jüdischer Rituale auch der Vorwurf der Hostienschändung. In dieser Reihe verleumderischer christlicher Darstellungen des Judentums fügt der Autor auch das an Vulgarität nicht zu überbietende und an vielen Kirchen noch vorhandene Motiv der „*Judensau*“ hinzu (z. B. Basel, Colmar, Erfurt, Köln, Nürnberg, Wittenberg). Diese Darstellung, die auch Luther und Goethe kannten und beschrieben haben, soll womöglich als eine christliche Parodie auf den *Esel des Messias*, der einige mittelalterliche Haggadot schmückte, entstanden sein.

Man staunt noch immer, zu welchen Gipfeln des zerstörerischen Hasses und der bösen Verleumdung sich „zwei Schwestern“ im Kampf um die richtige Auslegung der messianischen Heilsbotschaft haben versteigen können, zumal die eine Schwester – abgeschlagen und erniedrigt – sozusagen schon am Boden lag und keine Rivalin mehr darstellte. Freilich kann auch dieses Buch, das hauptsächlich die Geschichte dieses Zwistes nur bis 1240 beschreibt, darauf keine befriedigende Antwort geben. Es ist dennoch ein wichtiger, spannend geschriebener und quellenreicher Beitrag, der schon in

seiner hebräischen Fassung (Tel Aviv 2000) zu einem Sturm der Entrüstung führte, aber ebenso zur Verleihung des hoch dotierten Bialik-Preises 2002. Zweifelsohne, nun da die englische (2006) und die deutsche Übersetzung vorliegen, wird dieses Buch noch eine heftige Kontroverse nach sich ziehen. Es ist – ohne zu übertreiben – ein Meilenstein in der Erforschung des jüdisch-christlichen Verhältnisses und eine Pflichtlektüre für alle, die an dieser Thematik interessiert sind.

Ruben Frankenstein, Freiburg

Berichte

Das Gebet in Judentum und Christentum Jüdisch-christlicher Dialog im Kloster Alexanderdorf

Bereits zum drittenmal trafen sich Menschen jüdischen und christlichen Glaubens im *Benediktinerinnenkloster Alexanderdorf* (Am Mellensee) zum Dialog, erfreulicherweise in diesem Jahr auch Mitglieder der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Potsdam. Thema des Treffens am 22. Juni 2008 war *das Gebet im Judentum und Christentum*. Durch Impulsreferate wurde der persönliche Austausch der Teilnehmer angeregt. Der Physiker und Dichter *Boris Schapiro*, Mitglied der jüdischen Gemeinde Berlins, legte seine Gedanken zum Gebet dar, während Schwester *Johanna Schwalbe*, die als Benediktinerin im Kloster Alexanderdorf lebt, ihre christliche Sichtweise erläuterte.

Eine Funktion des Gebetes, führte Boris Schapiro aus, ist die Beeinflussung Gottes und des Menschen. Nach jüdischem und christlichem Glauben ist der Mensch Ebenbild Gottes, *Zelem Elohim*. Das Prinzip *Zelem Elohim* steht für den Bund zwischen Gott und Mensch und ist eine nicht zuletzt im Gebet erfahrbare Qualität. In der Juden und Christen gemeinsamen Bibel gibt es eine Geschichte, die wie kaum eine andere die Untrennbarkeit von Gott und Mensch im Gebet zum Ausdruck bringt. Der Erzvater Jakob träumt von einer Leiter, auf der Engel hinauf und herunter steigen. „Was be-

deutet es, dass Engel zuerst von Jakob aus zu den Füßen Gottes heraufsteigen?“, fragt Boris Schapiro, und spielt auf eine Erklärung Talmud-Gelehrter an: „Hier schickt ein Mensch den Engel des Herzens nach oben und Gott antwortet mit seinem Engel.“ Gemeint ist der Mensch in ausgereifter Religiosität. Er entspricht als entwickelter würdiger Partner Gottes, der Veränderung und Entwicklung bedeutet, dem Prinzip *Zelem Elohim*. Das Bild der Leiter, die Jakob im Traum sah, greift der heilige Benedikt auch in seiner Ordensregel auf, darauf wies Schwester Johanna hin. Benedikt wollte damit zeigen, was es bedeutet, in der Gegenwart Gottes zu leben, und wie der Leib in Einklang mit der Seele zu einer Haltung des Gebetes finden kann.

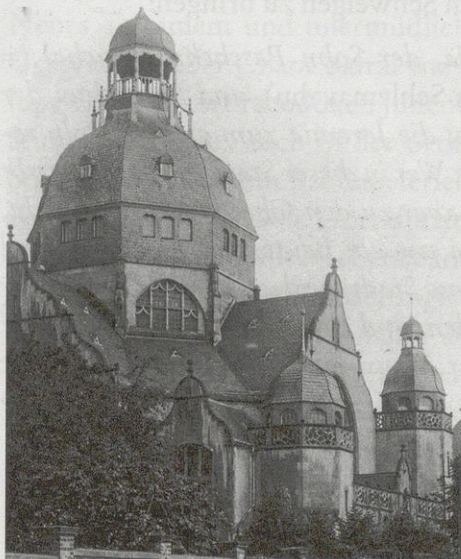
„Ist nicht das jüdische Gebet doch anders, eben auf Augenhöhe mit Gott, während das christliche Gebet in den Kirchgemeinden eher als Unterordnen erlebt wird?“, gab ein Teilnehmer zu bedenken. „Das sei eher eine Frage an die Qualifikation des Beters“, so die Antwort Boris Schapiros. „Es kommt darauf an, auf welcher Sprosse der Leiter der Beter steht, wenn er seinen Engel losschickt.“ Beendet wurde die diesjährige jüdisch-christliche Begegnung in Alexanderdorf mit dem ältesten Segensspruch der Bibel, dem auf deutsch und hebräisch formulierten *Aaronitischen Segen*.

Gabriele Palm-Funke, Leipzig

Beit Tikwa – Haus der Hoffnung *Eine evangelische Kirche wird zur Synagoge*

Dass in Deutschland wieder neue Synagogen eingeweiht werden, ist ein Zeichen der Hoffnung. Jüdisches Leben beginnt neu zu blühen. Doch die Einweihung *der neuen Synagoge Beit Tikwa (Haus der Hoffnung) in Bielefeld* am 21. September 2008 ist ein Novum – ihre Entstehung ist ungewöhnlich und einmalig in Deutschland. Zum ersten Mal erfolgte die Errichtung einer neuen Synagoge nicht durch einen Neubau, sondern durch den Umbau eines Kirchengebäudes. In nur zehn Monaten Bauzeit – abgesehen von den langwierigen mühsamen Verhandlungen – ist die einstige Evangelische *Paul-Gerhardt-Kirche* zur *Beit Tikwa Synagoge* umgebaut worden. Möglich geworden war der Verkauf durch die Verschmelzung von zwei evange-

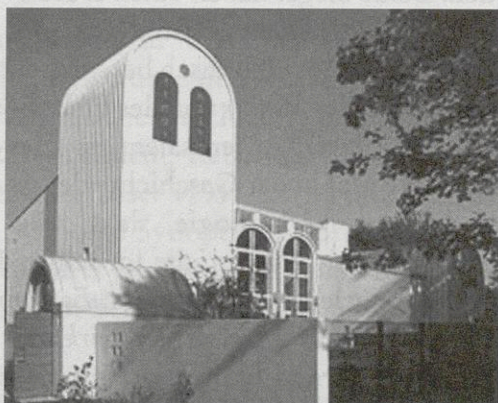
lischen Kirchengemeinden – der *Paul-Gerhardt-Kirchengemeinde* und der *Neustädter Marienkirche*. Doch die Umwandlung war weder auf evangelischer noch auf jüdischer Seite problemlos verlaufen. Ende März 2007 fand der letzte evangelische Gottesdienst in der Kirche statt. Darauf folgte eine dreimonatige Besetzung der Kirche durch die Verkaufsgegner. Am 6. Juli 2007 wurde der Kaufvertrag unterschrieben. Als erste Baumaßnahme folgte die Entfernung aller Kreuze und der Kirchturmspitze.



Bereits im 14. Jh. waren Juden in Bielefeld ansässig. Die *Beit Tikwa Synagoge* ersetzt die am 10. November 1938 niedergebrannte große Synagoge. Die einstige Synagoge war am 20. September 1905 eingeweiht worden und umfasste 800 Plätze. 1933 zählte die jüdische Gemeinde ca. 800 Mitglieder; 400 wurden ermordet; zwölf Überlebende kehrten nach Bielefeld zurück.

Bielefeld – ehemalige Synagoge.
Stadtarchiv Bielefeld.

Die Einweihung der neuen Synagoge wurde zu einem jüdisch-christlichen Gemeinschaftsfest. Gegendemonstrationen waren entgegen allen Befürchtungen ausgeblieben. Während des Einzugs läuteten die Glocken der benachbarten Kirchen, und an der feierlichen Übertragung der Torarollen nahmen auch Mitglieder der katholischen, der evangelischen und der syrisch-orthodoxen Kirchen teil sowie Vertreter der islamischen Gemeinde. Der neue Toraschrein ist ein Geschenk katholischer, evangelischer und freikirchlicher Christen.



Die *Beit Tikwa Synagoge* in Bielefeld.

(Red.)

Biblischer Siegelfund in Jerusalem

Bei Ausgrabungen in der Davidstadt südöstlich der Jerusalemer Altstadt haben Archäologen ein Urkundensiegel (Siegel-Bulle) mit dem Namen *Gedaliah Ben Paschchur* gefunden, der im Buch Jeremia zusammen mit *Yehuchal Ben Schlemayahu* erwähnt wird. Sie hatten König Zedekia, dem letzten König des Südreiches, geraten, Jeremia zum Schweigen zu bringen:

„Schefatja, der Sohn Mattans, Gedalja, der Sohn Paschchurs, Juchal (= Yehuchal), der Sohn Schelemjas (= Ben Schlemayahu), und Paschchur, der Sohn Malkijas, hörten von den Worten, die Jeremia zum ganzen Volk redete, indem er sagte: So spricht der Herr: Wer in dieser Stadt bleibt, der stirbt durch Schwert, Hunger und Pest. Wer aber zu den Chaldäern hinausgeht, der wird überleben; er wird sein Leben wie ein Beutestück gewinnen und davonkommen. So spricht der Herr: Diese Stadt wird ganz sicher dem Heer des Königs von Babel in die Hände fallen, und er wird sie erobern. Darauf sagten die Beamten zum König: Dieser Mann muß mit dem Tod bestraft werden; denn er lähmt mit solchen Reden die Hände der Krieger [...] und die Hände des ganzen Volkes“ (Jer 38,1–4).

Vor drei Jahren war auf dem gleichen Areal ein identisches Siegel mit dem Namen *Yehuchal* gefunden worden. Beide Siegel haben einen Durchmesser von einem Zentimeter und sind in antikem Hebräisch beschriftet. Laut Dr. *Eilat Mazar* von der Hebräischen Universität Jerusalem ist dies das erste Mal in der Geschichte der israelischen Archäologie, dass zwei Tonsiegel mit Namen, die im selben Bibelves erscheinen, auf demselben Areal freigelegt worden sind: *„Es kommt nicht oft vor, dass so eine Entdeckung gemacht wird, in der wirkliche Figuren aus der Vergangenheit den Staub der Geschichte von sich abschütteln und so die Geschichten der Bibel zum Leben erwecken.“* Ähnliche Siegel-Bullen hatte der Archäologe Yigal Shiloh bereits im Jahr 1982 in der Nähe dieser Grabungsstätte entdeckt.



Rolf-Christian Goethert, Freiburg

(Nach einem Bericht des Außenministeriums des Staates Israel vom 18.08.2008).

In memoriam

Chana Safrai (1946–2008)

Die jüdisch-orthodoxe Religionswissenschaftlerin Prof. Dr. Chana Safrai wird gerne vorgestellt als „rabbinische Gelehrte, Expertin für Talmud und Neues Testament und unermüdlich Engagierte für das christlich-jüdische Gespräch“. Aber Chana Safrai war vor allem eines: Kämpferin für die Stellung der Frau im orthodoxen Judentum. Sie war überzeugt, dass Frauen ihre Stimme durchaus auch in der orthodoxen Tradition gleichberechtigt einbringen können. Ein Schlüsselerlebnis war ihr Besuch einer Synagoge in Amerika im Jahre 1995. Dort durfte sie predigen und zum ersten Mal in ihrem Leben einen Tallit (Gebetsmantel) tragen. Ihre Empfehlung an interessierte Frauen war, statt Forderungen zu stellen, Initiative zu ergreifen. In ihrer Jerusalemer Gemeinde hatte sie es bereits vorgemacht. Während die Männer in der Synagoge waren, versammelten sich bei ihr zu Hause bis zu hundert Frauen und feierten den entsprechenden Gottesdienst, sogar mit einer Torarolle. Um Frauen zu befähigen, mit der Bibel und auch mit dem Talmud argumentieren zu können, gründete Chana Safrai 1981 in Jerusalem das *Judith-Liebermann-Institut*, eine theologische Hochschule für Frauen, die inzwischen in vielen Ländern etabliert ist. Die Rabbinerwürde strebte sie für sich nicht an. Ihre Berufung war die wissenschaftliche Arbeit.

Chana Safrai war für ihr Engagement und für ihre Treue zum orthodoxen Judentum bestens vorbereitet. Geboren wurde sie 1946 in Jerusalem als Tochter des berühmten Professors für Jüdische Geschichte, Bibel und Talmud an der Hebräischen Universität Jerusalem, Rabbiner Shmuel Safrai (1919–2003), der zusammen mit David Flusser (1917–2000) und Robert Lindsey (1917–1995) die „Jerusalem School of Synoptic Research“ begründete. Ihr Vater war bereits im Alter von drei Jahren nach Israel gekommen, die Mutter war der nationalsozialistischen Verfolgung in Deutschland entkommen.

Chana Safrai studierte jüdische und griechische Geschichte, Talmud und antike Religionsgeschichte in Israel, an der Harvard-Universität in den USA und in den Niederlanden. In Amsterdam promovierte sie mit einer Arbeit über den „Status von Frauen zur Zeit des Zweiten Jerusalemer Tempels“. Die Dozentin für jüdische Religionsphilosophie, Talmud und Neues

Testament war neben ihren Lehraufträgen in Israel, Deutschland und den Niederlanden seit 1992 auch Mitglied der *Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag* und seit Februar 2006 Vorstandsmitglied. Chana Safrai starb in der Nacht zum 11. Februar 2008 in der Nähe von Herzliya, Israel. Möge ihr Andenken gesegnet sein!

(Red.)

Helga Croner (1914–2007)

Die Publizistin Helga Croner war eine bemerkenswerte Frau. In der Todesanzeige in der *New York Times* vom 27. August 2007 wurde sie als „Inspiration und Stütze für viele“ beschrieben. 1914 in Berlin als Tochter der jüdischen Familie Brode(r) geboren, erkannte sie frühzeitig die heraufziehende Gefahr. 1938 emigrierte sie nach England, heiratete Ulrich Croner und baute mit ihm den Verlag *Croner Publications* auf. 1948 zog das Ehepaar in die USA. Dort wurde sie bald Teil eines Kreises von jüdischen Immigranten, zu dem u. a. auch ihr Onkel *Martin Beradt* (1881–1949) aus Magdeburg und die deutsche Philosophin *Hannah Arendt* (1906–1975) aus Berlin gehörten. Die beeindruckenden Erfahrungen, die Helga Croner als Beobachterin beim II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) gemacht hatte, öffneten ihren Blick für die Dringlichkeit christlich-jüdischer Verständigung, für die sie sich dann auch bis an ihr Lebensende aktiv einsetzte. Unter dem Einfluss von Monsignore *Johannes M. Oesterreicher* (1904–1993), Gründer des *Institute for Judaeo-Christian Studies* an der Seaton Hall University, New Jersey, und bedeutender Wegbereiter der Konzilserklärung *Nostra aetate* Nr. 4 (über das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum) und wohl auch unter dem Einfluss ihres Cousins, des Benediktiners *Paulus Gordan* (1912–1999), konvertierte Helga Croner in den Sechzigerjahren zum Katholizismus.

Einen weiteren einflussreichen Schritt zur Förderung des christlich-jüdischen Dialogs machte Helga Croner 1977 mit der Gründung der Publikationsreihe „Stimulus Books“ (Paulist Press). Kernaufgabe der „Stimulus Foundation“ ist bis heute die Veröffentlichung von wissenschaftlichen Werken zur Förderung der Kommunikation und des gegenseitigen Verständnisses zwischen Judentum und Christentum (vgl. Clemens Thoma, *Helga Croner zum 80. Geburtstag*, in FrRu 1[1993/94]228 f., und zum 88. Ge-

burtstag in FrRu 9[2002]233 f.). In dieser Gründung, aber auch in ihren eigenen Veröffentlichungen zum Thema *Judentum-Christentum* ebenso wie in den vielfältigen Spuren, die sie im *Freiburger Rundbrief* hinterlassen hat, lebt Helga Croner in ihrem Werk weiter.

(Red.)

Notizen

Der **Filmproduzent und Schoa-Überlebende Artur (Atze) Brauner** ist am 1. August 2008 neunzig Jahre alt geworden. Geboren wurde er in Lodz als Sohn eines Holzgroßhändlers. Den Zweiten Weltkrieg überlebte er mit seinen Eltern und den vier Geschwistern in der Sowjetunion. Von seinen Verwandten sind 49 in der Schoa umgekommen. In seinen fast dreihundert Filmen behandelte Brauner auch immer wieder das Thema der Judenverfolgung. 2003 verfilmte er das *Massaker von Babij Jar*, bei dem am 29./30. September 1941 von den deutschen Besatzern mehr als 33 000 Juden umgebracht wurden. Der Film *Der letzte Zug* schildert die Deportation von Berliner Juden im April 1943 vom Gleis 17 Bahnhof Berlin-Grünnewald (vgl. FrRu 15[2008]267–269).

Die berühmten **Schriftrollen vom Toten Meer werden von israelischen und amerikanischen Wissenschaftlern digitalisiert**. Unter den Experten, die der Israeli-schen Altertumsbehörde (IAA) dabei behilflich sind, ist auch ein Mitarbeiter der US-amerikanischen Luft- und Raumfahrtbehörde NASA. Die antiken Manuskripte, die beinahe die gesamte hebräische Bibel enthalten, sind mehr als 2000 Jahre alt. Sie gelten als einer der wichtigs-

ten archäologischen Funde überhaupt. 1947 wurden sie zufällig von einem Beduinen entdeckt. Einige größere Auszüge der Rollen werden dauerhaft im Jerusalemer Israel-Museum ausgestellt. Die digitale Reproduktion der mehreren Tausend Fragmente wird etwa fünf Jahre dauern. Nach Abschluss der Arbeiten sollen sie der Öffentlichkeit im Internet zugänglich gemacht werden (Haaretz, 27.08.08).

Das Ergebnis eines bemerkenswerten Schulprojekts ist die **Themenkarte Jüdisches Leben im Kraichgau**. Die Karte verzeichnet nahezu alle noch erhaltenen jüdischen Kulturdenkmäler zwischen Bruchsal und Bad Wimpfen, Lobenfeld und Bretten, von den die meisten jedoch nicht mehr ihrer ursprünglichen Funktion dienen. Aus Synagogen wurden Wohnhäuser oder Scheunen, die Ritualbäder sind verborgen in Kellern, Friedhöfe liegen versteckt im Wald. Ergänzt wird die Karte durch ein *deutsch-englisches Begleitheft*, in dem die einzelnen Kulturdenkmäler beschrieben und erklärt werden (Verlag arte faktum, Karlsruhe 2007, 56 Seiten). Das Begleitheft haben Schülerinnen und Schüler der Realschule Waibstadt, des Adolf-Schmittthener-Gymnasiums Neckarbischofsheim, des

Hartmanni-Gymnasiums Eppingen und des Wilhelmi-Gymnasiums Sinsheim sowie Studenten und Studentinnen der Hochschule für jüdische Studien Heidelberg erarbeitet.

In Stuttgart gibt es seit dem 8. September 2008 wieder eine jüdische Grundschule. Sie ist die erste allgemeinbildende jüdische Schule in Baden-Württemberg seit 1949 und die achte jüdische Schule in der Bundesrepublik. Seit 1985 hat die Gemeinde bereits einen Kindergarten mit 40 Kindern und einen Hort für rund 15 Kinder. Rektor der neuen Schule und somit zuständig für die Bildungsinhalte ist Landesrabbiner Netanel Wurmser. Neben den üblichen Fächern werden auch Hebräisch und jüdische Kultur unterrichtet. Die Privatschule nimmt auch Kinder anderer Konfessionen auf. „Jedes Kind“, so Charlotte Knobloch, „verkörpert einen Brückenschlag zwischen Juden und Nichtjuden.“ 1933 lebten 4490 Juden in Stuttgart, 1952 waren es nur noch 512. Heute hat die jüdische Gemeinde in ganz Württemberg rund 3200 Mitglieder.

Falash Mura aus Äthiopien dürfen auch weiterhin nach Israel einwandern. Im August 2008 hatte die israelische Regierung gemeldet, dass die Zeit der groß angelegten offiziellen Einwanderung von *Falash Mura* aus Äthiopien vorüber sei. Entsprechend einer Nachricht vom 15. September 2008 wurde die Beschränkung wieder aufgehoben. Die staatliche Einwanderungskampagne begann mit der *Operation Moses*. Zwischen dem 21. November 1984 und dem 5. Januar 1985 kamen etwa 8000 äthiopische Juden (*Beta Israel*) und *Falash Mura* (christliche Äthiopier jüdischer Abstammung) aus

Äthiopien bzw. aus Uganda, wohin sie geflüchtet waren, nach Israel. Die *Operation Salomon* (1991) brachte im Laufe von nur 36 Stunden 14 325 *Beta Israel* in 34 Flügen nach Israel. Insgesamt sind seither etwa 120 000 Personen nach Israel gekommen. Für die Legalisierung der christlichen Zuwanderer erhielt der damalige israelische Premierminister Menachem Begin vom sephardischen Oberrabbiner Ovadia Yosef die Erklärung, dass die *Falash Mura* Nachkommen der „zehn verschollenen Stämme Israels“ sind. Um jeden Zweifel zu beseitigen, mussten sie jedoch pro forma zum Judentum konvertieren.

Kronprinz Haakon von Norwegen hat am 16. September 2008 im Zentrum von Oslo **das erste jüdische Museum Norwegens eröffnet.** Seit 1921 befand sich in dem Gebäude in der Calmeyers gate 15b eine der zwei Synagogen Oslos. 1942 wurde sie von der nationalsozialistischen Regierung des besetzten Landes konfisziert und geschlossen. Das Museum behandelt die jüdische Geschichte Norwegens von der Mitte des 19. Jh. bis zur Gegenwart. Erst nachdem im Jahre 1851 – auf Betreiben des Dichters *Henrik Wergeland* – der „Judenparagraf“ von 1814 aus der Verfassung des Landes gestrichen wurde, konnte die jüdische Geschichte Norwegens beginnen. 1930 lebten etwa 850 Juden in der norwegischen Hauptstadt. Während des Zweiten Weltkrieges konnten sich einige nach Schweden retten, 767 Juden wurden deportiert, lediglich 26 von ihnen überlebten. Heute leben in Norwegen etwa 2000 Juden, die meisten von ihnen in Oslo.

Leser-Echo

Robert Kraus, Ettenheim, zur Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“, vgl. die Dokumentation in FrRu 15(2008)193–212:

Bei dem 2007 geänderten Text der Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“ für den *usus antiquus* mit der Neuformulierung „... und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ stellt sich die Frage: Haben die Juden also nicht „die Wahrheit“? Und zu der Formulierung „... dass alle Menschen gerettet werden (*salvi fiant*)“ ist zu fragen: Werden Juden nicht „gerettet“? Oder wie ist es gemeint, wenn es heißt: „dass [...] ganz Israel gerettet wird (*ut [...] omnis Israel salvus fiat*)“? Mit dieser Formulierung erheben wir Christen uns erneut mächtig gegen das auserwählte Volk des immerwährenden Bundes. Wenngleich auch „nur“ im *usus antiquus* verwendet, ist die Formulierung vom Papst abgesegnet und somit weltweit gültig. Es wäre an der Zeit, dass sich alle im christlich-jüdischen Dialog engagierten Gruppen sowohl zeichenhaft als auch öffentlich dagegen wehren. Christen sollten dazu nicht einfach obrigkeitshörig „schweigen“. Das haben wir doch inzwischen aus unserer Erinnerungsarbeit gelernt, – oder etwa doch nicht?

Dr. Johannes Wachten, Jüdisches Museum Frankfurt/M., zum Leserbrief von Marianne Kapp in FrRu 15(2008)319:

Im Freiburger Rundbrief eine Aussage zu lesen über „Juden, die in der Opfer-Täter-Rolle des politischen Zionismus leben“, finde ich unerträglich diffamierend. Dass die Leserin diese Aussage zum Kirchen-„bashing“ heranzieht, ist es nicht minder. Die anschließend beides kombinierende Behauptung, „Die Kirche aber war durch ihr Fehlverhalten gegen die Juden die Ursache der Entstehung des politischen Zionismus“, zeugt von einem äußerst gestörten historisch-politischen Urteilsvermögen und ist nichts als Schmähkritik.

Corrigenda

In der von *Yvonne Domhardt*, Zürich, verfassten Rezension der Dissertation von Jutta Schumacher, „*Jakob Koppelman, Sefer Mišle Šuolim*“, in FrRu 15(2008) 299–301, sind zwei wichtige Informationen verloren gegangen: 1) dass es sich um ein Trierer Projekt handelt und 2) dass der Begriff „Fabel“ bis heute noch keine allgemein gültige Definition erfahren hat.

Zu FrRu 15(2008)307, Absatz 2: Der Name des Professors für Judaistik an der Universität Köln ist Joachim *Maier* (nicht Meier).

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: DE74 6601 0075 0140 6007 56

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

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

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

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Postfach 5703, 79025 Freiburg,

Tel. (07 61) 38 67 90, Fax (07 61) 3 86 79 14, E-Mail: info@freiburger-rundbrief.de

www.freiburger-rundbrief.de

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

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

Bei entsprechend sensibilisierten Christen hinterlässt das Hörvergnügen der Kirchenmusik von Johann Sebastian Bach, insbesondere der Matthäus- und der Johannespassion, nicht selten ein zwiespältiges Gefühl. Sind die Passionen antisemitisch? Der jüdische Religionswissenschaftler *R. J. Zwi Werblowsky* spürt einfühlsam dem zeitgenössischen Hintergrundverständnis nach und eröffnet damit einen zwangloseren Zugang zu dieser einzigartigen Musik.

Der Fundamentaltheologe *Thomas Fornet-Ponse* befasst sich mit der Frage, ob die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“ tatsächlich einen Rückschritt in der lehramtlichen Position der römisch-katholischen Kirche zum katholisch-jüdischen Dialog signalisiert, oder ob sie nicht doch Ausdruck einer offiziellen Position ist, die im Überschwang der Dialogfreudigkeit übersehen wurde.

Im Oktober 2008 war zum ersten Mal ein Rabbiner eingeladen, vor der Generalversammlung der katholischen Bischöfe im Vatikan zu sprechen. In seiner Rede legte Rabbiner *She'ar Yashuv Cohen* das Zentrum jüdischen Glaubens vor, die Tora, das Herzstück des Judentums, aus der jeder gläubige Jude lebt und die ihn in allen Lebensphasen lenkt und begleitet.

Vor zehn Jahren – am 7. Mai 1999 – starb in Jerusalem der große Religionswissenschaftler *Schalom Ben-Chorin*. Bekannt ist der große Dialogiker vor allem für seine Bemühungen um die jüdisch-christliche Begegnung. Doch er hat auch innerhalb des Judentums als Reformler Großes geleistet. Pfarrer *Dieter Krabbe* geht in seiner Würdigung auf *Schalom Ben-Chorin*s Verdienste als Wegbereiter des Reformjudentums ein.

Mit *Moritz Oppenheim*, so *Abraham Frank*, trat im 19. Jahrhundert in Deutschland erstmalig ein jüdischer Künstler auf, der wie kein anderer das Leben seiner jüdischen Brüder und Schwestern schildert. *Oppenheim*s Bilder zeigen aber nicht nur die Enge des Gettos, sie strahlen auch ein stilles Licht aus, das den tiefen Glauben der Menschen spiegelt. Aus den liebevoll dargestellten Details lassen sich zusätzlich lokale Bräuche und Sitten ablesen.

Mit der „Potsdamer Erklärung“ anlässlich des 70. Jahrestages der Reichspogromnacht fordert die Deutsch-Israelische Gesellschaft einen verstärkten Einsatz gegen Rechtsradikalismus, Rassismus und Antisemitismus und mehr Solidarität mit dem Staat Israel.

Gedanken zu Antijudaismus und zur Kirchenmusik von Johann Sebastian Bach

R. J. Zwi Werblowsky*

Die ansehnliche Ladung von „Anti-Judaismus“ in Bachs Kirchenmusik – und nicht nur in der Johannespassion – bewegt die Gemüter in steigendem Maße¹, und die diesbezüglich stark angewachsene Literatur bekundet auch schmerzhaftes theo-musikologische Gewissens-Prüfungen (z. B. Renate Steiger, Lothar Steiger, Johannes Richter, Johann Michael Schmidt, Niels Back, Meinrad Walter, Michael Marissen u. a.). Es ist dies, zugegebenermaßen, ein neuzeitliches Problem, welches am 11. März 1829 (erste Neuaufführung der Matthäuspassion) noch nicht bestand und weder dem Dirigenten, einem Enkel von Moses Mendelssohn, noch der illustren Zuhörerschaft (nicht nur König und Hof, auch Schleiermacher, Hegel, Heine, Rachel Varnhagen) Kopfweh bereitete. Dem Thema widmen sich heute auch spezialisierte Forschungsgruppen wie die *Internationale Arbeitsgemeinschaft für theologische Bachforschung*, und selbst unser Großmeister Alfred Dürr beschwert sich, trotz seines unverhohlenen Ärgers über „die Modeerscheinung, Bach als einen verkappten, zufällig auch komponierenden Theologen zu schildern“, in seiner Rezension von Martin Gecks massivem Werk *Bach*:

* Dr. R. J. Zwi Werblowsky, Prof. em. für Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem; viele Veröffentlichungen, u. a.: R. J. Zwi Werblowsky, *Jewish-Christian Relations*, 1973; ders. *Magie, Mystik, Messianismus: Vergleichende Studien zur Religionsgeschichte des Judentums und des Christentums (Haskala)*, 1997; als Co-Autor u. a.: R. J. Zwi Werblowsky/Geoffrey Wigoder, *The Encyclopedia of the Jewish Religion*, 1996. Das Grundkonzept des vorliegenden Beitrags wurde verfasst am Karfreitag 2002 in Jerusalem.

1) Vgl. die Dokumentation der Eisenach Konferenz 1996, Renate Steiger (Hg.), *Von Luther zu Bach*, 1999; die Dokumentation eines Symposiums in Baltimore, November 2000, *When the Words Hurt: The Gospel of St. John, Bach's Music and Religious Intolerance*, in: *SIDIC*, Vol. XXXV Nr. 1/2002, 19–28; Michael Marissen, *The Gospel of John*, in: *NEW YORK TIMES*, 2. April 2000; *Antijudaismus in der Kirchenmusik*, eine Konferenz der Konrad-Adenauer- und Buber-Rosenzweig-Gesellschaft in Wesseling, 22. bis 24. Oktober 2001; die Studentagung *KREUZIGE IHN: Die Judenchöre in J. S. Bachs Johannespassion*, Evangelische Akademie Nordelbien, am 16. Februar 2002.

Leben und Werk (Reinbek, 2000) über das Fehlen einer gründlichen Diskussion des Anti-Judaismusphänomens. Vielleicht können die Überlegungen eines Nicht-Theologen und Nicht-Musikologen hier – ohne den Anspruch, diese Lücke zu füllen – einen bescheidenen Beitrag liefern.

Wie sinnvoll ist eine „Gewissensprüfung“?

Es erübrigt sich darauf hinzuweisen, dass Passionsmusik und Passionsspiele nicht dasselbe sind. Die Thomaskirche ist nicht Oberammergau. Gerade darum verdient es an dieser Stelle lobende Erwähnung, dass man sich in Leipzig – eben im Gegensatz zu Oberammergau – offenbar eines Problems bewusst war und sich ihm gestellt hat, *nota bene* in DDR-Zeiten, wo es gar nicht so selbstverständlich war, dass Themen dieser Art *in foro publico* verhandelt werden. In der Karwoche 1989 ließ der Superintendent der Thomaskirche an alle Kirchenbesucher ein Blatt verteilen, welches vor der Gefahr von Fehlinterpretationen der Botschaft von Bachs Passionsmusik warnte.²

Liebe Besucher der Thomaskirche!

Mit den beiden Passionen, der Matthäus- und Johannespassion, hat uns Johann Sebastian Bach zwei musikalische Werke von höchstem künstlerischen und menschlichen Rang geschenkt. Diesen Passionen liegen die Texte aus den beiden Evangelien zugrunde, die den Werken ihre Namen gaben. Diese Texte entstanden im ersten Jahrhundert. Sie waren und sind für die Christenheit Schlüsseltexte ihres Glaubens.

Dennoch müssen wir heute mit Betroffenheit und Trauer feststellen, dass in der christlichen Tradition der Textauslegung einige Textstellen – besonders in der Johannespassion – zum Anlass für antijüdische Deutung und Haltung genommen wurden. Wie uns die Geschichte der letzten 100 Jahre lehrt, insbesondere die der Zeit des Nationalsozialismus, ist der Schritt vom Antijudaismus zum Antisemitismus nur sehr klein.

Wir erkennen heute, dass durch solche Missdeutung die Intoleranz, der Fanatismus und die blutige Verfolgung mit verursacht worden sind.

2) Ich verdanke die Kenntnis dieses Blattes Herrn Prof. H.-J. Schulze, bis 2000 Direktor des Bach-Archivs in Leipzig. Anm. d. Red.: Zur besseren Lesbarkeit des Dokumentes bringen wir eine originalgetreue Abschrift.

Durch nahezu zweitausend Jahre ist damit das Verhältnis von Christen und Juden belastet worden.

Der Missbrauch bestimmter Textstellen indessen rechtfertigt es nicht, diese zu umschreiben oder sie gar wegzulassen. Damit würde nicht nur die Texttreue verletzt, sondern auch unser eigenes Nachdenken über unsere Position vereitelt. Zudem würde im Falle der beiden Bach'schen Kompositionen das geniale Werk Bachs unermesslichen Schaden leiden. Gerade Passionen zwingen sowohl die Interpreten als auch die Zuhörer zu einer klaren und gut begründeten inneren Stellungnahme, die es aus sich heraus verbietet, antijudaistische Haltungen abzuleiten. Das Werk Bachs lebt aus seiner Ursprünglichkeit heraus und ruft persönliche Betroffenheit hervor.

Betrachten wir den Gesamtzusammenhang der im Neuen Testament überlieferten Passion Jesu, so erkennen wir, dass dort, wo „die Juden“ ausdrücklich genannt sind, durchaus auch andere Personen oder Personengruppen einsetzbar wären!

Unter diesem Blickwinkel wird der Text zu einem Zeugnis der Betroffenheit, aus der heraus das Zeugnis der Versöhnung und der Liebe mit zwingender Logik erwächst.

So wird das Hören der Bach'schen Passionen zum Erleben. Dieses Erleben verwehrt alle Distanzierungen und Schuldzuweisungen.

Möge das Hören der heutigen Passion zu einem bleibenden inneren Erlebnis werden, das Ihre Denk- und Handlungsweise nachhaltig im Sinne der Menschenwürde und des versöhnten Friedens befördert.

Es grüßt Sie

Ihr
Johannes Richter
Superintendent
Thomaskirche Leipzig

März 1989

Es dürfte sich erübrigen zu betonen, dass, was sich in Bachs Werken an „Antijudaismus“ findet, nicht mehr und nicht weniger ist, als was man vernünftigerweise von jedem normalen lutherischen Christen erwarten darf. Doch im Gegensatz zu Luther, der nicht nur des Hebräischen kundig war, sondern wohl auch jüdische Mitbürger persönlich kannte, war Bach vermutlich nur mit dem Klischee „Jude“ vertraut, auch wenn er vielleicht gele-

gentlich jüdische Kaufleute auf der Leipziger Messe gesehen hatte. Goethe hatte, wie seine „Judenpredigt“ bezeugt, persönlich Kenntnis des Frankfurter Judengettos. An keinem von Bachs Wohn- und Schaffensorten, auch nicht in Leipzig, gab es jüdische Gemeinden oder ein Judenviertel. „Juden“, so das gängige theologische Klischee (wir lassen hier den vulgären Juden-hass außer Acht), waren und sind *per definitionem* Sünder, wie auch – ebenfalls *per definitionem* – die Christen, nur mit dem Unterschied, dass erstere sich auf ganz einmalig sündhafte, böartige und mörderische Weise gegen Christus vergangen haben. Nähere Ausführungen über das in jeder christlichen Theologie sozusagen notwendige Maß an Antijudaismus sind für unser gegenwärtiges Anliegen irrelevant.

Doch was, wenn ein Werk oder eine Schrift dieses „normale“ Maß bei weitem übersteigt? Im Fall Luthers z. B. muss zwischen den obszönen Ausfällen seiner späteren Schriften einerseits und seinen durchaus „legitimen“ antijüdischen theologischen Aussagen andererseits unterschieden werden. Letztere bilden Bachs theologischen Hintergrund.

Der theologische Hintergrund

Die Rede vom „theologischen Hintergrund“ erfordert aber genauere Besin-nung, da sie sich meistens nicht auf Musik, sondern auf Texte bezieht. Es mangelt nicht an Studien zum Verhältnis von Text und Musik bei J. S. Bach. Hier dürfen wir uns mit der Feststellung begnügen, dass die Musik eines Komponisten, der für die Häufigkeit seiner sowohl ‚geistlichen‘ als auch ‚weltlichen‘ Selbstplagiate bzw. Selbstzitate bekannt ist, nicht so einfach ideologisch bestimmt werden kann. Bachs Kirchenmusik steht ja nicht *in vacuo*, sondern vertont eindrucklich und machtvoll den Kontext des liturgi-schen Anlasses sowie den Text seiner „Librettisten“ – von den Evangelien bis zu Picander³. Der Pauken- und Trompeteneinsatz aus BWV 248 (Weih-nachtsoratorium) berührt uns anders als die identisch tönenden Pauken und erschallenden Trompeten aus BWV 214, eben weil er die Geburt des *Chris-tus Rex* feiert und nicht den Geburtstag der Kurfürstin von Sachsen.

3) Der Dichter und Librettist Christian Friedrich Henrici (1700–1764) schrieb unter dem Pseudonym „Picander“ viele von Bachs Leipziger Kantaten.

Was die Juden betrifft, wird natürlich niemand von einem Christen des 18. Jahrhunderts die ökumenische Dialogsmentalität des 20. Jahrhunderts erwarten, und schon gar nicht die neue christlich-jüdische Besinnung, wie sie u. a. katholischerseits vom *Freiburger Rundbrief* und auf evangelischer Seite von *Kirche und Israel* und von der mutigen Erklärung der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland „Zur Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden“ (1980) vertreten wird. Ebenso wenig kann man von Johann Sebastian Bach erwarten, dass er die Evangelienberichte revidiert, oder etwa den Text einer Kantate dem Autor zurückgibt mit den Worten: „Es tut mir leid, Herr Picander (oder Herr Salomon Franck oder wer immer), aber ich kann diesen Text weder für eine Arie noch für einen Choral gebrauchen. Er ist zu antijüdisch. Könnten Sie ihn vielleicht etwas überarbeiten?“

Hier stehen wir vor dem grundlegenden Missverständnis, welches zur Entgleisung der Diskussion über das Thema „Bach und Antijudaismus“ geführt hat, denn das Problem liegt offensichtlich weder bei den Goldberg-Variationen oder dem „Wohltemperierten Klavier“ noch bei irgendwelchen (nicht-existent) Wagner-Stil antisemitischen Ergüssen. Es geht um Texte, die sowohl für Bach als auch für seine Zuhörer „Heilige Schrift“ waren, sowie solche, die von seinen Librettisten verfasst waren und mit denen er theologisch und gefühlsmäßig völlig eins war. Der Großteil der Veröffentlichungen zu unserem Thema befasst sich tatsächlich kaum mit Musik, sondern fast ausschließlich mit Texten. Die eindrucksvollen Bemühungen von Michael Marissen⁴ sind in dieser Beziehung besonders instruktiv, denn gelegentlich hat er gezeigt, wie ein Musikologe auch mit nicht-musikalischen Aspekten von Bachs Musik (z. B. die in den Brandenburgischen Konzerten angelegte „theologische Soziologie“) umgehen kann. Doch seine Arbeit über Bachs Passionen, vor allem die Johannespassion, ist im Wesentlichen eine textbezogene hermeneutische Übung.

Die Evangelien vermitteln ihr theologisches Anliegen in der Form historischer Erzählungen. Die von Bach benutzten oder in Auftrag gegebenen Choral- und Arien-Texte sind Predigt und Verkündung, welche diese Erzählungen frommen Gemütern eindrücklich deutend nahe bringen wollen – mit einem maßgeblichen Unterschied, wie wir noch sehen werden. Der

4) Michael Marissen, *Bach's Oratorios. The Parallel German-English Texts with Annotations*, Oxford University Press, 2008; ders., *Lutheranism, Anti-Judaism, and Bach's St. John Passion*, Oxford 1998.

autoritative Narrativ lässt nicht den geringsten Zweifel, dass die bösen Juden für die Passion Christi verantwortlich waren: „*Die Juden aber schrienen: Kreuzige ihn!*“ (vgl. Mk 15,13 f.; Lk 23,21; Joh 19,15). Noch hasserfüllter tönt der mächtige Ausbruch – ein einziges donnerndes Wort –, mit dem in der Matthäuspassion die jüdische turba auf die Frage des Pilatus, wen er freilassen solle, antwortet: „*BARRABAM*“. Dieser Schrei der jüdischen Masse hat Hans Blumenberg zu tiefgründigen, wenn auch diskutablen Überlegungen veranlasst.⁵ Hier bloßen Judenhass zu sehen, wäre geschichtlich wie auch theologisch völlig verfehlt.

*Auf das Fest aber hatte der Landpfleger Gewohnheit,
dem Volke einen Gefangenen loszugeben, welchen sie wollten.
Er hatte aber zu der Zeit einen Gefangenen,
einen sonderlichen vor anderen, der hieß Barrabas.
Und da sie versammelt waren, sprach Pilatus zu ihnen:
„Welchen wollet ihr, dass ich euch losgebe?
Barrabam oder Jesum, von dem gesagt wird, er sei Christus?“
Denn er wusste wohl, dass sie ihn aus Neid überantwortet hatten. [...]
Aber die Hohenpriester und die Ältesten überredeten das Volk,
dass sie um Barrabas bitten sollten, und Jesum umbrächten.
Da antwortete nun der Landpfleger, und sprach zu ihnen:
„Welchen wollt ihr unter diesen zweien, den ich euch soll losgeben?“
Sie sprachen: „Barrabam!“
Pilatus sprach zu ihnen: „Was soll ich denn machen mit Jesu,
von dem gesagt wird, er sei Christus?“
Sie sprachen alle:
„Lass ihn kreuzigen!“*

(aus: Matthäuspassion, BWV 244)

Für den christlichen (N. B. lutherischen) Musiker Bach verkörpern die Juden den sündigen Menschen. Doch in seiner menschlichen, allzumenschlichen Sündhaftigkeit ist auch der Christ – *simul peccator et iustus* – ein Jude, erlöst einzig und allein durch das Blut Christi, welches in Strömen fließt, genauso wie die Töne in der Kantate 136. „Die Juden“ könnten daher prinzipiell ebenso erlöst werden, wenn sie sich nur in „Buß und Reu“ zu Ihm und Seinem blutigen Antlitz hinwenden würden, anstatt in ihrem sündigen Starrsinn zu beharren.

5) Hans Blumenberg, *Matthäuspassion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1988, 199–203.

Der Jude ist das Spiegelbild des sündhaften Christenmenschen. Doch weder Passionen noch Kantaten (selbst nicht die so oft in diesem Zusammenhang zitierte Kantate 46) wurden von der andächtigen Thomasgemeinde als Aufruf zu einem Pogrom gehört (vielleicht weil es keine Juden in Leipzig gab?), ganz im Gegensatz zu den Hörern der fulminanten Karwochenpredigten von kanonisierten Heiligen, wie z. B. Vinzenz Ferrer (1350–1419) oder Johannes von Capistrano (1386–1456). Das erste Rezitativ der Kantate 46 hätte von einem dieser Heiligen stammen können. Aber entscheidend in der Bachkantate ist das zweite Rezitativ:

*„Doch bildet euch, o Sünder, ja nicht ein /
Es sei Jerusalem allein / Vor andern Sünden voll gewesen.“*

Der Choral *„Du Haupt voll Blut und Wunden“* bezieht sich, zugegebenermaßen, nicht auf die Abertausenden von jüdischen Häuptern, die von Christen im Laufe der Jahrhunderte blutig geschlagen wurden, sondern auf ein spezifisches jüdisches Haupt im ersten Jahrhundert.

Die Antwort auf die Frage *„Wer hat Dich so geschlagen?“* ist eindeutig: „die bösen Juden“, – und nicht etwa die brutale römische Soldateska. Doch nur *prima facie*! Denn Frage und Antwort sind theologisch komplexer. Es ist der sündige Mensch, der ängstlich mit der Gegenfrage antwortet:

*Herr, bin ich's?, – und der Chor bestätigt ihm:
ich bin's, ich sollte büßen [...],
und was Du ausgestanden, / das hat verdient meine Seel.*

Frage:

Was ist die Ursach aller solchen Plagen [...] / [und] aller Höllenqualen?

Antwort:

Ich, ach Herr Jesu, habe dies verschuldet, was Du erduldet.

Man geht vielleicht zu weit mit der Behauptung, Bachs Librettisten hätten bewusst die Passionserzählungen der Evangelien abgeschwächt und gemildert, doch der atmosphärische Unterschied ist unüberhörbar. Wenn Bachs Kirchenmusik eine „musikalische Predigt“ ist, so ist ihre Botschaft, *„O Mensch (angesprochen ist der jüdische [sündige] Teil des Menschen), beweine Deine Sünde groß“*, und ihre Verheißung besagt, dass aufrichtige Tränen diesen Sünder in einen erlösten Christen verwandeln können, der, rein gewaschen im Blut des Lammes, erlöst in das neue Jerusalem eingeht.

Eine „Entlastung“ Bachs ist nicht erforderlich

Da Bachs Theologie schlichtweg Standard lutherische Orthodoxie ist, sind auch die gut gemeinten Bemühungen, ihn vom Vorwurf des Antijudaismus „freizusprechen“, völlig daneben gegriffen. Wir sind alle mit dem Ausruf „sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ (Mt 27,25) vertraut, und keine Exegese kann Bachs „Libretto“, will sagen diesen Evangelientext, beschönigen. Generationen von Christen – Theologen und Laien – haben diese „Selbstverfluchung“ auf die ihnen einzig verständliche Weise interpretiert und die entsprechenden Konsequenzen daraus gezogen. Man darf annehmen, dass weder die eminenten Theologen, die während des II. Vatikanischen Konzils so rührig gegen einen „Freispruch“ des heutigen jüdischen Volkes von der Deizid-Beschuldigung agitierten, noch Charlie Ward, der Topspieler des New Yorker Basketballteams „The Knicks“, der erklärte, die Juden hätten das Blut Christi an ihren Händen⁶, von J. S. Bach beeinflusst waren.

Viel peinlicher und bestürzender als die Erklärung von Charlie Ward berührt uns die Aussage eines so verehrungswürdigen christlichen Martyrers wie *Dietrich Bonhoeffer*, der noch im April 1933, also kurz nach dem großen Nazi-Boykotttag am 1. April, erklärte: „[...] niemals ist in der Kirche Christi der Gedanke verloren gegangen, dass das ‚auserwählte Volk‘, das den Erlöser der Welt ans Kreuz schlug, in langer Leidensgeschichte den Fluch seines Tuns tragen muss.“⁷ Gewiss lassen sich mit Hilfe exegetischer Purzelbäume auch „nuanciertere“ Bedeutungen aus dem Evangelientext herauslesen. (Hier müsste Bachs Gebrauch der Calov-Bibel genauer untersucht werden, wozu Martin Geck⁸ schon wichtige Anregungen gegeben hat.) Dennoch scheint mir die erlösende „Lesart“ dieses Ausrufs als ultimative Verheißung der Rettung – auch der Juden – durch „sein Blut“⁹, wie von Renate Steiger¹⁰ vorgeschlagen und von Michael Marissen akzeptiert,

6) *New York Times Magazine*, April 2001.

7) Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Band 2, 49–50; vgl. Charlotte Klein, *Theologie und Anti-Judaismus*, München 1975, 116.

8) Vgl. Martin Geck, *Bach. Leben und Werk*, Reinbek 2001.

9) Vgl. Albert A. Clement (Hg.), *Das Blut Jesu und die Lehre von der Versöhnung im Werk Johann Sebastian Bachs*, Amsterdam 1995.

10) Vgl. Renate Steiger, *Gnadengegenwart. Johann Sebastian Bach im Kontext lutherischer Orthodoxie und Frömmigkeit*, Stuttgart 2002. Dies. (Hg.), *Die Juden aber schrien: Kreuzige ihn!*, in: *Die Quellen Johann Sebastian Bachs. Bachs Musik im Gottesdienst*. Stuttgart 1998, 303–315.

ebenso ausgefallen wie unwahrscheinlich. Die Lehre als solche ist natürlich „rechtgläubig“ und akzeptabel. Aber die machtvolle Musik, um die es hier geht, ist keine Vertonung von Röm 11¹¹, sondern von Mt 27,25!¹² Wissen wir, wie Bach diesen Vers verstand? Selbst wenn wir (mit Renate Steiger und Marissen) die unwahrscheinliche Interpretation annehmen, fragt sich immer noch, ob Bach tatsächlich glauben konnte, dass eine Kirchengemeinde fähig wäre, die angeblich von ihm intendierte innovative Umdeutung des als Selbstverfluchung bekannten Ausrufs herauszuhören.

Ob Bachs Musik als „barock“ einzustufen ist, verspricht für unsere Diskussion wenig. Ebenso unnötig ist es, auf den überdehnten und fragwürdig elastischen Gebrauch dieses Terminus einzugehen. Musik wird gerne als „flüssige Architektur“ und Architektur als „gefrorene Musik“ bezeichnet. Warum soll man dann nicht gängige Terminologie, in diesem Falle die Bezeichnung „barock“, auf beides – Musik und Text – anwenden? Bachs Texte sind bei weitem nicht so verwunderlich wie der *Kühlpсалter*¹³ des Quirinus Kuhlmann (1651–1689), der öfters als Höhepunkt „barocker“ religiöser Dichtung bezeichnet wird.

Andererseits kommen Bachs Librettisten dem zeitgenössischen Pietismus oft sehr nahe, und so manche Texte könnten beinahe von Zinzendorf stammen¹⁴, – eine etwas peinliche Assoziation, über die lutherische Musikwissenschaftler sich gerne ausschweigen. Auch hier hat Martin Geck wertvolle Korrektive beigetragen. Verstehen wir „barock“ jedoch als rein historisch-chronologisches Synonym für das „18. Jahrhundert“, dann ist es nicht überraschend, dass großartige Bach-Aufführungen nicht nur von Barockorchestern, sondern auch von „Orchestern der Aufklärung“ (Gustav Leonhard) dargeboten werden, welche beim Spielen ihrer Aufklärungsmusik bestimmt nicht an Diderot oder Voltaire denken.

Dieses auf den ersten Blick nebensächliche Thema wird hier aufgegriffen, weil es m. W. einen ersten musikwissenschaftlichen Versuch gibt, die

11) Der Brief an die Römer: Der erwählte „Rest“ und das verblendete Volk (11,1–12), Das Bild vom Ölbaum (11,13–24), Die Errettung ganz Israels (11,25–36).

12) Mt 27,25: „Da rief das ganze Volk: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“

13) *Kühlpсалter*, hg. von Robert L. Beare, Tübingen 1971 (Neuaufgabe der Ausgabe Amsterdam 1684–86).

14) Nikolaus Ludwig Reichsgraf von Zinzendorf und Pottendorf (1700–1760) gründete 1722 die Herrnhuter Brüdergemeine.

Metapher in Beziehung zur Antijudaismus-Diskussion zu bringen. Die Symmetrie barocker Architektur legt den Gedanken einer ähnlichen Symmetrie in der Musik nahe. Schon Friedrich Smend (1893–1980), der später auch Philipp Spittas (1841–1894) Terminologie „chiastisch-zyklisch“ wiederbelebte, betonte die Bedeutung dieses musikalischen Charakteristikums bei Bach, welches er ausdrücklich theologisch interpretierte. Werner Breig hat Smends Analyse sorgfältig und kritisch diskutiert, aber erst Dagmar Hoffmann-Axthelm¹⁵ hat auf die Relevanz dieser musikalischen Symmetrie zu unserem Thema hingewiesen und den antijüdischen Charakter, man möchte sagen, die antijüdische „Botschaft“ der Doppelchöre in der Johannespassion hervorgehoben.

Die hier vorgetragenen Überlegungen – der Gebrauch und Missbrauch des Allgemeinbegriffs „barock“ (Adorno), die Symmetrie in den Passionen und der H-Moll Messe, die von Duerr so vehement abgelehnte Hoffmann-Axthelm These betr. der Doppel-Chöre in der Johannespassion – erfordern noch weiterer Prüfung. Was nicht zur Diskussion steht, ist die schwere Ladung an Antijudaismus in der mächtigsten Musik, die wir kennen, welche aber, wie schon gesagt, nicht zu Lasten des Komponisten geht, sondern in den Texten liegt, welche seine Musik so kraftvoll und eindringlich, ja überwältigend, interpretiert und „amplifiziert“.

Eine neue Empfindsamkeit

Warum also die Aufregung? Eben weil das Problem nicht bei Bach liegt, sondern bei uns, d. h. bei unserer völlig neuen *Post-Schoa-Empfindsamkeit*, welche eine unlösbare, man möchte sagen „Catch-22“ Situation¹⁶ schafft. Unser Sensibilitäts- und Wahrnehmungshorizont hat einen radikalen Paradigmenwechsel erfahren. Es geht hier um eine viel tiefer greifende Mutation in der Geschichte der Passionsrezeption als der zeitbedingte und unver-

15) Dagmar Hoffmann-Axthelm, *Die Judenchöre in Bachs Johannes-Passion. Der Thomas-kantor als Gestalter lutherischer Judenpolitik*, in FrRu 5(1998)103–111.

16) Catch-22: eine Form von Dilemma wie das Henne-Ei-Problem; abgeleitet von dem Roman „Catch-22“ von Joseph Heller (New York 1961) über die Absurdität des Krieges und die Dummheit der Militärmaschinerie.

meidliche kulturelle Abstand, zu welchem Hans Blumenberg unter dem Kennwort „Anachronismus“ manch anregende Überlegungen angestellt hat¹⁷, denn die Matthäuspassion hat – paradoxerweise, was Hochschätzung, Verbreitung und Aufführungspraxis betrifft – ihren Höhepunkt in einer ihren Inhalten entfremdeten „nach-christlichen“ Zeit erreicht. Um es mit Goethe zu sagen: was wir geerbt von unseren Vätern haben und auch weiterhin besitzen wollen, können wir nicht mehr auf die altgewohnte Weise „erwerben“. Bewusstheit historischer Distanz erleichtert oft verständnisvollen Umgang mit problematischen Texten, und so dürfen wir z. B. annehmen, dass katholische (und vielleicht sogar auch muslimische) Bachliebhaber heutzutage keinen Anstoß an den mordenden Papisten und Türken nehmen werden, die Jesus Christus von seinem Thron zu stürzen suchen (Kantate 126).

Auch Evangelientexte müssen heute anders gelesen werden, und Theologen, Historiker und Exegeten tun ihr Bestes, um Erklärungsbedürftiges zu erklären, ohne irgend etwas „weg zu erklären“. Aber zur Schoa gibt es keine historische Distanz. Und wenn diese, wie so vieles andere, als „nach-christlich“ bezeichnet werden kann, dann nur weil das „christlich“ nicht weniger nachdrücklich zu unterstreichen ist als das „nach-“. Die Texte, die uns bekunden, dass die Vernichtung der europäischen Judenheit sich auf von christlicher Lehre und Praxis vorbereitetem Boden vollzog, sind nicht bloße historische Dokumentation und wissenschaftliches Quellenmaterial „zur Geschichte des Antijudaismus“. Sie sind permanente Belebung eines Traumas. Sie waren aber auch die Inspiration für eine Musik, die allen belastenden Assoziationen zum Trotz eine bleibende „Gültigkeit“ besitzt.

Vor über zwei Jahrzehnten kam es bei einer Aufführung der Matthäuspassion im größten Konzertsaal Jerusalems zu heftigen Demonstrationen von orthodoxen Jugendlichen. Vor ungefähr zehn Jahren wurde dieselbe Passion wieder von einem gastierenden deutschen Orchester mit Solisten und Chor zu Gehör gebracht. Unter den Zuhörern im Saal befand sich eine überraschend hohe Anzahl von *kippah*-bedeckten Köpfen! Der Umgang mit Bachs Passionsmusik und ihrer andauernden Aussagekraft bleibt eine Herausforderung an Israels kulturelle Kreativität.

17) Vgl. Hans Blumenberg (Anm. 5), 199–203.

Die „neue Karfreitagsfürbitte“ für die Juden

Nüchterner Realismus oder enttäuschter Optimismus?

Thomas Fornet-Ponse*

In der teilweise sehr erhitzt geführten Diskussion über die am 4. Februar 2008 promulgierte ‚neue‘ Form der Karfreitagsfürbitte „für die Juden“ für den außerordentlichen Ritus,

„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 [...]“,

wurde des Öfteren von jüdischer wie von katholischer Seite die Meinung vertreten, es handele sich dabei um einen *Rückschritt* in der lehramtlichen Position der römisch-katholischen Kirche zum katholisch-jüdischen Dialog. Ungeachtet der Frage, ob die Kritik wegen der Ausrichtung der Fürbitte auf eine Judenmission berechtigt ist oder nicht¹, möchte ich mich der Frage widmen, ob diese Einschätzung als Rückschritt zutreffend ist, oder nicht auch hier eine – in der Diskussion nicht immer beachtete – Kontinuität römischer Aussagen besteht. Dass die neue Fürbitte zu einer Belastung des Verhältnisses geworden ist, lässt sich kaum bestreiten. Ich möchte mich mit dem *fundamentum in re* dieser Belastung auseinandersetzen und damit zu-

* Thomas Fornet-Ponse, Bonn, studierte Katholische Theologie, Philosophie und Alte Geschichte in Bonn und Jerusalem. Er arbeitet am Seminar für Fundamentaltheologie und im Projekt „Judentum – Christentum“ der Universität Bonn; seine Forschungsschwerpunkte liegen in fundamentaltheologischen, ökumenischen und jüdisch-christlichen Fragestellungen sowie in der (lateinamerikanischen) interkulturellen Philosophie.

1) Vgl. dagegen z. B. die Deutung in Josef Wohlmuth, *Die Karfreitagsfürbitte für die Juden als Indikator des Grundverhältnisses von Juden und Christen*, in: Walter Homolka/Erich Zenger (Hg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. *Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden*, Freiburg/Br. 2008, 191–204. Ähnlich Hans Hermann Henrix, *Bewahrung jüdischer Treue zum Bund und Liebe zum göttlichen Namen. Zum kirchlichen „Hauptgebet“ und zur Karfreitagsfürbitte 2008*, in: Homolka/Zenger (Hg.), *Karfreitagsfürbitte*, 134–148. Aber auch wenn man dieser Deutung den Vorzug geben will, behebt das nicht das Problem der allgemeinen Rezeption durch ‚normale‘ Beter, die sie wohl doch eher in Richtung einer Judenmission deuten bzw. gedeutet haben, wie die Diskussion zeigt.

gleich mit der Frage, ob nicht manche Diskussionsteilnehmer von einer zu optimistischen Einschätzung der offiziellen Haltung der römisch-katholischen Kirche zum Judentum ausgegangen sind und von daher Erwartungen hegten, die (dann zwangsläufig) enttäuscht wurden.²

Als zweite Vorbemerkung muss auch berücksichtigt werden, dass *nur* die *Fürbitte für die Juden* verändert wurde, die *Fürbitten für die Nichtkatholiken wie die Nichtchristen*³ aber unverändert gültig sind. Bei einem synoptischen Vergleich fällt bei der Fürbitte für die Juden die fehlende *negative Konnotation* auf, weil es nicht – wie bei der Bitte für die getrennten Christen – um ein Zurückrufen oder um eine Bekehrung geht.

Vertritt das Lehramt ein Heil für Israel ohne Bekenntnis zu Christus?

Eine detaillierte Analyse der lehramtlichen Texte ist in diesem Rahmen nicht möglich, aber auch nicht notwendig, da ich mich auf die Frage konzentrieren kann, ob in ihnen tatsächlich die Position ausgedrückt wird, es gebe ein Heil für Israel ohne Glauben an Jesus Christus – also letztlich (mindestens) zwei legitime Heilswege (die Frage nach der Heilsmöglichkeit einzelner Nichtchristen ist davon noch einmal zu unterscheiden). Diese Frage gewinnt weiteres Gewicht dadurch, dass die Verlautbarung des Vatikanischen Staatssekretariats zur neuen Karfreitagsfürbitte vom 4.4.2008 sich deutlich zu „*Nostra aetate*“ (und zum Gebet von 1970 als ordentlicher Form) bekennt – auch wenn viele Fragen dabei offen bleiben, weil über den Bund Israels mit Gott nichts gesagt sowie eine Judenmission nicht eindeutig abgelehnt wird.⁴

Nicht unterschätzt werden darf die Bedeutung des hermeneutischen Programms der römisch-katholischen Kirche, die sich gerade nicht an einen

2) Vgl. Jonah Sievers, *Sind wir alle nur Mimosen?* In: FrRu 15(2008)203–205; sowie in Homolka/Zenger (Hg.), (Anm. 1), 74–77, 76.

3) Vgl. für eine Synopse Albert Gerhards, *Die Fürbitte für die Juden in ihrem liturgischen Kontext*, in: Homolka/Zenger (Anm. 1), 115–125, 122.

4) Vgl. für die offizielle deutsche Fassung

http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2008/documents/rc_seg-st_20080404_oremus-pro-iudaeis_ge.html (abgerufen am 13.08.2008).

eindeutigen Textsinn bindet – aber auch nicht an die Beliebtheit pluraler Lesarten, sondern an die (authentische) lehramtliche Rezeption und Auslegung des jeweiligen Textes. Ein Rekurs auf die Texte als Argument gegen eine lehramtliche Position ist damit zwar nicht ausgeschlossen, aber erschwert, weil das Lehramt in seinem Selbstverständnis seine Position als authentische Auslegung des Textes versteht.

Der am häufigsten in der Diskussion erwähnte lehramtliche Text ist die Konzilserklärung „*Nostrae aetate*“ (NA). Obwohl nicht bestritten werden kann, dass sie mit ihren Aussagen zum Judentum einen Wendepunkt der offiziellen Position der römisch-katholischen Kirche markiert und u. a. mit der betonten geistlichen Verbundenheit die einzigartige Beziehung und Nähe zwischen Kirche und Judentum ausdrückt, darf nicht vergessen werden, dass explizit über die Judenmission nichts ausgesagt wird, aber auch nicht über eine Mission gegenüber Angehörigen anderer Religionen. Vielmehr wird das dialogische Moment und der gemeinsame Einsatz betont („*per colloquia et collaborationem*“, NA 2). Eine Mission wird zwar grundsätzlich als heilsnotwendig angesehen, nicht aber für einzelne Individuen, wie in der Zusammenschau mit den Konzilsdokumenten *Lumen Gentium* (LG) 16, *Ad gentes* (AG) 7 und *Gaudium et spes* (GS) 2 deutlich wird, worin ausgesagt wird, auch ein Mensch, der das Evangelium und die Kirche schuldlos nicht kenne, Gott aber aus ehrlichem Herzen suche, könne das ewige Heil erlangen.⁵

Ferner findet sich das Bekenntnis zur bleibenden Gültigkeit des Bundes in NA nur implizit durch die präsentischen Formulierungen und den Hinweis auf Gottes unwiderrufliche Gnadengaben. Diese erlauben es z. B. Henrix, als Konsequenz die bleibende Gültigkeit des Judentums als Heilsweg zu formulieren.⁶

- 5) AG 7 fordert mit Zitaten aus 1 Tim 2,4 f. und Apg 4,12: „So ist es nötig, dass sich alle zu ihm, der durch die Verkündigung der Kirche erkannt wird, bekehren sowie ihm und seinem Leib, der Kirche, durch die Taufe eingegliedert werden.“ Im gleichen Artikel heißt es auch, der Vater habe Christus gesandt, „dass das ganze Menschengeschlecht ein Volk Gottes bilde, in den einen Leib Christi zusammenwachse und zu dem einen Tempel des Heiligen Geistes aufgebaut werde“.
- 6) Vgl. Hans Hermann Henrix, *Ökumene aus Juden und Christen*, in: ders., *Gottes Ja zu Israel*, Aachen 2005, 7–42, 14; mit Rekurs auf Herbert Vorgrimler, *Ein Freundeswort*, in: Johannes Oesterreicher, *Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche*, Meitingen 1971, 21–28, 24 f.

Diese Deutung ist plausibel, aber es darf im Hinblick auf die Rezeption der Texte nicht unterschätzt werden, dass sich explizit zur *bleibenden Gültigkeit des Bundes* (als Heilsweg) in keinem Konzilsdokument eine Aussage findet. Zudem impliziert die Aussage, der Bund Gottes mit Israel sei ungekündigt, nicht notwendig die Aussage einer Gleichrangigkeit von Judentum und Christentum. Gerade die vom Konzil mehrfach ausdrücklich hervorgehobene Heilsmöglichkeit für Nichtchristen und die gestufte Zuordnung der anderen Kirchen, kirchlichen Gemeinschaften und Religionen zur römisch-katholischen Kirche lässt in dieser Frage durchaus Spielraum zu.

Ähnlich setzt auch die Fürbitte von 1970 theologisch nicht mehr voraus als diese Heilsmöglichkeit, zumal die Bitte darum, die Juden mögen zur Fülle der Erlösung gelangen, eine Deutung in Richtung einer (zumindest eschatologischen) Bekehrung der Juden nicht ausschließt. Zudem ist ein Blick in die sie umgebenden Fürbitten hilfreich, in denen für die Einheit der Kirche nicht für eine Rückkehr, sondern für eine *Zusammenführung in der Einheit der heiligen Kirche* gebetet wird – und *für alle, die nicht an Christus glauben, dass der Heilige Geist sie erleuchte und auf den Weg des Heiles führe*. Während diese Bitte eine Ausrichtung auf die Bekehrung zu Christus insinuiert, fällt eine solche Deutung bei der Bitte für die, die nicht an Gott glauben, wesentlich schwerer, weil darum gebeten wird, diese mögen *Gott finden und als den wahren Gott und Vater bekennen*.⁷ Man könnte sie daher als unmissverständlich theozentrisch bezeichnen.

Diesen liturgischen Kontext und die im Konzil ausgedrückte gestufte Zuordnung zur römisch-katholischen Kirche (als der Verwirklichung der einen Kirche Christi) beachtend, kann die Deutung Schöttlers zwar als eine mögliche, aber nicht als die plausibelste angesehen werden: „Im Verhältnis der Ecclesia zur Synagoga stehen also Wahrheit neben Wahrheit und Glaube neben Glaube – auf Augenhöhe: Der jüdische Weg ist aus christlicher Sicht im Unterschied zu allen anderen Religionen ein vollgültiger, in keiner Hinsicht defizitärer Weg zum Heil!“⁸

7) Vgl. *Messbuch*, Teil 1, Einsiedeln 1975, 50. Zu einer Gesamtdeutung der Karfreitagsfürbitten siehe Albert Gerhards, *Die Großen Fürbitten am Karfreitag und die Interzessionen des Eucharistischen Hochgebets als Spiegel des Selbstverständnisses der Kirche*, in: Nicolaus Klimek (Hg.), *Universalität und Toleranz*, FS Georg B. Langemeyer, Essen 1989, 111–126.

8) Heinz-Günther Schöttler, *Von Heilswegen und Holzwegen*, in: Homolka/Zenger (Anm. 1), 159–175, 165.

Diese Aussage kann theologisch begründet werden, aber m. E. war und ist dies nicht die offizielle Position der römisch-katholischen Kirche, um die es hier geht. Ohne Zweifel wird die Beziehung der Kirche zum Judentum von denen zu anderen Religionen unterschieden; dass dieser Unterschied aber eine solche soteriologische Bedeutung hat, geht nicht zwingend aus den Texten und ihrer Rezeption hervor. Vielmehr besteht der Unterschied darin, dass die anderen Religionen fundamentaltheologisch, d. h. im Rahmen der ‚Außenbeziehungen‘ der Kirche behandelt werden, während das Judentum dogmatisch, d. h. bei der Entfaltung der Glaubensinhalte der Kirche behandelt wird.⁹ Eine Gleichrangigkeit von Judentum und Christentum kann daraus aber nicht logisch zwingend gefolgert werden, auch wenn die christliche Identität im inneren Kern von diesem Verhältnis betroffen ist, – schließlich ist die römisch-katholische Identität in ihrem Kern auch vom Verhältnis zu anderen Kirchen betroffen und es kann kaum behauptet werden, die römisch-katholische Kirche betrachte alle anderen christlichen Kirchen als ihr gleichrangig.

Wie sieht es aber mit anderen lehramtlichen Äußerungen aus? Besonderen Rang nimmt die Ansprache Johannes Pauls II. an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz ein, weil er dort ausdrücklich davon spricht, der Alte Bund sei nie gekündigt worden, was in der Folge zu einem Hauptmotiv zahlreicher Ansprachen dieses Papstes werden sollte.¹⁰

Ähnlich herausragende Bedeutung nimmt sein Besuch der Synagoge in Rom am 13. April 1986 ein, wo er die besondere Beziehung der Kirche zum Judentum hervorhebt, von der jüdischen Religion als *zum Inneren des Christentums gehörend* spricht und schließlich die Juden *unsere bevorzugten und älteren Brüder* nennt.¹¹

9) Vgl. Knut Wenzel, *Christlicher Heilsuniversalismus und jüdisches Gotteszeugnis*, in: Homolka/Zenger (Anm. 1), 176–190, 181. Auch wenn ich nicht so strikt zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik unterscheiden möchte, kann ich ihm in der Sache zustimmen.

10) Zur vollständigen Dokumentation des Papstbesuches vgl. FrRu XXXII(1980)3–6. Die Ansprache des Papstes findet sich auch in: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix, *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. 1: *Dokumente 1945–1985*. Paderborn 1988, 74–77. Vgl. zu weiteren Äußerungen u. a. Hans Hermann Henrix, *Katholische Kirche und Judentum: 40 Jahre nach „Nostra aetate“ – am Ende eines bedeutenden Pontifikates*, in: KuI 20(2005) 162–177.

11) Vgl. den Text in FrRu XXXII(1980)3–6 und in Henrix/Rendtorff (Anm. 10), 106–111.

So sehr diese Äußerungen eine Begegnung auf Augenhöhe nahelegen, dürfen darüber nicht andere Dokumente aus dem Pontifikat Johannes Pauls II. vergessen werden, in denen die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi unmissverständlich festgehalten wird. Dies wird schon in den zwei Texten der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum zu NA von 1974 und 1985 deutlich. Der erste Text spricht davon, das Christuszeugnis der Kirche dürfe den Juden gegenüber nicht aggressiv sein¹², gleichwohl ist aber der Glaube zu leben und zu verkünden. Der zweite Text – Joh 10,16 zitierend – hält eindeutig fest: „Kirche und Judentum können also nicht als zwei parallele Heilswege dargestellt werden, und die Kirche muß Christus als Erlöser vor *allen* Menschen bezeugen.“¹³

Etwas ausführlicher behandeln möchte ich zum einen den *Katechismus der Katholischen Kirche*, der als Ausdruck des authentischen Lehramts der Kirche gelten kann, denn er entstand in Zusammenarbeit mit dem gesamten Episkopat der katholischen Kirche. Johannes Paul II. bezeichnete ihn deshalb in der Apostolischen Konstitution „*Fidei Depositum*“ als „Darlegung des Glaubens der Kirche und der katholischen Lehre“ bzw. als „sichere Norm für die Lehre des Glaubens“.¹⁴ Ferner gehe ich wegen der behandelten Thematik auf die durch Papst Johannes Paul II. approbierte Erklärung „*Dominus Iesus*“ der Glaubenskongregation ein.¹⁵

12) „Den Juden gegenüber soll dieses Zeugnis für Jesus Christus nicht den Anschein einer Aggression erwecken.“ Vgl. *Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzils-erklärung „Nostra aetate“*, Artikel 4, in: FrRu XXVI(1974)3–5; Henrix/Rendtorff (Anm. 10), 48–53, 49.

13) *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*, in FrRu XXXVII/XXXVIII(1985/1986)9–14, hier 10; ebenso in: Henrix/Rendtorff (Anm. 10), 92–103, 95, meine Hervorhebung.

14) Johannes Paul II., *Apostolische Konstitution „Fidei Depositum“*, in: *Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993, 29–35, 33 f. Vgl. zum Katechismus ausführlicher: *Juden und Judentum im neuen Katechismus der Katholischen Kirche. Ein Zwischenruf*. Erweiterte Dokumentation. Diskussionspapier des Gesprächskreises „Juden – Christen“ beim ZdK, ergänzt durch vier Stellungnahmen aus den USA, 27. November 1996.

Abzurufen unter:

http://www.zdk.de/data/erklærungen/pdf/JuC_Katechismus__1_1034932764.PDF

(Letzter Zugriff: 14.08.2008)

15) Zitiert nach: Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung Dominus Iesus über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*, 6. August 2000. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, VAS 148, Bonn 2000.

Hinsichtlich der uns interessierenden Frage äußert sich auch der Katechismus der Katholischen Kirche nicht explizit: Zwar bewegt er sich bei den direkten Äußerungen über das Judentum auf der Höhe der Konzilstexte und der Dokumente der Kommission von 1974 und 1985, bietet aber weder eine positive Israeltheologie noch weist er auf die Bedeutung des gegenwärtigen Judentums als „ältere Geschwister“ hin. Die oben genannten einschlägigen Äußerungen Johannes Pauls II. werden nicht zitiert. Wenn es in Nr. 674 heißt: „Das Kommen des verherrlichten Messias hängt zu jedem Zeitpunkt der Geschichte davon ab, dass er von ‚ganz Israel‘ (Röm 11,26) anerkannt wird, über dem zum Teil ‚Verstockung liegt‘ (Röm 11,25), so dass sie Jesus ‚nicht glaubten‘ (Röm 11,20)“, kann dies kaum in Richtung einer Sonderwegthese gedeutet werden; vielmehr wird die Anerkennung des Messias durch ganz Israel als Bedingung seiner Wiederkunft genannt.

Nicht unproblematisch sind auch die Äußerungen in Nr. 761 ff. zur Vorbereitung der Kirche im Alten Bund, die eine Deutung in Richtung einer Substitutionsthese zumindest ermöglichen. Explizit auf das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk geht der Katechismus in Nr. 839 ein, wo zunächst unter Rekurs auf NA 4 der Zusammenhang genannt und der jüdische Glaube als „Antwort auf die Offenbarung Gottes im Alten Bund“ bezeichnet wird. Anschließend wird die unwiderrufliche Berufung Israels hervorgehoben (vgl. auch 121). Eine Anerkennung des Judentums als legitimer Heilsweg unterbleibt aber. Zudem legt der Abschluss von Nr. 840 über die ähnlichen Ziele des ‚Gottesvolkes des Alten Bundes‘ und des ‚neuen Volkes Gottes‘ – Ankunft des Messias einerseits als Kommen des Messias, andererseits als Wiederkunft des gestorbenen und auferstandenen Messias – eine Deutung des Judentums als im Vergleich zur Kirche defizitär dar: „eine Erwartung, die freilich durch das Drama der Unkenntnis oder des Verkennens Jesu Christi begleitet wird“.

Schließlich wäre noch genauer zu untersuchen, welche Implikationen die Äußerungen zum alten Gesetz im Rahmen der Behandlung des Sittengesetzes haben, wenn das alte Gesetz als *erste Stufe auf dem Weg zum Gottesreich* (vgl. 1963) und als *„Vorbereitung auf das Evangelium“* (1964) bezeichnet wird. Eine Gleichrangigkeit von Kirche und Judentum vermag ich im Katechismus der Katholischen Kirche nicht als Grundmotiv zu erkennen.

Bei „*Dominus Iesus*“ (DI) handelt es sich nicht um ein Dialogdokument, sondern um eine innerkatholische Erinnerung an Grundüberzeugungen über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche.

Der Großteil der Diskussion über dieses Dokument widmete sich den Konsequenzen für den innerchristlich-ökumenischen Dialog.¹⁶ Dennoch ist es durch die behandelte Thematik und den Anspruch als Dokument der Glaubenskongregation, nichts Neues zu sagen, sondern lediglich einige Glaubenswahrheiten vorzulegen und zu klären, für unsere Fragestellung sehr aufschlussreich. Dementsprechend präsent sind in den Fußnoten von DI Dokumente des II. Vatikanischen Konzils und Johannes Pauls II. (besonders die Enzyklika „*Redemptoris missio*“), womit die lehramtliche Kontinuität unterstrichen wird.

Inhaltlich wird schon in der Einleitung festgehalten, der interreligiöse Dialog ersetze nicht die *missio ad gentes*, sondern begleite sie (Nr. 2). Durchweg wendet sich DI gegen einen Relativismus, wonach ein religiöser Pluralismus de iure gerechtfertigt werden solle; in der Einordnung der gängigen religionstheologischen Modelle (Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus) vertritt DI einen Inklusivismus. Dementsprechend wird das Mysterium Jesu Christi und der Kirche als absolute und universale Heilswahrheit betont, wozu zunächst die Fülle und Endgültigkeit der Offenbarung Jesu Christi herausgestellt wird (Nr. 5–8). Impliziert ist die Unvollständigkeit der Offenbarung in den anderen Religionen (und damit auch des Judentums). In der Konsequenz der Unterscheidung zwischen dem christlichen Glauben und der inneren Überzeugung in anderen Religionen liegt es auch, dass das Judentum nicht eigens erwähnt, sondern offensichtlich unter diese anderen Religionen subsumiert wird.

Ferner wird die Einzigkeit der göttlichen Heilsordnung bekräftigt, so dass das Wirken des Geistes nicht außerhalb oder neben dem Wirken Christi geschehe (Nr. 9–12). Anschließend wird zunächst die Einzigkeit und Universalität des Heilsmysteriums Jesu Christi festgehalten (Nr. 13–15), wobei über die ersten Christen gesagt wird, sie seien sich dieser einzigartigen und

16) Vgl. z. B. Michael J. Rainer (Red.), „*Dominus Iesus*“. *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?* Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen. Münster 2001. Meine Lesart unterscheidet sich von der von Clemens Thoma, der die jüdisch-christlichen Beziehungen nicht von diesem Dokument betroffen ansah (vgl. Clemens Thoma, *Vatikanische Erklärung „Dominus Iesus“ gegen Relativierungen der christlichen Botschaft*, in: FrRu NF 8[2001]1–4). Hinsichtlich der Zielrichtung des Dokuments stimme ich ihm zu; allerdings sehe ich durch die vorgenommene eindeutige Abgrenzung zwischen Christen und Nichtchristen das Judentum implizit betroffen.

universalen Heilsgabe bewusst gewesen: „Sie wandten sich an Israel und verwiesen auf die Vollendung des Heils, das über das Gesetz hinausgeht“ (Nr. 13). Mit einem Zitat von GS 10 und von Augustinus wird zudem betont, dass außerhalb von Christus niemand das Heil erlangt. Andere religiöse Erfahrungen sind auf die einzige Mittlerschaft Christi hingeordnet bzw. werden durch diese normiert (Nr. 14).

Nach den Ausführungen über die Einzigkeit und Einheit der Kirche und den Zusammenhang von Kirche und Reich Gottes (Nr. 16–19) wendet sich DI schließlich der Kirche und den Religionen hinsichtlich des Heils zu (Nr. 20–22). Das Judentum wird dabei nicht eigens genannt, womit es wohl unter die anderen Religionen gerechnet wird, da die andere Möglichkeit – es zur Kirche zu zählen – ausscheiden dürfte. Aufgrund der untrennbaren Beziehung der Kirche zum Retter Christi heißt es, sie sei „ihm untergeordnet und hat deshalb im Plan Gottes eine unumgängliche Beziehung zum Heil eines jeden Menschen“ (Nr. 20). Mit einem Zitat aus „*Redemptoris missio*“ wird die Verbundenheit mit der Kirche auch derer, die nicht formell Glieder der Kirche sind, genannt. Für DI ist es klar, „dass es dem katholischen Glauben widerspräche, die Kirche als *einen* Heilsweg neben jenen in den anderen Religionen zu betrachten, die komplementär zur Kirche, ja im Grunde ihr gleichwertig wären, insofern sie mit dieser zum eschatologischen Reich Gottes konvertierten“ (Nr. 21).

Noch deutlicher wird die Erklärung in Nr. 22, wenn sie mit Verweis auf die Enzyklika „*Mystici corporis*“ festhält, auch wenn Nichtchristen die göttliche Gnade empfangen könnten, sei es gewiss, „dass sie sich *objektiv* in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilmittel besitzen“. Daher gehört die Mission zu den Völkern zur Aufgabe der Kirche, und der Dialog ist eine der dazu gehörenden Tätigkeiten. Die von einem Dialog vorausgesetzte Parität bezieht sich nicht auf die Lehrinhalte und auch nicht auf die Religionsgründer, sondern auf die gleiche personale Würde der Dialogpartner.

Mithin zeigen sowohl der Katechismus als auch DI deutlich, dass die Annahme unbegründet ist, die römisch-katholische Kirche habe eindeutig einer Judenmission eine Absage erteilt (die Bezeugung und Verkündigung von Christus allen Menschen gegenüber wird explizit verlangt) oder das Judentum als ebenso gültigen Heilsweg wie die Kirche angesehen. Klar gesehen und formuliert hat dies Günter B. Ginzel: „Die Situation ist beinahe grotesk: Hier die Juden, die fast schon gebetsmühlenartig derlei Hoffnun-

gen und Wünsche postulieren, dort der Vatikan, der sich wortreich und konsequent diesem Ansinnen verweigert.“¹⁷

Die neue Karfreitagsfürbitte fügt sich somit zum einen konsequent an diese lehramtlichen Dokumente an, zum anderen kann auch eine klare Linie ausgemacht werden „in der theologischen Sicht Papst Benedikts von seinen frühen Schriften über das Judentum wie auch vom Katechismus der Katholischen Kirche bis zur Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für den außerordentlichen Ritus. Es besteht keine feindselige Absicht, dem jüdischen Volk das Christentum aufzuzwingen – nur die Hoffnung, sie mögen ‚ins Licht kommen‘.“¹⁸

Was kann erwartet werden?

In dieser Hoffnung Papst Benedikts XVI. schlägt sich eine religionstheologische Position nieder, die zwar den Angehörigen anderer Religionen die grundsätzliche Heilsmöglichkeit zuspricht, dies aber nur mittels der Zuordnung auf die eigene Religion, in diesem Falle die römisch-katholische Kirche als Verwirklichung der einen wahren Kirche Christi. Nach der noch auf dem Konzil von Florenz (15. Jh.) vertretenen Position, wonach niemand außerhalb der katholischen Kirche, d. h. auch keine Juden, Häretiker oder Schismatiker, gerettet werden können, wenn sie sich nicht vor ihrem Lebensende der Kirche anschließen¹⁹, enthält die positive Würdigung der anderen Religionen durch das II. Vatikanum in LG und NA eine deutlich andere Position, deren theologische Gründe allerdings weit zurückreichen.

Erinnert werden kann hier an die positive Wertung der Philosophie durch Justin und Clemens von Alexandrien, an Nicolaus Cusanus' Schrift „De pace fidei“ und an Karl Rahner als eigentlichen Begründer eines religionstheologischen Inkklusivismus. „Das bedeutet: Das Heil, das Nichtchristen, wenn sie nach ihrem Gewissen leben, zuteil werden kann, ist kein Heil außer und ohne Jesus Christus, sondern vielmehr Heil in und durch Jesus Christus. Diese Sicht ist inzwischen mehr oder weniger zur opinio com-

17) Günter B. Ginzel, *Vorwärts, wir gehen zurück*, in: Homolka/Zenger (Anm. 1), 36–46, 41.

18) Michael A. Signer, *Wenn ein Gebet kein Segen ist*, in: Homolka/Zenger (Anm. 1), 78–90, 87.

19) Vgl. die Bulle „*Cantate Domino*“ (4. Februar 1442), DH 1330–1353, 1351.

munis katholischer Theologie geworden.“²⁰ Die inklusivistisch verstandene Einzigkeit und Heilsuniversalität Christi verneint demnach ein Heil außerhalb Christi – was im Eschaton auch nicht vorstellbar ist, sofern Heil als Teilhabe am innertrinitarischen Leben verstanden wird –, ohne deswegen aber eine Bekehrung zu Christus als heilsnotwendig anzusehen. Andere Religionen können mithin als Heilswege anerkannt werden, weil letztlich Christus in ihnen und durch sie rettet; sie sind dem Christentum insofern nicht gleichwertig, weshalb auch eine Bekehrung zum Christentum nicht als überflüssig angesehen wird, sondern grundsätzlich erwünscht ist.

Dies scheint auch die Position des gegenwärtigen Papstes zu sein, die sich in der neuen Form der Karfreitagsfürbitte niedergeschlagen hat. Er kann dies mit einer besonderen heilsgeschichtlichen Rolle auch des gegenwärtigen Judentums verbinden: „Auch wenn die Christen wünschen, dass Israel eines Tages Christus als den Sohn Gottes erkennen möge und dass damit der Spalt sich schließe, der beide noch trennt, so sollten sie doch Gottes Verfügung anerkennen, der Israel offenbar in der ‚Zeit der Heiden‘ eine eigene Sendung aufgetragen hat“²¹, nämlich ein Zeugnis vor der Welt dadurch aufzurichten, dass sie als erste Eigentümer der Schrift uns gegenüber bleiben. In diesem Beitrag betont er die eschatologische Dimension bzw. Gott als Subjekt der Überwindung der Trennung von Juden und Christen, da es nicht in unserer Macht stehe, sie zu überwinden.

Angesichts der nachkonziliaren lehramtlichen Positionierung in innerchristlich-ökumenischen und religionstheologischen Fragen erscheint ein Abrücken von der skizzierten (inklusionistischen) Position als unrealistisch. Da zudem für die den meisten lehramtlichen Äußerungen der römisch-katholischen Kirche zugrundeliegende Identitätshermeneutik eine offizielle lehramtliche Anerkennung einer anderen Religion (und auch des Judentums) als neben der Kirche völlig gleichwertiger Heilsweg die Anerkennung eines religiösen Pluralismus und damit Infragestellung der Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche bedeutet, ist eine solche in absehbarer Zeit nicht zu erwarten.

20) Walter Kasper, *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*, in: Gerhard Ludwig Müller/Massimo Serretti, *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen*, Einsiedeln 2001, 155–172, 167.

21) Joseph Ratzinger, *Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis*, in: IkaZ Com 26(1997)419–429, 425.

Möglich erscheint aber eine Vertiefung und Festigung der Überzeugung der eschatologischen Dimension und des Subjektseins Gottes bei der Überwindung der Trennung von Juden und Christen – was die von Franz Mußner vehement vertretene Sonderwegthese (zu Röm 11,25 f.) ermöglicht, wonach die Rettung ganz Israels als Tun und Wirken des Parusie-Christus, ohne vorausgehende Bekehrung, erfolgt.²² Prägnant formuliert: Israel wird durch den Parusie-Christus an der Kirche vorbei gerettet. Dies dürfte für jüdische Ohren immer noch problematisch genug klingen, aber zum gegenwärtigen Zeitpunkt und angesichts der nachkonziliaren Lehrverkündigung erscheint mir alles darüber Hinausgehende als unrealistisch. Schon mit einem deutlichen Bekenntnis des Lehramtes hierzu wäre m. E. viel gewonnen – zumindest einer organisierten Judenmission jeder Boden entzogen.

Mithin sind wir als Theologen und Theologinnen gefragt, plausibel darzulegen, wieso aus bundestheologischen und offenbarungstheologischen Gründen eine solche Position weder einen religiösen Pluralismus bedeutet noch die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi in Frage stellt, um auf diese Weise den deutlich gewordenen Bedenken des Lehramtes zu entgegen. Dabei kann es nicht darum gehen, die vom Gesprächskreis „Juden und Christen“ formulierte Aporie aufzulösen – wohl aber, sie zu vertiefen, weiter zu begründen und ihre verschiedenen Implikationen zu entfalten:

- 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.²³

22) Vgl. dazu u. a. Franz Mußner, *Traktat über die Juden*, München 1988, 60. Zur exegetischen Diskussion vgl. Thomas Fornet-Ponse, *Im Geheimnis der Kirche. Christliche Angewiesenheit! Jüdische Verwiesenheit?* Aachen 2007, 55–58. Wohlmuth spricht in seiner Deutung der Karfreitagsfürbitte nicht von einer Rettung durch den Parusie-Christus, sondern durch Gott: „Während das Heil durch Jesus Christus der gesamten Völkerwelt via Kirche vermittelt wird, geschieht durch Gott die Rettung Israels“ (201).

23) Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim ZdK, *Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft*, Hamburg 2005, 20.

Die Rolle der Heiligen Schriften in Gebet und Liturgie des Judentums

She'ar Yashuv Cohen*

Es ist ein Privileg und eine Ehre, als besonderer Gast und als Vertreter des Judentums und des Oberrabbinats von Israel zu dieser Versammlung eingeladen zu sein. Ich glaube, es ist das erste Mal, dass ein Rabbiner bei einer Vollversammlung der Bischofssynode spricht. Wir wissen unsererseits die Bedeutung dieser Geste sehr wohl zu schätzen. Zwischen unserem Volk und unserem Glauben und der Katholischen Kirche steht eine lange, schwierige und schmerzvolle, von Blut und Tränen getränkte Geschichte. Meiner Anwesenheit, dessen bin ich mir zutiefst bewusst, ist ein Zeichen der Hoffnung, eine Botschaft der Liebe, der Koexistenz und des Friedens, für uns und für die kommenden Generationen. Und sie steht für die Weiterführung der Beziehungen, die Papst Johannes XXIII. eingeleitet hat, und die im Leben und Wirken von Papst Johannes Paul II. – vor allem in seinem historischen Besuch im Heiligen Land – ihren Höhepunkt erreichten. Ihre Einladung ist auch eine Bestätigung, dass Sie Ihrerseits jene Richtung und Lehre weiterzuführen gedenken, die uns „Unsere älteren Brüder“ nannte und „G-ttes erwähltes Volk“, mit dem Er einen ewigen Bund geschlossen hat, – eine Aussage, die wir zutiefst zu schätzen wissen. Ich danke G-tt, der uns diesen Tag gemeinsam erleben lässt, und uns gebietet, uns weltweit für Frieden und Koexistenz einzusetzen. Amen.

* Rabbiner Eliyahu Yosef She'ar Yashuv Cohen, geb. 1927, aschkenasischer Oberrabbiner von Haifa, sprach am 6. Oktober 2008 vor der Generalversammlung der Bischofssynode im Vatikan. Rabbiner Cohen ist engagiert im Dialog zwischen der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum und dem Oberrabbinat in Israel. Zum ersten Treffen der Dialoggruppe in Jerusalem vgl. Norbert Johannes Hofmann, *Vatikan und Oberrabbinat im Dialog*, in FrRu 11(2004)186–193.

In der Übersetzung aus dem Englischen (E. Weidinger) wurde die im Originaltext verwendete Schreibweise „G-d“ aus Respekt vor dem jüdischen Gebot, den Namen des Ewigen weder auszusprechen noch zu schreiben, in der Schreibweise „G-tt“ beibehalten.

Die Tora als Mitte der jüdischen Liturgie

Ich wurde gebeten, über die Rolle der Heiligen Schriften sowohl in der jüdischen Liturgie und Gebetstradition als auch für die Ausübung des Rabbineramtes zu sprechen. In der Ausübung der jüdischen Religion nehmen die Heiligen Schriften eine zentrale Stellung ein. Darum wendet sich auch in jeder Synagoge der Welt die betende Gemeinde – morgens, mittags und abends – stets dem „Aron ha-Kodesch“, dem Toraschrein, zu. Der Toraschrein enthält die von einem Spezialisten handgeschriebene Tora, d. h. die „Fünf Bücher Mose“. Mancher Toraschrein enthält nur eine Rolle, aber meist sind es mehrere Rollen. Die Torarollen sind entweder in einem „Tora-



mantel“ oder in einer festen Kapsel aufbewahrt. Zur Verlesung wird die Tora in einer sehr bewegenden Zeremonie aus dem Toraschrein gehoben und unter traditionellen Gesängen zur *Bima* (Lesepult) getragen, von wo aus der entsprechende Wochenabschnitt verlesen wird. Während dieser feierlichen Aushebung erhebt sich die Gemeinde, und viele küssen ehrfürchtig die Tora. Auch jeder, der zur Lesung aufgerufen wird, küsst sie ehrfürchtig, bevor er das Segensgebet spricht, in dem wir G-tt danken, dass Er uns die Tora gegeben hat:

Toralesung.

Ausschnitt aus dem Torawimpel
von Gershon Seltz, Deutschland 1843.

*„Gelobt seist Du, Ewiger, unser G-tt, König der Welt,
der uns erwählt hat aus allen Völkern und uns die Tora gegeben hat.
Gelobt seist Du, Ewiger, der die Tora gegeben.“*

Am Ende der Lesung seines Abschnitts (Haftara) küsst der Aufgerufene erneut die Tora und spricht einen weiteren Segen (Beracha):

*„Gelobt seist Du, Ewiger, unser G-tt, König der Welt,
der uns die Lehre der Wahrheit gegeben
und ewiges Leben in uns gepflanzt hat.
Gelobt seist Du, Ewiger, der die Tora gegeben.“*

Nach der Lesung wird die Torarolle hochgehoben, damit sie alle sehen können, und alle verneigen sich in Ehrfurcht und sprechen:

*„Das ist die Lehre, die Mosche vor die Kinder Israels gelegt,
auf Befehl G-ttes durch Mosche.
Ein Baum des Lebens ist sie denen, die an ihr festhalten,
wer sie ergreift, ist glücklich.
Ihre Wege sind Wege der Lieblichkeit, alle ihre Pfade Frieden.
Länge der Tage in ihrer Rechten,
in ihrer Linken Reichtum und Ehre.
Der Ewige hat Wohlgefallen um seiner Gerechtigkeit willen,
groß zu machen die Tora und zu verherrlichen.“*

An Schabbat wird aber nicht nur aus dem *Chumasch* (Pentateuch) gelesen. Wenn der letzte von den mindestens sieben Personen, die für die Lesung des „Wochenabschnitts“ vorgesehen waren, aufgerufen wird, wiederholt dieser die zuletzt verlesenen Sätze aus der Tora und fährt dann fort mit einem Abschnitt aus den *Propheten*, der sich auf den eben vorgetragenen Wochenabschnitt bezieht.¹ Wie vor der Toralesung wird auch vor der Prophetenlesung ein Segen (*Beracha*) gesprochen und vier weitere *Berachot* werden nach der Lesung gesungen. Als Beispiel werde ich nun die erste *Beracha* nach der Prophetenlesung singen, deren Worte den Wert und die Bedeutung der Tora preisen und die zentrale Rolle des Wortes G-ttes in unserem G-ttesdienst und in unseren Gebeten zusammenfassen:

*„Gesegnet seist Du, Herr unser G-tt,
König der Welt, Fels aller Zeiten,
gerecht in allen Geschlechtern,
treubewährter G-tt, der verheißt und vollbringt,
spricht und erfüllt,
dessen Worte alle Wahrheit sind und Recht.
Treu bewährt bist Du, Herr unser G-tt,
und treubewährt sind Deine Worte,
und nicht ein Wort von Deinen Worten wird leer zurückkehren,
denn treubewährter und barmherziger G-ttkönig bist Du.
Gesegnet seiest Du, Herr,
der treubewährte G-tt in allen seinen Worten.“*

1) Im Laufe des Jahres wird auch wiederholt aus den Weisheitsbüchern [Schriften] gelesen.

Der TaNaCh – Grundlage aller Gebete

Wenn wir von den Heiligen Schriften sprechen, meinen wir den *TaNaCh* (Tenach), der aus der *Tora* (fünf Bücher Mose, auch Chumasch genannt), den *Nevi'im* (Prophetenbücher) und den *Ketuvim* (zusätzliche Schriften [Hagiographen]) besteht. Alle Schriften zusammen sind Quelle und Inspiration für unsere Gebete und unsere G-ttesdienste. Jeder ist verpflichtet, die Schriften zu studieren, sie zu verstehen und in seinem Herzen zu bewahren, und ihren ewigen Wert und ihre ewige Gültigkeit zu würdigen.

Die zentrale Rolle der Heiligen Schriften in unserer Tradition zeigt sich vor allem darin, dass unsere Gebete sich stets auf die Heiligen Schriften stützen und sich um Worte aus den Schriften ranken. Wenn wir zu G-tt beten, wenn wir Ihn preisen, sprechen wir *mit Seinen eigenen Worten*, wie sie uns in den Schriften überliefert sind. Wenn wir um Sein Erbarmen bitten, wiederholen wir die Versprechungen, die Er unseren Vorfahren und uns zugesprochen hat. Unser gesamter G-ttesdienst basiert somit auf jener Regel, die uns unsere Rabbinen und Lehrer übermittelt haben:

„*Gib Ihm, was Ihm gehört, denn du und die deinen, ihr seid Sein.*“

Das Gebet ist für uns die Sprache, durch die sich die Seele mit Gott verbindet. Wir glauben aufrichtig, dass unsere Seele Ihm gehört, denn Er hat sie uns gegeben. Darum beten wir jeden Morgen nach dem Aufwachen das Dankgebet:

„*Gelobt seist Du, Ewiger, König der Welt,
der Du mir in Gnade meine Seele zurückgegeben hast,
denn groß ist Deine Barmherzigkeit.*“

Und nach dem Händewaschen – so hat man uns gelehrt – sprechen wir folgende Bibelworte:

„*Weisheit beginnt mit der Furcht des Herrn, alle,
die danach leben, sind klug.
Seine Treue hat Bestand für immer*“ (Ps 111,10).

„*Mose hat uns eine Weisung übergeben,
ein Erbe für das Volk Israel*“ (Dtn 33,4).

„*Höre, mein Sohn, auf die Unterweisung deines Vaters,
missachte nicht die Lehre deiner Mutter!*“ (Spr 1,8).

Im Folgenden möchte ich aus den zahlreichen Bibelstellen, die im Zentrum unserer Gebete stehen, einige Beispiele herausgreifen. So sprechen wir z. B. jeden Morgen beim Betreten der Synagoge Worte aus der Bibel, die uns dann während des ganzen G-ttesdienstes begleiten. Dazu gehören Lobpreisungen aus den Schriften, vor allem aus den Psalmen, und – als Abschluss – das „*Schilfmeerlied*“ (Ex 14,30–15,19). Dann folgt das „*Höre, Israel*“ – „*Schma' Israel*“, das vor und nach der Lesung der berühmten Kapitel aus Deuteronomium (5,1; 6,4) und Numeri (15,37–41), die mit den Worten „*Höre, Israel, der Ewige ist unser G-tt, der Ewige ist Einzig*“ beginnen, gesprochen wird.

So könnten zahllose weitere Beispiele aus dem jüdischen Gebetbuch (Siddur = Ordnung) angeführt werden, die zeigen, wie jüdisches Gebet zwar auf den Heiligen Schriften basiert, der Beter aber dennoch den sehr persönlichen und emotionalen Charakter der Gebete – das Wunder der Preisung G-ttes, die Freude des Dankgebetes, das Empfinden eines gebrochenen Herzens, die Sehnsucht nach Vergebung und Sühne – erfährt.

All diese Gebete werden nicht nur vom Rabbiner oder vom Kantor gesprochen. Jeder einzelne, ob jung oder alt, liest sie entweder aus dem Siddur oder spricht sie auswendig. Damit werden diese vielen Bibelzitate Teil der innersten Persönlichkeit des Beters, ein integraler Bestandteil seines Erbes.

Kinder werden schon sehr früh in die Bibel eingeführt. Ich selbst wurde von meinem eigenen Vater *David Cohen*, dem Rabbiner und berühmten *Nazir von Jerusalem*, unterrichtet, und lernte den TaNaCh auswendig. Bis heute ist in jeder religiösen Schule das Bibelstudium Pflichtfach.

Aber nicht nur in den Gebeten, sondern auch in den Predigten stützen Rabbiner ihre Argumentation immer auf Bibeltexte und auf deren Interpretationen, so wie unsere Weisen uns über Generationen hin gelehrt haben, seien es Themen wie z. B. die Heiligkeit des Lebens, Brüderlichkeit und Mitmenschlichkeit, Liebe und Frieden, oder Respekt für Andere und Andersartige, sexuelle Ausschweifung, Kampf gegen Säkularismus usw. Das heißt, auch wenn wir in moderner Alltagssprache heutige Probleme ansprechen, schöpfen wir doch immer aus dem Reichtum unserer religiösen Tradition. Dabei staunen wir immer wieder aufs Neue, dass die Heiligen Schriften weder an Aktualität noch an Relevanz zu den Problemen unserer modernen Zeit verloren haben. Das ist das Wunder des alles überdauernden „ewigen Wortes G-ttes“.

Die bleibende grundlegende Rolle der Heiligen Schriften im Leben des modernen Staates Israel zeigt sich u. a. auch daran, dass bereits seit fünfzig Jahren ein „Bibelquiz“ zu den Hauptereignissen der jährlichen Feier der Unabhängigkeit des Staates Israel zählt. Die Mädchen und Jungen kommen nicht nur aus religiösen Schulen, sondern auch aus den sogenannten säkulareren Kreisen. Die Schlussveranstaltung des Wettbewerbs findet statt in Anwesenheit des Staatspräsidenten, des Ministerpräsidenten, des Erziehungsministers, des Bürgermeisters von Jerusalem sowie vieler anderer Prominenter und mit entsprechend breiter Berichterstattung in den Medien.²

Schließen möchte ich mit dem Gebet aus den berühmten Worten des Propheten Jesaja über die zukünftige Welt:

*„Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein.
Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Knabe kann sie hüten.*

*Kuh und Bärin freunden sich an, ihre Jungen liegen beieinander. Der
Löwe frisst Stroh wie das Rind.*

*Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter, das Kind streckt seine
Hand in die Höhle der Schlange.*

*Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen
heiligen Berg;*

*denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer
mit Wasser gefüllt ist“ (Jes 11,6–9).*

Mögen wir gesegnet sein, dass es in unseren Tagen geschieht. Amen!

- 2) Anm. d. Red.: Am Schluss der Ausführungen über die Tora fügte Rabbiner Cohen hinzu:
„Ich kann diese Ausführungen nicht beenden, ohne unser Entsetzen über die furchtbaren und böartigen Worte des Präsidenten eines bestimmten Staates im Nahen Osten anlässlich seiner Ansprache vor der UN-Vollversammlung im vergangenen Monat zum Ausdruck zu bringen. (Am 23. Sept. 2008 hatte Irans Präsident Mahmoud Ahmadinedschad den Untergang Israels prophezeit und die Fortsetzung des iranischen Atomprogramms angekündigt.) Die falschen und gehässigen Anschuldigungen, die Drohungen und die antisemitische Hetze wecken in uns die Erinnerung an die Tragödie unseres Volkes und an die Opfer der Schoa, eine Tragödie, die sich – so hoffen und beten wir – nie mehr wiederholen darf. Wir hoffen auf Ihre Hilfe und auf die Hilfe der gesamten freien Welt, dass Sie Israel, den einzigen unabhängigen Staat des „Volkes des Buches“ schützen und verteidigen und aus der Hand seiner Feinde erretten werden.“

Schalom Ben-Chorin – Wegbereiter des Reformjudentums

Dieter Krabbe*

Palästina in den Dreißigerjahren des letzten Jahrhunderts: Im Hafen von Haifa legen fast täglich Schiffe mit Immigranten vorwiegend aus Europa an. Zu den weit über 50 000 Flüchtlingen der sogenannten „Fünften Alija“, die hier von Bord gehen, zählt im Jahre 1935 auch *Fritz Rosenthal* aus München-Lehel, der sich später *Schalom Ben-Chorin* nennen wird.

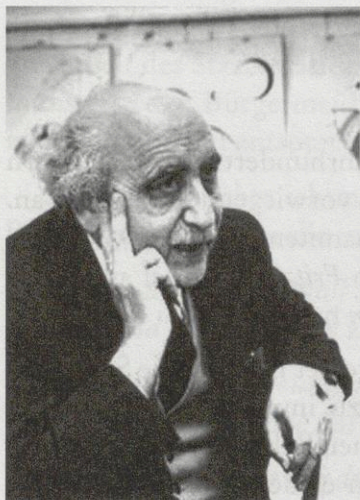
Palästina ist besetzt, im britischen Mandatsgebiet nehmen die Spannungen zwischen Arabern und Juden unaufhörlich zu, immer wieder kommt es zu Terroranschlägen. Die Schikanen der britischen Behörden im „Gelobten Land“ gießen zusätzlich Öl ins Feuer, machen es den Neueinwanderern noch schwerer: „Zurück wollen wir nicht, vorwärts lässt man uns nicht!“ Was es bedeutet, die ersten Schritte in einem fremden, von Terror überzogenen Land zu gehen und dabei unter den bereits ansässigen Juden auf Ablehnung zu stoßen – „Meinen Sie, wir haben hier auf Sie gewartet?“¹ – und gleichzeitig tief im Herzen den Schmerz der verlorenen Heimat zu spüren –, wer kann das heute ermessen? Schalom Ben-Chorin ist zwar vor den Nazis geflohen, aber er fühlte sich schon lange zum Zion hingezogen. Die bewusste Abkehr von der jüdischen Assimilation, die unbedenklich christliche

* Dieter Krabbe, Pfarrer der Evangelisch-Reformierten Gemeinde St. Martha, Nürnberg. Einige Jahre als Student und Pfarrer in Jerusalem tätig. Persönlicher Kontakt zu Ben-Chorin. Mitarbeit in verschiedenen Ausschüssen, die sich um ein neues Verhältnis von Christen und Juden bemühen. Veröffentlichungen: *Freuet euch mit Jerusalem. Jüdisches Leben, Denken und Gedenken*. Eine Einführung. München 1995 (vgl. FrRu 4[1997]53–56). *Wo Gott sich finden lässt. Jüdische Legenden und Geschichten aus dreitausend Jahren*, Berlin 2001.

Anm. d. Red.: Mit dem Freiburger Rundbrief war Schalom Ben-Chorin viele Jahre eng verbunden. Bereits im April 1950 erschien sein erster Beitrag („Israels geistige Sendung“, vgl. FrRu II[1949/1950]Nr. 7, S. 8).

1) Schalom Ben-Chorin, Werke Band 2, *Ich lebe in Jerusalem. Ein Bekenntnis zu Geschichte und Gegenwart*, hg. von Verena Lenzen, Gütersloh 2003, 155. Die Seitenangaben aller weiteren Zitate aus diesem Band werden im Text in Klammern eingefügt.

Bräuche (z. B. den Weihnachtsbaum) übernommen hatte², – sowie das Engagement in der ersten zionistischen Jugend- und Pfadfinder-Organisation „Kadima“ („ostwärts“, d. h. Richtung „Eretz Jisrael“) bewirkten, dass der Kompass seines Herzens schon bald in Richtung Jerusalem ausschlug.



Hat Fritz Rosenthal in Jerusalem gefunden, was er suchte? Seinen hebraisierten Namen – *Schalom Ben-Chorin* – verstand er wie eine Verheißung für sein Leben: „Frieden, Sohn der Freiheit“. Sein Name sei, so erklärte er, „aus einer populären Formel zur Einleitung der häuslichen Feier in der Pesach-Nacht genommen: ‚Dieses Jahr noch hier, das kommende Jahr im Lande Israel. Dieses Jahr noch Knechte, das kommende Jahr *Söhne der Freiheit*‘ = *Benei Chorin*“ (185).

Schalom Ben-Chorin, 1975 (Foto: Privatbesitz).

Ein neuer Anfang

Land und Volk Israel sieht Ben-Chorin gerade in der neu entstandenen Staatsform einem permanenten „Gestaltwandel“ unterworfen: „Aus den gedrückten und verängstigten Gettogestalten sind junge Siegertypen geworden. [...] ‚Der Ewige Jude am Ziel‘ hat den flatternden Mantel Ahasvers verbrannt – und sich in ein graues, soldatisches Gewand gehüllt.“³ Ben-Chorin sieht die Gefahren, in denen der junge Staat schwebt. Sie kommen beileibe nicht nur von außen, sondern vehement von innen: „Wir Zionisten hatten das Land Israel und seinen Jischuw [...] idealisiert, überschätzt“, muss er feststellen, „wir erwarteten eine bessere Gesellschaft und ein erneuertes Judentum, wobei dieser Begriff oft reichlich nebulös blieb. Wir begehrten einem osteuropäischen Kleinbürgertum, einem uns wesensfremden

2) In einer säkular geprägten Familie aufgewachsen, zog Fritz Rosenthal im Alter von 15 Jahren zu einer streng orthodoxen Familie.

3) Schalom Ben-Chorin, *Im jüdisch-christlichen Gespräch*, Berlin 1962, 12, 14.

orientalischen Judentum, einer seit zwei bis drei Generationen im Lande ansässigen Schicht, die uns als mehr oder minder lästige Fremdlinge behandelte.“⁴

Schalom Ben-Chorin reklamiert für sich und seine Freunde ein weltoffenes, der Tora in liberaler Weise verpflichtetes Judentum, beobachtet aber, dass sich die „Gestalt Israels“ auf dem Wege zu einem sich säkular verstehenden Staat bis zur Unkenntlichkeit verändert habe. Dennoch glaubt er an den „unveränderlichen Kern“ in diesem Gestaltwandel: Er besteht für ihn aus dem „Willen zur Gerechtigkeit und dem Aufruf zur Liebe“⁵.

Bald schon führt sein Weg in Israel weg von der Orthodoxie und hin zu einem progressiven Judentum, das sich den Anstößen der Reformbewegung im Deutschland des 19. Jahrhunderts verdankt. Ben-Chorin spricht von einer „dritten Position“, für die er sich stark machen will: „Im Lande Israel habe ich bald erkannt, dass die Alternative – Zion ohne Gott, also ein rein säkulares Judentum, oder orthodoxe Gesetzesfrömmigkeit – weder dem Wesen noch der Wirklichkeit entspricht. Es [...] geht mir darum, eine dritte Position im Judentum sichtbar und lebbar zu machen.“⁶

Er geht so weit, nicht nur von einer notwendigen „Renaissance“, sondern sogar von einer gebotenen „Reformation“ der breiten jüdischen Glaubensgemeinschaft zu sprechen. Der „Prozess der Auferstehung des jüdischen Volkes“ verlange und ermögliche zugleich eine religiöse Erneuerung! Eingeschlossen unter einer „doppelten Eisdecke“ von gesetzlicher Erstarrung einerseits und säkularem Nationalismus andererseits kann er nicht mehr frei atmen. In der jüdischen Orthodoxie fühlt er sich zunehmend „wie ein Süßwasserfisch im Salzwasser des Meeres“ (77). Er fordert eine „versöhnte Verschiedenheit“: „Wenn Israel wirklich ein *merkaz ruchani*, ein geistiges und geistliches Zentrum für das Weltjudentum werden soll, so muss hier für alle Strömungen des Judentums Platz sein.“⁷ Er sieht den Staat Israel als einen „Schutzrahmen“, in dem jeder sein Judesein so leben darf, wie er es möchte!

4) Schalom Ben-Chorin, *Zwischen neuen und verlorenen Orten. Beiträge zum Verhältnis von Deutschen und Juden*, Gerlingen 1982, 30.

5) *Gespräch* (Anm. 3), 14.

6) Schalom Ben-Chorin, *Mein Judentum. Selbstzeugnisse*, hg. von Hans Jürgen Schulz, Düsseldorf 1999, 184.

7) *Gespräch* (Anm. 3), 47

Im Jahr 1958 gründete Schalom Ben-Chorin mit Gesinnungsgenossen die erste Gruppe der „Kreise zur Erneuerung der Religion in Israel“, aus der die Gemeinde „*Har-El*“ (Berg Gottes) entstand. Zuvor beteiligte er sich mit dem liberalen Rabbiner *Kurt Wilhelm* an der Gründung der Gemeinde „*Emeth weEmunah*“, die sich anfangs dem Progressiven Judentum anschloss, später aber immer konservativer wurde. In einem Keller beheimatet, bestand diese Gemeinde vorwiegend aus religiös heimatlosen Juden aus Mitteleuropa. Ben-Chorin sah hier keine Zukunft für die jüngere Generation, wie z. B. für die eigenen Kinder. Der von der amerikanischen Rabbinerkonferenz (CCR) entsandte Reformrabbiner und Autor *Herbert Weiner* („*The wild goats of Ein-Gedi*“, NY 1961) gab ihm den Anstoß, und so geht dann 1958 Ben-Chorins Traum einer progressiven Gemeinde in Erfüllung. Der erste Gottesdienst findet am 11. Januar 1958 in einer Privatwohnung statt. Über die Irrungen und Wirrungen der Anfangsjahre gibt es vorerst nur interne Berichte, aber in seinen autobiografischen Skizzen („*Ich lebe in Jerusalem*“) gewährt Ben-Chorin einen kleinen Einblick in die Gründerjahre: „Wir hatten keine Vorbilder, an denen wir uns hätten orientieren können. [...] Wir mussten zu den Quellen zurückkehren, vor allem zur hebräischen Bibel. [...] Schließlich schufen wir selbst das erste hebräische Reformgebetbuch der Geschichte (79 f.).“

Ernüchtert und auch wohl ein wenig bitter muss Ben-Chorin feststellen, dass die Reformbewegung in Israel kaum zur Kenntnis genommen wird. „Die Zeit ist offenbar noch nicht reif für einen wirklichen religiösen Durchbruch (81).“ Im Jahre 1968 gibt es trotzdem ein „Highlight“ für seine kleine Gemeinde: Als Initiator und Mitbegründer kann er die Weltkonferenz der „Organisation des Progressiven Judentums“ erstmals in Jerusalem begrüßen! Und im Jahre 1971 wird die Zentrale der Weltorganisation nach Jerusalem verlegt. In einem Essay zitiert er Friedrich Nietzsche: „Die Wüste wächst; weh dem, der Wüsten birgt“, – und bezieht dieses Wort u. a. auch auf die geistige Situation in Israel. Schon Anfang der Sechzigerjahre beobachtet er: „Die Gottes-Blindheit des heutigen Israel und die Taubheit für die ihm aufgetragene Botschaft ist offenbar.“⁸ Für den ersehnten „Gestaltwandel“ setzt Ben-Chorin ganz auf die Bibel Israels: „Die Botschaft scheint mir eine dreifache zu sein: Monotheismus, Messianismus und prophetische Ethik.“⁹

8) *Gespräch* (Anm. 3), 40.

9) *Gespräch* (Anm. 3), 41.

Zur Reformbewegung

Das Reform- und liberale Judentum entstand Anfang des 19. Jahrhunderts in Deutschland als eine „Laienbewegung“.¹⁰ Die „Basis“ forderte eine liturgische Erneuerung, mit dem Ziel, die jüdische Tradition mit der modernen Kultur in Einklang zu bringen. Die im Laufe der Jahrhunderte ständig angewachsene Liturgie sollte gekürzt, die wöchentliche Predigt sowie Teile der Gebete in der jeweiligen Landessprache gehalten, der Chorgesang mit Orgelbegleitung eingeführt werden. Solch ein „reformierter Gottesdienst“ wurde zum ersten Mal 1810 in Seesen (Harz) gehalten und 1815 in einem Privathaus in Berlin. Ein erster reformierter „Tempel“ öffnete 1818 in Hamburg seine Tore. Als führender Vertreter der Reformbewegung galt Rabbiner Abraham Geiger (1810–1874). Er arbeitete den Gedanken des „ethischen Monotheismus“ heraus, der sich vor allem an der prophetischen Botschaft orientiert. Das Judentum verstand Geiger als „progressive Religion“, darauf bedacht, mit den „Forderungen der Vernunft“ Schritt zu halten. Leo Baeck (1875–1956), der letzte große Repräsentant des liberalen Judentums in Deutschland, suchte in der Reformbewegung das rabbinische Erbe zu schützen.

In Israel zählen heute etwa 5000 Mitglieder zu verschiedenen Reformgemeinden. Diese eher geringe Zahl beruht darauf, dass sie vom Staat bislang kaum anerkannt, geschweige denn finanziell unterstützt werden. Die rabbinisch-orthodoxe Richtung im „Beth Jisrael“ gilt als wichtigste Vertretung des Judentums und verfügt über den größten religiösen Einfluss im Land. Ein weiterer Grund für die geringe Zahl der „Reformierten“ ist, dass ein Grossteil der israelischen Bevölkerung aus Ländern stammt, in denen vor allem das „orthodoxe“ Judentum vorherrschte.

Die Wesensmerkmale seiner Reformgemeinde erläutert Ben-Chorin mit Blick auf die Orthodoxie: „Wir haben die völlige Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen, wir ordinieren sogar Frauen zum Rabbinat [...]. Es gibt Unterschiede in der Liturgie. Die Orthodoxie betet um die Wiedererrichtung des Tempels in der messianischen Zeit und damit um die Wiedereinführung des sakralen Opfergottesdienstes, was wir völlig ablehnen. Die Orthodoxie geht davon aus, dass das Judentum eine statische Größe ist,

10) Dieter Krabbe, *Freuet euch mit Jerusalem. Jüdisches Leben, Denken und Gedenken*. Eine Einführung. München 1995, 194 ff.

nichts kann verändert werden. Wenn Sie einem orthodoxen Juden sagen, etwas entspreche nicht mehr dem Zeitgeist, dann wird er sagen, der Zeitgeist kann sich ändern, die Tora aber nicht. Wir gehen dagegen davon aus, dass es Bleibendes und Vergängliches im Judentum gibt, und wir in vielem den Bedingungen von Zeit und Ort Rechnung tragen müssen. Wo in der orthodoxen Liturgie von *Goel* – dem *Erlöser* – die Rede ist, sprechen wir von *Ge'ula* – der *Erlösung* –, die nicht an eine Person gebunden ist. Man könnte auch sagen, dass hier eine Entmythologisierung stattgefunden hat; die Person des Messias ist nur eine Symbolgestalt. Das alles sind gewichtige Unterschiede.“¹¹

Weltweit vereinigt die „World Union for Progressive Judaism“ heute über 1100 Synagogengemeinden, die zusammen eine integrative Kraft in doppelter Hinsicht darstellen: kritische Rückbesinnung auf die Tradition bei gleichzeitiger Hinwendung zur Moderne. Längst bekräftigt die Reformbewegung das Bekenntnis, dass das jüdische Volk einzigartig ist, wobei seine Verbundenheit untereinander auf gemeinsamer Geschichte, Sprache und Kultur beruht – und nicht zuletzt auf einem gemeinsamen Land. Abzuwarten bleibt, ob und wann das Reformjudentum von der israelischen Regierung der Orthodoxie gleichgestellt wird. Die von Ben-Chorin ins Spiel gebrachte „Trias“ – Monotheismus, Messianismus und prophetische Ethik – zeichnet die Reformgemeinden bleibend aus.

Gerade als „reformierter Lehrer“ wusste Schalom Ben-Chorin um den Stellenwert, die Bedeutung und die Herausforderung der Tora. – „Das Tradieren des Heilsgutes verbürgt allein die Dauerkraft des Judentums.“¹² Er versuchte, sein Leben existenziell an der Tora auszurichten, und das bedeutete für ihn: aktualisierend und reformierend: „Wie werden wir die, die wir sind?“ Mit dieser Frage Martin Bubers schien ihm die Existenz der Juden heute und damit seine eigene Existenz klar umrissen: „Mein Judentum habe ich im Laufe meines Lebens als das Vorgegebene und Aufgegebene empfunden.“¹³ Sein Leben verstand er immer auch als „betende Existenz“. Einsam wie gemeinsam suchte er die Verbindung zu Gott im Gebet, der „mächtigsten Triebkraft“ im Leben.¹⁴

11) *Publikforum*, 05.11.1993, 33 f.

12) *Mein Judentum* (Anm. 6), 176.

13) *Mein Judentum* (Anm. 6), 175.

14) Walter Homolka (Hg.), *Schalom Ben-Chorin: Ein Leben für den Dialog*, Gütersloh 1999, 48.

Jerusalem, die Stadt Davids, bezeichnet er immer wieder als „Herz der Welt“ (16), zweidimensional als irdisches und himmlisches Jerusalem weist sie stets über sich hinaus (1). „Eine Stadt, von Hügeln umgeben, schwer von Geschichte, und vom Licht der Ewigkeit überstrahlt. Mythos und Realität – wer könnte sie in Jerusalem voneinander sondern“ (16)? Bei all seinem Einsatz für Verständigung und Frieden ging Schalom Ben-Chorin von der tal-mudischen Weisheit aus: „Gott wird das himmlische Jerusalem nicht betreten, ehe er das irdische betreten hat (13).“ Im irdischen Jerusalem erstrebte er ein friedliches Zusammenleben aller „Kinder Abrahams“, wie er Juden, Christen und Muslime bezeichnete (129), in einer gemeinsamen Stadt. Ein erneut geteiltes Jerusalem hätte er als „Schlag gegen ihre Heiligkeit“ empfunden (152).

Ein blühender Mandelbaum (vgl. Jer 1,11 f.) im Jerusalemer Stadtteil Romema wird für ihn zum prophetischen Symbol: „Wenn ich sehr verzagt und hoffnungslos dem kommenden Tag entgegenblickte, haben mich der Mandelbaum und seine geflüsterte Botschaft gestärkt (175).“ Während des Zweiten Weltkrieges schreibt er sein Hoffnungslied „Das Zeichen“:

*„Freunde, dass der Mandelzweig wieder blüht und treibt,
ist das nicht ein Fingerzeig, dass die Liebe bleibt?*

*Dass das Leben nicht verging, soviel Blut auch schreit;
achtet dieses nicht gering in der trübsten Zeit.“¹⁵*

Ben-Chorin verstand seine ganze Arbeit und sein Leben als „eine Deutung Jerusalems (121)“. Heimat im Wort – das Wort, das Heimat gewährt –, das von Jerusalem ausgeht (Jes 2,4) und nach Jerusalem zurückführt. „Aus dem Geheimnis kommen wir, in das Geheimnis gehen wir“, schreibt er am Ende seiner autobiografischen Gedanken.

„Geheimnis bleiben wir uns selbst. Ich blicke zurück, aber zugleich auch vorwärts. Ich kenne den Anfang nicht und nicht das Ziel, aber ich weiß, was uns in all der Ungewissheit trägt: Die Hoffnung und die Liebe. Glaube ist verlängerte Hoffnung, und Lebenskraft erhalten sie, Hoffnung und Glaube, nur von der Liebe“ (121). „Ein neues Licht erstrahle über Zion, und wir alle sollen dieses neuen Lichtes gewürdigt werden“ (189). In diesen Worten liegen Trost und Hoffnung des Reformers Schalom Ben-Chorin begründet.

15) Vgl. *Evangelisches Gesangbuch* Nr. 651 bzw. 659.

Alte jüdische Überlieferungen in der Kunst des Moritz Oppenheim (1799–1882)

Abraham Frank*

In den Annalen der jüdischen Kunst ist Moritz Oppenheim historisch und künstlerisch gesehen einzigartig.¹ Ungefähr hundert Jahre nachdem christliche Maler wie Bernard Picart (1673–1733) und andere seiner Generation in Deutschland jüdische Themen gemalt hatten, und mehr als ein halbes Jahrhundert vor der Renaissance der jüdischen Kunst in Osteuropa durch die Erneuerer jüdischer Malerei² erscheint mit Moritz Oppenheim in Deutschland erstmalig und einmalig ein jüdischer Künstler, der das Leben seiner jüdischen Brüder in ihren alten Gettogemeinden in breiten Zügen und mit ausbrüderlicher Liebe entsprungener Inbrunst schildert.

Oppenheim ist ein Kind seiner Zeit, einer stürmischen Epoche in der Geschichte der Kunst. Gleich den christlichen Malern, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts den mit der Französischen Revolution begonnenen sozialen und humanen Fortschritt durch Bilder aus dem Volks- und Familienleben bekundeten, wandte sich auch Oppenheim einem seinem Herzen nahestehenden Thema zu: dem Leben der jüdischen Familie und Gemeinschaft. In seiner Schilderung des jüdischen Alltagslebens erscheint er nicht nur als ein

* Abraham Frank, Jerusalem, jahrzehntelang in der zionistischen Weltorganisation und der Vereinigung der Israelis mitteleuropäischer Herkunft tätig, erforscht seit Jahren die Genealogie, Sprache und das Brauchtum der ehemaligen süddeutschen Landjuden. Er ist Verfasser einer fünfbändigen Geschichte seiner seit dem 17. Jahrhundert in Hessen und Bayern ansässigen Familie.

- 1) Alfred Oppenheim (Hg.), *Moritz Oppenheim. Erinnerungen*. Frankfurter Verlagsanstalt 1924. Dass die Kunst Oppenheims auch in Israel von Interesse ist, beweist eine formidable Ausstellung seiner Werke im Israel-Museum in Jerusalem. Der reich illustrierte Katalog „*Moritz Oppenheim. The first Jewish Painter*“ ist mit englischem und hebräischem Begleittext im Israel-Museum erhältlich.
- 2) Samuel Hirschenberg (Hirszenberg, 1865–1908), Maurycy Gottlieb (1856–1879), Hirsch Mendel Pineles (1806–1870), Leopold Pilichowsky (1869–1933), Will Schwarz (1894–1946), Jankel Adler (1895–1949), Marc Chagall (1887–1985), Emmanuel Mané-Katz (1894–1962).

bedeutender Künstler, sondern als ein *jüdischer* Künstler im besten Sinne dieses Begriffes. Seine Bilder des jüdischen Lebens in seinem Geburtsort Hanau und in Frankfurt am Main haben nicht nur rein dokumentarischen Charakter, wie z. B. die Zeichnungen Picarts, sondern sind aus der Tiefe des jüdischen Alltagslebens geschöpfte Lebensschilderungen.

Auf dem Weg zur Emanzipation

Oppenheim nannte die Serie seiner Zeichnungen jüdischer Themen „*Bilder aus dem altjüdischen Familienleben*“³. In ihnen spiegelt sich das Familienleben seiner Jugend wider, einer Zeit, in der das deutsche Judentum – nach der Französischen Revolution – an der Schwelle der Emanzipation stand. Die jüdische Gemeinschaft Deutschlands lebte noch innerhalb der Gettomauern, doch dürfen wir darunter nicht nur den grauen Alltag innerhalb der Enklave einer deutschen Stadt sehen.

Der Druck einer oft feindlichen Umwelt machte sich zwar bemerkbar, aber es drang doch auch ein gewisses Licht in die düstere *Juden-gasse* hinein, das ihr sogar einen besonderen Charme verlieh. Das Leben wickelte sich nach wie vor auf altpatriarchalische, fast idyllische Weise ab. Die Feiertage und die freudigen Familienanlässe waren der innere Lebensrahmen, die wie Lichtstrahlen die Dunkelheit des Gettos erhellten.



Moritz Oppenheim, *Familienleben*.

3) Erste dt. Sammlung, 1865. Engl. Ausgabe: *Family Scenes from Jewish Life of Former Days*, 1866. Vgl. Ruth Dröse u. a. (Hg.), *Der Zyklus „Bilder aus dem altjüdischen Familienleben“ und sein Maler Moritz Daniel Oppenheim*, CoCon-Verlag, Hanau 1996.

Eine Anekdote des Frankfurter Rabbiners Dr. Leopold Stein (1810–1882) zeugt von der geistigen und kulturellen Stärke und Unabhängigkeit der Judenschaft im damaligen deutschen Getto: „Nachdem die Franzosen Anfang des neunzehnten Jahrhunderts die Gettomauern niedergerissen hatten, zogen viele Juden in Häuser außerhalb des Gettos. Als man einem alten Juden gegenüber, der die längste Zeit seines Lebens innerhalb des Gettos verbracht hatte, bemerkte, das Leben der Juden sei dort sicher schwer gewesen, da die Christen die Juden von Freitagnachmittag bis Montag früh, also fast drei Tage der Woche, in diesem einzuschließen pflegten, antwortete dieser recht pfiffig und erstaunt: ‚Was? Sie haben uns eingeschlossen? – Nein! Wir haben sie aus unserem Bereich ausgeschlossen!‘“

Dieser Ausspruch erinnert an die tiefschürfende weltanschauliche Definition des zionistischen Denkers und Schriftstellers *Achad Ha'am* (=Ascher Ginzberg, 1856–1927), der die besondere gesellschaftliche Stellung der Juden im zaristischen Russland als „*Freiheit innerhalb der Knechtschaft*“ bezeichnete. Nach dieser Definition dürfen wir das Deutschland der Getto- und Emanzipationszeit zu den großen jüdischen Zentren der Geschichte wie Babylon, Spanien, Polen und Russland hinzufügen. Wie die Juden in diesen Ländern es verstanden hatten, ihre schöpferische kulturelle Kraft zum Vorschein zu bringen, so waren auch die Juden am Ausgang des Spätmittelalters geistig und intellektuell in dem ihnen angewiesenen Rahmen schöpferisch tätig, ohne sich durch diesen einengen zu lassen.

Spiegel einer verschwundenen Welt

Die jüdischen Stilbilder Oppenheims hat man oft als künstlerische Parallelen zu den „Dorfgeschichten“ von Berthold (Baruch) Auerbach (1812–1882) bezeichnet. Ernst Cohn-Wiener (1882–1941) betrachtete die Bilder Oppenheims als „einen ersten Schritt zum Verständnis der inneren jüdischen Welt“⁴, scheute sich aber nicht hinzuzufügen, dass sie den Menschen unseres Zeitalters „als zu zart, fast inhaltslos“ erscheinen, die „nur die sentimentale und nicht die schwere Seite des damaligen jüdischen Lebens wiedergeben“.

4) Ernst Cohn-Wiener, *Die jüdische Kunst. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin 1929 (Neuaufgabe 1995).

Allerdings erscheinen auch uns heute die von Oppenheim festgehaltenen jüdischen Szenen wie Spiegelbilder einer verfeinerten, fast unreellen *örtlich und zeitlich weit entfernten* jüdischen Welt. Dieser Eindruck hängt sicherlich mit einer ausgeprägten *Nostalgie* nach der von kultureller und religiöser Wärme durchdrungenen Atmosphäre unserer Kindheit zusammen. Nach dem grauenvollen Untergang des europäischen Judentums, nachdem die alteingesessenen jüdischen Zentren Deutschlands und Polens, ja ganz Europas, und mit ihnen eine tausendjährige, an philosophischen, religiösen, literarischen, poetischen und nicht zuletzt auch künstlerischen Schöpfungen reichen Kultur vernichtet worden sind, ist dieser Eindruck noch stärker geworden.

Die aus zwanzig Bildern bestehende Serie altjüdischen Familienlebens Oppenheims ist ein Kaleidoskop des Alltags und der Feiertage im Kreise der Familie. Sie ist in zwei Hauptthemen aufgeteilt: 1) die Feiertage und fünf dem Sabbat gewidmete Bilder, 2) Ereignisse im Kreise der Familie, wie z. B. die Beschneidungsfeier, die Übergabe eines Tora-Wimpels an die Synagoge, der Segen des Rabbiners, die Prüfung, der Bar-Mitzwa-Vortrag, die Hochzeitsfeier. Zu diesem Themenzyklus gehören noch drei weitere, die nicht ganz in den Rahmen passen: „Der Dorfgänger“, „Jahrzeitandacht an der Front“ und „Die Rückkehr des Freiwilligen“.

Der Brauch des Tora-Wimpels

Jüdische Kunsthistoriker sahen diese Reihenfolge als einen kuriosen Bestandteil des vielseitigen Gesamtwerks Oppenheims. Die Forscher jüdischer Folklore hingegen erblickten in ihnen Auszüge aus der Brauchtumsgeschichte des deutschen Judentums, in denen altjüdische Sitte und Wesensart in Westeuropa bis ins Detail liebevoll wiedergegeben wird. Damit ist Oppenheim – unbeabsichtigt – auch ein Ethnograf, der das zu seiner Zeit bereits im Verschwinden begriffene jüdische Brauchtum in seinen Darstellungen festhält. Nachfolgend sollen hier drei der in den oppenheimschen Bildern gezeichneten Bräuche näher beschrieben werden.

Der seit dem 16. Jahrhundert authentisch belegte Brauch, aus der Beschneidungswinde einen „Tora-Wimpel“ anzufertigen, gehört mit zu den eigentümlichsten und liebevollsten Bräuchen des alteingesessenen deut-

schen Judentums.⁵ Besonders in Süddeutschland und im Elsass, aber auch in Böhmen, Mähren, Dänemark und anderen Grenzgebieten war es fast bis zum Beginn des Zweiten Weltkriegs üblich, aus der Windel, die der Säugling bei der Beschneidung getragen hatte, ein Band, genannt „Tora-Wimpel“⁶, zum Zusammenbinden der Torarollen zu fertigen. Der zeremonielle Bestandteil dieses Brauches setzte sich aus *drei Teilen* zusammen:

1) Nach der Beschneidungsfeier wurde die Windel in drei oder vier Streifen zerschnitten und zu einem langen Streifen zusammengenäht, der dann mit zwei – im Allgemeinen stereotypen – hebräischen Sätzen bemalt oder bestickt wurde:

- mit dem Namen des Kindes, dem Namen des Vaters und dem Geburtsdatum (nach dem hebräischen Kalender), und
- mit dem bei der Beschneidung gesprochenen Segensspruch: „*Möge Gott diesen Knaben zum Studium der Tora, zur Heirat und zum Ausüben guter Taten heranwachsen lassen.*“

Manche Wimpel waren auch mit religiösen Bildern und entsprechenden Zitaten versehen, z. B. eine Torarolle mit der Inschrift „*Ein Baum des Lebens ist sie den an ihr Festhaltenden*“ (nach Spr 3,18), oder ein Traubaldachin (Chuppa) mit dem Bibelvers „*Stimme der Lust und Stimme der Freude, Stimme des Bräutigams und Stimme der Braut*“ (Jer 7,34). Manchmal waren aber auch verschiedene Tiere und Tierkreiszeichen darauf abgebildet.

An seinem ersten (oder dritten) Geburtstag wurde der „Wimpel“ von dem Knaben persönlich der örtlichen Synagoge zum Geschenk gemacht. Zu diesem Anlass wurde das Kind an einem der „ausgezeichneten“ (mit einem besonderen Namen benannten) Sabbate des Jahres von seinem Vater zum ersten Mal in die Synagoge gebracht. Oppenheim hat diesen Brauch des „*Schultragen*“ (Schule = Lehrhaus = Synagoge) auf einem der Bilder aus dem Zyklus *Familienleben* festgehalten.

5) Vgl. Hugo Borger/Heiko Steuer (Hg.), *Judaica*, Wissenschaftliche Kataloge des Kölnischen Stadtmuseums, Köln 1980, 129–171.

6) Beschneidungswindel (hebr. Mappot), vgl. Annette Weber u. a. (Hg.), *Mappot ... gesegnet, der da kommt. Das Band jüdischer Tradition. Mappot ... blessed be who comes. The Band of Jewish Tradition*. Ausstellungskatalog. Secolo Verlag, Osnabrück 1997. Vgl. Abraham Frank, *Jüdische Talismane und Amulette*, in FrRu 15 [2008] 129–133.

2) Nach der Lesung des Wochenabschnitts wurde das Kind angehalten, die zwei Holzstäbe der Torarolle anzufassen, um dadurch den Vers „*Ein Baum des Lebens ist sie [die Lehre] denen, die sich an sie halten*“ symbolisch in die Tat umzusetzen. Dann wurde der Wimpel um die eingerollte Torarolle gebunden. Anschließend wurden die Gemeindemitglieder von den Eltern des Kindes festlich bewirtet.

3) Am Tag der Bar-Mitzwa wurde die mit dem Wimpel des Jungen gebundene Torarolle zur Vorlesung des Wochenabschnitts benutzt. Oppenheims Sujet zu diesem Thema verrät die persönliche Verbindung zwischen ihm und der dargestellten Szene, denn auf dem Wimpel sind zwei Namen erkennbar: *Mosche*, der hebräische Name des Malers, und *Gedalja*, der Name seines Vaters. Auf diese biografische Weise hat sich Oppenheim selbst eng mit der Tradition seiner Väter verbunden und in dieser Szene verewigt.

Hochzeitsbräuche

Ein weiterer in süddeutschen jüdischen Gemeinden üblicher Brauch war das Zerschlagen eines Glases am „Traustein“ (auch „Chuppa-“ oder „Hochzeitsstein“ genannt). Der Brauch des Zerschlagens eines Glases nach der Hochzeit war bereits in talmudischer Zeit bei den Juden Babyloniens üblich, denn „*es gibt keine Freude ohne einen Tropfen der Trauer*“. Unsere Weisen sahen übermütige Heiterkeit nicht gerne.

Im Talmud wird erzählt: Als Rabbi Aschi (4./5. Jh.) bei der Hochzeitsfeier seines Sohnes bemerkte, dass die Fröhlichkeit über den Rahmen des Üblichen hinausging, zerbrach er vor ihnen ein kostbares Kristallglas, damit sich die Feiernden besinnen sollten. Dieser uralte Brauch – ebenso wie das Fasten am Tage vor der Hochzeit – sollte selbst in der Stunde der größten Freude an die Zerstörung Jerusalems und des Tempels erinnern.

Eine von Bernard Picart (1673–1733) gemalte Hochzeitsfeier portugiesischer Juden zeigt eine andere Variante dieses Brauches: Das Glas wird nicht zertreten, sondern vom Bräutigam in eine prächtige Silberschüssel geworfen. Dieser Anfang des 18. Jahrhunderts in der jüdisch-portugiesischen Gemeinde Amsterdams verbreitete Brauch geht wohl auf die Zeit vor der Vertreibung der Juden aus Spanien und aus Portugal zurück.

Eine weitere Variante dieses Brauches ist uns aus einigen süddeutschen Gemeinden überliefert. Dort wurde das Glas an einem viereckigen oder runden, an der Wand der Synagoge (meist neben dem Eingang zum Hof oder Garten) angebrachten „Traustein“ zerbrochen.⁷ Auf diesem Stein war üblicherweise ein Davidstern oder ein Glücksstern eingemeißelt und in der Mitte des Sterns die Anfangsbuchstaben der Worte „*Massal Tow*“ (= gut Glück). Auf manchen Hochzeitssteinen war das vom Rabbiner bei der Trauung rezitierte Prophetenwort „*Die Stimme der Lust und der Freude, die Stimme des Bräutigams und der Braut*“ (nach Jer 7,34) eingemeißelt. Aus Württemberg und Bayern sind Trausteine bekannt, auf denen entweder das Gründungsjahr der Synagoge oder das Jahr der Errichtung des Steins eingraviert ist.⁸

Oppenheim muss wohl in seiner Jugend derartige Trausteine gesehen haben. Interessanterweise befindet sich in seinem Hochzeitsbild der Traustein nicht an der Wand bzw. Mauer der Synagoge, sondern an dem zur Frauengalerie hinaufführenden Treppengeländer. Über der Tür der Synagoge ist das Jahr 1810 angegeben, – ein weiterer Beweis für das historische und ethnografische Interesse des Künstlers, der auf diese Art und Weise späteren Forschern wichtige Einzelheiten lieferte. Der Brauch des Trausteins verschwand in der Mitte des 19. Jh. (nicht aber der Brauch des Zertretens eines Glases). Mit dem völligen Untergang der europäischen Judenheit im Zweiten Weltkrieg ist auch dieser interessante und liebeliche Brauch in Vergessenheit geraten. Eine der letzten Synagogen mit einem Hochzeitsstein wurde im Jahre 1836 in Ehrstädt erbaut.⁹

7) Anm. d. Red.: Die Existenz eines Trausteines weist darauf hin, dass zu Oppenheims Lebzeiten Trauungen bereits in der Synagoge und nicht mehr zuhause stattgefunden haben. Vgl. Paul Arnsberg, *Die Geschichte der Frankfurter Juden seit der Französischen Revolution*: „Am 26. Mai [1844] nahm [Rabbiner Leopold] Stein die erste feierliche Trauung in der Synagoge vor [...]; angesichts der Weihe, Kraft, Wärme und dem Ausdruck edler Gesinnung [sei] der Wunsch rege geworden, die Trauung künftig nicht mehr in Privathäusern, sondern wie schon in anderen Städten öffentlich in der Synagoge zu verrichten“ (Bd. 1, *Der Gang der Ereignisse*, 518).

8) Abbildungen von Trausteinen finden sich in: *Jüdische Gotteshäuser und Friedhöfe in Württemberg*, hg. vom Oberrat der israelitischen Gemeinden Württembergs, 1932.

9) Wikipedia nennt 18 Synagogen im süddeutschen Raum mit einem Traustein: Altenkunstadt, Aufhausen, Dittigheim, Ehrstädt, Eppingen, Freudental, Fürth, Gelnhausen, Heinsheim, Jochsberg, Laudenbach, Mainz-Weisenau, Memmelsdorf, Michelbach, Höchberg, Sulzbürg, Urspringen, Wilhermsdorf.

Auch der Brauch der „*Siwlonot*“ gehört zum verschwundenen jüdischen Brauchtum. Bereits im Talmud werden die Geschenke, die der Bräutigam zwischen Verlobung und Hochzeit seiner Braut zu senden pflegte, „*Siwlonot*“ genannt. Abgeleitet aus dem griechischen Wort „*Symbolon*“ (= Zeichen, Wahrzeichen, Symbol) wurde daraus wohl das aramäisch-hebräische Wort „*Siwlonot*“. Unter den Talmudgelehrten und in der rabbinischen Literatur hatte dieser Brauch eine rege Diskussion zur Folge (Mischna Kiddushin 2, 6 u. Baba-Batra 9, 5). Da die Brautgeschenke meist sehr wertvoll waren, erhob sich die Frage, ob die Braut durch die Annahme der Geschenke gegenüber ihrem zukünftigen Gatten eine Verpflichtung eingeht. Nach altem jüdischen Recht wird die Frau auf drei Arten „erworben“, u. a. durch *Geld*. Zu klären war: Hat der Ehegatte das Recht, im Falle einer Scheidung die „*Siwlonot*“ zurückzufordern, oder – im Falle ihres Todes – zu behalten? Die Weisen entschieden, dass die Frau durch diese Geschenke nicht „erworben“ wurde, und sie daher Eigentum des Ehegatten bleiben.

In nachtalmudischer Zeit wurde es Brauch, dass auch die Braut dem Bräutigam Geschenke machte. Bei den Juden Süddeutschlands war es seit dem Mittelalter üblich, dass sich das Brautpaar am Vorabend der Hochzeit wertvolle Silberketten („*Siwlonot*“-Ketten) zusandte, die sie dann bei der Trauung als Gürtel trugen. Auch anlässlich Silberner oder Goldener Hochzeiten pflegte das Ehepaar die „*Siwlonot*“-Kette anzulegen.

Oppenheims Bild einer jüdischen Trauung zeigt Braut und Bräutigam mit identischen kostbaren „*Siwlonot*“-Ketten, mit einem kleinen Unterschied, – an der Kette der Braut hängt eine kleine, einem Parfümfläschchen ähnliche Berlocke. Auf der Abbildung einer im Jahre 1810 in Wien gefeierten Silbernen Hochzeit ist eine mit einer „*Siwlonot*“-Kette geschmückte Frau unter einem Traubaldachin zu sehen. Das Bild, umrahmt von einem Lied, war vermutlich die Einladung zur Feier der Silberhochzeit.

Der künstlerische Schatz Oppenheims birgt aber noch viele weitere liebevoll dargestellte Einzelheiten über die einstigen jüdischen Gemeinden in Deutschland: z. B. die jü-



Sabbatlampe
aus Messing gegossen und
graviert. Nürnberg, 18. Jh.

dische Kleidung als reiche Quelle der Kostümkunde, oder die Inneneinrichtung einer jüdischen Wohnung, der Wandschmuck, Zeremonialgegenstände wie z. B. die in Süddeutschland einst weit verbreiteten von der Decke hängenden *Sabbatlampen* aus Messing, im Mittelalter „Judensterne“ genannt. Diese und andere von Oppenheim dargestellten Kultobjekte sind heute meist nur noch in jüdischen Museen zu finden.

Polens Einfluss auf die westeuropäische Judenheit

So wie die Wurzeln der heutigen jüdischen Gemeinschaft in den USA in religiöser wie auch in kultureller Hinsicht hauptsächlich auf das Judentum Osteuropas zurückgehen, so lebte auch die ehemalige Judenheit Deutschlands in vieler Hinsicht aus dem reichen, in grauer Vorzeit wurzelnden Leben und Wesen des osteuropäischen, insbesondere des polnischen Judentums. Historische Quellen belegen, dass die gelehrte und fromme Judenheit Polens seit dem 17. Jh. einen gewissen religiösen Einfluss auf die Juden in Deutschland, Holland, Frankreich und selbst in Italien ausübte. Die Kaufrau *Glückel von Hameln* (1646–1724) erzählt in ihren berühmten in jüdisch-deutsch verfassten Memoiren, dass sie ihren Sohn zum Studium nach Polen sandte, wie es damals in den Gemeinden Metz und Hamburg, wo sie lebte, üblich war. Dieser Einfluss Polens auf Westeuropa verstärkte sich nach den Schwedischen Kriegen und den Chmielnitzki-Kosaken-Aufständen (1648/1649), in deren Folge polnische Juden scharenweise nach Ungarn, Böhmen, Österreich und Deutschland flüchteten. Unter den Flüchtlingen befanden sich auch viele Rabbiner, Gelehrte, Lehrer und Künstler.

Auf Oppenheims Bildern sind daher auch oft polnische Juden in exotisch anmutenden Kleidern dargestellt: Rabbiner, „Schul“-Lehrer, Talmudstudenten und arme Wanderer, die als geehrte Gäste an den Familienfestlichkeiten teilnehmen. Ihre Anwesenheit steht für *die jüdische Gastfreundschaft* gegenüber dem Fremden, dem von weither gereisten Bruder, – ein weiterer althergebrachter jüdischer Brauch, der bis zum heutigen Tage bei Juden weltweit gepflegt wird. Oppenheims Werk hat der Gastfreundschaft, einem der erhabensten Gebote des Judentums, das „ohne Maß und Einschränkung ausgeübt werden soll“, ein künstlerisches Denkmal gesetzt hat.

Wehret den Anfängen – gegen Antisemitismus!

Die „Potsdamer Erklärung“ zum 70. Jahrestag der Reichspogromnacht wurde am 2. November 2008 in Potsdam von der 33. Hauptversammlung der Deutsch-Israelischen Gesellschaft beschlossen.

In der Nacht vom 9. zum 10. November 1938 organisierte und lenkte das nationalsozialistische Regime das Pogrom gegen die jüdischen Bürger in Deutschland. Fast alle Synagogen und mehr als 7000 Geschäfte sowie Wohnungen vieler Juden wurden zerstört. Über 30 000 Juden wurden verhaftet, fast 100 Personen ermordet.

Damit erreichte der Antisemitismus des nationalsozialistischen Staates eine neue Dimension. Diese Nacht markierte den Übergang von der seit 1933 praktizierten Diskriminierung und Ausgrenzung jüdischer Bürger zur systematischen Verfolgung und späteren Vernichtung der Juden in Deutschland und in Europa.

Nur wenige Bürger halfen ihren jüdischen Nachbarn. Die meisten sahen weg, blieben passiv oder nahmen die Zerstörungen sogar billigend in Kauf. Am 9. November 2008 [...] jährte sich zum 70. Mal die Reichspogromnacht. Die Erinnerung mahnt und verpflichtet uns heute, gesellschaftliche Fehlentwicklungen und zunehmende antiisraelische Tendenzen beim Namen zu nennen und ihnen energisch entgegen zu wirken.

Deshalb begrüßen wir, dass es 70 Jahre danach wieder reges jüdisches Leben in Deutschland gibt. Jüdische Gebetshäuser und Kulturzentren wurden und werden errichtet. Jüdische Schulen, Theater sowie Kulturtage bereichern unser Leben.

Die Freude darüber darf nicht darüber hinweg täuschen, dass es immer offener propagierten Antisemitismus sowie Rassismus in Deutschland gibt. Die hohe Zahl antisemitisch motivierter Straftaten und die Umfrageergebnisse über antisemitische Einstellungen von Deutschen sind besorgniserregend.

Die Erinnerung an den 9. November 1938 mahnt und verpflichtet uns, der erschreckenden Zunahme rechtsradikaler, rassistischer und antisemiti-

scher Tendenzen entgegenzutreten. Gewalttätige Ausschreitungen in allen Teilen unseres Landes sind die Folge der Belebung alter Vorurteile gegenüber Ausländern, Fremden und Juden.

Viele solcher Vorurteile wurzeln in einer weit verbreiteten Unkenntnis der Geschichte, in „Inselwissen“, das wenig über Ursachen und Zusammenhänge, über geschichtliche Entwicklungen weiß. Die politische Bildung hat einiges erreicht, auch gibt es erfreuliche zivilgesellschaftliche Initiativen gegen Antisemitismus und Rassismus.

Dies alles reicht aber nicht aus, einen neuen Ungeist von Intoleranz und Gewaltbereitschaft zu bekämpfen. Die Politik, ja alle Demokraten sind aufgerufen, offenkundigen Fehlentwicklungen entgegenzuwirken.

Dass die NPD in Landtagen und auch andere radikale Gruppierungen in Kommunalparlamenten vertreten sind, ist für uns nicht hinnehmbar. Die demokratischen Parteien, alle gesellschaftlich relevanten Gruppen sind aufgefordert, die rechtsextremen Parteien noch entschiedener zu bekämpfen, auf deren gesellschaftliche Ächtung und deren Verbot hinzuwirken.

Einseitige und ungerechte Schuldzuweisungen gegenüber Juden und dem Staat Israel sind leider weit verbreitet. Fehler der israelischen Politik werden monokausal instrumentalisiert. Die akute Bedrohung der einzigen Demokratie im Nahen Osten durch den Iran, die Hisbollah und die Hamas wird dagegen geflissentlich übersehen oder sogar geleugnet. Gerade in Deutschland sollte eine wahrheitsgetreue Berichterstattung über die Ursachen und Wirkungen des Nahostkonfliktes eine Selbstverständlichkeit werden.

Alle Warnungen vor einer atomaren Bedrohung durch den Iran versanden. Die Sanktionen des UN-Sicherheitsrates haben bisher ihre Wirkung verfehlt. Das Handelsvolumen zwischen Deutschland und dem Iran erreicht in diesem Jahr ein Rekordhoch. Die Ankündigungen der westlichen Welt, eine künftige atomare Bedrohung durch den Iran zu verhindern, verlieren an Glaubwürdigkeit.

Wir fordern:

- Die Verstärkung des gesellschaftlichen und politischen Kampfes gegen alle Formen des Radikalismus und insbesondere gegen den Rechtsradikalismus, Rassismus und Antisemitismus in unserem Land.

- Die Schaffung der Stelle eines Bundesbeauftragten für die Bekämpfung des Antisemitismus.
- Die intensivere Vermittlung von Ursachen und Wirkungen des Antisemitismus und der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik in allen Schul- und Bildungseinrichtungen.
- Die Gründung von Zentren für Israelforschung und Israelstudien an deutschen Hochschulen.
- Eine bessere Förderung des Schüler- und Jugendaustausches zwischen Israel und Deutschland durch Bund, Länder und Gemeinden.
- Die Ausschöpfung aller Mittel des Rechtsstaates, um verfassungsfeindliche Gruppierungen und Organisationen zu verbieten.
- Mehr Solidarität mit dem Staat Israel und ein offenes Eintreten in Politik, Bildungswesen und Medien für eine faire Berichterstattung über den Nahostkonflikt und gegen billige „Meinungsmache“ gegen Israel.
- Wirkungsvolle Boykottmaßnahmen gegen den Iran.
- Das Verbot der Hisbollah und anderer gegen Israel kämpfender Terrororganisationen in Deutschland.
- Initiativen der Bundesregierung¹ innerhalb der EU und gegenüber der neuen US-Regierung mit dem Ziel, zeitnah einen neuen Friedensprozess in Nahost in Gang zu bringen.

Deutscher Bundestag: Auszug aus dem Antrag der Fraktionen CDU/DSU, SPD, FDP und BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN vom 4. November 2008, vgl. S. 157 f. i. d. Heft.

1) „Antisemitismus stellt nicht nur eine Gefahr für unsere jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürger dar, sondern auch für unsere grundlegenden Werte der Demokratie, der Vielfalt sowie der Achtung und Wahrung der Menschenrechte. Angesichts leider immer noch stark verbreiteter antisemitischer Vorurteile in der Bevölkerung, dem hohen Aufkommen antisemitischer Hetze im Internet, der unverändert hohen Zahl antisemitisch motivierter Straftaten sowie dem Fortbestand antisemitischer Mythen und Klischees im öffentlichen Diskurs ist es unabdingbar, den Ursachen und Symptomen des Antisemitismus mit unvermindertem Einsatz zu begegnen.“

Das besondere Buch

Yehuda T. Radday, **Ein Stück Tora.** Zum Lernen des Wochenabschnitts. Band 1. Verlag Moritz Diesterweg, Braunschweig, und Verlag R. J. Sauerländer's, Frankfurt 1989. 100 Seiten. Band 10. Institut Kirche und Judentum, Berlin 2007. 110 Seiten. Christoph Goldmann, Register zu Band 1 bis 10. Fuldabrück 2008. 100 Seiten.

Wenn ein pensionierter Hochschullehrer ein Lehrbuch zu schreiben beginnt, das 10 Bände umfassen soll, dann muss ihm dieses Projekt ein Herzensanliegen sein. In der Tat war die Arbeit an seinem Werk „Ein Stück Tora“ für den israelischen Judaisten Yehuda T. Radday (1913–2001) von großer Bedeutung. Als die erste Arbeitsmappe 1989 erschien, haben einige Leser die Originalität und Kühnheit des Projekts gerühmt, insgeheim jedoch befürchtet, Raddays schöner Plan werde sich nicht verwirklichen lassen. Jetzt aber ist erfreulicherweise der zehnte und letzte Band erschienen! Allerdings war es Radday nicht vergönnt, den Abschluss seines umfangreichen Projekts mitzerleben. Seine Mitarbeiterin *Magdalena Schultz* hat das Vorwort zum vorliegenden Band am fünften Todestag des Verfassers geschrieben. Die Schlussredaktion der letzten Hefte verdanken wir *Peter von der Osten-Sacken* vom Berliner Institut Kirche und Judentum.

Zu würdigen sind jetzt zehn Arbeitsmappen, die deutschsprachigen Lesern Einblicke in die Welt des Tora-Studiums gewähren. Dabei hat Radday sowohl an jüdische als auch an nichtjüdische Leser gedacht. Auf mehr als tausend Seiten werden die unterschiedlichsten Themen besprochen. Einen Eindruck vom Reichtum dieses Werkes vermag vielleicht die Tatsache zu vermitteln, dass das von Christoph Goldmann angefertigte alphabetische Register hundert Seiten umfasst. Radday wollte an konkreten Beispielen zeigen, wie religiöse Juden das Gebot des Tora-Studiums praktizieren. Er hat sich ein sehr hohes Ziel gesteckt und mit einer enormen Arbeitsleistung auch erreicht. Es ist bemerkenswert, dass einige Bände in einer zweiten Auflage erschienen sind.

Ursprünglich plante Radday in jedem der zehn Bände jeweils Texte aus fünf Wochenabschnitten zu diskutieren. Weil Schaltjahre mit dreizehn Monaten zu berücksichtigen sind, hat man die Tora in vierundfünfzig Wochenabschnitte eingeteilt. Es wäre also durchaus sinnvoll gewesen, elf Bände in den Blick zu nehmen, aber zehn ist nun einmal eine besondere Zahl. Wie hat Radday das durch seine Beschränkung auf zehn Bände geschaffene Problem gelöst? Ganz einfach: fünfmal werden zwei Wochenabschnitte zusammen besprochen.

Band sechs bildet in der Reihe übrigens eine Ausnahme: hier werden nur Texte aus vier Wochenabschnitten behandelt. Statt einer fünften Text-Lesung finden wir einen längeren Aufsatz über „Das Buch der Welterziehung“; Radday schildert, wie die Tora-Vorlesung in der Synagoge vor sich geht, und er skizziert die Geschichte der jüdischen Tora-Auslegung. Besonderheiten des jüdischen Zugangs zur Tora-Auslegung werden anhand konkreter Textdiskussionen illustriert. Zu jedem Tora-Stück werden mehrere Fragen aufgeworfen. Antworten findet man dann in einem „Leitblatt“, das auf Kommentare klassischer und moderner Bibel-Erklärer verweist. Essays und Thesen runden die Behandlung des jeweiligen Themas ab. Um nur zwei Aufsatztitel aus dem letzten Band zu nennen: „Jüdische Symbolik“ und „Das Kunterbunt der Aggada“.

Dass Radday ein sehr belesener und unorthodoxer Denker war, kann man an vielen seiner Randbemerkungen erkennen. Das zeigt auch die Doppelwidmung von Band 10: „Für Rabbiner Dr. Benno Jacob, dem Wegweiser in Tora, und für Karl Kraus, dem Wegweiser in allem anderen, in tiefster Dankbarkeit.“ Hätte der Publizist Karl Kraus, der aus dem Judentum austrat und sich taufen ließ, sich nicht gewundert, dass ausgerechnet ihm eine Publikation zum Lernen des Wochenabschnitts zugeeignet wird?

Goldmanns Register hilft dem Leser, gesuchte Stellen rasch zu finden. Außerdem eröffnet es uns die Möglichkeit, die Arbeitsmappen von Radday wie eine Enzyklopädie zu benutzen. Zu Goldmanns Verdiensten gehört, dass er irreführende Druckfehler aufgelistet hat, von denen kaum ein Buch verschont bleibt. Kenner der Materie sollten in Fachzeitschriften auf Fehler, die Radday unterlaufen sind, hinweisen. – (Radday, der in der Einleitung zum ersten Band um Nachsicht seitens der Lerner und Leser gebeten hat, pflegte sich über kritische Randbemerkungen zu freuen.) Hier sei lediglich eine Bemerkung, die in Band sechs steht (S. 18 und S. 20) und die Goldmann auf Seite 92 anführt, mit zwei Fragezeichen versehen. Es stimmt nicht, dass

in einer Tora-Rolle 400 000 Wörter stehen; nicht einmal so viele Buchstaben gibt es da. Wer sie zählen möchte, wird feststellen: es sind genau 304 805 Buchstaben. Kleine Fehler dieser Art trüben jedoch nicht unsere große Freude über ein materialreiches Tora-Lehrbuch, dessen Ziel es erklärtermaßen ist, „die Krone an ihren alten Platz zurückzubringen“ (Talmud Joma, 69).

Yizhak Ahren, Köln

Bücherschau

Eli Bar-Chen/Heike Specht, **Warum Schabbat schon am Freitag beginnt.** Die Kinder-Uni reist in die Welt des Judentums. Mit Fotos und Illustrationen von Bernd Wiedemann. Deutsche Verlags-Anstalt, München 2007. 192 Seiten, mit zahlreichen farbigen Abbildungen.

Kindern unsere Lebenswelt zu erklären, ist mitunter nicht ganz einfach. Denn vielfach verstehen wir, die Erwachsenen, diese ja auch nicht. Worte lebendig werden lassen, Neugierde wecken und hinter die verschlossenen Türen gucken – keine leichte Angelegenheit, aber mit der Kinder-Uni lassen sich diese Türen öffnen. Hinter einer der Türen verbirgt sich die Welt des Judentums. Eli Bar-Chen und Heike Specht begeben sich auf die Reise in die jüdische Kultur und fragen, „*Warum Schabbat schon am Freitag beginnt*“.

Die Zeitreise ist auch der Beginn der Geschichte von Lilli und Jakob, einem Berliner Geschwisterpaar, das an einem regnerischen Sonntag Fernsehen und SMS gegen einen Besuch im Jüdischen Museum tauscht. Die Erkundung wird für die beiden zum Abenteuer. Denn ein alter Museumswärter zieht sie in seinen Bann und – wie durch einen Zauber – mit in die zeitlose Vergangenheit. Plötzlich befinden sie sich im Zweistromland, im babylonischen Ur, wo die jüdische Geschichte beginnt. Hier besuchen sie den Urvater der Juden, Abraham, und seine Frau Sara. Der Glaube an nur

einen Gott treibt Abraham nach Israel. Die Kinder blicken auf 400 Jahre jüdischer Versklavung in Ägypten. Sie stehen mit Moses auf dem Berg Sinai und begleiten ihn, als er sein Volk mit Gottes Hilfe aus der Unterdrückung befreit und heim führt. Wie ganz nebenbei erschließen sich für Lilli und Jakob die wichtigsten Elemente des Judentums: Die Torarolle, die die fünf Bücher Mose beinhaltet. Der jüdische Ruhetag, der Schabbat. Er beginnt freitags nach Sonnenuntergang und endet am Samstagabend, wenn die ersten Sterne sichtbar sind. Sie besuchen den Ort, wo die Tora aufbewahrt ist, die Synagoge, und reisen im aufgeblätterten Buch zum Pesachfest in die USA, wo sie Gast bei einer jüdischen Familie sind. Gemeinsam feiern sie bei ungesäuertem Brot, den Matzot, den Auszug Israels aus Ägypten und erfahren, dass Bar Mizwa ja so ähnlich ist wie die Konfirmation.

Der Blick in die Vergangenheit zeigt den Kindern aber auch Krieg und Zerstörung. Sie werden Zeuge von Vertreibung und Flucht. Da ist der babylonische König Nebukadnezar, der die Juden aus Jerusalem vertreibt und ihren Tempel zerstört, da sind die Römer, die den wieder aufgebauten Tempel vernichten und das Töten und die Vertreibung fortsetzen, da sind die grausamen Kreuzzüge, die Jerusalem nicht nur von der Herrschaft der Muslime befreien wollen, sondern im Namen der Kirche alle Andersgläubigen vernichten. Dazwischen macht ihre Entdeckungsreise auch Halt in Berlin. Hier begegnen sie im Scheunenviertel dem Philosophen Moses Mendelssohn, einem bedeutenden Aufklärer im deutsch-jüdischen Verhältnis. Mit dem Besuch von Anne Frank in Amsterdam blicken die beiden Kinder in eines der dunkelsten Kapitel der deutsch-jüdischen Geschichte, in den Holocaust. Ihre Reise endet in der Hauptstadt des neu gegründeten Israel. „Das ist Jerusalem, die goldene Stadt, [...], die Hauptstadt des jüdischen Staates und eine heilige Stadt für Juden, Christen und Muslime.“

„*Warum Schabbat schon am Freitag beginnt*“ gibt einen sehr guten lebendigen Einblick in die jüdische Lebensart, der neugierig macht, der deutlich macht, dass die drei monotheistischen Weltreligionen mehr als nur den Glauben an den einen Gott gemeinsam haben, denn ihr religiöses Zentrum ist Jerusalem. „*Warum Schabbat schon am Freitag beginnt*“ ist eine tolle Entdeckungsreise in die Welt des Judentums, mit der die Kinder-Uni Unwissen und Feindschaften zwischen Kultur und Religion beseitigt und damit aktiv zur Toleranz gegenüber anderen Lebensarten beiträgt. Unverzichtbar, nicht nur für Kinder, sondern auch für Erwachsene.

Soraya Levin, Wolfenbüttel

Yissakhar Ben-Yaacov, **Leben für Israel**. Erinnerungen eines Diplomaten. Hoffmann & Campe, Hamburg 2007. 332 Seiten.

Unter der beträchtlichen Anzahl der aus Deutschland und Österreich stammenden israelischen Diplomaten ist der Prozentsatz der zum religiösen Lager Gehörenden verschwindend gering. Umso erfreulicher ist es, dass einer von ihnen, *Yissakhar Ben-Yaacov*, nunmehr seine Autobiografie veröffentlicht hat.

Als dem Hamburger Kaufmann Salomon Jacobson und seiner Gattin Paula, geb. Felsen, am 7. Dezember 1922 „ein Knabe geboren wurde, der den Namen Walter Bernhard erhielt“, wie es in seiner Geburtsurkunde heißt, ließen sich die Eltern wohl kaum träumen, dass der Junge unter seinem hebräisierten Namen als diplomatischer Vertreter Israels in sechs Ländern eine beachtliche Karriere machen würde. Zu Beginn des Buches schildert der Verfasser das Milieu seines gesetzestreuen Elternhauses. Seine väterlichen Vorfahren waren seit fast zwei Jahrhunderten in der Hansestadt ansässig, die der Mutter waren ostjüdischer Abstammung (was in der damaligen bürgerlichen deutsch-jüdischen Gesellschaft recht ungewöhnlich war). Auf diese Kombination ist wohl die volkstümliche, jüdisch-nationale und zionistische Persönlichkeit des Sohnes zurückzuführen. Das anschaulich beschriebene Hamburger Gemeindeleben seiner Kindheits- und Jugendjahre verlief harmonisch in fest gefügten Bahnen, bis die braune Welle das Scheinideal überschwemmte und vernichtete.

Als die Eltern des jugendlichen Yissakhar sich bereits auf die Auswanderung nach Palästina vorbereiteten, meinte der Großvater noch am Boykotttag (1. April 1933): „Eine Sache, die nicht auf Gerechtigkeit aufbaut, hat keine Zukunft, und du, lieber Salo, kannst deine Koffer ruhig wieder auspacken.“ Es kam anders. Bereits im Herbst desselben Jahres wanderte die Familie nach Tel Aviv aus, wo Yissakhar aufwuchs.

1948 bahnte sich der erste Schritt seiner späteren Laufbahn an, als er als Emissär der Jewish Agency in die „Displaced Persons“-Lager nach Bayern gesandt wurde. Dort bemühte er sich hauptsächlich, Holocaust-Überlebenden die Alija zu ermöglichen. Nach der Staatsgründung wurde er zum Kanzler des neu errichteten israelischen Konsulats in München ernannt. Nach seiner Heirat mit Priva Frischling ging die junge Familie nach Israel zurück. Von 1956–1959 war Ben-Yaacov in Köln Leiter der Konsularabteilung und danach fünf Jahre in Jerusalem im Außenministerium als stellvertretender

Leiter der Abteilung für internationale Kooperation ausländischer Projekte (Afrika, Asien und Lateinamerika) zuständig. Dann erfolgte seine Entsendung als Konsul (später Generalkonsul) des Staates Israel nach Philadelphia, wo er insbesondere bei den jüdischen Gemeinden Pennsylvanias beliebt war. Sein nächster Posten – Botschafter in Nigeria, dem bevölkerungsreichsten afrikanischen Staat – machte ihn zum Vertreter der Pro-Afrika-Politik Golda Meirs, was mit vielfältigen und manchmal auch delikaten diplomatischen Bemühungen verbunden war.

Als politischem Berater des Bürgermeisters von Jerusalem, Teddy Kollek, waren ihm und seiner Familie nochmals fünf fruchtbare Jahre (1974–1979) „zu Hause“ vergönnt, die in einer engen Freundschaft zu Teddy und seiner Frau Tamar gipfelten. Der nächste Auftrag führte ihn erst als Botschafter nach Österreich und anschließend fünf Jahre nach Canberra, Australien, wo er auch die Repräsentanz Israels in den Inselstaaten der Südsee (Papua-Neuguinea, den Fidschi-Inseln und Kiribate) übernahm, – ein wahrlich schillernder Abschluss einer langen, verdienstvollen diplomatischen Karriere.

Eingestreut in die Berichte über die zahlreichen Facetten seiner diplomatischen Laufbahn wird dem Leser eine reiche Palette teils humorvoll gehaltener, teils kritischer Charakterisierungen israelischer und ausländischer Honoratioren – von Konrad Adenauer über Haile Selassie bis zu Bruno Kreisky – geboten, die von der Menschenkenntnis des Autors Zeugnis ablegt.

Zum Abschluss sei noch erwähnt, dass Ben-Yaacov seit seiner Pensionierung (1987) Repräsentant der „World ORT Union“ (Organisation für Berufsausbildung) in Westeuropa war (1987–1992) und danach die Bar-Ilan-Universität in Deutschland und Österreich vertrat (1992–1997). 1997 folgte er abermals einem Ruf Teddy Kolleks als Sonderberater von Ruth Cheshin, der Präsidentin der von Kollek gegründeten „Jerusalem Foundation“, die für die Entwicklung und den Ausbau von kulturellen und sozialen Einrichtungen für alle Einwohner (Israelis und Araber) der Heiligen Stadt segensreich tätig ist.

Wer die bemerkenswerten Memoiren eines trotz seiner Verdienste stets bescheidenen Mannes lesen will – und inter alia Interessantes über die wechselreichen Beziehungen Israels zu vielen Ländern erfahren möchte –, dem sei die Lektüre dieses Buches empfohlen.

Abraham Frank, Jerusalem

Erstabdruck in: MB JAKINTON, Jg. 76, Nr. 225, S. 12 f.

Hedwig Brenner, **Leas Fluch**. Eine Familiengeschichte. Ein Zeitdokument 1840–2003. Munda-Verlag, Brugg 2005. 249 Seiten. Dies., **Mein 20. Jahrhundert**. Munda-Verlag, Brugg 2006. 362 Seiten. Dies., **Jüdische Frauen in der Bildenden Kunst**, Bd. II. Hg. von Erhard Roy Wiehn. Hartung-Gorre Verlag, Konstanz 2004. 394 Seiten, mit CD-ROM (Bilder).

Drei Frauen aus drei Generationen erzählen in „*Leas Fluch*“ die Geschichte einer weit verzweigten jüdischen Familie in Czernowitz in der Bukowina, die von den großen historischen Ereignissen des 19. und 20. Jh. unmittelbar berührt war. Hedwig Brenner, 1918 in Czernowitz geboren, hat mit diesen beiden Bänden ein Stück Weltgeschichte geschrieben.

„Leas Fluch“ enthält neben autobiografischen Erinnerungen auch – wie Aharon Appelfeld in seinem Buch „Geschichte eines Lebens“ schreibt: „Wie der Traum versucht auch die Erinnerung den Ereignissen Bedeutung zu verleihen“ – sehr viele „bedeutende“ Erinnerungen. Wie ein roter Faden zieht sich die Erinnerung durch die Jahrhunderte, bis ein gewisser „Schicklgruber“ die halbe Welt ins Elend stürzt und das friedliche Zusammenleben verschiedener Nationen, Religionen und Menschen unterschiedlicher gesellschaftlicher Schichten zerstört und beendet. „In dieser Stadt“, so Brenner, „hatte noch nie jemand seines Glaubens wegen gelitten.“ Die (Lebens-)Geschichte von „*Leas Fluch*“ beginnt in einem streng chassidischen Elternhaus. Wunderschöne Fotos erzählen von dem geordneten Leben einer gut-situierten jüdischen Familie, deren Weltbild noch in Ordnung war. Man lebte die Religion und die Tradition. Der Vater trug noch die traditionelle Tracht der strenggläubigen Juden, und die Mutter war unter der Perücke kahlgeschoren. Man hielt streng alle jüdischen Feste und die Eltern arrangierten die Ehen. Lea aber lehnte sich dagegen auf, heiratete den Mann, den sie liebte und nicht den, den die Eltern für sie ausgesucht hatten, und wurde deswegen von ihrer Mutter „bis ins vierte Glied verflucht“. Der Fluch von „Feigales Mutter“, der wie ein Damoklesschwert über den jungen Menschen hängt, scheint sich bis in die vierte Generation immer wieder zu bewahrheiten.

Diese faszinierende Familiengeschichte erzählt von der Ansiedlung der Juden in Czernowitz und davon, wie sie die Gleichstellung mit den Christen erlangten. Die erste Generation bricht aus der Familie aus. Die zweite, aus der die schöne, rebellische Zirkusreiterin Rosi stammt, die nach Indien zieht, schließlich aber wieder in die geliebte Bukowina zurückkehrt, lässt

etwas von jener Rebellion ahnen, die die alten Traditionen durchbricht. Friedl, aus der dritten Generation, die als Braut wie die österreichische Kaiserin Elisabeth aussieht und längst assimiliert ist, lebt schon in jenes schicksalhafte Jahrhundert hinein, das die Familie in alle Winde zerstreut und das Leben der Czernowitzer Juden beendet. Hedwig Brenner erzählt von dem kulturellen und wirtschaftlichen Niveau der jüdischen Bevölkerung und ihrem prägenden Einfluss. Das friedliche Zusammenleben in Czernowitz von Juden und Deutschen, Rumänen und Polen, Armeniern und Huzulen, Lipowenern und Ukrainern war „eine Eigenheit der Stadt, die Fremde begeistert anzog und von Schriftstellern enthusiastisch beschrieben wurde“, und die selbst heute im „vereinten Europa“ so schwer praktikierbar ist.

„*Mein 20. Jahrhundert*“ fügt sich beinahe nahtlos an. Ausgehend vom multikulturellen Czernowitz, das „an den historischen Ereignissen des 20. Jh. zugrunde ging“ (Klappentext), berichtet die Autorin mit einer Mischung von Erinnerungsfreude, gelegentlichem Sarkasmus und einem erstaunlichen Gedächtnis für Details, wie sie als junge Frau die Auseinandersetzungen zwischen dem kommunistischen Russland und dem nationalsozialistischen Deutschland erlebt und nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten ihr Studium der Kunstgeschichte abbrechen musste. Hedwig Brenner hat das ganze Grauen erlebt und überlebt, die Deportationen in die Vernichtungslager, die Unmenschlichkeiten, die kommunistische Machtübernahme. Sie hat der Zerstörung getrotzt und „sich nicht verbiegen lassen“ (Klappentext).

Hedwig Brenner hat auch den ganzen Schrecken des Ceaușescu-Regimes erlebt. Sie erinnert sich, als die Bukowina geteilt wurde, und sie hoffte, dass das Leben unter dem Sowjetsystem besser sein würde als in dem von den Deutschen besetzten Gebiet. Doch auch dort wurden die Juden enteignet, waren Repressalien ausgesetzt und in Lebensgefahr. Sie erlebte, wie 1000 Personen nach Transnistrien deportiert wurden. Erschießungen waren an der Tagesordnung – mit der zusätzlichen Infamie: Der Judenrat musste die Munition für die Erschießungen bezahlen. Als Motivation für ihre Bücher erklärt die Autorin: „In mir ist ein unwiderstehlicher Drang, der Welt zu beweisen, wie viele jüdische Frauengestalten es gab, und wie viele ganz unbekannt in Massengräbern verscharrt wurden.“

Die Vergessenen aus dem Vergessen zu eretten war auch Brenners Motiv für die zwei Bände „*Jüdische Frauen in der Bildenden Kunst*“. Bd. II. setzt die Pionierarbeit des bereits 1998 erschienenen I. Teils fort (vgl. FrRu

6[1999]134 f.). 428 Biografien, Schicksale von jüdischen Künstlerinnen, die durch das Naziregime vernichtet und vergessen wurden, hat sie wieder einen Namen gegeben, getreu den Worten, die über dem Eingang zur Gedenkstätte Yad Vashem stehen: „Le kol isch jesch schem“ (Jeder Mensch hat einen Namen).

Jüdische Künstlerinnen hatten es immer schon schwer. Noch 1920 schrieb der Kunstkritiker Hans Hildebrandt über seine Frau Lily, eine in Deutschland bekannte Malerin: „Das schöpferische Wirken des Weibes kann sich, ohne eine einzige, persönliche Leistung, zu höchster Bedeutung steigern, wenn die Frau all ihr schöpferisches Vermögen an die Kunst des Mannes hingibt, den sie liebt“ (7). Ihre Betätigungen in den Berliner und Wiener Salons aber festigten sich mit der Zeit. Susanne Klingenstein zufolge habe kein Geringerer als Martin Buber für „die Erfrischung der jüdischen Seele an der Quelle der Kunst appelliert“. „Zu lange hätten die Juden im Exil eine einseitige Spiritualität gepflegt, die sie für die Schönheit und die Natur des Lebens habe erblinden lassen [...]. Nur wenn es Kunst und Ästhetik erlaubt werde, sich im jüdischen Alltagsleben zu etablieren, könne es zu einer jüdischen Erneuerung kommen“ (13).

In unermüdlichen, jahrelangen Recherchen hat die Autorin, die von sich selbst sagt, „dass sie weder Biografin noch Kunsthistorikerin ist“, diese beiden Bände verfasst. Sie hat alle genannt, die sie finden konnte, und sie hat sie so dem Tod durch Vergessen entrissen. Die Frauen, die hier genannt sind, wurden verhaftet, deportiert, ermordet. Sie hatten keine Chance, das zu sein oder zu werden, was sie gern geworden wären. Nur wenige konnten emigrieren, wenige entkommen, wenige ihr künstlerisches Werk zu Ende führen. Und von diesen Wenigen kehrten kaum welche nach Deutschland zurück. Es sind viele bekannte Namen darunter: die Kunstfotografin und Fotohistorikerin *Gisèle Freund* (1908–2000); *Teofila Reich-Ranicki* (geb. 1920), Malerin, Buchillustratorin und Grafikerin; die Malerinnen *Hedwig Friedländer* (Edle von Malheim, 1863–1945) und *Broncia Koller* (1863–1934) aus Galizien. Hedwig Brenner erinnert aber auch an die vielen Unbekannten, die es in der Öffentlichkeit nicht „gab“. Dieses Buch, unterstützt durch eine CD-ROM, ist eine wunderschöne Hommage an diese Frauen, ein bleibendes Denkmal (für Bildmaterial: www.uni-konstanz.de/judaica/kuenstlerinnen).

Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, **Verzeihung des Unverzeihlichen?** Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung. Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens Bd. 14. Styria Verlag, Wien 2008. 246 Seiten.

Das Buch ist die meditative Essenz und Bilanz einer Gelehrten (seit 1993 Religionsphilosophin und vergleichende Religionswissenschaftlerin an der TU Dresden), die über die Erforschung der Renaissance, biografische Arbeiten vor allem zu Romano Guardini und Edith Stein, Auslotungen der Postmoderne und der Gender-Theorie nun schließlich alle Aufmerksamkeit dem Menschheitsthema „Schuld und Vergebung“ widmet. Ausgang ist ihr der bekannte Essay von Vladimir Jankélévitch „*Pardonner?*“ (1971; dt. „*Das Verzeihen*“, Frankfurt 2003), der die Unverzeihbarkeit und Unverjährbarkeit des Schoa-Verbrechens, speziell in Auschwitz, behauptet und begründet. Das „Heilsverbrechen“, ergänzt durch die verschiedenen Kreise des Gulag, führt in die dantesken Höllen überbietenden Landschaften der Schuld und macht aus dem Geschehen eine „große Erzählung“ (Jean-François Lyotard). „Landschaften“ sind der „Topos“, den die Autorin als „Seelenraum“ vor Augen stellt, von den „Inseln der Verfehlung“ bis zu den „Bergen des Heiles“ (22). Das sich präsentierende radikale Böse ist weit mehr als bloß Anlass einer bohrenden Theodizeefrage, es ist eine stete Versuchung zu Manichäismus und Gnosis, die von der christlichen Tradition seit Augustinus klar zurückgewiesen wurde. Es ist daher „von elementarer Wichtigkeit, die Selbstmächtigkeit des Guten als Freisein von einer Gegenmacht anzusehen“ (35) und dem Bösen keinen Rang der Notwendigkeit zuzuerkennen. „Es wird wohl zur tiefsten Beschämung des Bösen gehören, dass es sich letzten Endes als ganz und gar überflüssig, nichts befördernd herausstellen wird“ (39).

Das Thema wird – auf dem Hintergrund von Inkarnation und Passion Jesu – der Patristik, Scholastik und Mystik gegenübergestellt. Meister Eckhart wird ebenso befragt wie Søren Kierkegaard, Guardini, Simone Weil bis hin zu Jacques Derrida, Jürgen Habermas und Ferdinand Ulrich. Phänomenologisch wird gegen den modernen Unschuldswahn mit seinem erbarungslosen Optimismus die Ur-Schuld definiert: „Wo der Mensch das Sich-zu-eigen-Gegebensein steigern will: zur Selbstgabe, ursprunglos, danklos, indem er den Geber selbst usurpieren will („sein wie Gott“), ist Ur-Schuld realisiert“ (105). Daran knüpft der biblische Schuldmythos mit der monotheistischen Unterscheidung an, der in der Bergpredigt Jesu einen neuen Horizont erhält (53–58). Die „Gegenreden“ gegen Schuld und Erb-

sünde bei Nietzsche kommen ebenso zur Sprache wie Guardinis entschiedene Distanzierung von Heideggers Ethiklosigkeit, sowie die Problematik von Rache und Reue (letztere im Blick auf Hildegard von Bingen). Mit Michel Henry (und darin E. Lévinas weiterführend) wird das Dasein als Ur-Gabe und das Umsonst jeder Vergebung beschrieben: Entspanntes Leben statt verkrampfter Selbstbehauptung. Mit Derrida muss Vergebung nun gerade zur Verzeihung des Unverzeihlichen kommen: „Ist es nicht eigentlich das einzige, was es zu verzeihen gibt?“ Gerl-Falkovitz ergänzt: „Übersetzt kann dies wohl nur bedeuten, dass es Absolution nur im Absoluten gibt – nicht im Relativen menschlicher ‚Verrechnung‘“ (195). Vergebung „überholt“ damit auch Reue, macht sie nicht zur Bedingung, sondern zur Folge (245). Mit Habermas’ Frankfurter Rede (2001) zieht die Autorin auch das religiöse Fazit, dass nur eine Auferstehung Gerechtigkeit für die Opfer des Bösen sichert (197 f.).

Das hier nur ansatzweise vorgestellte Werk endet mit einem Zitat aus Hans Urs von Balthasars „Herz der Welt“ (1945) und Nietzsches verzweifelten Ruf, wo er denn bleibe, „der große Löser, o meine Seele, der Namenlose“. Die verschiedenen Landschaften der belesenen und engagierten Autorin bieten auf vielen Seiten ganz einzigartige „Lichtungen“.

Stefan Hartmann, Oberhaid

Klaus Haacker, **Paulus, der Apostel**. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2008. 176 Seiten.

Der emeritierte Professor für Neues Testament an der kirchlichen Hochschule Wuppertal legt eine erweiterte Fassung seines in den Stuttgarter Bibelstudien Bd. 171 erschienenen Paulus-Buchs vor. Ziel dieser Studie ist es, die These zu belegen, bei Paulus sei „seine Biografie seine Theologie“. Haacker geht vom sog. Damaskuserlebnis des Paulus aus, das nach des Apostels Bekunden als zugleich Bekehrung und Berufung (85) begriffen werden muss: Gott offenbarte „mir seinen Sohn, [...] damit ich ihn unter den Heiden verkündige“ (Gal 1,16). Paulus hat niemand zu Rate gezogen (ebd.), d. h. er hat in dieser Hinsicht von niemand etwas übernommen, – es entsprang allein als sein Schicksal seinem Leben. Gewiss heißt das nicht, Paulus habe um die christliche Verkündigung des gekreuzigten Messias Jesus nicht gewusst, – er, als der ehemals glühendste Verfolger der Messianer (Phil 3,6).

Aber wie und dass es zu dieser Lebenswende kam, darüber gibt nur das biografische Ereignis Aufschluss, das am Anfang steht. Haacker gelingt der Nachweis, dass die Abraham-Gestalt, wie sie Paulus interpretierte, passgenau dem Vorgang einer Berufung „aus Gnade“ entspricht: Noch ehe Abraham beschnitten wurde, hatte er die Gnade Gottes (88) erfahren (vgl. Röm 4,1–7 und Gal 1,15; 1 Kor 15,9 f. mit Gen 15,6; Gen 12,1–3). Damit ist auch „der Gnadencharakter der Erlösung betont, als judenchristliche Verkündiger des Evangeliums gegenüber Heidenchristen bestimmte ‚Gesetzeswerke‘ für heilsnotwendig erklärten“ (Gal 1,6, 2,21, 5,4, ebd.). Die jüdische Sicht auf Abraham wird gegenüber dieser christlichen Sicht von einer Abrahams-gestalt in Gen 17 her genommen, wo als Zeichen des im Bund mit Gott Stehens die Beschneidung von Abraham und seinen männliche Nachkommen gilt. Dass dies eine Erwählung und ein Gnadenbund ist, der von Gott gestiftet ist (Gen 17,2.7), gilt ebenso (vgl. FrRu 10[2003]90).

Mit der vom Autor herausgearbeiteten Tiefe der Paulus-Theologie (als Biografie) relativiert sich die Rechtfertigungsfrage und es stellt sich eine gewisse „Entlutherisierung des Paulus“ (Krister Stendahl) ein, aber es wird auch klar, dass paulinische Missionsstrategie viele Gesichter hat (1 Kor 9,19–22) (36) und Paulus nicht zum Dogmatik-Lehrer taugt. Der theologischste paulinische Brief, der Römerbrief, verfolgt nur den einen Nachweis, dass ganz Israel in seiner Errettung durch Gott bestehen bleibt und die Nicht-Juden in dessen Stamm und Wurzel hineingepfropft werden (Röm 11,24.25 f.) (90).

Eigentlich sind in Haackers Darlegungen alle paulinischen Themen aufgegriffen, aber anders sortiert, denn es gelingt ihm, diese in ihrem Ursprung zu positionieren, und dieser Ursprung liegt in der Spannweite des untadeligen Eifers des Paulus für die Sache Gottes vor und nach dem Damaskus-Ereignis. Die Erscheinung des Sohnes Gottes hat von da ab Paulus die neue Richtung gegeben. Die Verwendung der um etliche Jahrzehnte später verfassten Apostelgeschichte bzw. deren Paulus-Darstellung in den drei Verteidigungsreden (Apg 22; 23; 26) geschieht vorsichtig (90 ff.), die Überlieferung des Damaskusereignisses „hat einen historischen Kern“ (97). Die Beschreibung von Herkunft und religiöser Sozialisation sowie des Bildungswegs des Paulus führen auch zum christlichen Paulus. Haackers Buch ist einmalig in der uferlosen Paulusliteratur des Paulusjahres.

Alwin Renker, Freiburg

Dieter J. Hecht, **Zwischen Feminismus und Zionismus**. Die Biografie einer Wiener Jüdin. Anitta Müller-Cohen (1890–1962). L’Homme Schriften, Band 15. Böhlau Verlag, Wien 2008. 363 Seiten.

Die Sozialarbeiterin und engagierte Zionistin Anitta Müller-Cohen wurde durch ihr organisatorisches Genie und ihren selbstlosen Einsatz für die mittellosen jüdischen Flüchtlinge, die während des Ersten Weltkriegs nach Wien flohen, zu einem Mythos innerhalb der Wiener jüdischen Gemeinde. Nach ihrer Auswanderung nach Palästina/Israel 1934 setzte sie dort bis zu ihrem Tod 1962 ihr soziales Engagement fort. Nach der Schoa und nach ihrem mehrmonatigen Besuch 1952 in Wien wurde ihr Wirken jedoch vergessen. Der Wiener Historiker Dieter J. Hecht, der einige Jahre in Israel lebte, hat nun anhand des umfangreichen Materials aus dem Nachlass von Anitta Müller-Cohen, das ihm ihre Töchter Ester Aharoni und Ruth Efrati zur Verfügung gestellt hatten, sowie aus zahlreichen anderen Quellen die Biografie dieser ungewöhnlichen Frau geschrieben.

Müller-Cohen wuchs in einer assimilierten jüdischen Familie als Tochter des Textilkaufmanns Salomon Rosenzweig in Wien auf. 1909 heiratete sie den Geschäftsmann und Fotografen Arnold Müller; die Ehe wurde 1921 geschieden. Kurz danach heiratete sie den engagierten Zionisten Sam Cohen, der sie auch zurück zur jüdischen Tradition brachte. Ihre Tochter Blanka aus erster Ehe starb 1938 an einem tragischen Unfall in Palästina. Ein enger Freund ihres Vaters war der liberale jüdische Jurist, Sozialpolitiker und Abgeordnete Julius Ofner, und es war der Kontakt mit ihm, der sie erstmals zur Sozialarbeit brachte.

Während des Ersten Weltkriegs baute Müller-Cohen eine der größten privaten jüdischen Hilfsorganisationen auf. Unter dem Namen „Wohlfahrtsinstitutionen der Frau Anitta Müller für Flüchtlinge aus Galizien und der Bukowina“ gründete sie eine Wöchnerinnen- und Säuglingsfürsorge, ein Mütterheim, einen Kinderhort, eine Tee- und Suppenanstalt, eine Arbeitsschule, ein Mädchen- und Knabenheim und eine Kinderheilstätte. 1915 hatten ihre Institutionen rund 80 Mitarbeiter. 1918 wurde ihr das Kriegsverdienstkreuz zweiter Klasse verliehen.

Auch nach Kriegsende setzte Müller-Cohen ihr soziales Engagement fort. Sie organisierte zusammen mit dem Wiener Oberrabbiner Zwi Perez Chajes Erholungsreisen jüdischer Kinder und die Adoption von jüdischen Pogromwaisen aus Osteuropa. 1920 wurde sie Mitglied der Exekutive der

ersten jüdischen Welthilfskonferenz in Karlsbad. 1925 wurde sie von dem amerikanischen Rabbiner Stephen S. Wise in die USA eingeladen, wo sie in Philadelphia den Amerikanischen Jüdischen Kongress eröffnete. 1926 gründete sie in Wien das Jüdische Zentrum in der Unteren Augartenstraße, zu dem sie auf ihrer USA-Reise inspiriert wurde. 1929 übersiedelte die Familie nach Luxemburg, wo sie die europäische „Misrachi“ (Abk. f. Merkas Ruchani = geistiges Zentrum) Zentrale leitete; leider ist über diese Jahre besonders wenig bekannt.

Anitta Müller-Cohen war nicht nur Sozialarbeiterin und Feministin, sondern auch Politikerin und Journalistin. Vom Dezember 1918 bis Mai 1919 war sie für die Freiheitlich-Bürgerliche Partei Mitglied des provisorischen Wiener Gemeinderats. 1920 kandidierte sie an zweiter Stelle nach Robert Stricker als Kandidatin der jüdisch-nationalen Partei bei den österreichischen Parlamentswahlen. Sie publizierte auch regelmäßig in der zionistischen Tageszeitung Wiener Morgenzeitung, im Neuen Wiener Journal und in zahlreichen anderen jüdischen Zeitschriften.

Dieter J. Hecht hat mit seiner hervorragend recherchierten Studie einen wichtigen Beitrag zu einem bisher ungeschriebenen Kapitel österreichisch-jüdischer Geschichte vorgelegt. Der Anhang enthält neben einer ausführlichen Auswahlbibliografie der Artikel Müller-Cohens und einer biografischen Zeittafel auch drei Vorträge. Beigelegt ist weiters eine CD mit der historischen Aufnahme einer Rede von Anitta Müller-Cohen über den Keren Kajemet aus dem Jahr 1925. Schade ist, dass das Personenregister aus unerfindlichen Gründen überaus selektiv gehandhabt wurde.

Evelyn Adunka, Wien

Wolfgang Kruse (Hg.), **Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext.** Zur Perikopenreihe I. „Gebotene Opfer, fremdes Feuer, reines Leben.“ Studium in Israel e. V., Wernsbach 2008. 392 und 32 Seiten.

Ein Predigtband zu Texten des Kirchenjahres ist nichts Ungewöhnliches; dieser jedoch ist beachtenswert, da sich hier eine Gruppe evangelischer Theologen darum bemüht, die Evangelientexte im christlich-jüdischen Kontext auszulegen. Die meisten Autoren haben ein Studienjahr im Rahmen des Studienprogramms „Studium in Israel“ des gleichnamigen Vereins in Jeru-

salem verbracht. Studium und persönliches Engagement regen dazu an, die Evangelientexte mit jüdischer Tradition und Gegenwart ins Gespräch zu bringen.

Der Band steht in der Reihe von Predigtmeditationen, die seit 12 Jahren Hilfen für die Predigtvorbereitung anbietet, und eröffnet zugleich eine neue Reihe des sechsteiligen Perikopenzyklus. Im Kirchenjahr 2008/2009 (Perikopenreihe I), in dem ausschließlich Texte aus den Evangelien vorgesehen sind, erscheint erstmals auch ein in der Mitte eingeklebtetes „Plus“, – hermeneutische Überlegungen und Predigtvorschläge zu Texten aus dem Buch Leviticus (Lev 9–11), die in allen Perikopenordnungen ausgespart sind und hier jeweils von einem jüdischen und einem christlichen Autor bearbeitet werden. In der Einleitung zu diesem Plus-Teil stellt Rolf Rendtorff das Buch Leviticus als „Mitte der Tora“ heraus; die Texte, die von Opfern, von rein und unrein, von Heiligkeit und Abgrenzung zum Profanen, von Nähe und Ferne Gottes handeln, werden in ihrer Bedeutung für christliche Predigthörer erschlossen.

Den Hauptteil bilden jedoch die Überlegungen zu den Evangelientexten der Sonn- und Feiertage, beginnend mit dem Ersten Sonntag im Advent (2008), endend mit dem Ewigkeitssonntag (2009). Eine Literaturliste rundet jeden Beitrag ab. – Die 67 Beiträge folgen jeweils einem gemeinsamen Aufbau:

- 1) Die Annäherung benennt oder problematisiert erste Eindrücke vom Text, etwa die Diskrepanz von vorweihnachtlicher Stimmung und apokalyptischem Text in der Adventszeit oder christliche Vorurteile bei der Erwähnung von Pharisäern im Text.
- 2) Die Kontexte beleuchten einige Aspekte der jeweiligen Perikope mithilfe von Texten aus der jüdischen und christlichen Tradition, aber auch mit Gedanken moderner Autoren (Brecht, Marti, Sölle u. a.).
- 3) Beobachtungen am Text bieten Verstehenshilfen aus der Exegese.
- 4) Homiletische Entscheidungen: Hier wird gefragt, welche Gedanken des Evangelientextes im Zentrum einer Predigt stehen könnten oder wie die eigene Gegenwart im Text vorkommt und in der Predigt zu besprechen ist; so ergeben sich mögliche Stichworte für eine Predigtskizze.
- 5) Liturgievorschläge geben Hinweise auf passende Psalmen, Lieder, Fürbitten, Gebete usw.

Nach der Lektüre des informativen Bandes kann man dem Geleitwort von Bischof Wolfgang Huber nur zustimmen, dass sich den weithin bekannten Evangelientexten der Perikopenreihe I „aus der Perspektive des christlich-jüdischen Dialogs“ neue Aspekte abgewinnen lassen. Die Texte erhalten ihr besonderes Profil, wenn Christen verstehen lernen, dass sie mit ihnen „jüdischen Boden“ betreten (Vorwort des Redaktionsteams), d. h. jüdische Aspekte müssen nicht künstlich in die jeweilige Perikope eingelesen werden, sondern gehören konstitutiv zum Text. Obwohl dieser Band der Leseordnung der evangelischen Kirche folgt, ist er auch für katholische Prediger zu empfehlen, da die meisten Texte auch im Verlauf des dreijährigen Lesezyklus der katholischen Liturgie eingesetzt werden.

Ingrid Maisch, Merzhausen

Wolf-Thorsten Saalfrank, **Beziehung ist Gegenseitigkeit**. Martin Bubers pädagogisches Denken und Handeln. Focus Verlag, Gießen 2008. 137 Seiten.

Wolf-Thorsten Saalfranks Buch geht auf Vorträge oder bereits veröffentlichte Aufsätze zurück. In jedem der fünf Kapitel wird jeweils ein eigener Themenbereich im Überblick dargestellt, so dass das Buch insgesamt einen einführenden Charakter hat. Im ersten Kapitel, „Martin Buber als Schriftsteller – eine biografische Notiz“ (11–20), steht Bubers „Arbeiten mit Sprache“ im Mittelpunkt: der verantwortungsvolle Umgang mit Sprache (12), das Schreiben von Gedichten, seine Art der Erzählung chassidischer Geschichten, die Bibelübersetzung gemeinsam mit Franz Rosenzweig.

„Jüdische Erwachsenenbildung in der Zeit des Nationalsozialismus. Martin Bubers Wirken zwischen 1933 und 1938“ (Kap. 2, 21–47) skizziert die Haltung der Nationalsozialisten zu Juden, eine Haltung, die später zu den Massenmorden führte. Auf diesem Hintergrund gibt Saalfrank einen Überblick über jüdische Bildungsarbeit im nationalsozialistischen Deutschland, geht auf die Aufgaben der Reichsvertretung der Juden in Deutschland ein, auf Bubers Arbeit in der Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung und seine Neugründung des Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt/M. – beides im Rahmen seiner Bemühungen zu helfen, dass Juden dem Nationalsozialismus aus ihrem Judentum heraus etwas entgegensetzen konnten.

In „Geschichtlichkeit in Martin Bubers pädagogischem Denken als Grundlage der ‚Jüdischen Renaissance‘“ (49–66) arbeitet Saalfrank vor allem anhand von „Ich und Du“ sowie von Bubers Aufsatz „Biblisches Führtum“ heraus, was Buber an anderer Stelle (in „Der Glaube des Judentums“) die „heimliche, wirkliche Weltgeschichte“ nennt, die „ein Dialog zwischen Gott und seiner Kreatur“ ist (vgl. „Der Jude und sein Judentum“, 2. Aufl. 1993, S. 185). Wirkliche Geschichte steht quer zur Geschichte als bloßer Ablauf, wie sich auch im Zwiegespräch der biblischen Führer mit Gott zeigt. Eine jüdische Renaissance wollte, so Saalfrank, durch Bildung „eine Wiedergeburt und Erneuerung des Judentums“ erreichen (57). An verschiedenen Texten Bubers zeigt Saalfrank Inhalte einer jüdischen Erwachsenenbildung, die den Bund des Volkes Israel mit Gott vergegenwärtigt, und verdeutlicht deren Bedeutung in der Zeit des Nationalsozialismus. Im Aufsatz „Bubers Wirken auf pädagogische Einzelbereiche“ (67–87) beschreibt Saalfrank, wie heute Erwachsenenbildung (z. B. der Ansatz von Martha Friedenthal-Haase), Behindertenpädagogik (u. a. Peter Rödler und die Bedeutung des dialogischen Prinzips bei der Arbeit mit autistischen Kindern), Religionspädagogik sowie das Konzept der „lernenden Organisation“ an Buber anknüpfen (können).

Das letzte Kapitel, „Bildung und Erziehung als Wohnkunst“ (89–115), bezieht sich neben Buber auch auf Erich Fromm, Heidegger, Hartmut von Hentig, Wolfgang Klafki u. a. Es geht um das Verhältnis des Menschen zur Welt, in der er lebt, um sein Sein in dieser Welt, um die Verantwortung gegenüber dieser Welt und um die Frage, wie Erziehung ein solches verantwortliches Verhältnis fördern kann; Saalfrank zeigt dabei die humane, ökologische, transzendente („Wachheit für letzte Fragen“, 96), politische (Entscheidungsfindung in der Gemeinschaft) sowie eine die Entwicklung des Individuums und die Personwerdung („Glücksempfänglichkeit“, 96; Selbstwerdung im Sinne von Buber, 103) betreffende Dimension eines solchen Wohnens und skizziert auch an Beispielen, wie diese Bereiche im Schulunterricht praktische Bedeutung erlangen. Ergänzt wird der Band durch eine umfangreiche Bibliographie zu Bubers pädagogischem Denken.

Trotz einer Reihe von kleinen Fehlern geht klar hervor, dass Bubers Philosophie mit seinem Judentum zusammengehört, wie in den Ausführungen zur jüdischen Erwachsenenbildung und an der Praxisrelevanz von Bubers Denken in verschiedenen pädagogischen Feldern gezeigt wird.

Thomas Reichert, Andernach

Hubert Wolf, **Papst & Teufel**. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich. Verlag C. H. Beck, München 2008. 360 Seiten.

Die Arbeit des Münsteraner Kirchenhistorikers Hubert Wolf über „die Archive des Vatikan und das Dritte Reich“ hebt sich aus dem inzwischen sich auftürmenden Berg an Literatur zu Pius XII. bemerkenswert hervor, nicht zuletzt dank der Objektivität bei der Einschätzung des zugänglichen Materials, soweit es bis jetzt in den vatikanischen Archiven zugänglich ist. Der zeitgeschichtlich orientierte Journalist würde sich natürlich wünschen, dass rückblickende Studien vielleicht noch deutlicher mit den aktuellen Zuständen verknüpft würden, wobei die Grenzen der wissenschaftlichen Disziplin historischer Forschung durchaus zu respektieren sind. Vor dem Hintergrund des 70. Jahrestages der Novemberpogrome gewinnen Wolfs Ermittlungen in der „Judenfrage“ der katholischen Kirche besondere Aktualität. Sie machen deutlich, wie sehr die Forschung auf eine weitere Öffnung von Archivbeständen angewiesen ist, nicht nur aus den vatikanischen Geheimarchiven. Aus Rom verlautet zwar, es sei „alles“, was in diesem Zusammenhang relevant ist, gelesen worden. Aber die fortdauernde Kontroverse mit der jüdischen (religiösen wie politischen) Seite lässt an weiterem Klärungsbedarf keinen Zweifel.

Pius XII. war kein Antisemit (der Begriff steht, man muss sich da einigen, eindeutig für die Kategorie des Rassismus). Seine Ablehnung dieser „Ideologie“ belegt eine Vielzahl von Aussagen Eugenio Pacellis. Es bedurfte wohl auch nicht zwingend der ausdrücklichen Erwähnung der Juden bei den Stellungnahmen gegen die verbrecherischen Maßnahmen Hitlers. Die Menschen verstanden seinerzeit durchaus, zwischen den Zeilen zu lesen. In seinem jüngsten Buch vermutet Hubert Wolf als Grund für das von Hochhuth dramatisierte „Schweigen“ die Verantwortung des Papstes als *padre comune* für alle Katholiken. Die „deutschen Erfahrungen“ (und die holländischen von 1942, d. h. die Deportation auch der katholisch getauften Juden, u. a. Edith und Rosa Stein) mögen ihn dazu bewogen haben, *ad maiora mala vitanda* (um größere Übel zu verhindern), wie er 1943 an den Berliner Bischof Konrad von Preysing schrieb.

Der Kirchenhistoriker entnimmt den Materialien eine „strikte Neutralität des Heiligen Vaters in allen politischen Streitfragen, zu denen für ihn eben auch die Judenthematik gehörte, um die seelsorgerliche Handlungsfähigkeit von Papst und Kirche nicht zu gefährden“. Mag sein. In diesem Zu-

sammenhang darf jedoch daran erinnert werden, wie Pius XII. mit dem militärischen Widerstand zusammengearbeitet hat. So kann man sein Mitwirken nennen, auch wenn dieses nicht auf konkrete Maßnahmen gerichtet war. Immerhin hat er sich als Mittelsmann zwischen den Verschwörern aus dem Kreis um Abwehrchef Wilhelm Canaris und Hans Oster und den Briten gestellt, zu einem Zeitpunkt, als sich Deutschland mit England und Frankreich im Krieg befand: Pius XII., der als Souverän mit Hitler als dem deutschen Staatsoberhaupt offizielle Beziehungen unterhielt, in engstem Kontakt mit „Hoch- und Landesverrätern“ (als welche sie bis heute in gewissen Kreisen diffamiert werden). Selbst Churchill wollte soweit nicht gehen.

Pius hat keine politischen Ratschläge gegeben, hat nicht selbst interveniert, sondern „nur“ Informationen weitergegeben, allerdings auf höchst konspirative Weise. Das allein hätte Hitler genügt, wenn er davon erfahren hätte, um die katholische Kirche in Deutschland zu vernichten. Er hätte das gekonnt, denn er stand auf dem Höhepunkt seiner Macht. Davon geht Robert Graham S. J. in seinen Untersuchungen aus. Von „striktter Neutralität“ kann in diesen Jahren (von 1939 bis etwa 1942) nicht die Rede sein. Pius XII. dürfte sich des Risikos voll bewusst gewesen sein und vielleicht zumindest auch gehnt haben, wie weit zu gehen einige der Verschwörer bereit waren: bis zum Tyrannenmord. Dieses Kapitel verdiente stärkere Beachtung als bisher geschehen. Es zeigt auch die Problematik, Pius XII. in der historischen Wertung „auf einen Nenner“ zu bringen.

Im Rahmen meiner eigenen Beschäftigung mit dem „Leben und Wirken“ des Pacelli-Papstes kommt ein weiterer Aspekt zum Vorschein: das, was Ruth und Pinchas Lapide als die „tausendjährige Blutspur“ in der Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses beschreiben. (Diese Äußerungen stehen nicht im Gegensatz zu anderen Kundgebungen der beiden, sondern kennzeichnen vielleicht den Beweggrund für das Bemühen um freundlichere Begegnung mit der christlichen Kirche.) Wann immer diese Frage zur Sprache kommt, ringen Autoren um angemessene Differenzierung: hier (rassistischer) Antisemitismus (von den ersten Pogromen bis zur Schoa), dort (religiöser) Antijudaismus (bis hin zur „Gottesmord“-Beschuldigung). Wolf benennt die Auseinandersetzungen in der Frage der Karfreitagsfürbitte.

Ein weiterer Punkt: die nicht zustande gekommene (oder verhinderte?) Enzyklika gegen den Rassismus (vgl. FrRu 4[1997]241–249). Über den

Gundlach'schen Entwurf (wohl das Kernstück des geplanten Schreibens) hat der ebenfalls in Münster lebende Historiker Johannes Schwarte ausführlich gearbeitet, lange vor Passelecq/SucHECKy. Es läge wohl am Generalat des Jesuitenordens in Rom, Einblick in gewisse Aufzeichnungen zu gewähren, nicht nur die Rolle Wladimir Ledochowskys im Zusammenhang mit der „unterschlagenen Enzyklika“ betreffend, sondern etwa auch die Frage, warum bis 1946 an der Bestimmung aus der Zeit des Ordensgründers festgehalten wurde, nur Männer „reinen Blutes“ in den Orden aufzunehmen. Ausnahmen bestätigen die Regel.

Alles dies ist inzwischen vielfach diskutiert worden. Nur um eine Frage wird herumgeschlichen: die Allokution (Ansprache) von Heiligabend 1942. Stattdessen wird nur allzu gern die Radiobotschaft vom ersten Weihnachtsfeiertag zitiert, in der Pius XII. – für jedermann eindeutig – die rassistischen Verfolgungen beklagte. An Heiligabend aber meinte Pius von jenem „Jerusalem“ zu sprechen, das „verstockt und verblindet“ Schuld auf sich genommen habe und seinen Weg gegangen sei, „bis hin zum Gottesmord“. Warum solche Sätze im Jahr der Wannseekonferenz? Warum solche Sätze überhaupt? Theologische Interpreten unserer Tage verweisen auf die Pius eigene Diktion; metaphorisch sei zu verstehen, was Pius XII. habe sagen wollen, auf die aktuelle Zeit bezogen, angesichts des „Teufels“ (Titelbild des Buches). Ich will damit nicht behaupten, dass sich der Autor dieser Auffassung anschließt.

Eines scheint klar zu sein: Juden, denen der Gottesname heilig ist, werden über die Brücke einer Seligsprechung von Papst Pius XII. nicht gehen können. Ebenso wenig, solange in katholischen Kirchen für ihre „Erleuchtung“ gebetet wird. Die Unterschrift von Benedikt XVI. unter ein entsprechendes Dekret, gültig auf Zeit und Ewigkeit, würde ebensolche Konsequenzen nach sich ziehen.

Antijudaismus und Antisemitismus verzeichnen auch in unseren Tagen immer wieder gefährliche „near missings“. Und dass an christlichen Kirchen weiterhin antijüdische Abbilder (von der „blinden“ Synagoge bis zur „Judensau“) zu sehen sind, wird einem gerade in unseren Tagen bewusst. Als vor 70 Jahren die Synagogen brannten, ließ sich kein deutscher Bischof vernehmen. Soweit Einsicht in die „konsultierbaren“ Akten genommen werden konnte, ist auch nichts von einer entsprechenden öffentlichen Reaktion aus dem Apostolischen Palast bekannt.

Werner Kaltefleiter, Wiesbaden

Berichte

Ehrfurcht vor dem Namen Gottes

Papst Benedikt XVI. hat zum Abschluss der Bischofssynode in Rom am 26. Oktober 2008 die Kirche in der ganzen Welt angewiesen, als „ein Zeichen des Respekts gegenüber jüdischen Sensibilitäten“ den Gottesnamen in der Form des Tetragramms JHWH nicht mehr zu verwenden. Der Papst kommt damit einer Bitte des Oberrabbiners von Rom, Riccardo Di Segni, nach, die dieser bei einer Privataudienz im Januar 2006 an den Papst gerichtet hatte. Die bis dahin unveröffentlichte Anweisung war bereits am 29. Juni 2008 erlassen worden. In den entsprechenden Direktiven heißt es:

Im Lichte dessen, was hier dargelegt wurde, wird folgendes angeordnet:

- 1) In den liturgischen Feiern, den Gesängen und den Gebeten darf der Name Gottes in der Form des Tetragramms JHWH weder verwendet noch ausgesprochen werden.
- 2) Für die Übersetzung des biblischen Textes in moderne Sprachen, die zum liturgischen Gebrauch bestimmt sind, soll dem Folge geleistet werden, was schon in der Nr. 41 der Instruktion *Liturgiam authenticam* (Mai 2001) vorgeschrieben ist, d. h. dass das göttliche Tetragramm mit einem gleichbedeutenden Begriff zu Adonai / Kyrios zu übersetzen ist: „Herr“, „Signore“, „Lord“, „Seigneur“, Señor, usw.
- 3) Bei der Übersetzung von Texten für den liturgischen Gebrauch, in denen nacheinander sowohl der hebräische Begriff Adonai wie auch das Tetragramm JHWH vorkommt, wird der Begriff Adonai mit „Herr“ übersetzt und für das Tetragramm wird der Begriff „Gott“ verwendet, in Analogie, wie dies in der griechischen Übersetzung der *Septuaginta* und in der lateinischen Übersetzung der *Vulgata* erfolgt.

Die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, 29. Juni 2008.

Interreligiöses Gebet – Theologie und Praxis

Die deutschen katholischen Bischöfe haben am 24. Juni 2008 neue (überarbeitete und aktualisierte) „*Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen*“ herausgegeben (Arbeitshilfen 170). Sie ersetzen die „*Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen*“ vom 25. Januar 2003. Im Geleitwort von Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, wird ausdrücklich auf die Gefahr undifferenzierter „Gleichschaltung“ durch „multireligiöse Feiern“ hingewiesen:

„Im Hinblick auf die Ausrichtung des interreligiösen Dialogs ist eine Unterscheidung der Geister notwendig. Denn nicht selten wurde der interreligiöse Dialog von einem falschen Ausgangspunkt her angegangen. Zwar kann jede Begegnung und jedes Gespräch nur dann gelingen, wenn es zwischen den Partnern eine ebenbürtige Anerkennung im Sinne des klassischen Grundsatzes ‚par cum pari loquitur‘ (‚ein Gleicher redet mit einem Gleichen‘) gibt, aber dies bedeutet nicht eine Gleichschaltung und Gleichwertigkeit der Religionen untereinander. Dies wäre ein falsches Verständnis von Toleranz und Religionsfreiheit. Vielmehr muss die Überzeugung vom Wahrheitsanspruch des eigenen Glaubens mit der Bereitschaft und Öffnung zum Dialog mit den anderen Religionen einhergehen. Dies wird heute in den Versuchen zum interreligiösen Dialog oft verwischt“ (5 f.).

Das setzt voraus, dass Dialogpartner offen sind für eine „Beziehung der gegenseitigen Kenntnis und der wechselseitigen Bereicherung“ (23). Einen fruchtbaren interreligiösen Dialog zu führen verlangt, „dass wir an unserem eigenen Glauben festhalten, dabei aber respektvoll einander zuhören, alles Gute und Heilige in den Lehren der anderen zu erkennen suchen und gemeinsam alle Initiativen zur Förderung des gegenseitigen Verständnisses und Friedens unterstützen“ (11).

Mit Bezug auf das Judentum wird ausdrücklich die „einzigartige“ Beziehung zwischen Juden und Christen betont:

„Im interreligiösen Dialog ist aufgrund der einzigartigen Beziehung der Kirche zum Judentum die Begegnung von Christen und Juden von einem unvergleichlich theologischen Rang“ (26). „Christen stehen von Gott her in einer einzigartigen Beziehung zu den Juden, die für sie nicht Angehörige einer anderen Religion sind, da sie mit Gott in einem ungekündigten Bund stehen, der auch für uns Christen unaufgebbare Basis unseres Glaubens

bleibt. [...] Der geschichtliche Weg Israels gehört zur christlichen Geschichte mit Gott. [...] Wenn der Dialog auch von der Erinnerung an die Schoa geprägt bleibt, darf sich der Blick nun auf die gemeinsame Zukunft richten. Es geht darum, dass die Christen angesichts des gemeinsamen geistlichen Erbes die Juden und Jüdinnen wirklich als ‚unsere älteren Brüder (und Schwestern)‘ sehen“ (12). „Aus [...] der Erfahrung der Schoa ergibt sich für Christen die verbindliche Verpflichtung, eine neue Zukunft aufzubauen, in der es ‚keinen Antijudaismus unter Christen oder antichristliche Ressentiments unter den Juden mehr geben wird, sondern vielmehr eine gegenseitige Achtung, wie sie jenen zukommt, die den einen Schöpfer und Herrn anbeten und einen gemeinsamen Vater im Glauben haben, Abraham‘“ (9).

Besonders ausführlich behandelt werden die „theologischen Grundlagen“ sowie Begrifflichkeit und Praxis des Gebetes in Judentum, Christentum und Islam:

„In der Neuauflage wurden Erläuterungen zu den verschiedenen Vorstellungen von Gebet eingefügt; präzisiert wurden einzelne Begriffe, um sie vor Missverständnissen zu schützen. Dadurch sollen die Beziehungen zwischen Christen und Juden einerseits und die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen andererseits in ihren jeweiligen Ausprägungen und Unterschieden im Rahmen und in den Grenzen dieser Handreichung noch genauer erfasst werden. Auch soll den in der Praxis Tätigen klar vor Augen gestellt werden, dass wir nur in wirklichem Respekt voreinander und in Kenntnis der Verschiedenheiten im Beisein des Anderen beten können“ (6).

Mit Bezug auf das gemeinsame Gebet wird auf das beim Weltgebetstreffen in Assisi (1986) praktizierte Modell hingewiesen. Papst Johannes Paul II. hatte die Repräsentanten der Religionen zu einem Gebetstreffen eingeladen unter der Devise „Zusammensein, um zu beten“, aber auf ein gemeinsam gesprochenes Gebet verzichtet, „um die unterschiedlichen Gottesvorstellungen zu respektieren“ (48). Zukünftig sollen auch „die öffentlichen Gebete der einzelnen Religionsvertreter, wie sie 1986 in Assisi (noch) zugelassen waren“, entfallen (49). „Wo jedoch Christen und Juden in freier Zustimmung eine Begegnung im Gebet vor Gott bejahen, kann ein gemeinsames Beten [...] möglich sein“ (43).

Im Terebinthental – Das Ostrakon von Khirbet Qeiyafa

Nur der Kenner des Berglandes von Judäa findet den Weg von Jerusalem ins Tal der Terebinthen, das *Emek ha-Elah* der Bibel (1 Sam 1–3), das an der Jahrtausende alten Verbindungsstraße zu den Küstenstädten *Aschdod* und *Aschkelon* im einstigen Land der Philister liegt und an den Kampf zwischen David und Goliath erinnert. In diesen Tagen ist dieses Tal mit einem bemerkenswerten Fund wieder ins Licht des Weltinteresses getreten.

Das Terebinthental ist ein weitläufiger Talkessel, durch den eine Landstraße zweiten Ranges führt, die an einer Stelle sogar den Terebinthen ausweicht, – eine Form von Naturschutz lange bevor man an Umweltschutz dachte. Zur linken Hand, im Süden, erstrecken sich mit Eichen-Macchie bewachsene Hänge, auf deren Höhe der Tell der biblischen Stadt *Socho* liegt; vor sich, an der Kreuzung der Straße nach *Bet Schemesch*, erblickt man auf einem mit Kiefern bewaldeten Berg die Festung der biblischen Stadt *Aseka*. Zwischen *Socho* und *Aseka* lagerte einst Goliath mit seinen Truppen:

„Die Philister zogen ihre Truppen zum Kampf zusammen. Sie versammelten sich bei *Socho*, das zu Juda gehört, und schlugen zwischen *Socho* und *Aseka* in *Efes-Dammim* ihr Lager auf. Auch *Saul* und die Männer Israels [...] schlugen ihr Lager im Tal der Terebinthen auf. Die Philister standen an dem Berg auf der einen Seite, die Israeliten an dem Berg auf der anderen Seite; zwischen ihnen lag das Tal“ (1 Sam 17,1–3).

An der spärlich bewachsenen Nordseite des Tales befindet sich in Sichtweite der Terebinthen auf einer Anhöhe *Khirbet Qeiyafa*, der Fundort. Prof. Nadav Neeman identifiziert die Ortslage mit *Gov* oder *Gob* (2 Sam 21,18–19). Der bekannte Altmeister der biblischen Archäologie, Prof. Anson Rainey, schlägt dagegen *Schaarayim* (1 Sam 17,52) vor, was soviel wie „Ort mit zwei Stadttoren“ bedeutet, und tatsächlich hat der Archäologe und Prähistoriker Prof. Yossi Garfinkel von der Hebräischen Universität Jerusalem im Sommer 2008 von der Entdeckung eines zweiten Stadttores gesprochen, das sogar bis zu einer Höhe von zwei Metern erhalten ist. Zwei Stadttore sind in eisenzeitlichen Städten mehr als ungewöhnlich.

Ungewöhnlich ist auch der spektakuläre Fund einer Scherbe (Ostrakon) in *Khirbet Qeiyafa*, auf deren Innenseite (gewöhnlich schreibt man auf der glatten Außenseite) ein umfangreicher Text in proto-kanaanäischer Schrift mit Tinte aufgezeichnet ist. Die Worte „König“, „Richter“ und „Sklave“

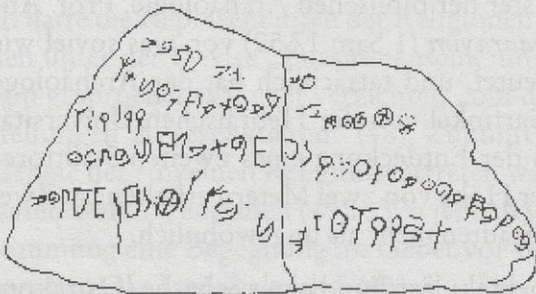
sind unschwer zu erkennen, denn die Sprache ist Hebräisch, wie die gesamte Kultur des Ortes, d. h. die Keramik, ohne jede philistäische Beimischung. Die Bearbeitung des Textes aus *Khirbet Qeiyafa* liegt in den Händen des Epigrafikers Haggai Misgav von der Hebräischen Universität Jerusalem. Der bekannte *Gezer Kalender* und die *Mescha-Stele* sind ca. 100 Jahre jünger.

Das Ostrakon von *Khirbet Qeiyafa* enthält fünf Zeilen Text (etwa 10 Buchstaben pro Zeile), die (ebenfalls ungewöhnlich) säuberlich durch schwarze Linien getrennt sind. Dieser Text, der um 1000 bis 920 (970?) v. Chr. verfasst wurde, zeigt wieder einmal, dass die Hebräer der Eisenzeit II a weit- aus literarischer waren, als man bisher wahrhaben wollte, denn das proto-kananäische Alphabet von *Izbet Sarta* (s. u.) ist wohl nur die Übung eines Dorfschülers. Das *Sarta-Ostrakon* stammt aus einem Silo des Stratum II (Ende des 11. Jh. v. Chr., d. h. Eisenzeit I) und ist damit gut 100 Jahre früher (aus der Zeit der Richter).



Das Ostrakon von Khirbet Qeiyafa.

Ein hebräisches Alphabet von dem nahe gelegenen *Tel Sayit* steht dagegen etwas später in der zweiten Hälfte des 10. Jh. und markiert vielleicht die Wende von einer Schriftform zur anderen.



Proto-Kanaanäisches Alphabet von Izbet Sarta (in der Nähe von Aphek), 11. Jh. v. Chr.

Auffallend ist, dass das Alphabet (unterste Zeile) von links nach rechts läuft.

Zu dem sehr ungewöhnlichen Ostrakon von *Khirbet Qeiyafa* gehört auch eine ungewöhnlich reiche Ortslage, die viel Information über die frühe Eisenzeit erhoffen lässt, denn sie gehört nur zu einer einzigen kurzen Periode,

die durch die spätere hellenistische Besiedlung kaum gestört scheint. Der fast kreisförmige Tell von 400 Metern Durchmesser ist schon in der frühen Eisenzeit von einer Kasemattenmauer eingefasst, in der sich ein Vierkammer- bzw. „Drei-Zangen-Tor“ befindet. Die Festungsmauer hat einen „kyklopi-schen“ Unterbau und im aufgehenden Mauerwerk, vor allem im Stadttor, wurde bereits behauener Blockstein verwendet. An dieses gut erhaltene Westtor schließt sich weiter nördlich im Verbund mit der Kasemattenmauer ein typisches Vierraumhaus (Pfeilerhaus) an. Im Bereich dieser Bauten wurde das *Khirbet Qeiyafa-Ostrakon* gefunden. Darum spricht Garfinkel mit Recht von einer geplanten königlichen Stadt in *Khirbet Qeiyafa* (bzw. *Schaarajim*) und nicht von einer dörflichen Siedlung der Eisenzeit II a.

Diese erstaunlich frühe Stadt macht baulich einen bereits sehr ausgereiften Eindruck. Da der keramische Befund eindeutig der frühen Eisenzeit II a zuzuordnen ist und der Fundzusammenhang sehr klar nur eine kurze Existenz des Ortes bezeugt, vielleicht nicht mehr als 30 Jahre, kann Garfinkel ein Stück Handbuch schreiben. Zudem wird die keramische Datierung von (ausgespuckten) Olivenkernen, die man auch hier, wie in jeder Grabung in Israel, auf den antiken Fußböden der Häuser massenweise findet, bestätigt. Mit der C14-Methode untersuchte Proben ergaben Daten für den Zeitraum 1100–920 (mit 94 % Sicherheit) und 1050–970 (mit 50 % Sicherheit).

Damit erfährt die Schule der sogenannten „Low Chronology“ von Israel Finkelstein wieder einen empfindlichen Rückschlag gegen ihre Theorie, dass alle bekannten Bauten in Megiddo usw. erst der Eisenzeit II b, das heißt der Reichsteilungszeit unter Omri und Ahab, zuzuordnen seien, was hier in *Khirbet Qeiyafa* unmöglich wäre. Die Theorie, dass zur Zeit König Davids und Salomos nur lose primitive Stammesverbände im Lande existierten und David und Salomo nur legendäre Gestalten seien, wird damit widerlegt. Der Befund ergibt eindeutig, dass es eine nachweisbare traditionelle Bautätigkeit unter David und Salomo gab, die um 1000, wenn nicht 50 Jahre früher, begann und an dieser Ortslage, wohl durch die Philister, um 970, und nach 30–80 Jahren bereits ihr Ende fand.

So wird in *Khirbet Qeiyafa* bzw. *Schaarajim* die Geschichte wieder einmal neu geschrieben, allerdings diesmal mit traditionell gewohnten Daten. Archäologen sind gespannt, was der Tell uns noch schenken wird. Hoffentlich noch viel mehr lesbare „Literatur“ – oder vielleicht sogar einen Brief von König David!

Rolf-Christian Goethert, March

Ungarische Holocaust-Überlebende und jüdische Überlebende der Blockade Leningrads erhalten eine Einmalzahlung, so das Ergebnis von Verhandlungen zwischen der Bundesregierung und der Jewish Claims Conference. Die beiden großen jüdischen Opfergruppen waren bisher bei der Wiedergutmachung durch alle Raster gefallen. Etwa 6500 Überlebende der Besatzung Budapests durch Nazi-Deutschland, die in Ungarn geblieben sind, sollen je eine einmalige Zahlung von 1900 Euro bekommen. Etwa 200 000 ungarische Juden waren in Budapest verblieben, so Hans Riebsamen in der FAZ vom 20. August 2008, „weil die Vernichtungskapazitäten nicht ausreichten“. Einige tausend jüdische Überlebende der Blockade Leningrads durch die Wehrmacht in den Jahren 1941 bis 1944, die heute im Westen leben, sollen eine materielle Wiedergutmachung in Höhe von 2556 Euro erhalten.

Aaron Ciechanover, Nobelpreisträger der Chemie (2004) und Professor am Technion in Haifa, ist am 31. Oktober 2008 im Vatikan von Papst Benedikt XVI. in die Päpstliche Akademie der Wissenschaften aufgenommen worden. Die Päpstliche Akademie der Wissenschaften (Pontificia Academia Scientiarum) wurde 1603 gegründet und ist die älteste Wissenschaftsakademie weltweit. Die Mitglieder werden vom Papst persönlich ernannt. Prof. Ciechanover betonte bei seiner Ernennung die Wichtigkeit des Dialogs zwischen Kirche und Wissenschaft, insbesondere bei moralischen und ethischen Fragestellungen, für die die Wis-

senschaft keine hinreichende Antwort habe. Selbst wenn nicht immer Einigkeit unter den Parteien herrsche, sei es von großer Bedeutung, immer im Dialog zu bleiben. Die Kirche hat nach Ciechanovers Meinung einen großen Einfluss, den sie nutzen könne, um Vorurteile abzuschaffen. Sie könne auch die Wissenschaft und deren Leistungen als Brücke zum Frieden und zur friedlichen Verständigung nutzen. Die Aufnahmefeier fand im Rahmen einer alle zwei Jahre durchgeführten Konferenz statt, diesmal unter dem Titel „Wissenschaftliche Einsichten in die Evolution des Universums und des Lebens“.

Der israelische Schriftsteller Amos Oz wurde als erster Israeli mit dem Heinrich-Heine-Preis ausgezeichnet. Die Verleihung fand am 13. Dezember 2008, dem 211. Geburtstag des Dichters, in Heines Heimatstadt Düsseldorf statt. Der mit 50 000 Euro dotierte Preis wird an Persönlichkeiten verliehen, die sich im Sinne von Heinrich Heine für Menschenrechte, Völkerverständigung und Toleranz einsetzen. Amos Oz, so die Jury, setze sich in seinem Umfeld stets für die Verständigung zwischen Israelis und Palästinensern ein. Amos Oz wurde am 4. Mai 1939 in Jerusalem als *Amos Klausener* geboren. Die Bücher des international renommierten Schriftstellers sind bereits in mehr als dreißig Sprachen übersetzt, drei seiner Romane auch ins Arabische. „*Mein Michael*“ erschien 1990 in Ägypten, „*Sumchi*“ wurde in Jordanien herausgegeben. Die Übersetzung des Romans „*Eine Geschichte von Liebe und Finster-*

nis“ wurde von der Familie von George Khoury ermöglicht. George Khoury, ein arabisch-israelischer Student, war im Jahre 2004 in Jerusalem beim Joggen von einem arabischen Terroristen erschossen worden, weil er ihn „für einen Juden hielt“. Zu den bisherigen Trägern des alle zwei Jahre vergebenen Heinrich-Heine-Preises zählen Carl Zuckmayer, Walter Jens, Max Frisch, Hans Magnus Enzensberger, Elfriede Jelinek und der ehemalige Bundespräsident Richard von Weizsäcker, der auch der Laudator für Amos Oz war.

Der international renommierte katholische Alttestamentler **Prof. em. Dr. Erich Zenger** wird bei der zentralen Eröffnungsfeier der Woche der Brüderlichkeit am 1. März 2009 in Hamburg mit der **Buber-Rosenzweig-Medaille ausgezeichnet**. Mit Erich Zenger wird ein Jahrzehnte lang in vorderster Reihe kontinuierlich und beharrlich wirkender Förderer des christlich-jüdischen Dialogs auf vielen Ebenen gewürdigt. Er hat im wissenschaftlichen Bereich – auch in Zusammenarbeit mit jüdischen Gelehrten – in Büchern und Kommentarreihen zum hebräischen Teil der Bibel weit über den katholischen Raum hinaus bleibende und zukunftsweisende Perspektiven eröffnet und kräftige Impulse gegeben.

Die Fraktionen CDU/CSU, SPD, FDP und BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN fordern, den Kampf gegen Antisemitismus zu verstärken und jüdisches Leben in Deutschland weiter zu fördern. In dem Antrag vom 4. November 2008 stellt der Deutsche Bundestag fest: „[...] Grund zur Sorge gibt, dass Antisemitismus in allen Schichten der Bevölkerung zu finden ist. Oft geht er mit Antiamerikanismus und Antizionismus einher. Die Solidarität mit Israel ist ein unaufgebbarer Teil der

deutschen Staatsräson. Wer an Demonstrationen teilnimmt, bei denen Israelfahnen verbrannt und antisemitische Parolen gerufen werden, ist kein Partner im Kampf gegen den Antisemitismus. Die Solidarisierung mit terroristischen und antisemitischen Gruppen wie der Hamas und der Hisbollah sprengt den Rahmen zulässiger Kritik an der israelischen Politik.

Neue Formen des Antisemitismus treten zunehmend in der islamistischen Gedankenwelt auf. Dieser arabische und islamische Antisemitismus ist eine globale Gefahr. Erwähnt seien nur die Reden des iranischen Präsidenten Mahmoud Ahmadinedschad, der in diesen immer wieder die ‚Tilgung Israels von der Landkarte‘ fordert. Antisemitismus ist aber kein auf den politischen Extremismus begrenztes Phänomen und muss konsequent und auf breiter Front von Staat und Zivilgesellschaft bekämpft und in seiner Verbreitung gehemmt werden.“

Das israelische Oberrabbinat hat Ende Januar 2009 seine offiziellen Beziehungen mit dem Vatikan auf unbestimmte Zeit abgebrochen. Ein für März 2009 vereinbartes Treffen in Rom mit der Kommission des Heiligen Stuhls für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum wurde abgesagt. Um ein Jahrzehnte altes Zerwürfnis zwischen der katholischen Kirche und einer ultra-konservativen Abspaltung beizulegen, hat Papst Benedikt XVI. die Exkommunikation von vier Bischöfen aufgehoben, die der Priesterbruderschaft Pius X. angehören. Einer der Bischöfe ist der Brite *Richard Williamson*, gegen den in Deutschland wegen Holocaust-Leugnung ein Ermittlungsverfahren eingeleitet worden ist. Erst kürzlich hatte er im schwedischen Fernsehen die Ermordung von sechs Millionen Juden durch die Nazis abgestritten.

Karl Kopp, Freiburg, zu Chaim Noll, „Ein Papst am Pranger“, in FrRu 16(2009)34–40.

Als Kind (Jahrgang 1936) erlebte ich zwar schmerzhaft den Verlust des Vaters durch den Krieg, erfuhr aber weiter nichts von den Verbrechen im „Dritten Reich“. Gut erinnere ich mich jedoch an die Propaganda, für die sich die Nationalsozialisten meisterhaft und effizient der Medien Lautsprecher, Rundfunk, Film und Wochenschau bedienten. Und wer kannte nicht die Pausenzeichen des „Feindsenders“ BBC? Auch die katholische Kirche hatte ab 1931 mit *Radio Vatikan* ihr weltweit empfangenes elektronisches Medium. Chaim Nolls Feststellungen, man müsse, um Pius XII. gerecht zu werden, „die vergleichsweise ineffizienten Mittel damaliger (1940!) Nachrichtenübermittlung und Meinungsverbreitung in Rechnung stellen“, und es habe „keine elektronischen Medien, das Radio nur in seinen kruden Anfängen“ gegeben (39), erscheinen unter diesem Aspekt als „leichtfertiger Umgang mit der Wahrheit“ (36), wie er ihn selbst verurteilt.

Tatsächlich darf es nicht darum gehen, den Papst „an den Pranger“ und „als Verbrecher“ hinzustellen und die von Noll aufgeführten Verlautbarungen und Rettungsaktionen zu leugnen. Mit der Suche nach der historischen Wahrheit darf man, so meine ich, aber auch nicht erst zu dem Zeitpunkt einsetzen, als Mahnungen von den deutschen Machthabern nicht mehr gehört wurden und die Mehrzahl der Opfer nicht mehr gerettet werden konnte.

Um das Wirken der Pius-Päpste in dieser Frage zu würdigen, müssen wir die Jahre spätestens ab 1928 mit in den Blick nehmen. (Im Folgenden stütze ich mich vorwiegend auf das Buch von Hubert Wolf, *Papst und Teufel*, München 2008; vgl. S. 147–149 i. d. H.). Die Haltung der römischen Kirchenleitung zu den Juden, Vorbild für viele Millionen Menschen in aller Welt, wird deutlich an den Vorgängen um die „Amici Israel“, eine Priestervereinigung, der auch hochrangige Kurienmitglieder angehörten: Mit fundierter theologischer Begründung und angesichts des in ganz Europa wachsenden rassistischen Antisemitismus hatten die „Amici Israel“ 1928 die Änderung der auch heute wieder diskutierten Karfreitagsföurbitten („pro

perfidis Judaeis“) in Rom beantragt und bereits die Zustimmung der Ritenkongregation erreicht. Gegenkräfte in der Kurie setzten jedoch durch, dass diese Initiative regelrecht abserviert wurde. Deren Autoren und Befürworter wurden einem kombinierten Index-, Inquisitions- und Verbotsverfahren unterzogen. Sie mussten ihrem „Irrtum“ abschwören und wurden zu Unterwerfungsgesten gezwungen.

Das Verbot der „Amici Israel“ wurde in das Dekret des Heiligen Offiziums vom 25.4.1928 verpackt. In ihm werden zwar Judenhass und politischer und rassistischer Antisemitismus verurteilt. Theologische Judenfeindlichkeit und Karfreitagsföbitten blieben aber ausdröcklich bestehen; begleitende offiziöse römische Verlautbarungen sprachen weiterhin von der „von den Juden ausgehenden Gefahr“. Das Stereotyp von den Juden, „die unsern Heiland getötet haben“, wurde so beim gläubigen Volk bestätigt, der politische Antisemitismus erhielt kirchenamtliche Argumente.

Vier Jahrzehnte lang wirkte Eugenio Pacelli an Positionen, die für die Information, für die Meinungsbildung und für die Entscheidungen Roms in dieser Sache maßgeblich waren: 1917 bis 1929 als Nuntius in Deutschland, bis 1939 als Kardinalstaatssekretär, danach als Papst Pius XII. Als 1933 nach der „Machtergreifung“ der staatliche Terror gegen die jüdischen Bürger einsetzte, nannte er mit keinem öffentlichen Wort Opfer und Täter beim Namen, keine der zahlreichen nach Rom gerichteten Eingaben und Hilferufe beantwortete er. Die deutschen Bischöfe nahmen im März 1933 die Verurteilung des Nationalsozialismus zurück. Im Juli 1933 verschaffte Pacelli mit dem Reichskonkordat der Hitler-Regierung internationale Reputation. Kein Katholik musste sich jetzt noch durch die moralische Instanz der Kirche gehindert föhlen, in der NSDAP mitzuwirken. Im März 1937 verurteilt Pius XI. in der Enzyklika „*Mit brennender Sorge*“ den Nationalsozialismus; seine als „Generalabrechnung mit dem Faschismus“ geplante und bereits gedruckte Rede ließ Pacelli aber nach dessen Tod vernichten. Wenn nach Nolls Erkenntnis sogar noch 1939 die Enzyklika „*Summi Pontificatus*“ von Pius XII. (allerdings wieder ohne Nennung der jüdischen Bürger) beim Volk und bei den Nazis „spürbare Wirkung“ (38) zeigte, wie viel mehr hätten da ein Jahrzehnt zuvor klare Worte und Taten (Karfreitagsföbitten u. a.) aus Rom bewirken können?

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

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

Der erste Hauptteil dieser Ausgabe des Freiburger Rundbriefs widmet sich der Dokumentation der offiziellen Auseinandersetzungen um das Thema des Dekretes der Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Bruderschaft „St. Pius X.“, unter ihnen Bischof Williamson, ein Leugner des Holocaust. Um einen umfassenden Überblick über die Hintergründe und die daraus erwachsenen Entwicklungen und Spannungen zwischen dem Judentum, dem Vatikan und der Weltkirche zu ermöglichen, bringen wir im ersten Teil den sehr persönlichen Brief von *Papst Benedikt XVI.* an seine Mitbrüder im bischöflichen Dienst sowie seine wiederholte Zusicherung gegenüber seinen jüdischen Gesprächspartnern, dass jede Leugnung der Schoa inakzeptabel ist und dass die klar umrissenen Grundsätze von *Nostra aetate* Nr. 4 auch weiterhin „das Vorgehen der Kirche in Bezug auf die christlich-jüdischen Beziehungen [...] bestimmen“. *Bischof Kurt Koch*, Präsident der Schweizerischen Bischofskonferenz, geht in seinem „Brief an die Gläubigen“ ausführlich auf die durch die Aufhebung der Exkommunikation ausgelösten Fragen ein.

Die Stellungnahmen werden ergänzt durch die Originaltexte aller relevanten offiziellen Dokumente: das *Dekret der Exkommunikation*, das *Apostolische Schreiben „Ecclesia Dei“* von Papst Johannes Paul II. (2. Juli 1988), das *Dekret der Aufhebung der Exkommunikation* (21. Januar 2009) sowie die offizielle *Note des Staatssekretariates* zum Status der vier Bischöfe (4. Februar 2009).

Im zweiten Teil der Beiträge erinnert *Gabriela Shalev*, ständige Botschafterin des Staates Israel bei den Vereinten Nationen, sehr persönlich an die Schoa und daran, dass Erinnerung uns sowohl Auftrag als auch Verpflichtung ist.

Am 2. Dezember 2008 jährte sich der 80. Geburtstag und am 25. Mai 2009 der 7. Todestag des großen Theologen und Verfechters christlich-jüdischer Verständigung *Friedrich-Wilhelm Marquardt*. *Andreas Pangritz* führt in Marquardts Bemühungen ein, christlichen Lesern die Lektüre des Talmud zu erschließen.

Der Alttestamentler *Prof. em. Dr. Erich Zenger* wurde im Rahmen der Woche der Brüderlichkeit 2009 mit der Buber-Rosenzweig-Medaille ausgezeichnet. *Bundespräsident Horst Köhler* forderte in seinem Grußwort „Mut zum Dialog“. *Kardinal Karl Lehmann* würdigte in der *Laudatio* ausführlich die Verdienste des Geehrten um den christlich-jüdischen Dialog.

„Nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand – dient einander in Liebe!“ (Gal 5,13)

Brief von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe der katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe.

Liebe Mitbrüder im bischöflichen Dienst!

Die Aufhebung der Exkommunikation für die vier von Erzbischof Lefebvre im Jahr 1988 ohne Mandat des Heiligen Stuhls geweihten Bischöfe hat innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche aus vielfältigen Gründen zu einer Auseinandersetzung von einer Heftigkeit geführt, wie wir sie seit langem nicht mehr erlebt haben. Viele Bischöfe fühlten sich ratlos vor einem Ereignis, das unerwartet gekommen und kaum positiv in die Fragen und Aufgaben der Kirche von heute einzuordnen war. Auch wenn viele Hirten und Gläubige den Versöhnungswillen des Papstes grundsätzlich positiv zu werten bereit waren, so stand dagegen doch die Frage nach der Angemessenheit einer solchen Gebärde angesichts der wirklichen Dringlichkeiten gläubigen Lebens in unserer Zeit. Verschiedene Gruppierungen hingegen beschuldigten den Papst ganz offen, hinter das Konzil zurückgehen zu wollen: eine Lawine von Protesten setzte sich in Bewegung, deren Bitterkeit Verletzungen sichtbar machte, die über den Augenblick hinausreichen. So fühle ich mich gedrängt, an Euch, liebe Mitbrüder, ein klärendes Wort zu richten, das helfen soll, die Absichten zu verstehen, die mich und die zuständigen Organe des Heiligen Stuhls bei diesem Schritt geleitet haben. Ich hoffe, auf diese Weise zum Frieden in der Kirche beizutragen.

Eine für mich nicht vorhersehbare Panne bestand darin, dass die Aufhebung der Exkommunikation überlagert wurde von dem Fall Williamson. Der leise Gestus der Barmherzigkeit gegenüber vier gültig, aber nicht rechtmäßig geweihten Bischöfen erschien plötzlich als etwas ganz anderes: als

Absage an die christlich-jüdische Versöhnung, als Rücknahme dessen, was das Konzil in dieser Sache zum Weg der Kirche erklärt hat. Aus einer Einladung zur Versöhnung mit einer sich abspaltenden kirchlichen Gruppe war auf diese Weise das Umgekehrte geworden: ein scheinbarer Rückweg hinter alle Schritte der Versöhnung von Christen und Juden, die seit dem Konzil gegangen wurden und die mitzugehen und weiterzubringen von Anfang an ein Ziel meiner theologischen Arbeit gewesen war.

Dass diese Überlagerung zweier gegensätzlicher Vorgänge eingetreten ist und den Frieden zwischen Christen und Juden wie auch den Frieden in der Kirche für einen Augenblick gestört hat, kann ich nur zutiefst bedauern. Ich höre, dass aufmerksames Verfolgen der im Internet zugänglichen Nachrichten es ermöglicht hätte, rechtzeitig von dem Problem Kenntnis zu erhalten. Ich lerne daraus, dass wir beim Heiligen Stuhl auf diese Nachrichtenquelle in Zukunft aufmerksamer achten müssen. Betrübt hat mich, dass auch Katholiken, die es eigentlich besser wissen konnten, mit sprungbereiter Feindseligkeit auf mich einschlagen zu müssen glaubten. Umso mehr danke ich den jüdischen Freunden, die geholfen haben, das Missverständnis schnell aus der Welt zu schaffen und die Atmosphäre der Freundschaft und des Vertrauens wiederherzustellen, die – wie zur Zeit von Papst Johannes Paul II. – auch während der ganzen Zeit meines Pontifikats bestanden hatte und gottlob weiter besteht.

Eine weitere Panne, die ich ehrlich bedaure, besteht darin, dass Grenze und Reichweite der Maßnahme vom 21.1.2009 bei der Veröffentlichung des Vorgangs nicht klar genug dargestellt worden sind. Die Exkommunikation trifft Personen, nicht Institutionen. Bischofsweihe ohne päpstlichen Auftrag bedeutet die Gefahr eines Schismas, weil sie die Einheit des Bischofskollegiums mit dem Papst in Frage stellt. Die Kirche muss deshalb mit der härtesten Strafe, der Exkommunikation, reagieren, und zwar, um die so Bestraften zur Reue und in die Einheit zurückzurufen. 20 Jahre nach den Weihen ist dieses Ziel leider noch immer nicht erreicht worden. Die Rücknahme der Exkommunikation dient dem gleichen Ziel wie die Strafe selbst: noch einmal die vier Bischöfe zur Rückkehr einzuladen. Diese Geste war möglich, nachdem die Betroffenen ihre grundsätzliche Anerkennung des Papstes und seiner Hirtengewalt ausgesprochen hatten, wenn auch mit Vorbehalten, was den Gehorsam gegen seine Lehrautorität und gegen die des Konzils betrifft. Damit komme ich zur Unterscheidung von Person und Institution zurück. Die Lösung der Exkommunikation war eine Maßnahme

im Bereich der kirchlichen Disziplin: Die Personen wurden von der Gewissenslast der schwersten Kirchenstrafe befreit. Von dieser disziplinären Ebene ist der doktrинelle Bereich zu unterscheiden. Dass die Bruderschaft Pius' X. keine kanonische Stellung in der Kirche hat, beruht nicht eigentlich auf disziplinären, sondern auf doktrинellen Gründen. Solange die Bruderschaft keine kanonische Stellung in der Kirche hat, solange üben auch ihre Amtsträger keine rechtmäßigen Ämter in der Kirche aus. Es ist also zu unterscheiden zwischen der die Personen als Personen betreffenden disziplinären Ebene und der doktrинellen Ebene, bei der Amt und Institution in Frage stehen. Um es noch einmal zu sagen: Solange die doktrинellen Fragen nicht geklärt sind, hat die Bruderschaft keinen kanonischen Status in der Kirche und solange üben ihre Amtsträger, auch wenn sie von der Kirchenstrafe frei sind, keine Ämter rechtmäßig in der Kirche aus.

Angesichts dieser Situation beabsichtige ich, die Päpstliche Kommission „Ecclesia Dei“, die seit 1988 für diejenigen Gemeinschaften und Personen zuständig ist, die von der Bruderschaft Pius' X. oder ähnlichen Gruppierungen kommend in die volle Gemeinschaft mit dem Papst zurückkehren wollen, in Zukunft mit der Glaubenskongregation zu verbinden. Damit soll deutlich werden, dass die jetzt zu behandelnden Probleme wesentlich doktrинeller Natur sind, vor allem die Annahme des II. Vatikanischen Konzils und des nachkonziliaren Lehramts der Päpste betreffen. Die kollegialen Organe, mit denen die Kongregation die anfallenden Fragen bearbeitet (besonders die regelmäßige Kardinalsversammlung an den Mittwochen und die ein- bis zweijährige Vollversammlung), garantieren die Einbeziehung der Präfekten verschiedener römischer Kongregationen und des weltweiten Episkopats in die zu fällenden Entscheidungen. Man kann die Lehrautorität der Kirche nicht im Jahr 1962 einfrieren – das muss der Bruderschaft ganz klar sein. Aber manchen von denen, die sich als große Verteidiger des Konzils hervortun, muss auch in Erinnerung gerufen werden, dass das II. Vaticanum die ganze Lehrgeschichte der Kirche in sich trägt. Wer ihm gehorsam sein will, muss den Glauben der Jahrhunderte annehmen und darf nicht die Wurzeln abschneiden, von denen der Baum lebt.

Ich hoffe, liebe Mitbrüder, dass damit die positive Bedeutung wie auch die Grenze der Maßnahme vom 21.1.2009 geklärt ist. Aber nun bleibt die Frage: War das notwendig? War das wirklich eine Priorität? Gibt es nicht sehr viel Wichtigeres? Natürlich gibt es Wichtigeres und Vordringlicheres. Ich denke, dass ich die Prioritäten des Pontifikats in meinen Reden zu des-

sen Anfang deutlich gemacht habe. Das damals Gesagte bleibt unverändert meine Leitlinie. Die erste Priorität für den Petrusnachfolger hat der Herr im Abendmahlssaal unmissverständlich fixiert: „Du aber stärke deine Brüder“ (Lk 22,32). Petrus selber hat in seinem ersten Brief diese Priorität neu formuliert: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die in euch ist“ (1 Petr 3,15).

In unserer Zeit, in der der Glaube in weiten Teilen der Welt zu verlöschen droht wie eine Flamme, die keine Nahrung mehr findet, ist die allererste Priorität, Gott gegenwärtig zu machen in dieser Welt und den Menschen den Zugang zu Gott zu öffnen. Nicht zu irgendeinem Gott, sondern zu dem Gott, der am Sinai gesprochen hat; zu dem Gott, dessen Gesicht wir in der Liebe bis zum Ende (Joh 13,1) – im gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus erkennen. Das eigentliche Problem unserer Geschichtsstunde ist es, dass Gott aus dem Horizont der Menschen verschwindet und dass mit dem Erlöschen des von Gott kommenden Lichts Orientierungslosigkeit in die Menschheit hereinbricht, deren zerstörerische Wirkungen wir immer mehr zu sehen bekommen.

Die Menschen zu Gott, dem in der Bibel sprechenden Gott zu führen, ist die oberste und grundlegende Priorität der Kirche und des Petrusnachfolgers in dieser Zeit. Aus ihr ergibt sich dann von selbst, dass es uns um die Einheit der Glaubenden gehen muss. Denn ihr Streit, ihr innerer Widerspruch, stellt die Rede von Gott in Frage. Daher ist das Mühen um das gemeinsame Glaubenszeugnis der Christen – um die Ökumene – in der obersten Priorität mit eingeschlossen. Dazu kommt die Notwendigkeit, dass alle, die an Gott glauben, miteinander den Frieden suchen, versuchen einander näher zu werden, um so in der Unterschiedenheit ihres Gottesbildes doch gemeinsam auf die Quelle des Lichts zuzugehen – der interreligiöse Dialog. Wer Gott als Liebe bis ans Ende verkündigt, muss das Zeugnis der Liebe geben: den Leidenden in Liebe zugewandt sein, Hass und Feindschaft abwehren – die soziale Dimension des christlichen Glaubens, von der ich in der Enzyklika *Deus caritas est* gesprochen habe.

Wenn also das Ringen um den Glauben, um die Hoffnung und um die Liebe in der Welt die wahre Priorität für die Kirche in dieser Stunde (und in unterschiedlichen Formen immer) darstellt, so gehören doch auch die kleinen und mittleren Versöhnungen mit dazu. Dass die leise Gebärde einer hingehaltenen Hand zu einem großen Lärm und gerade so zum Gegenteil von Versöhnung geworden ist, müssen wir zur Kenntnis nehmen. Aber nun

frage ich doch: War und ist es wirklich verkehrt, auch hier dem Bruder entgegenzugehen, „der etwas gegen dich hat“, und Versöhnung zu versuchen (vgl. Mt 5,23 f.)? Muss nicht auch die zivile Gesellschaft versuchen, Radikalisierungen zuvorzukommen, ihre möglichen Träger – wenn irgend möglich – zurückzubinden in die großen gestaltenden Kräfte des gesellschaftlichen Lebens, um Abkapselung und all ihre Folgen zu vermeiden? Kann es ganz falsch sein, sich um die Lösung von Verkrampfungen und Verengungen zu bemühen und dem Raum zu geben, was sich an Positivem findet und sich ins Ganze einfügen lässt? Ich habe selbst in den Jahren nach 1988 erlebt, wie sich durch die Heimkehr von vorher von Rom sich abtrennenden Gemeinschaften dort das innere Klima verändert hat; sodass wie die Heimkehr in die große, weite und gemeinsame Kirche Einseitigkeiten überwand und Verkrampfungen löste, nun daraus positive Kräfte für das Ganze wurden. Kann uns eine Gemeinschaft ganz gleichgültig sein, in der es 491 Priester, 215 Seminaristen, 6 Seminare, 88 Schulen, 2 Universitäts-Institute, 117 Brüder und 164 Schwestern gibt? Sollen wir sie wirklich beruhigt von der Kirche wegtreiben lassen? Ich denke zum Beispiel an die 491 Priester. Das Geflecht ihrer Motivationen können wir nicht kennen. Aber ich denke, dass sie sich nicht für das Priestertum entschieden hätten, wenn nicht neben manchem Schiefen oder Kranken die Liebe zu Christus da gewesen wäre und der Wille, ihn und mit ihm den lebendigen Gott zu verkünden. Sollen wir sie einfach als Vertreter einer radikalen Randgruppe aus der Suche nach Versöhnung und Einheit ausschalten? Was wird dann werden?

Gewiss, wir haben seit langem und wieder beim gegebenen Anlass viele Misstöne von Vertretern dieser Gemeinschaft gehört – Hochmut und Beserwisserei, Fixierung in Einseitigkeiten hinein usw. Dabei muss ich der Wahrheit wegen anfügen, dass ich auch eine Reihe bewegender Zeugnisse der Dankbarkeit empfangen habe, in denen eine Öffnung der Herzen spürbar wurde. Aber sollte die Großkirche nicht auch großmütig sein können im Wissen um den langen Atem, den sie hat; im Wissen um die Verheißung, die ihr gegeben ist? Sollten wir nicht wie rechte Erzieher manches Ungute auch überhören können und ruhig aus der Enge herauszuführen uns mühen? Und müssen wir nicht zugeben, dass auch aus kirchlichen Kreisen Misstönendes gekommen ist? Manchmal hat man den Eindruck, dass unsere Gesellschaft wenigstens eine Gruppe benötigt, der gegenüber es keine Toleranz zu geben braucht; auf die man ruhig mit Hass losgehen darf. Und wer sie anzurühren wagte – in diesem Fall der Papst –, ging auch selber des

Rechts auf Toleranz verlustig und durfte ohne Scheu und Zurückhaltung ebenfalls mit Hass bedacht werden.

Liebe Mitbrüder, in den Tagen, in denen mir in den Sinn kam, diesen Brief zu schreiben, ergab es sich zufällig, dass ich im Priesterseminar zu Rom die Stelle aus Gal 5,13–15 auslegen und kommentieren musste. Ich war überrascht, wie direkt sie von der Gegenwart dieser Stunde redet: „*Nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe! Das ganze Gesetz wird in dem einen Wort zusammengefasst: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst! Wenn ihr einander beißt und zerreißt, dann gebt acht, dass ihr euch nicht gegenseitig umbringt.*“ Ich war immer geneigt, diesen Satz als eine der rhetorischen Übertreibungen anzusehen, die es gelegentlich beim heiligen Paulus gibt. In gewisser Hinsicht mag er dies auch sein. Aber leider gibt es das „Beißen und Zerreißen“ auch heute in der Kirche als Ausdruck einer schlecht verstandenen Freiheit. Ist es verwunderlich, dass wir auch nicht besser sind als die Galater? Dass uns mindestens die gleichen Versuchungen bedrohen? Dass wir den rechten Gebrauch der Freiheit immer neu lernen müssen? Und dass wir immer neu die oberste Priorität lernen müssen: die Liebe? An dem Tag, an dem ich darüber im Priesterseminar zu reden hatte, wurde in Rom das Fest der *Madonna della Fiducia* – unserer Lieben Frau vom Vertrauen – begangen. In der Tat – Maria lehrt uns das Vertrauen. Sie führt uns zum Sohn, dem wir alle vertrauen dürfen. Er wird uns leiten – auch in turbulenten Zeiten. So möchte ich am Schluss all den vielen Bischöfen von Herzen danken, die mir in dieser Zeit bewegende Zeichen des Vertrauens und der Zuneigung, vor allem aber ihr Gebet geschenkt haben. Dieser Dank gilt auch allen Gläubigen, die mir in dieser Zeit ihre unveränderte Treue zum Nachfolger des heiligen Petrus bezeugt haben. Der Herr behüte uns alle und führe uns auf den Weg des Friedens. Das ist ein Wunsch, der spontan aus meinem Herzen aufsteigt, gerade jetzt zu Beginn der Fastenzeit, einer liturgischen Zeit, die der inneren Läuterung besonders förderlich ist und die uns alle einlädt, mit neuer Hoffnung auf das leuchtende Ziel des Osterfestes zu schauen.

Mit einem besonderen Apostolischen Segen verbleibe ich im Herrn Euer

BENEDICTUS PP. XVI

Aus dem Vatikan, am 10. März 2009.

Jede Verleugnung der Schoa ist untragbar und inakzeptabel

*Ansprache von Papst Benedikt XVI. am 12. Februar 2009 vor den Mitgliedern der „Conference of Presidents of Major American Jewish Organizations“.**

Liebe Freunde!

Ich freue mich, Sie alle heute zu empfangen, und ich danke Rabbi *Arthur Schneier* und Herrn *Alan Solow* für die Grußworte, die sie in Ihrer aller Namen an mich gerichtet haben. Ich erinnere mich sehr gut an die verschiedenen Gelegenheiten, bei denen ich im Rahmen meines Besuchs in den Vereinigten Staaten im letzten Jahr einigen von Ihnen in Washington und New York begegnen konnte. Rabbi Schneier, Sie haben mich nur wenige Stunden vor Ihrem Pesach-Fest sehr freundlich in der Park East Synagoge empfangen. Ich freue mich, dass ich jetzt die Gelegenheit habe, Ihnen hier in meinem Haus Gastfreundschaft zu erweisen. Begegnungen wie diese versetzen uns in die Lage, uns unsere gegenseitige Hochachtung zu bekunden. Sie sollen wissen, dass Sie heute hier im Haus Petri, im Haus des Papstes, herzlich willkommen sind.



Papst Benedikt XVI. und Rabbiner Arthur Schneier am 12. Februar 2009 im Vatikan. Foto: KNA.

* Orig. engl. in *L'Osservatore Romano*, 13.02.2009; dt. in *L'Osservatore Romano*, 20.02.2009, S. 9.

Mit Dankbarkeit blicke ich auf die verschiedenen Gelegenheiten im Laufe vieler Jahre zurück, bei denen ich Zeit mit meinen jüdischen Freunden verbringen konnte. Meine Besuche bei Ihren Gemeinden in Washington und New York waren zwar nur kurz, aber dennoch waren sie Erfahrungen brüderlicher Hochachtung und aufrichtiger Freundschaft. Eine ebensolche Erfahrung war mein Besuch in der Kölner Synagoge¹, der erste Besuch dieser Art während meines Pontifikats. Es war für mich sehr bewegend, diese Augenblicke mit der jüdischen Gemeinde in der Stadt zu verbringen, die ich so gut kenne – der Stadt, in der die erste jüdische Ansiedlung in Deutschland beheimatet war, deren Wurzeln bis in die Zeit des Römischen Kaiserreiches zurückreichen.

Ein Jahr später, im Mai 2006, habe ich das Vernichtungslager in Auschwitz-Birkenau besucht. Wie sollte man diese erschütternde Erfahrung jemals in Worte fassen können? Als ich das Eingangstor zu diesem Ort des Grauens, dem Schauplatz unsäglichen Leidens, durchschritt, dachte ich an die unermessliche Zahl Gefangener – so viele von ihnen Juden –, die denselben Weg in die Gefangenschaft gegangen waren, in Auschwitz und in all den anderen Gefangenenlagern. Diese Kinder Abrahams, schmerz erfüllt und erniedrigt, hatten nur wenig, was ihnen Kraft gab, außer ihrem Glauben an den Gott ihrer Väter, einem Glauben, den wir Christen mit Ihnen, unseren Brüdern und Schwestern, teilen. Wie können wir beginnen, das ungeheure Ausmaß dessen zu erfassen, was in diesen abscheulichen Gefängnissen geschehen ist? Die gesamte Menschheit empfindet tiefe Scham über die grausame Brutalität, die Ihrem Volk damals entgegengebracht wurde. Gestatten Sie mir, das in Erinnerung zu rufen, was ich bei jenem traurigen Anlass sagte: *„Die Machthaber des Dritten Reiches wollten das jüdische Volk als Ganzes zertreten, es von der Landkarte der Menschheit tilgen; auf furchtbare Weise haben sich da die Psalmworte bestätigt: ‚Wie Schafe werden wir behandelt, die zum Schlachten bestimmt sind‘.“*²

Unsere heutige Begegnung findet im Rahmen Ihres Besuchs in Italien statt, der mit Ihrer jährlichen „Leadership Mission“ nach Israel verbunden ist. Auch ich bereite mich darauf vor, Israel zu besuchen³, ein Land, das sowohl den Christen als auch den Juden heilig ist, da dort die Wurzeln unseres

1) Anm. d. Red.: Vgl. Die Dokumentation der Ansprachen von Abraham Lehrer, Rabbiner Netanel Teitelbaum und Papst Benedikt XVI. in FrRu 13(2006)16–25.

2) *L'Osservatore Romano*, dt., Nr. 22, 02.06.2006, S. 7. Vgl. FrRu 13(2006)273–277, 275.

3) Datum der Pilgerreise des Papstes in den Nahen Osten: 8. bis 15. Mai 2009.

Glaubens liegen. In der Tat erhält die Kirche ihre Nahrung aus der Würze des edlen Ölbaums, des Volkes Israel, in das die Zweige vom wilden Ölbaum der Heiden eingepfropft wurden (vgl. Röm 11,17–24). Von den frühesten Tagen des Christentums an waren unsere Identität und jeder Aspekt unseres Lebens und Gottesdienstes stets eng mit der altehrwürdigen Religion unserer Väter im Glauben verbunden.

Die zweitausendjährige Geschichte der Beziehung zwischen dem Judentum und der Kirche hat viele verschiedene Phasen durchlaufen; manche von ihnen bergen schmerzliche Erinnerungen. Jetzt, da wir in der Lage sind, einander im Geiste der Versöhnung zu begegnen, dürfen die Schwierigkeiten der Vergangenheit uns nicht davon abhalten, einander die Hand der Freundschaft zu reichen. Gibt es etwa irgendeine Familie, die nie Spannungen irgendwelcher Art erleiden musste? Die Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils hat einen Meilenstein auf dem Weg zur Versöhnung gesetzt, und sie hat ganz klar die Grundsätze umrissen, die das Vorgehen der Kirche in Bezug auf die christlich-jüdischen Beziehungen seither bestimmen. Die Kirche ist zutiefst und unwiderruflich darauf verpflichtet, jeden Antisemitismus zurückzuweisen und auch weiterhin gute und dauerhafte Beziehungen zwischen unseren beiden Gemeinschaften aufzubauen.

Wenn es ein bestimmtes Bild gibt, das diese Verpflichtung zum Ausdruck bringt, dann ist es der Augenblick, als mein geliebter Vorgänger Papst Johannes Paul II. an der Klagemauer in Jerusalem stand und Gott um Vergebung bat für all das Unrecht, das das jüdische Volk erleiden musste. Ich mache mir dieses Gebet hiermit zu eigen:

*„Gott unserer Väter,
Du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt,
Deinen Namen zu den Völkern zu tragen:
Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller,
die im Laufe der Geschichte
deine Söhne und Töchter leiden ließen.
Wir bitten um Verzeihung
und wollen uns dafür einsetzen,
dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes.“⁴*

4) *L'Osservatore Romano*, dt., Nr. 13, 31.03.2000, S. 1. Diese Übersetzung des Gebetes unterscheidet sich teilweise von der Übersetzung in FrRu 7(2000)167–183, hier 180.

Der Hass und die Verachtung gegenüber Männern, Frauen und Kindern, die in der Schoa zum Ausdruck kamen, waren ein Verbrechen gegen Gott und gegen die Menschheit. Das sollte jedem klar sein, besonders jenen, die in der Überlieferung der Heiligen Schriften stehen, nach denen jeder Mensch als Abbild Gottes geschaffen ist, ihm ähnlich (vgl. Gen 1,26–27). Es steht außer Frage, dass jede Verleugnung oder Schmälerei dieses schrecklichen Verbrechens untragbar und ganz und gar inakzeptabel ist. Kürzlich [am 28. Januar 2009, s. u.] habe ich in einer Generalaudienz noch einmal bekräftigt, die Schoa müsse „eine Mahnung [sein] gegen das Vergessen, gegen die Leugnung oder die Verharmlosung. Denn Gewalt, die gegen einen einzigen Menschen ausgeübt wird, wird gegen alle verübt.“

Dieses schreckliche Kapitel in unserer Geschichte darf niemals in Vergessenheit geraten. Erinnerung – so heißt es zu Recht – ist „memoria futura“: eine Mahnung an uns im Hinblick auf die Zukunft und eine Aufforderung, die Versöhnung zu suchen. Sich erinnern bedeutet, alles zu tun, was in unserer Macht steht, um eine jegliche Wiederholung einer solchen Katastrophe innerhalb der Menschheitsfamilie durch den Bau von Brücken dauerhafter Freundschaft zu verhindern. Ich bete inständig darum, dass die Erinnerung an dieses entsetzliche Verbrechen unsere Entschlossenheit stärken möge, die Wunden zu heilen, die allzu lange die Beziehungen zwischen Christen und Juden entstellt haben. Es ist mein inniger Wunsch, dass die Freundschaft, derer wir uns jetzt erfreuen, immer stärker werden möge, auf dass die unwiderrufliche Verpflichtung der Kirche auf achtungsvolle und harmonische Beziehungen mit dem Volk des Bundes reiche Frucht trage.

Während ich erneut aus ganzem Herzen meine volle und unbestreitbare Solidarität mit unseren Brüdern, den Trägern des Ersten Bundes, zum Ausdruck bringe, wünsche ich, dass die Schoa die Menschheit dazu bewege, über die unvorhersehbare Macht des Bösen nachzudenken, die das Herz des Menschen ergreifen kann.

Die Schoa sei für alle eine Mahnung gegen das Vergessen, gegen die Leugnung oder die Verharmlosung. Denn Gewalt, die gegen einen einzigen Menschen ausgeübt wird, wird gegen alle verübt.

Papst Benedikt XVI., Generalaudienz am 28. Januar 2008

(Orig. ital. in *L'Osservatore Romano* 29.01.2009, dt. O. R., 06.02.2009, S. 3).

Brief an die Gläubigen – Eine Orientierungshilfe

Bischof Kurt Koch*

Liebe Schwestern und Brüder!

In den vergangenen Tagen und Wochen dürfte es Ihnen ähnlich ergangen sein wie mir: Nach der Bekanntgabe der Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe der Pius-Bruderschaft durch Papst Benedikt XVI. am 21. Januar [2009] sind wir mit einer Flut von Informationen, Meldungen und Gegenmeldungen, Kommentaren und Stellungnahmen nicht nur zum Akt der Aufhebung der Exkommunikation, sondern auch und vor allem zu der ungeheuerlichen Leugnung des Holocaust durch Bischof Williamson¹ überschüttet worden, sodass es kaum mehr leicht gefallen ist, Orientierung zu gewinnen und sich zurecht zu finden. In den zurückliegenden Tagen hat sich die öffentliche Kritik immer mehr auf die Person unseres Papstes konzentriert. Auch einzelne Theologen haben dem Papst massive Vorhaltungen gemacht und damit zumindest insinuiert, das Geschehene passe irgendwie zu ihm.

Die Integrität von Papst Benedikt, das Papsttum und unsere Kirche als Ganze haben einen schweren Schaden erlitten, den auch Sie in den alltäglichen Begegnungen zu spüren bekommen haben. Es ist mir deshalb ein Anliegen, Ihnen persönlich zu sagen, dass ich wie Sie unter dieser Situation leide, und Ihnen mitzuteilen, wie ich die Situation heute sehe. Ich will einfach versuchen, das Vorgefallene in einem größeren Kontext zu verstehen.

* Honorar-Professor Dr. theol. Kurt Koch, geboren am 15. März 1950, 1995 von Papst Johannes Paul II. zum Bischof von Basel ernannt; am 7. September 2006 zum Präsidenten der Schweizerischen Bischofskonferenz gewählt. Der Brief behandelt die Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe der Pius-Bruderschaft. Von der Schweizer Bischofskonferenz veröffentlichtes Original.

1) Anm. d. Red.: Vgl. dazu eine Predigt von Bischof Williamson anlässlich einer Firmung am 24. Juni 2008 in München, in: *Materialdienst. Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen*, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 3/09, 72. Jg., 97, Anm. 3.

1. Die Aufhebung der Exkommunikation bedeutet keine Änderung des rechtlichen Status der Pius-Bruderschaft

Am 27. Januar habe ich mich in meiner Verantwortung als Präsident der Schweizer Bischofskonferenz in einem Communiqué ganz klar von den dummen und beleidigenden Äußerungen von Bischof Williamson distanziert, unsere jüdischen Mitbürger und Bürgerinnen um Entschuldigung für diese Irritationen gebeten und unmissverständlich darauf hingewiesen, dass die Aufhebung der Exkommunikation in keiner Weise eine Rehabilitation oder eine Versöhnung mit den vier Bischöfen bedeuten kann, sondern nur die Öffnung einer Türe, um die Bereinigung der offenen und strittigen Fragen in Angriff zu nehmen.

Trotzdem wurde in verschiedenen Medien immer wieder von Aufnahme in die Kirchengemeinschaft, von Begnadigung und von Rehabilitation gesprochen. Davon kann aber gemäß dem Kirchenrecht der katholischen Kirche bei der Aufhebung einer Exkommunikation noch nicht die Rede sein. Ich will dies an einem geschichtlichen Beispiel verdeutlichen: Als am 7. Dezember 1965 Papst Paul VI. die Exkommunikation über die orthodoxe Kirche von Konstantinopel im Jahre 1054 und am gleichen Tag Patriarch Athenagoras die umgekehrte Exkommunikation aufgehoben haben, war die Kirchengemeinschaft noch keineswegs erreicht. Dieser Schritt hat es aber ermöglicht, dass während über vierzig Jahren ein intensiver ökumenischer Dialog geführt werden konnte, der nun die Besiegelung der Kirchengemeinschaft am Horizont aufscheinen lässt.

Nicht anders ist die Aufhebung der Exkommunikation über die vier Bischöfe zu verstehen. Was war diesem Schritt vorausgegangen? Als Kardinal Ratzinger zum Papst gewählt worden war, haben die Bischöfe der Pius-Bruderschaft ihn gebeten, den Dialog mit Rom wieder aufzunehmen, und sie haben die doppelte Forderung gestellt, dass der Papst den Ritus der Heiligen Messe in der Form von 1962 wieder allgemeiner zulasse und dass er die im Jahre 1988 vollzogene Exkommunikation wieder aufhebe. Beide Forderungen hat Papst Benedikt XVI. nun erfüllt. Er ist damit zugegebenermaßen sehr weit gegangen. Aber ich denke, dass er sich den barmherzigen Vater im Gleichnis vom verlorenen Sohn als Vorbild genommen hat. Bekanntlich hat dieser nicht zunächst Vorbedingungen gestellt, sondern ist auf den verlorenen Sohn zugegangen, als dieser Umkehrbereitschaft signalisiert hat.

Genauso hat der Papst die gewiss große Hürde der Exkommunikation weggenommen, um den Weg des Dialoges beginnen zu können, wie auch der Vatikan in seiner Erklärung vom 4. Februar festgehalten hat: „Die Aufhebung der Exkommunikation hat die vier Bischöfe von einer schwerwiegenden kanonischen Strafe befreit, hat aber nicht die juristische Lage der Bruderschaft St. Pius X. geändert, die sich gegenwärtig keiner kanonischen Anerkennung in der katholischen Kirche erfreut. Auch die vier Bischöfe haben, auch wenn ihre Exkommunikation aufgehoben ist, keine kanonische Funktion in der Kirche und üben in ihr kein berechtigtes Amt aus.“ Die Aufhebung der Exkommunikation stellt also nur einen allerersten Schritt für einen möglicherweise langen Weg der Versöhnung dar.

2. Das Zweite Vatikanische Konzil steht nicht zur Disposition

Bereits bei der Generalaudienz vom 28. Januar hat Papst Benedikt XVI. von den Bischöfen „echte Treue und echtes Anerkennen des Lehramtes und der Autorität des Papstes und des II. Vatikanischen Konzils“ gefordert. Und in seiner Stellungnahme vom 4. Februar (vgl. S. 189 i. d. H.) hat der Vatikan nochmals betont: „Für eine künftige Anerkennung der Bruderschaft St. Pius X. ist die volle Anerkennung des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Lehramtes der Päpste Johannes XXIII., Paul VI., Johannes Paul I., Johannes Paul II. sowie Benedikt XVI. eine unerlässliche Bedingung.“

Wer Papst Benedikt, sein theologisches Denken und seine bisherige Verkündigung als Papst kennt, wird diese konsequente Haltung nicht überraschen. Denn es kann nicht zweifelhaft sein, dass er das Zweite Vatikanische Konzil in Frage oder zur Disposition stellen könnte; er selbst benützt es immer wieder als Referenzpunkt, an dem er sich orientiert. Bereits als Kardinal ist er mit den Verhandlungen mit Erzbischof Lefebvre beauftragt gewesen und hat auch damals die Anerkennung des Zweiten Vatikanischen Konzils gefordert. Auch als Papst hat er deutliche Zeichen in diese Richtung gegeben. Sie wurden freilich in der Öffentlichkeit zumeist in der umgekehrten Richtung gedeutet.

Mit seinem Apostolischen Schreiben „*Summorum pontificum*“ im Jahre 2007 hat er die Feier der Heiligen Messe in der Form von 1962 allgemeiner zugelassen und ist damit gewiss der ersten Forderung der Bischöfe der Pius-Bruderschaft entgegengekommen. Er hat ihnen aber zugleich das stärkste

Argument aus der Hand genommen, das schon Erzbischof Lefebvre geltend gemacht hatte, dass mit der Messreform nach dem Konzil eine neue Kirche mit einer neuen Messe entstanden sei. Diesem Argument hat der Papst kategorisch mit der Überzeugung widersprochen, dass es in der katholischen Kirche nicht zwei Riten gebe, sondern nur zwei Formen des einen Ritus, dass Priester, die in der Form des Ritus von 1962 zelebrieren, „selbstverständlich die Zelebration nach den neuen liturgischen Büchern nicht ausschließen“ können², und dass folglich mit der Zulassung der beiden Formen die Autorität des Zweiten Vatikanischen Konzils in keiner Weise in Frage gestellt sei.³

Bereits in seiner ersten programmatischen Weihnachtsansprache an die Mitglieder der römischen Kurie am 22. Dezember 2005 hat der Papst sehr grundsätzlich zwischen zwei verschiedenen Interpretationen des Konzils unterschieden. Die eine bezeichnete er als Interpretation im Sinn der Diskontinuität und des Bruches, dergemäß bewusst über die Konzilstexte hinausgegangen werde, um den sogenannten „Geist des Konzils“ in die Zukunft hinein weiter zu schreiben. Die zweite nannte er Interpretation im Sinne der Reform, der Erneuerung der Kirche in bleibender Verbundenheit mit der Tradition. Für Papst Benedikt versteht es sich von selbst, dass das Zweite Vatikanische Konzil keinen Bruch in der Kirchengeschichte darstellt, dass es sich vielmehr um eine Erneuerung der Kirche in Kontinuität mit der Tradition handelt. Diese eindeutige Verbindung von Treue und Dynamik in der Interpretation des Konzils war eine klare Aussage nicht nur in progressistischer, sondern auch in traditionalistischer Richtung, die freilich in der Beurteilung des Konzils als Bruch gar nicht so weit auseinander liegen, wie es auf den ersten Blick scheint.

Schließlich wies für mich auch die Datierung der Aufhebung der Exkommunikation in die Richtung der notwendigen Anerkennung des Konzils als Voraussetzung für die Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft. Den Tag vor dem Ende der Gebetswoche für die Einheit der Christen und vor dem 50. Jahrestag der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils

2) Brief des Heiligen Vaters Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe anlässlich der Publikation des Apostolischen Schreibens *Motu proprio „Summorum pontificum“* über die römische Liturgie in ihrer Gestalt vor der 1970 durchgeführten Reform.

3) Dieser Weg vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum *Motu proprio „Summorum pontificum“* 2007 ist eingehend beschrieben bei Christophe Geffroy, *Benoit XVI. et „la paix liturgique“*, Paris 2008.

habe ich dahingehend gedeutet, dass mit der Aufhebung der Exkommunikation ein Weg auf Einheit hin eröffnet wird, den die Pius-Bruderschaft nur zusammen mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gehen kann.

Die Anerkennung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die Bischöfe der Pius-Bruderschaft muss sich dabei besonders auf jene Lehren richten, die von letzteren immer wieder bestritten werden, hinter denen aber Papst Benedikt überzeugt steht: die Erklärung der Religionsfreiheit, die bereits der Theologe Joseph Ratzinger als „das Ende des Mittelalters, ja das Ende der konstantinischen Ära in der Peterskirche“ beurteilt hat⁴; die Hinwendung der katholischen Kirche zur Ökumene, die der Papst stets als besonderes Anliegen seines Pontifikates bezeichnet hat; und vor allem die in der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen zum Ausdruck gebrachte heilsgeschichtliche Sicht des Judentums, die der Papst in verschiedenen Begegnungen mit jüdischen Autoritäten als „Meilenstein auf dem Weg der Versöhnung zwischen den Christen und dem jüdischen Volk“ gewürdigt hat.⁵

3. Antisemitismus hat in der Kirche keinen Platz

Es erfüllt mich deshalb mit tiefer Trauer, dass in der Öffentlichkeit der Eindruck entstehen konnte, der Papst distanzieren sich nicht in genügender Weise von antisemitischen Äußerungen aus den Reihen der Pius-Bruderschaft und die Leugnung des Holocaust habe in der katholischen Kirche einen legitimen Platz. An den vielen positiven Äußerungen des Papstes zum Judentum, der bereits die sympathische Zuwendung von Papst Johannes Paul II. zu den jüdischen Geschwistern theologisch begleitet hat,⁶ hat der leider entstandene Eindruck keinen Anhalt ebenso wenig wie an den vielen Zeichen einer besonderen Wertschätzung der Juden: Den ersten Brief als Papst schrieb er dem Rabbiner von Rom; er begegnete den Juden in der geschichtsträchtigen Synagoge von Köln, und im vergangenen Herbst lud er zum ersten Mal einen Rabbiner ein, um vor der Bischofssynode zu sprechen (vgl. FrRu 16[2009]105–110). Deutlicher könnte die judenfreundliche Spra-

4) Joseph Ratzinger, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, 31–32.

5) Benedikt XVI., Ansprache vor den Oberrabbinern Israels am 15. September 2005.

6) Joseph Kardinal Ratzinger, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Urfeld 1998.

che des Papstes nicht sein. Bei der Generalaudienz vom 28. Januar hat sich Papst Benedikt klar von jeder Leugnung oder Reduzierung des Grauens des Holocaust distanziert, und in der Erklärung vom 4. Februar hält der Vatikan unmissverständlich fest: „*Die Ansichten von Bischof Williamson zur Schoa sind absolut inakzeptabel und werden vom Heiligen Vater entschieden zurückgewiesen. [...] Um die Zulassung zu den bischöflichen Funktionen in der Kirche zu erhalten, muss sich Bischof Williamson absolut unmissverständlich und öffentlich von seinen Aussagen zur Schoa distanzieren. Sie waren dem Heiligen Vater zum Zeitpunkt der Aufhebung der Exkommunikation nicht bekannt*“ (vgl. S. 189 i. d. H.).

Wenn einzelne Theologen in den vergangenen Tagen meinten darauf hinweisen zu müssen, das Verhältnis des Papstes zu den anderen Religionen und zum Judentum sei theologisch verkrampft und ungeklärt, dann sind dies Fragen, die in einer wissenschaftlichen Diskussion erörtert werden können. Wenn sie jetzt aber ins Feld geführt werden, insinuierten sie – gewollt oder ungewollt –, der Papst stehe eigentlich nicht zu seinen eigenen Aussagen und Zeichenhandlungen. Eine solche Insinuation ist in der gegenwärtigen Situation genauso fatal wie der Zusammenfall der Aufhebung der Exkommunikation mit der Veröffentlichung der unhaltbaren Aussagen Williamsons.

Als verletzend muss ich es werten, wenn Journalisten wiederholt an die Mitgliedschaft des jungen Ratzinger in der Hitlerjugend erinnern. Wer die Lebenserinnerungen von Papst Benedikt gelesen hat, weiß, dass er in einer Familie aufwachsen durfte, in der die Nazi-Ideologie von allem Anfang an durchschaut wurde: „Mein Vater litt darunter, dass er nun einer Staatsgewalt dienen musste, deren Träger er als Verbrecher ansah.“ Sein Vater sah deshalb mit einer unbestechlichen Hellsicht, „dass ein Sieg Hitlers nicht ein Sieg Deutschlands sein würde, sondern ein Sieg des Antichristen, der apokalyptische Zeiten für alle Gläubigen, und nicht nur für sie, heraufführen müsste.“⁷ Papst Benedikt hat auch nie verschwiegen, dass er seine priesterliche Berufung seinem Widerstand gegen den nationalsozialistischen Nihilismus verdankte. Ich frage mich, warum ausgerechnet ein solcher Mensch und Katholik von antisemitischen Zwischentönen nicht frei sein sollte.

Papst Benedikt hat in seinen bald vier Jahren des Pontifikates sehr deutlich gezeigt, dass Antisemitismus mit dem christlichen Glauben schlechter-

7) Joseph Kardinal Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, Stuttgart 1998, 17, 31.

dings nichts zu tun haben kann. Es darf auch nicht vergessen werden, dass diese positive Einstellung zum Judentum bereits im Pontifikat von Papst Pius XI. vorbereitet worden ist, der den Antisemitismus als eine „abstoßende Bewegung“ verurteilt hat, „an der wir Christen keinerlei Anteil haben können“, und der, als Hitler im Jahre 1938 Rom besuchte, die Stadt verlassen und sich nach Castelgandolfo mit der Begründung zurückgezogen hat, es sei eine sehr „traurige Tatsache“, dass in der Stadt der Märtyrer und Päpste ausgerechnet am Fest des heiligen Kreuzes „das Zeichen eines anderen Kreuzes aufgepflanzt“ werde, das „nicht das Kreuz Jesu Christi“ sei. Zu erinnern ist auch an das Pontifikat von Papst Pius XI., der vom antichristlichen Geist des nationalsozialistischen Judenhasses überzeugt gewesen ist und [am 06.09.1938 vor einer Gruppe belgischer Pilger] bekannt hat, dass dem Geist nach wir Christen alle Semiten seien (vgl. FrRu5[1998]172). Insofern nehmen gewisse Bischöfe und andere Vertreter der Pius-Bruderschaft nicht einmal ihren eigenen Grundsatz ernst, dass sie zum Lehramt der katholischen Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil stehen.

4. Ist der Preis für die Bemühung um Einheit nicht zu groß?

Eine Frage bleibt, die Sie sich vielleicht auch stellen: Wäre es nicht am besten gewesen, wenn der Papst Bischof Williamson gleich wieder exkommuniziert hätte? Wäre uns da vieles nicht erspart geblieben? Ich verfüge diesbezüglich auch nicht über mehr Informationen als Sie, liebe Schwestern und Brüder. Ich kann nur Vermutungen äußern. Meine Vermutung geht dahin, dass der Papst überzeugt ist, dass auf diesem Weg der Akt der Aufhebung der Exkommunikation nachträglich eine Bedeutung bekommen hätte, die er ihm nicht gab und die er nach katholischem Kirchenrecht nicht haben kann, und dass er sich damit seine Verantwortung zu leicht gemacht hätte.

Nach den vielen weiteren Dummheiten, die sich einzelne Bischöfe und andere Vertreter der Pius-Bruderschaft auch nach der Aufhebung der Exkommunikation geleistet haben – der Papst sei dies vor seinem Ableben noch schuldig gewesen, die Pius-Bruderschaft vertrete die wahre katholische Kirche und sie werde den Papst bekehren –, und die nicht anders gedeutet werden können als Schlag ins Gesicht des Papstes, hätte er allen Grund gehabt, sich von dieser Gemeinschaft wieder zu distanzieren. Aber wäre damit das Problem wirklich gelöst gewesen? Trotz aller Tragik und

trotz des großen Schadens, der für unsere Kirche entstanden ist, gehe ich davon aus, der Papst dürfte aufgrund folgender Überlegungen gehandelt haben: Weil wir erstens aus der Psychologie wissen, dass der Fundamentalismus ein erz-reaktives Phänomen ist, das sich durch Ablehnung erst recht bestätigt weiß, wären viele fundamentalistische Tendenzen in der Pius-Bruderschaft noch verstärkt worden. Dass sie jetzt an die Öffentlichkeit gekommen sind und dass der Papst Bischof Williamson zum öffentlichen Widerruf der größten Dummheit verpflichtet hat, hat zumindest den Vorteil, dass jetzt die Pius-Bruderschaft Farbe bekennen muss, ob sie zum Zweiten Vatikanischen Konzil steht und die schwere Sünde des Antisemitismus öffentlich zu bekennen bereit ist.

Der Weg dahin dürfte jedenfalls beschwerlich werden – wenn die Pius-Bruderschaft ihn nicht bereits selbst verspielt hat. Wie lange dieser Weg werden könnte, kann man an der Tatsache ablesen, dass die Pius-Bruderschaft noch im Oktober 2008 eine lange Auseinandersetzung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ins Internet stellte und in die Aufforderung münden ließ: „Rom muss die verheerenden Zeitbomben des II. Vatikanischen Konzils entschärfen und vollkommen beseitigen. Dafür zu arbeiten und zu beten ist Pflicht eines jeden aufrechten Katholiken. Der verheerende Konzilsgeist muss niedergedrungen, der Spalt, durch den der Rauch Satans in die Kirche eingedrungen ist, sofort geschlossen werden. Inzwischen gilt es, heldenhaft unter dem Kreuz der Ausgrenzung auszuharren.“

Hinzu kommt eine zweite Überlegung. Ich gehe davon aus, dass der Papst bei der Aufhebung der Exkommunikation nicht nur an die vier Bischöfe, sondern auch an die 600 000 Gläubigen und über vierhundert Priester gedacht hat, die sich der Pius-Bruderschaft zugehörig wissen, und dass er die Verantwortung des Guten Hirten gespürt hat, den verlorenen Schafen nachzugehen. Papst Benedikt hat sich gewiss von jener Überzeugung leiten lassen, die er bereits in seinem Begleitschreiben zum *Motu proprio* so ausgesprochen hat: „In der Rückschau auf die Spaltungen, die den Leib Christi im Lauf der Jahrhunderte verwundet haben, entsteht immer wieder der Eindruck, dass in den kritischen Momenten, in denen sich die Spaltung anbahnte, vonseiten der Verantwortlichen in der Kirche nicht genug getan worden ist, um Versöhnung und Einheit zu erhalten oder neu zu gewinnen; dass Versäumnisse in der Kirche mit schuld daran sind, dass Spaltungen sich verfestigen konnten. Diese Rückschau legt uns heute die Verpflichtung auf, alle Anstrengungen zu unternehmen, um all denen das Verbleiben in der

Einheit oder das neue Finden zu ihr zu ermöglichen, die wirklich Sehnsucht nach Einheit tragen.“

Ich gehe weiter davon aus, dass bei der großen Zahl von Menschen, die sich der Pius-Bruderschaft zugehörig wissen, die Motive ihrer Zugehörigkeit sehr verschieden sind, und dass die Aufhebung der Exkommunikation – wie bereits deren Verhängung im Jahre 1988 – zu einer notwendigen Scheidung der Geister in der Pius-Bruderschaft führen wird, so dass die einen den Weg in die Kirche finden und die anderen noch mehr in ihren letztlich unkatholischen Positionen verharren werden. Trotzdem bleibt die Frage: Ist der Preis für dieses Mühen um Einheit nicht zu groß? Ich habe Verständnis für alle, die so denken. In der gegenwärtigen Situation ist es sehr schwierig, das Positive sehen zu können. Aber ich bin überzeugt, dass die Geschichte Papst Benedikt darin Recht geben wird, bis zum Äußersten gegangen zu sein, um die Spaltung, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (wie übrigens nach verschiedenen Konzilien) eingetreten ist, zu heilen. Das Gelingen dieses Weges müssen wir Gott überlassen; aber ich hoffe darauf – wider alle Hoffnung.

Schließlich ist in verschiedenen Stellungnahmen die Hoffnung geäußert worden, dass nun die Hand der Versöhnung auch in eine andere Richtung ausgestreckt werden möge, vor allem in die Richtung einzelner Befreiungstheologen. Exkommunikation und Lehrverurteilung liegen zwar nicht auf derselben Ebene. Doch auch in dieser Hinsicht könnte die Zeit reif sein. Wenn ich die ganze Problematik richtig überschauere, bezogen sich nicht wenige kritische Vorhaltungen des Lehramtes gegen einzelne Befreiungstheologen auf eine zu unkritische Übernahme des Marxismus und die etwas vorschnelle Angleichung des sozialistischen Denkens an die biblische Reich-Gottes-Botschaft. Dass diesbezüglich Papst Johannes Paul II., der den Staatssozialismus am eigenen Leib erfahren musste, und Kardinal Ratzinger, der in einer anderen Diktatur groß werden musste, eine besondere Sensibilität hatten, kann man verstehen. Doch nach der Wende von 1989, mit der das kommunistische System mit seiner ganzen Unmenschlichkeit zu Tage getreten ist und auch die Befreiungstheologen vieles neu sehen dürften, könnte die Zeit für eine neue Verständigung reif sein. Mir will scheinen, dass Papst Benedikt mit seiner Teilnahme an der Eröffnung der fünften Generalversammlung des Episkopates von Lateinamerika und der Karibik in Aparecida im Mai 2007 einen guten Anfang gesetzt hat, auf dem man weiterbauen könnte.

5. Das Gespräch – und das Gebet – muss weitergehen

Liebe Schwestern und Brüder, dies sind meine Gedanken, die ich nach langem Erwägen niedergeschrieben habe und die ich Ihnen anbiete. Ich muss freilich zugleich hinzufügen, dass ich über die konkreten Vorgänge und Hintergründe nicht über mehr Informationen als Sie verfüge. Damit muss ich ein Problem ansprechen, das im Vatikan dringend und wirksam angegangen werden muss, nämlich eine offensichtlich viel zu wenig vorhandene Koordination zwischen den verschiedenen Verantwortungsträgern im Vatikan. Denn es ist schwer nachvollziehbar, dass im Vatikan niemand von den unhaltbaren Aussagen in der Pius-Bruderschaft Kenntnis gehabt hat.

Hinzu kommt erschwerend eine sehr restriktive Informationspolitik. Zum ersten Mal habe ich von einer möglichen Aufhebung der Exkommunikation drei Tage zuvor in Paris gehört, wo die Präsidien der Bischofskonferenzen von Deutschland, Frankreich und der Schweiz zu ihrem jährlichen Treffen versammelt waren. Freilich wusste niemand etwas Genaues. Wir Präsidenten der drei mit der Aufhebung der Exkommunikation unmittelbar betroffenen Bischofskonferenzen wurden nicht vorinformiert, sondern mussten am Veröffentlichungstag auf die Mittagsstunde warten, um mehr Bescheid zu wissen. Da wurde nichts anderes bekannt gegeben als das Dekret des Präfekten der Bischofskongregation (ohne jede weitere Erklärung) und eine Mitteilung, dass die Äußerungen von Bischof Williamson „völlig inakzeptabel“ sind. Wenn man bedenkt, von welcher Brisanz die Aufhebung der Exkommunikation (auch abgesehen von den unhaltbaren Äußerungen von Bischof Williamson) in der Öffentlichkeit sein wird – und da erscheint allein ein Dekret: Eine solche Informationspolitik muss zum Wohl der Kirche und zum Heil der Seelen dringend revidiert werden; und einen derartigen medialen Supergau, den wir jetzt erleben mussten, darf es nicht mehr geben!

Hier liegt auch der Grund, dass ich nicht früher in umfassender Weise reagieren konnte. Ich musste mir selbst zuerst ein Bild über die ganze Problematik machen. Das Ergebnis meiner Überlegungen biete ich Ihnen jetzt an, weil es zu meiner Verantwortung als Bischof gehört, Sie in dieser schwierigen Situation nicht allein zu lassen, sondern zu helfen, so gut wie ich es eben vermag. Ich nehme für mich zudem nicht in Anspruch, alles richtig zu sehen und zu werten. Es ist einfach mein Versuch, Realitäten und Zusammenhänge aufzuzeigen, die in der öffentlichen Diskussion entweder

ausgeblendet oder nur verkürzt zur Darstellung kommen. Wenn Sie die Situation anders einschätzen, wäre ich schon dankbar, wenn Sie meine Überlegungen wenigstens als eine andere Sicht erwägen würden.

Ich gebe gerne zu, dass ich mit einem Vertrauensvorschuss über Papst Benedikt geschrieben habe. Doch ohne Vorverständnis wird wohl kein Mensch urteilen können. Einem Katholiken steht es gut an, zunächst mit einem positiven Vorzeichen hinzuschauen. Ich tue dies aber auch in meiner Überzeugung, dass man nur glaubwürdig gegen geschehenes Unrecht wie die Holocaustleugnung ankämpfen kann, wenn man dabei nicht neue Ungerechtigkeit schafft oder zumindest in Kauf nimmt, wie dies in den letzten Tagen auch gegenüber Papst Benedikt geschehen ist. Denn vieles, was in den vergangenen Tagen über Papst Benedikt in der Öffentlichkeit gesagt worden ist, war böseartig. Zudem bin ich überzeugt, dass die seit dem Konzil vergangenen vierzig Jahre über unsere Kirche und auch über unseren Papst unendlich viel mehr aussagen als die in der Öffentlichkeit umstrittene Frage, wie oft und auf welche Weise sich der Papst zu entschuldigen habe.

Mein Brief ist lang geworden, wofür ich Sie um Verständnis bitte. Doch so kann zumindest ansatzhaft deutlich werden, dass die Fragen, die jetzt im Raum stehen, sehr komplex sind, und dass wir uns nicht mit kurzen Schlagzeilen begnügen dürfen. Dass das Anliegen Papst Benedikts, eine ihn als Pastor besonders belastende Spaltung zu überwinden, nun so viel Zwiespalt und Uneinigkeit hervorgerufen hat, dürfte auch zu den Zeichen der Zeit gehören, die wir im Glauben zu deuten haben: „Hominum confusione, sed Dei providentia“ und damit in der Hoffnung, dass Gott auch heute auf krummen Zeilen gerade schreiben wird.

Allen, die in diesen schwierigen Tagen trotz aller Zweifel und Verunsicherungen treu zur Kirche und zu Papst Benedikt gehalten und ihn im Gebet mitgetragen haben, möchte ich herzlich danken. Alle aber möchte ich jetzt einladen, die schwierige Situation unserer Kirche vor Gott ins Gebet zu nehmen und ihn zu bitten, dass er uns hilfreiche Wege in die Zukunft weisen möge.

Mit lieben Grüßen und herzlichen Segenswünschen
+ Kurt Koch, Bischof von Basel

Solothurn, 6. Februar 2009

Dekret der Exkommunikation **Apostolisches Schreiben „ECCLESIA DEI“** **Motu Proprio Papst Johannes Paulus II**

1. Die Kirche Gottes hat mit großer Betrübniß von der unrechtmäßigen Bischofsweihe Kenntnis genommen, die Erzbischof Marcel Lefebvre am vergangenen 30. Juni [1988] vorgenommen hat. Dadurch wurden alle Anstrengungen zunichte gemacht, die in den letzten Jahren unternommen worden waren, um der von Msgr. Lefebvre gegründeten Priesterbruderschaft St. Pius X. die volle Gemeinschaft mit der Kirche sicherzustellen. In der Tat blieben alle, besonders in den letzten Monaten sehr intensiven, Bemühungen, in denen der Apostolische Stuhl Geduld und Nachsicht bis an die Grenzen des Möglichen gezeigt hat¹, ohne Erfolg.

2. Diese Trauer empfindet besonders der Nachfolger Petri, dem es an erster Stelle zukommt, die Einheit der Kirche zu schützen², auch wenn die Anzahl derer, die direkt in diese Ereignisse verwickelt sind, klein sein mag; denn jeder Mensch wird um seiner selbst willen von Gott geliebt und wurde durch das Blut Christi erlöst, das zum Heil aller am Kreuz vergossen wurde. Die besonderen Umstände, sowohl objektiver wie subjektiver Art, unter denen die Tat des Erzbischofs Lefebvre vollzogen wurde, geben allen Gelegenheit zu gründlichem Nachdenken darüber, und Anlass, ihre eigene Treue gegenüber Christus und seiner Kirche zu erneuern.

3. Die Tat als solche war Ungehorsam gegenüber dem Römischen Papst in einer sehr ernsten und für die Einheit der Kirche höchst bedeutsamen Sache, wie es die Weihe von Bischöfen ist, mit der die apostolische Sukzession sakramental weitergegeben wird. Darum stellt dieser Ungehorsam, der eine wirkliche Ablehnung des Römischen Primats in sich schließt, einen schismatischen Akt³ dar. Da sie diesen Akt trotz des offiziellen Monitums vollzogen, das ihnen durch den Kardinalpräfekten der Kongregation für die Bi-

1) Vgl. *Bekanntmachung des Hl. Stuhls* vom 16.01.1988, *L'Osservatore Romano* dt. 24.06.1988, 3.

2) Vgl. I. Vatik. Konzil, Konstitution *Pastor aeternus*, Kap. 3, DS 3060.

3) Vgl. *Codex Iuris Canonici*, can. 751.

schöfe am vergangenen 17. Juni [1988] übermittelt wurde, sind *Msgr. Lefebvre* und die Priester *Bernard Fellay*, *Bernard Tissier de Mallerais*, *Richard Williamson* und *Alfonso de Galarreta* der schweren Strafe der Exkommunikation verfallen, wie die kirchliche Disziplin vorsieht.⁴

4. Die Wurzel dieses schismatischen Aktes ist in einem unvollständigen und widersprüchlichen Begriff der Tradition zu suchen: unvollständig, da er den lebendigen Charakter der Tradition nicht genug berücksichtigt, die, wie das Zweite Vatikanische Konzil sehr klar lehrt, „von den Aposteln überliefert, [...] unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt kennt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen, durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, wie auch durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben“.⁵

Vor allem aber ist ein Traditionsbegriff unzutreffend und widersprüchlich, der sich dem universalen Lehramt der Kirche widersetzt, das dem Bischof von Rom und dem Kollegium der Bischöfe zukommt. Denn niemand kann der Tradition treu bleiben, der die Bande zerschneidet, die ihn an jenen binden, dem Christus selbst in der Person des Apostels Petrus den Dienst an der Einheit in seiner Kirche anvertraute.⁶

5. Das Geschehene vor Augen, fühlen wir uns verpflichtet, alle Gläubigen auf einige Gesichtspunkte aufmerksam zu machen, die durch dieses traurige Geschehen besonders deutlich werden.

a) Der Ausgang, den die Bewegung Erzbischof Lefebvres nunmehr genommen hat, kann und muss für alle katholischen Gläubigen ein Anlass zu einer gründlichen Besinnung über die eigene Treue zur Tradition der Kirche sein, wie sie, durch das ordentliche und das außerordentliche kirchliche Lehramt, authentisch dargelegt wird, besonders durch die Konzilien, angefangen vom Konzil von Nizäa bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Diese Besinnung muss alle erneut und wirksam von der Notwendigkeit überzeugen, dass die Treue noch vertieft und gefestigt werden muss und irrige Interpre-

4) Vgl. ebd., can. 1382.

5) II. Vatik. Konzil, Konstitution *Dei Verbum* Nr. 8, vgl. I. Vatik. Konzil, Konstitution *Dei Filius*, Kap. 3, DS 3020.

6) Vgl. Mt 16,18; Lk 10,16; I. Vatik. Konzil, Konstitution *Pastor æternus*, Kap. 3, DS 3060.

tationen sowie willkürliche und ungerechtfertigte Erweiterungen in Dingen der Glaubenslehre, der Liturgie und der Disziplin vollständig zurückzuweisen sind. Besonders die Bischöfe haben aufgrund ihres Hirtenamtes die schwere Pflicht, mit klarem Blick, mit Liebe und Unerschrockenheit darüber zu wachen, dass diese Treue überall gewahrt wird.⁷

Es ist aber auch erforderlich, dass alle Hirten und übrigen Gläubigen aufs Neue sich bewusst werden, dass die Vielfalt der Charismen sowie der Traditionen der Spiritualität und des Apostolates nicht nur legitim sind, sondern für die Kirche einen Schatz darstellen; so wird die Einheit in der Vielfalt zur Schönheit, – zu jener Harmonie, die die irdische Kirche, vom Heiligen Geist angeregt, zum Himmel emporsteigen lässt.

b) Wir möchten ferner auch die Theologen und Fachgelehrten der anderen kirchlichen Wissenschaften darauf aufmerksam machen, dass auch sie von den augenblicklichen Umständen herausgefordert sind. Die Breite und Tiefe der Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils machen nämlich neue und vertiefte Untersuchungen notwendig, in denen die Kontinuität des Konzils mit der Tradition klar hervorgehoben wird, vornehmlich in jenen Bereichen der Lehre, die, weil sie vielleicht neu sind, von einigen Teilgruppen der Kirche noch nicht recht verstanden wurden.

c) Vor allem möchten wir unter den vorliegenden Umständen einen zugleich feierlichen und tief empfundenen, väterlichen und brüderlichen Aufruf an all jene richten, die bisher in irgendeiner Weise mit der Bewegung des Erzbischofs Lefebvre in Verbindung standen: dass sie ihre ernste Pflicht erfüllen, mit dem Stellvertreter Christi in der Einheit der katholischen Kirche verbunden zu bleiben und in keiner Weise jene Bewegung weiter zu unterstützen. Alle müssen wissen, dass die formale Zustimmung zu einem Schisma eine schwere Beleidigung Gottes ist und die Exkommunikation mit sich bringt, wie im Kirchenrecht festgesetzt ist.⁸

All jenen katholischen Gläubigen, die sich an einige frühere Formen der Liturgie und Disziplin der lateinischen Tradition gebunden fühlen, möchte ich auch meinen Willen kundtun – und wir bitten, dass sich der Wille der Bischöfe und all jener, die in der Kirche das Hirtenamt ausüben, dem meinen

7) Vgl. *Codex Iuris Canonici*, can. 386; Paul VI., Apostol. Schreiben *Quinque iam anni*, 08.12.1970, AAS 63 (1971), 97–106.

8) Vgl. *Codex Iuris Canonici*, can. 1364.

anschließen möge –, ihnen die kirchliche Gemeinschaft leicht zu machen, durch Maßnahmen, die notwendig sind, um die Berücksichtigung ihrer Wünsche sicherzustellen.

6. Im Hinblick auf die Bedeutung und Komplexität der in diesem Dokument angesprochenen Fragen bestimmen wir Folgendes:

a) Es wird eine Kommission eingesetzt, die die Aufgabe hat, mit den Bischöfen, den Dikasterien der Römischen Kurie und den betreffenden Gruppen zusammenzuarbeiten, um die volle kirchliche Gemeinschaft der Priester, Seminaristen, Ordensgemeinschaften oder einzelnen Ordensleuten zu ermöglichen, die bisher auf verschiedene Weise mit der von Erzbischof Lefebvre gegründeten Bruderschaft verbunden waren und die mit dem Nachfolger Petri in der katholischen Kirche verbunden bleiben wollen; dies geschehe unter Wahrung ihrer geistlichen und liturgischen Traditionen, gemäß dem Protokoll, das am vergangenen 5. Mai [1988] von Kardinal Ratzinger und Erzbischof Lefebvre unterzeichnet wurde.

b) Diese Kommission besteht aus einem Kardinalpräsidenten und anderen Mitgliedern der Römischen Kurie, in einer Anzahl, die je nach den Umständen für sachlich und angemessen gehalten wird.

c) Ferner muss überall das Empfinden derer geachtet werden, die sich der Tradition der lateinischen Liturgie verbunden fühlen, indem die schon vor längerer Zeit vom Apostolischen Stuhl herausgegebenen Richtlinien zum Gebrauch des Römischen Messbuchs in der Editio typica vom Jahr 1962, weit und großzügig angewandt werden.⁹

7. Während sich das in besonderer Weise der allerseligsten Jungfrau Maria geweihte Jahr schon seinem Ende zuneigt, möchte ich alle auffordern, sich mit dem unaufhörlichen Gebet anzuschließen, das der Stellvertreter Christi durch die Fürsprache der Mutter der Kirche mit den Worten des Sohnes an den Vater richtet: Dass alle eins seien!

Gegeben in Rom, bei St. Peter, am 2. Juli 1988 im zehnten Jahr unseres Pontifikats.

Joannes Paulus PP. II

9) Vgl. Kongregation für den Gottesdienst, Schreiben *Quattuor abhinc annos*, 3. Okt. 1981, AAS 76(1984)1088–1089.

Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Bruderschaft „St. Pius X.“ Dekret der Kongregation für die Bischöfe

Mit Schreiben vom 15. Dezember 2008 an S. Em. Kardinal Dario Castrillón Hoyos, den Präsidenten der Päpstlichen Kommission *Ecclesia Dei*, hat Bischof Bernard Fellay – auch im Namen der drei übrigen am 30. Juni 1988 geweihten Bischöfe – erneut die Aufhebung der Exkommunikation *latae sententiae* erbeten. Diese war formell mit einem Dekret des Präfekten dieser Kongregation für die Bischöfe vom 1. Juli 1988 erklärt worden. In dem genannten Schreiben versichert Bischof Fellay unter anderem: „Wir sind stets willens und fest entschlossen, katholisch zu bleiben und alle unsere Kräfte in den Dienst der Kirche Unseres Herrn Jesus Christus zu stellen, die die römisch-katholische Kirche ist. Wir nehmen ihre Lehren in kindlichem Gehorsam an. Wir glauben fest an den Primat Petri und an seine Vorrechte. Und darum leiden wir sehr unter der gegenwärtigen Situation.“

Mit väterlichem Empfinden gegenüber der von den Betroffenen bekundeten geistlichen Beschwernis wegen der Strafe der Exkommunikation und im Vertrauen auf ihre in dem genannten Schreiben geäußerte Verpflichtung, keine Mühe zu scheuen, um in den notwendigen Gesprächen mit dem Heiligen Stuhl die noch offenen Fragen eingehend zu prüfen und dadurch bald zu einer vollständigen und befriedigenden Lösung des ursprünglichen Problems gelangen zu können, hat Papst Benedikt XVI. beschlossen, die kirchenrechtliche Situation der Bischöfe *Bernard Fellay*, *Bernard Tissier de Mallerais*, *Richard Williamson* und *Alfonso de Galarreta* zu überdenken, die durch ihre Bischofsweihe entstanden war. Mit dieser Maßnahme möchte man die gegenseitigen vertrauensvollen Beziehungen stärken und die Verbindung zwischen der Bruderschaft St. Pius X. und dem Heiligen Stuhl festigen. Dieses Geschenk des Friedens am Ende des weihnachtlichen Festkreises soll auch ein Zeichen sein, um die Einheit der Universalkirche in der Liebe zu fördern und das Ärgernis der Spaltung zu überwinden.

Es ist zu wünschen, dass diesem Schritt die baldmögliche Verwirklichung der vollen Gemeinschaft der gesamten Bruderschaft St. Pius X. mit

der Kirche folgt, um so die echte Treue und wahre Anerkennung des Lehramts und der Autorität des Papstes durch ein Zeichen der sichtbaren Einheit zu bezeugen. Auf Grundlage der mir ausdrücklich vom Heiligen Vater Benedikt XVI. übertragenen Vollmacht hebe ich kraft dieses Dekrets für die Bischöfe *Bernard Fellay*, *Bernard Tissier de Mallerai*, *Richard Williamson* und *Alfonso de Galarreta* die Strafe der Exkommunikation *latae sententiae* auf, die von dieser Kongregation mit Datum vom 1. Juli 1988 erklärt worden war. Ich erkläre das damals erlassene Dekret ab dem heutigen Datum für juristisch wirkungslos.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Bischöfe, 21. Januar 2009
Kard. Giovanni Battista Re, *Präfekt der Kongregation für die Bischöfe.*

Note des Staatssekretariates

Angesichts der Reaktionen auf das jüngste Dekret der Kongregation für die Bischöfe, mit dem die Exkommunikation von vier Bischöfen der Bruderschaft St. Pius X. aufgehoben wurde, und im Hinblick auf die negationistischen oder verharmlosenden Erklärungen seitens dieser Bruderschaft angehörenden Bischofs Williamson zur *Schoa* scheint es angebracht, einige Aspekte dieser Angelegenheit zu verdeutlichen.

1. Aufhebung der Exkommunikation

Wie bereits mitgeteilt wurde, war das auf den 21. Januar 2009 datierte Dekret der Kongregation für die Bischöfe ein Akt, mit dem der Heilige Vater den wiederholten Bitten vonseiten des Generaloberen der Bruderschaft St. Pius X. wohlwollend entgegengekommen ist. Seine Heiligkeit wollte damit ein Hindernis beseitigen, das der Öffnung einer Tür zum Dialog entgegenstand. Der Papst erwartet nun, dass die vier Bischöfe in vollkommener Zustimmung zur Lehre und zur Disziplin der Kirche eine ebensolche Bereitschaft zeigen. Die schwerwiegende Strafe der Exkommunikation *latae sententiae*, die sich die genannten Bischöfe am 30. Juni 1988 zugezogen hatten und die am 1. Juli des gleichen Jahres formell erklärt worden war, war eine Folge ihrer unrechtmäßigen Bischofsweihe durch Erzbischof Marcel Lefebvre. Die Aufhebung der Exkommunikation hat die vier Bischöfe von einer schweren kanonischen Strafe befreit, sie hat aber nicht die rechtliche

Situation der Bruderschaft St. Pius X. verändert, die gegenwärtig keine kanonische Anerkennung in der katholischen Kirche genießt. Auch die vier Bischöfe haben, wenngleich sie von der Exkommunikation gelöst sind, keine kanonische Funktion in der Kirche und üben in ihr kein rechtmäßiges Amt aus.

2. Tradition, Lehre und Zweites Vatikanisches Konzil

Für eine künftige Anerkennung der Bruderschaft St. Pius X. ist die volle Anerkennung des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Lehramtes der Päpste Johannes XXIII., Paul VI., Johannes Paul I., Johannes Paul II. sowie Benedikt XVI. unerlässliche Bedingung. Wie bereits im Dekret vom 21. Januar 2009 bekräftigt wurde, wird der Heilige Stuhl es nicht unterlassen, mit den Betreffenden auf angemessene Weise die noch offenen Fragen zu vertiefen, um so zu einer vollen und zufriedenstellenden Lösung der Probleme zu kommen, die zu diesem schmerzlichen Bruch geführt haben.

3. Stellungnahmen zur Schoa

Die Ansichten von Bischof Williamson über die *Schoa* sind absolut inakzeptabel und werden vom Heiligen Vater entschieden zurückgewiesen, wie er selbst am vergangenen 28. Januar hervorgehoben hat, als er mit Bezug auf jenen grausamen Völkermord seine volle und unbestreitbare Solidarität mit unseren Brüdern, den Trägern des ersten Bundes, betonte und bekräftigte, die Erinnerung an diesen schrecklichen Völkermord müsse „die Menschheit dazu bewegen, über die unvorhersehbare Macht des Bösen nachzudenken, die das Herz des Menschen ergreifen kann“. Dabei fügte er hinzu, dass „die *Schoa* für alle eine Mahnung gegen das Vergessen, gegen die Leugnung oder die Verharmlosung“ bleibe. „Denn Gewalt, die gegen einen einzigen Menschen ausgeübt wird, wird gegen alle verübt.“ Um die Zulassung zu den bischöflichen Funktionen in der Kirche zu erhalten, muss sich Bischof Williamson absolut unmissverständlich und öffentlich von seinen Aussagen zur *Schoa* distanzieren. Sie waren dem Heiligen Vater zum Zeitpunkt der Aufhebung der Exkommunikation nicht bekannt. Der Heilige Vater bittet alle Gläubigen um das begleitende Gebet, auf dass der Herr den Weg der Kirche erleuchte. Möge der Einsatz der Hirten und aller Gläubigen weiter zunehmen, um den Nachfolger Petri in seiner heiklen und schwierigen Mission als „Hüter der Einheit“ in der Kirche zu unterstützen.

Aus dem Vatikan, 4. Februar 2009.

Erinnerung an die Schoa ist uns Auftrag und Pflicht

Gabriela Shalev*

Wir haben uns heute hier versammelt, um der Opfer des Holocaust zu gedenken –, derer, die um ihr Leben kämpften, die umkamen und die überlebten. Der Lauf der Zeit entfernt uns immer weiter von den Schrecken des Holocaust, und so gehen wir bereits einer Zeit entgegen, in der die lebendige Erinnerung an das Warschauer Getto, an Babi Jar und Treblinka nur noch Geschichte sein wird. Ein am heutigen Tag geborenes Kind wird keinem Holocaust-Überlebenden mehr persönlich begegnen, es wird keine Erzählung aus erster Hand hören, weder über die unzähligen Tragödien noch über die zahllosen Wunder, die sich in jenen dunkelsten Stunden der Menschheitsgeschichte zugetragen haben. Damit wird es immer schwieriger, unserer aus der Schoa übernommenen Pflicht nachzukommen: die Erinnerung weiterzugeben, Zeugnis abzulegen und auf die Erziehung einzuwirken. Doch die Verpflichtung bleibt, nicht nur gegenüber der Vergangenheit, vielmehr noch gegenüber den zukünftigen Generationen. Als lebende Überreste der Holocaust-Opfer *müssen* wir ihre Geschichten erzählen – Geschichte für Geschichte. Es ist das Mindeste, was wir für sie und so viele andere, deren Geschichten nie erzählt worden sind, tun können.

Mein Großvater *Siegfried Mannheim* war ein erfolgreicher Rechtsanwalt in Berlin und Autor einer Rechtskolumne in einer der größten Zeitungen Berlins. Wie er waren auch seine beiden Söhne – mein Onkel Kurt, ein junger Richter, und mein Vater Bernhard, ein Medizinstudent – Deutsche und Juden, stolz sowohl auf ihr Land als auch auf ihr kulturelles Erbe. 1933 wurden ihre Träume zerschlagen, ihre Welt brach zusammen. Der Aufstieg Hitlers bedeutete, dass meinem Großvater verboten wurde, als Anwalt zu

* Dr. jur. Gabriela Shalev, 1941 in Tel Aviv geboren, ist seit dem 9. September 2008 ständige Botschafterin des Staates Israel bei den Vereinten Nationen. Ansprache am 27. Januar 2009 anlässlich des internationalen Holocaustgedenktes vor der UN-Vollversammlung. Quelle: Newsletter der Botschaft des Staates Israel vom 28.01.2009.

praktizieren. Aus seinem Beruf verjagt, flüchtete er mit seiner Familie aus seinem Heimatland Deutschland nach Palästina/Eretz Israel, damals unter britischem Mandat. Die Familie ließ all ihr Hab und Gut zurück, um einen Neuanfang zu machen, auf welche Weise auch immer. Der Richter wurde zum Bauern, der Medizinstudent zum Koch. Sie waren alles andere als glücklich. Aber wir wissen, was für ein Glück sie gehabt haben. Andere aus meiner Familie – meine Großeltern mütterlicherseits – flohen nicht. Mein Großvater Shimon Peterseil war Rabbiner in Kiel, einer Stadt in Norddeutschland. Aufgrund seines Alters vermochte er Deutschland nicht zu verlassen – er war 70. Aber meine Großmutter Hadas hatte die Weitsicht, alle ihre Kinder zum Aufbau von Eretz Israel zu schicken, während sie mit ihrem Ehemann zurückblieb.

Viele Jahre wussten wir nicht, was mit ihnen geschehen war. Nach dem Krieg suchte meine Familie unablässig nach jedem Stück Information über meine Großeltern. Ich erinnere mich, wie ich als Kind auf den Stufen unseres Hauses in Tel Aviv gesessen und auf die Ankunft meiner Großeltern gewartet habe. Ich habe sie nie gesehen. Sehr viel später erfuhren wir, dass sie nach Theresienstadt und von dort nach Auschwitz deportiert worden waren, – zu ihrem grauenvollen Ende.

60 Jahre später besuchte meine älteste Tochter im Alter von 17 Jahren Auschwitz. Sie reiste von Israel nach dem Ort, wo meine Familie, ihre Familie, gemeinsam mit so vielen Millionen, ermordet worden sind. Sie sah die Hinrichtungsmauer, die Gaskammern und die Krematorien. Sie sah die Räume mit den Stapeln von verknäulten Schuhen, Brillen, Haaren und Koffern. Sie erlebte den Horror und die Qual der Opfer – unsichtbar ihrem Auge, doch sichtbar ihrer Seele. Das Schicksal meiner Familie – wie das Schicksal von Millionen – bleibt eine schmerzliche Erinnerung an den Völkermord, eines Mordens einzig und allein aufgrund dessen, was sie waren: *Juden*.

Die jüdische Tragödie des Holocaust war einzigartig, beispiellos: „Nicht alle Opfer waren Juden, aber alle Juden waren Opfer“, wie Elie Wiesel einmal sagte. *Der Holocaust* hat eine weitreichende, universale Bedeutung; er ist *uns Auftrag und Verpflichtung!*

Es ist unsere Pflicht, keinen Völkermord mehr zuzulassen, nicht am jüdischen Volk, – an keinem Volk.

Es ist unsere Pflicht, aus dem Holocaust zu lernen und das Gelernte weiterzugeben, damit es nie wieder passiert.

Es ist unsere Pflicht, nicht zu schweigen. Denn zu schweigen und den Schrecken des Holocaust gegenüber indifferent zu bleiben, ist die größte Sünde von allen, ganz abgesehen der Sünde der Leugnung des Holocaust.

Es ist unsere Pflicht, gegen die Kräfte des Antisemitismus, gegen religiösen Fanatismus und Rassismus in jeglicher Form vorzugehen.

Es ist unsere Pflicht, jene zu verurteilen, die Kinder zum Morden und Töten im Namen Gottes erziehen.

Es ist unsere Pflicht, jedes Mitglied der Vereinten Nationen zu verurteilen, das zur Vernichtung eines anderen Mitgliedstaates aufruft und den Holocaust leugnet.

Wir sind die Letzten

Fragt uns aus.

Wir sind zuständig,

Wir tragen den Zettelkasten

Mit den Steckbriefen vor uns her.

Forschungsinstitute bewerben sich

Um Wäscherechnungen Verschollener.

Museen bewahren die Stichworte unserer Agonie

Wie Reliquien unter Glas auf.

Wir, die wir unsere Zeit vertrödelten

Aus begreiflichen Gründen,

Sind zu Trödlern des Unbegreiflichen geworden.

Unser Schicksal steht unter Denkmalschutz.

Unser bester Kunde ist das schlechte Gewissen der Nachwelt.

Greift zu,

bedient euch.

Wir sind die Letzten.

Fragt uns aus.

Wir sind zuständig.

„Die Letzten“ von Hans Sahl (1973)

Was geht uns Christen der Talmud an?

Die Eltern-Kind-Beziehung im Talmud

F.-W. Marquardts Talmud-Lektüre zum Traktat Kidduschin

Andreas Pangritz*

In seinem letzten Lebensjahrzehnt hat sich Friedrich-Wilhelm Marquardt intensiver als je zuvor der Lektüre des Talmud gewidmet. Das zeigt sich in seiner siebenbändigen Dogmatik an dem von Band zu Band anwachsenden Register der herangezogenen Stellen aus Talmud und Midrasch. Einzigartig in der Geschichte christlicher Theologie sind auch die zehn Talmud-Tagungen in der Berliner Evangelischen Akademie, auf denen Marquardt gemeinsam mit der Jerusalemer Talmud-Lehrerin Prof. *Chana Safrai*¹ (1946–2008) Zugänge zum Talmud für eine überwiegend christliche Hörerschaft erarbeitet hat. Die auf den Talmud hinführenden Vorträge Marquardts sind Teil seines Gesprächs mit *Chana Safrai* über den Talmud gewesen. In seinen Vorträgen hat Marquardt von Fall zu Fall Beziehungen zur christlichen Tradition herzustellen und in dogmatischen Experimenten Brücken für Christen zu bauen versucht, um ihnen Zugänge zu dem ganz „unsystematischen“ Denken des Talmud zu eröffnen. Auf der fünften und sechsten Berliner Tagung „Talmud lernen“ ging es um einen Abschnitt aus dem Trak-

* Dr. phil. habil. Andreas Pangritz, Professor für Systematische Theologie, ist Direktor des Ökumenischen Instituts in Bonn.

Der Artikel ist eine Würdigung des großen Theologen *Friedrich-Wilhelm Marquardt* (2. Dezember 1928–25. Mai 2002) auf dem Gebiet der christlich-jüdischen Verständigung sowie seiner am 11. Februar 2008 verstorbenen Gesprächspartnerin *Chana Safrai*. Er basiert auf einem Vortrag der Tagung „*Talmud lernen*“. In memoriam Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt“ vom 13. Dezember 2002 in der Evangelischen Akademie zu Berlin. Der Vortragsstil wurde bei der Überarbeitung größtenteils beibehalten. In den Original-Marquardt-Zitaten ist auf Wunsch des Autors die ursprüngliche Rechtschreibung beibehalten.

1) Vgl. FrRu 16(2009)75 f.

tat „*Kidduschin*“ (Antrauung, Verlobung) aus der Ordnung „*Naschim*“ (Frauen) des Babylonischen Talmud. Auf der Tagung „*Über die Lust am Streiten*“ vom 29. November bis 1. Dezember 1996 führte Marquardt unter dem Titel „*Vater – Mutter – Gott*“ auf Kidduschin 30b–33b hin. Auf der Tagung vom 12.–14. Dezember 1997 stellte Marquardt seine Hinführung ausdrücklich unter den Titel „Dem Tun der Kinder an den Eltern wohnt Gott bei“, – ein Zitat aus Kidduschin, das der Tagung den Titel gegeben hatte.

„*Vater – Mutter – Gott*“

In seinem Beitrag „*Vater – Mutter – Gott*“² auf der Tagung von 1996 ging Marquardt von dem Eindruck aus, dass das „Verhältnis zwischen Eltern und Kindern“ eines sei, bei dem wir alle „aus *eigener Erfahrung* [...] meinen, gleich mitreden zu können“, – aus eigener Erfahrung „von gelingenden, aber zum Teil auch katastrophal mißlingenden Beziehungen“, aber auch aufgrund der Kenntnis christlicher Katechismen wie etwa Luthers „*Kleinem Katechismus*“ zum Gebot, Vater und Mutter zu ehren. Zugleich jedoch beobachtete Marquardt bei diesem Thema „eine schwerwiegende soziologische Differenz zwischen Juden und Christen“.

„Im Judentum gehören Familie und Volk zu einer Bewährungseinheit vor Gott und für Gott zusammen, im Christentum ist die nicht durch Familien- und Volkszugehörigkeit gebildete Gemeinde das Ziel aller anderen soziologischen Gestaltungen [...]“, – ungeachtet „vermeintlich christlicher Gesellschaftsbilder“, die die Familie als Kern der Gesellschaft sehen wollen (14). Jedenfalls sei die um die Familie zentrierte christliche „*Werteordnung*“ viel eher alttestamentlich als neutestamentlich begründet.

Zunächst jedoch stellt Marquardt eine auffallende Nähe zwischen Luthers „*Kleinem Katechismus*“ (1529) und der mündlichen Lehre des Talmud fest: So verbinde Luther – ähnlich wie die Lehrer Israels – „die Weisung der Elternehrung mit der *Ehrung Gottes*“. Dabei gelte für Luther wie für den Talmud: „Nicht äußere Form einer patriarchalischen Gesellschaftsordnung verbindet Eltern und Gott miteinander und verpflichtet die Kinder. Viel mehr als um äußere Pflicht geht es da um eine *innere* Wirklichkeit, die

2) Vgl. F.-W. Marquardt, „*Vater – Mutter – Gott*“ (Talmud-Tagung 1996), im Folgenden zitiert nach dem Reader zur Talmud-Tagung 1997.

uns heute fremd geworden ist [...].“ Worin diese „innere Wirklichkeit“ besteht, eben darum geht es im Folgenden.

Marquardt betont hier als „einen entscheidenden Punkt unseres Lernens beim Judentum“ die Tatsache, dass „Gebote und Weisungen, die mizvot der Tora, [...] meist *in* sich einen tiefen Sinn“ hätten: „Als Imperative sind sie nur Explosionen innerer Kräfte nach außen [...].“ So stehe „hinter dem Gebot, die Eltern zu ehren, [...] als innerer Sinn und als innere Kraft die Wirklichkeit der Gottesbeziehung, *in, mit und unter*“ der Elternbeziehung“ (15).

Ähnlich wie die Rabbinen habe Luther „die Pflicht der Elternehrung ausgeweitet auf Eltern, *und Herren*“: Lehrherren, Zunft- und Standesherrn, *Obrigkeit*“. Das sei „sicher auch Widerspiegelung der Stadthierarchie als Erfahrungsfeld des Lebens am Anfang des 16. Jahrhunderts“ und „sicher auch ein Hinweis auf die antirevolutionäre Grundhaltung Luthers“. Wichtiger erscheint es Marquardt jetzt aber, dass auch im Gespräch der rabbinischen Lehrer das Gebot der Elternehrung Anlass gibt, „auf das Verhalten zu Fürsten und Königen zu sprechen“ zu kommen, – wenn auch mit bezeichnender Akzentverschiebung (15). Im Übrigen habe auch der calvinistische „Heidelberger Katechismus“ (1563) Gott hinter den Eltern gesehen und das Gebot der Elternehrung auf die Ehrung „aller meiner Vorgesetzten“ ausgeweitet.

Wichtiger noch erscheint Marquardt am „Heidelberger Katechismus“ der Hinweis darauf, dass ich mich im Blick auf die Eltern nicht zuletzt „jeder guten *Lehre* unterwerfen“ soll. Hier sieht Marquardt eine der Diskussion der Rabbinen verwandte Akzentuierung: In der talmudischen Diskussion gehe es „unvergleichlich viel mehr um die Pflicht [...], die man gegenüber Lehrern und den Lehren der Eltern hat, als um sogenannte ‚natürliche‘ Kindespflichten. [...] Wir können sagen, die Schulpflicht der Eltern für die Kinder macht ihre Beziehung halachisch so wichtig“ (16).

Dann aber hebt Marquardt eine auffällige Differenz zwischen den christlichen Katechismen und der Lehre des Talmud hervor: „Das Motiv der Liebe“, das in den Katechismen eine „für die Eltern-Kind-Beziehung [...] durchaus bemerkenswerte Rolle“ spielt, scheint in der Diskussion der Rabbinen fast ganz zu fehlen: „Von Ehrfurcht und Ehren der Eltern, Lehrer und Obrigkeiten hören wir im Gespräch der Lehrer Israels viel, von Liebe nichts.“ Natürlich spielt auch in den Beziehungen zwischen jüdischen Eltern und Kindern die Liebe eine Rolle, aber – so kommentiert Marquardt

seine Beobachtung am Talmud – „wenn die Lebenswirklichkeit von der Tora her gesehen wird, dann gehört Liebe nicht zu den ersten Verbindlichkeiten im Verhältnis zu den Eltern, geschweige denn zu den weltlichen Obrigkeiten sonst“. Es geht hier „nicht um *Gefühle*, auch nicht um ein *grundsätzliches* Ethos“, sondern um ganz „konkrete Einzelheiten in diesen Beziehungen“. Wobei Marquardt gleich betont, dass ja auch für die Christen die „Liebe“, jedenfalls neutestamentlich gesprochen, „nicht ein Gefühl [...], sondern [...] eine Tatbeziehung“ sei, „Erfüllung der Tora“ (Röm 13,10); erst in der späteren Wirkungsgeschichte sei die Liebe „naturalisiert“ worden „zu innerer Haltung, Gesinnung, Neigung, bald auch zu Gefühl“ (17). Immerhin: Noch in den Katechismen des 16. Jahrhunderts sei die Liebe nur ein Moment unter anderen in der Beziehung zwischen Kindern und Eltern gewesen.

Bei Schleiermacher und der deutschen Romantik jedoch sei dann „die Liebe zum Einen, Ganzen und Einzigem geworden, wo es keine einzelnen Weisungen mehr braucht, weil wir aus reiner Liebe von ganz alleine wissen, was in einer zwischenmenschlichen Beziehung gut und richtig ist“. Und „diese Zusammenziehung der Eltern-Kind-Beziehung auf Liebe“ habe dieser Beziehung ganz gewiss „*nicht gut* getan“. Denn: „Je totaler das Wollen und Sollen der Liebe, desto vernichtender die Niederlage. Das Allgemeine überfordert, das Besondere, Einzelne, Kleinere kann helfen“ (18).

Damit wendet sich Marquardt der Diskussion in „Kidduschin“ zu. Hier fällt ihm auf, dass die Lehrer Israels besonders die „Zielverheißung“ hervorheben, die mit dem Gebot der Elternehrung im biblischen Wortlaut verbunden ist: „Ehre die Eltern, ‚auf daß es dir wohlergehe und du lange lebest auf Erden‘.“ Daraus ergibt sich in Entsprechung zu dem engen Verhältnis zwischen Gesetz und Land in Israel eine „kleine Analogie“ für die Völker: „Es ist Gottes Perspektive, daß Israel in seinem Land seine Tage längen und dort lange leben kann und daß die nichtjüdischen Völker es auf je ihrem Ackerboden ebenfalls können. [...] Israel hat also diese Beziehung und Perspektive nicht nur für sich gültig, sondern universal gültig gehalten. Und hat darum auch die Eltern-Kind-Beziehung als eine Tora-Beziehung auch für Nicht-Juden gesehen“ (18 f.).

Hier taucht die Frage auf, wie sich die Erfüllung des Gebotes durch einen Nicht-Juden, der ja nicht an das Gesetz gebunden ist, zur Erfüllung des Gebotes durch einen gesetzestreuen Juden verhält. Über diese Frage kommen

die Rabbinen zu dem überraschenden Merksatz: „Bedeutender ist der, dem etwas geboten ist und es tut, als der, dem es nicht geboten ist und es tut.“ Marquardt kommentiert: „Unsereiner würde gerade umgekehrt urteilen: Bedeutender ist Freiwilligkeit als Vorschrift [...]“. So hätten auf jeden Fall „die meisten evangelischen Theologen“ reagiert. „Aber Juden können das eben ganz anders sehen und bewerten. Sie haben *im Gebot das Gebieten Gottes*. [...] *Die Imperative sind Sakramente seiner Zuwendung zu Israel, Liebeserweise Gottes*. Die Gebote, wenn sie getan werden, sind wie Inkarnationen des Wirkens Gottes. Und das macht das gebotene Tun für die jüdischen Lehrer ‚bedeutender‘ als jedes noch so gute und beispielhafte freiwillige Tun“ (21).

„Gott-menschliche Wirkdreiheit“

„Sakramente“? „Inkarnationen des Wirkens Gottes“? Mit Absicht gebraucht Marquardt hier „das Wort ‚Inkarnation‘ [...], das in der christlichen Lehre die Fleischwerdung des Wortes bedeutet [...]“, also einen zentralen „christologischen Begriff“ (ebd.). Dazu gibt ihm die Diskussion in Kidduschin Anlass, die ja „mit einem *Gespräch über die Dreiheit* der Ehrfurcht vor dem Vater, der Mutter und vor Gott“ beginnt und zu dem Satz kommt: „Drei Teilhaber sind am Menschen (seiner Erschaffung) beteiligt: der Heilige, gelobt sei Er, sein Vater und seine Mutter. Wenn der Mensch seinen Vater und seine Mutter ehrt, spricht der Heilige, gelobt sei Er, dann rechne ich es ihnen an, als würde ich unter ihnen gewohnt und sie *mich* geehrt haben“ (21; vgl. bQid 30b). Marquardt fasst diese den Weisen des Talmud gemeinsame Lehre zusammen: „Jeder Mensch hat drei Teilhaber seines Lebens, Vater, Mutter, Gott.“ Und er nennt dies eine „Gott-Mensch-Dreiheit“, die beim „Werden eines jeden Menschen“ wirkt, „nicht eine Seins-Dreiheit, nichts im Sinne der christlichen Trinität, aber eine Gott-menschliche *Wirkdreiheit*, die den Menschen bewirkt“ (21 f.).

An dieser Stelle führt Marquardt eine Stelle aus dem Traktat „*Nidda*“ (Von der Menstruation der Frau und von ihrer Zeit als Wöchnerin) an: „Der Vater eines Menschen sät (bei der Zeugung) das Weiße, aus dem die Knochen sind, die Sehnen, die Nägel, das Hirn in seinem Kopf und das Weiße im Auge.“ Die Mutter eines Menschen „sät das Rote, aus dem die Haut ist, das Fleisch, die Haare und das Schwarze im Auge. Und der Heilige, gelobt sei

Er, schenkt ihm den Geist, die Seele, den Ausdruck des Gesichts, das Sehen des Auges, das Hören des Ohres, das Reden des Mundes, das Gehen der Füße, Einsicht und Verstand“ (bNidda 31a).

Aus dieser „Gott-menschlichen Wirkdreiheit“ bei der menschlichen Fortpflanzung folgt nun für die Weisen des Talmud, „daß die Ehrfurcht des Menschen allen drei Bewirkern seines Lebens in gleicher Weise gelten soll: dem Vater, der Mutter, Gott [...]“. Wie kommt Gott dabei ins Spiel? Marquardt versteht die Diskussion dazu in Kidduschin auf zweierlei Weise: Einerseits spricht Gott selbst, dass er den Kindern die Elternehre anrechnet, „als würde in der Ehrung der Eltern durch die Kinder Gott mitgemeint sein“.

Andererseits aber – und da kommt für Marquardt die „Inkarnation“ ins Spiel: „Gott kann die Elternehrung als so gut wie die Ehrung Gottes ansehen und zurechnen, weil er tatsächlich selbst dort ist, wo die Eltern sind“ – wie es in Kidduschin heißt: „[...] als würde ich unter ihnen gewohnt und sie *mich* geehrt haben“. Dabei spielt das Wort vom „Wohnen“ Gottes auf die „Schechina“ an, Gottes „*Einwohnung*“, die Dabeiseinsweise Gottes auf allen Wegen Israels [...]. Gott selbst wählt es, da gegenwärtig zu sein, wo Kinder ihren Eltern Ehrfurcht erweisen“ (22).

Das ist nicht als autoritäre, gar patriarchale Struktur misszuverstehen, denn „die Schechina kommt und geht. Gott hat keinen festen Wohnsitz unter den Menschen. [...] Es ist immer ein *Ereignis*, wenn er der Welt irgendwo ‚einwohnt‘. [...] Er wohnt den *Ereignissen* bei, in denen es geschieht, daß Kinder ihre Eltern finden und ehren [...]“. Nicht den Eltern wohnt Gott bei als deren „metaphysischer Hintergrund“, sondern „*dem Tun der Kinder an den Eltern wohnt er bei*; davon fühlt er sich mitbetroffen“ (22 f.).

Und dies wird in der talmudischen Diskussion weiter konkretisiert: „Beide – Eltern wie Gott – sind angewiesen darauf, einen gesicherten Platz in der Gesellschaft zu finden, denn beide sind [...] in Gefahr, von dort verdrängt zu werden, sind auch Wesen, die abgeschoben werden können aus der Mitte des Lebens.“ Darin geht es ihnen wie den „*Fremden* in der Gesellschaft“, die ständig mit der „Gefahr ihrer Ausweisung“ leben müssen, „gegen die sie ohnmächtig sind“. So soll der „Anspruch des Vaters auf seinen angestammten Platz in Haus und Gesellschaft“ nicht geschmälert werden (23 f.).

Dann aber auch das „*Verhältnis zur Mutter*“: Wenn Rabbi Joseph beim Hören ihrer Schritte „vor der Göttlichkeit der Schechina aufstehen (will), die da kommt“ (bQid 31b), dann heißt das für Marquardt: „In den Schritten der Mutter gehen die Füße der Schechina einher. Gott ist es wesentlich, zu kommen“, die Schritte der Mutter erinnern mit ihrem Kommen an das Kommen Gottes, sie haben etwas ‚Eschatologisches‘ [...]“ (24). Wie verhält sich das zur „christlichen Botschaft von der Einwohnung Gottes in Jesus“? Marquardt erscheint es christlich „unvermeidbar, die jüdische Rede von der ‚Einwohnung‘ Gottes mit der Botschaft ‚*Und das Wort ward Fleisch*‘ (Joh 1,14) zusammenzuhören“, denn dort geht es – im parallelismus membrorum – weiter: „[...] *und wohnte unter uns*“. Marquardt kommentiert diese Beobachtung: „Indem Johannes uns lehrt, das eine im anderen zu hören, den Satz von der Fleischwerdung des Wortes, und den Satz: ‚Es zeltete unter uns‘, hat er auch Inkarnation und Schechina ineinander hören lassen wollen“ (24).

Von daher wäre die christliche Lehre von der Inkarnation neu zu verstehen: Es heißt bei Joh 1,14 ja nicht: „*Gott* ward Mensch“, wie es die Lehre der Kirche später wollte. Vielmehr heißt es: „Das Wort ward Fleisch.“ Und das heißt nach Marquardt: „Das Sagen Gottes, sein Sprechen trat ein in die Welt des Fleisches“ (24). Wenn Gott im Traktat Kidduschin „einem Geschehen“ beiwohnt, „dem, was zwischen Kindern und Eltern geschieht, wenn Kinder die Eltern ehren“, dann ist deutlich: „Schechina ist *Einwohnen* Gottes in einem weltlichen *Geschehen*, nicht *Inkarnation in einer menschlichen Person*.“ Aber, so fragt Marquardt: „Könnte nicht beim Wort Joh 1,14 ganz Ähnliches gemeint sein: Das Wort Gottes verwirklicht sich darin, daß es ‚einwohnt‘ dort, wo Jesus wirkt, etwas tut, etwas leidet? [...] Vielleicht meint ja, was wir Christen womöglich fälschlich und lateinisch ‚Inkarnation‘ nennen, wirklich Schechina, Zelten, Wohnen Gottes bei Jesus, wenn er sein Werk tut [...]“. Und Marquardt folgert: Offenbar könne Talmud lernen „*nicht nur Verhalten*“ lehren, sondern „*im Halten eines Gebots*“ zugleich „*die Gegenwart Gottes*“ unter den Menschen (25).

„*Dem Tun der Kinder an den Eltern wohnt Gott bei*“

Auf der sechsten Berliner Tagung „Talmud lernen“ wurde im Dezember 1997 die Lektüre des Traktats „Kidduschin“ fortgesetzt, diesmal ausdrück-

lich unter der Überschrift „*Dem Tun der Kinder an den Eltern wohnt Gott bei*“. Bei dieser Tagung (13.12.1997) ging Marquardt nicht zuletzt auf die Rolle der Eltern als „Lehrbeauftragte Gottes“ ein³, um zu zeigen, was er seit der Talmud-Tagung im Jahr zuvor an „Vertiefendem“ dazugelernt habe: Das „Eltern-Kind-, Kind-Eltern-Verhältnis“ werde im Talmud „durch die Tora“ entkrampft, denn: „Überall ist zwischen Eltern und Kind die Schechina dabei, die Erscheinungsweise und Gegenwart Gottes selbst.“

Wenn die Elternehrung aber nicht den Eltern als „biologischen Erzeugern“ gilt, sondern ihnen „als Tora-Lehrern“ (17), als „Lehrbeauftragten Gottes“ (18), dann leuchtet es ein, dass die Diskussion des Traktats Kidduschin hier auch die Lehrer selbst einbezieht: „Wie die Eltern sollen auch die Lehrer in Israel sowohl ‚geehrt‘ wie ‚gefürchtet‘ werden“ (17). Maimonides unterstreicht in seiner „*Mischne tora*“: „Es gibt keine größere Ehrfurcht als die dem Lehrer zu zollende, daher die Weisen sagen: ‚Die Ehrfurcht vor dem Lehrer ist (gleichsam) die vor dem Himmel [...]‘, denn bei und mit ihm ist [...] die Schechina, und [...] ‚Wer gegen seinen Lehrer streitet, streitet (gleichsam) gegen den Heiligen‘“ (18; vgl. *Mischne tora*, V,1; vgl. bSanhedrin 110a).

Zum Schluss ging Marquardt dann noch einmal auf die Rolle von „Vater und Mutter als Lehrbeauftragte Gottes“ ein:

a) Rabbi (d. i. Jehuda ha-Nasi, „der Fürst“) fragt sich, warum ein Sohn die Mutter dem Vater gegenüber bevorzugt. Und er gibt selbst zur Antwort: „Der Sohn ehrt seine Mutter mehr als seinen Vater, ‚weil sie ihn mit Worten kost‘.“ Marquardt kommentiert verwundert: „Nicht kost die Mutter mit Lippen und Küssen, nicht mit streichelnden Händen, nicht mit Hautkontakt. Sie kost ‚mit Worten‘. Das Mutter-Kind-Verhältnis wird also als ein Worte-Sprachverhältnis gesehen. Es ist die Mutter, die Sprechen lehrt. In der Welt der Tora, des Wortes Gottes, gehört aber das Sprechenlernen in hervorgehobenem Maße zum Werden des Menschen, seiner Menschwerdung“ (22 f.). Erst, „wenn ein neuer Mensch ‚bei seinem Namen gerufen‘ wird [...], ist er ‚ganz da‘, wird der Geburtsprozeß abgeschlossen“ (22). Und „in der mütterlichen Liebkosung eines Kindes ‚mit Worten‘“ beginnt der Erziehungsprozess, wobei Marquardt auch hier wieder auf „das Emanzipierende am Liebkosen mit Worten“ hinweist: „Welche Katastrophen: das

3) Vgl. F.-W. Marquardt, „*Dem Tun der Kinder an den Eltern wohnt Gott bei*“ (Talmud-Tagung 1997), im Folgenden zitiert nach dem Reader zur Talmud-Tagung 1998.

Verstummen in zwischenmenschlichen und gott-menschlichen Beziehungen. Welche Katastrophen: die Sprachlosigkeit in Politik und Gesellschaft. Wo nicht geredet wird, wird geschossen.“ Demgegenüber sind beim „Können mit Worten“ „Wort und Sprache“ nicht in erster Linie Materialien von Wissen und Macht, sondern zunächst einmal „Grundweisen von Zärtlichkeit, warmer Humanität jenseits von Nutzwerten [...]. Rational kann nur die Sprache werden, die unter Liebkosungen gelernt wird“ (22 f.).

b) Schließlich zum „Vater als Lehrbeauftragten“. Er wirkt vor allem durch sein „Vorbild“, und zwar besonders durch die „Praxis seines eigenen Lernens [...]“. Die wichtigste Nebensache ist die Hauptsache.“ Was zählt, ist vor allem „das Wort-für-Wort-Studium allein der Tora. [...] In dem einen Buch mit seinen Schriften öffnet sich [...] ‚das Ganze‘ [...]“ (23). Und „das Kind soll ‚Amen‘ sagen lernen, wenn Erwachsene etwas über die Tora lehren. [...] Antworten – erster Schritt im Verstehen und erstes eigenes Zu-Worte-Kommen. ‚Amen‘ also: das erste Wort der Emanzipation“ (23 f.).

Warum Talmud-Lernen für Christen?

Auf der zehnten Berliner Talmud-Tagung unter dem Titel „*Talmud lernen: Mit dem Anfang immer wieder neu beginnen*“ (2.–4. November 2001) fragte Marquardt zunächst: Was macht eigentlich für Christen den „Reiz des Judentums“ aus? Ist es bloß ein exotisches Interesse? Marquardt verwies insbesondere auf die Unvergleichlichkeit des Talmud mit christlich-theologischen Kontexten: Im Talmud kommen „viel mehr Lebenserfahrungen und Alltagsprobleme zur Sprache [...] als in der christlichen Lehre. [...] Im Judentum muß viel mehr Wirklichkeit unter den Weisungen Gottes bedacht werden als bei uns Christen. [...] Für viele Fragen, die im Talmud behandelt werden, haben wir darum keinen kirchlichen [...] Erfahrungshintergrund, sondern nur unseren bürgerlichen.“ Das Judentum sei „geprägt von *Lebenseinheit* – wo wir Christen geprägt sind von einer Unterscheidung des Lebens in unsere Kirchen- und unsere Volks-, Staats- und Gesellschaftszugehörigkeiten“. So folgert Marquardt: „Uns reizt am Talmud-Lernen, wie *Gott* da nicht nur eine Herz-, Seelen-, und Privatmacht, sondern eine Volks- und Gesellschaftswirklichkeit ist.“⁴

4) F.-W. Marquardt (Hinweise zu Traktat *Sota* und *Chagiga*, Talmud-Tagung 2001), zitiert nach einer Nachschrift, 1.

Bevor Marquardt zu seinen Andeutungen von „Assoziations-Räumen“ für christlich-theologische Gedanken überging, wies er noch auf zwei „Differenz-Momente“ hin, die ihm in zehn Jahren Talmud-Lektüre gemeinsam mit Chana Safrai „immer bewußter geworden“ seien:

„Ohne jüdische Lehrerinnen oder Lehrer kommen wir [...] an Talmud-Texte nicht heran, weil ihre Fragen so viele unausgesprochene Voraussetzungen in der jüdischen Lebens- und Gemeinschaftspraxis haben. Wer davon keine Ahnung hat, hat kaum Chancen, etwas zu ‚verstehen‘.“ Die Texte selber schilderten „die Situationen“ ja überhaupt nicht, „aus denen sie kommen“ und in die hinein sie sprechen; „ihr einziger und wahrer Kontext ist das jüdische Leben, das und wie es gelebt wird. Und darüber können nur Jüdinnen und Juden sprechen.“ Auch darin zeige sich, „daß es sich in Mischna und Talmud um *mündliche* Tora handelt. Was der Talmud ‚bedeutet‘,“ muss uns von Juden „gesagt“ werden.⁵

Daneben nannte Marquardt eine „spezifische protestantische Schwierigkeit“ beim Umgang mit dem Talmud, die er im sog. „Schriftprinzip“ sah: Juden leben „aus den Wurzeln ihrer Gemeinschaft und von daher mit der Bibel und ihrer immer neuen mündlichen Auslegung“; Christen aber (jedenfalls: wir Protestanten, sofern wir uns selbst ernst nehmen) leben „aus unserer Bibel und nur um ihretwillen auch in den Gemeinschaften unserer Kirchen. [...] Wir kleben an Schrift und Buchstaben mehr als an unserem unmittelbar gelebten Alltagsleben.“ So befragen Christen die Bibel „nach einem anderen [...] ‚eigentlichen‘ oder ‚wahren‘ Leben“, nach dem „Sinn unseres Lebens“, während „die Schüler und Lehrer des Talmud nach gerechten, gottgemäßen Arrangements ihres Alltagslebens in Familie, Volk, auf dem Markt, in der Gesellschaft“ fragen. Gegen die christlichen „Fragegewohnheiten“ sperren sich die Texte des Talmud. Marquardt benennt diesen „Abstand“, um das Neuartige der gemeinsamen Talmud-Lektüre mit Chana Safrai zu unterstreichen: „Chana und ich, glaube ich, staunen und freuen uns über die Überraschungen, die wir uns *durch* diese Abstände gegenseitig bereiten.“

In den „Brücken“, die dabei „manchmal“ gezimmert werden, sieht Marquardt einen Hinweis auf „einen Brückenschlag Gottes, der uns beiden vielleicht verheißt ist“.⁶

5) F.-W. Marquardt (Anm. 4), 1 f.

6) F.-W. Marquardt (Anm. 4), 2 f.

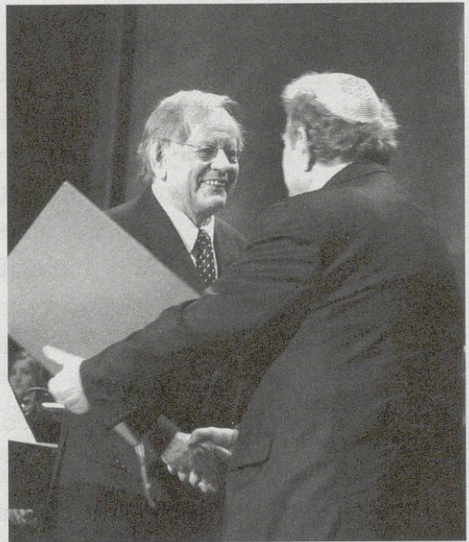
Dialog braucht Mut

Anlässlich der Eröffnung der „Woche der Brüderlichkeit“ in Hamburg am 1. März 2009 wurde Prof. em. Dr. Erich Zenger für seinen Einsatz als Förderer des christlich-jüdischen Dialogs mit der „Buber-Rosenzweig-Medaille“ ausgezeichnet. Wir dokumentieren (1) das Grußwort von Bundespräsident Horst Köhler (s. u.) und (2) die Laudatio von Kardinal Karl Lehmann (S. 207–210 i. d. H.). Quelle: www.deutscher-koordinierungsrat.de

Heute beginnt die Woche der Brüderlichkeit. Wir sprechen von Dialog und Verständigung. Wir spüren aber auch in diesen Tagen: Wir dürfen diese Worte nicht leichtfertig im Mund führen. Sie sind zerbrechlich. Gerade heute ist Dialog keine Selbstverständlichkeit, sondern eine nötige Anstrengung.

Im Oktober habe ich in der Staatsoper hier in Hamburg die Aufführung des Balletts „Josephs Legende“ von John Neumeier gesehen. Die biblische Geschichte von Joseph und seinen Brüdern zeigt, wie Brüder miteinander umgehen können: Da ist nicht nur Freundlichkeit und Frieden. Unverständnis kann bis hin zu Neid und Gewalt führen.

Umso wichtiger ist das immer neue Bemühen um Verstehen und Versöhnung, gerade unter Nachbarn und erst recht unter Brüdern und Schwestern. Deshalb ist es gut, wenn wir mit der Woche der Brüderlichkeit den Blick auf den jüdisch-christlichen Dialog richten: mit gutem Willen, mit Nüchternheit und Klarheit. Dabei können wir nicht einfach über die Ereignisse der



Prof. Dr. Erich Zenger und Rabbiner Henry Brandt, Hamburg, 1. März 2009.

Foto: Agnes Doroszewicz, DKR.

letzten Wochen hinweggehen. Es sind vor allem unsere jüdischen Freunde, die tief verletzt worden sind von einem Verirrten und Verblendeten, dem der Vatikan die Hand ausgestreckt hatte. Kein gerecht denkender Mensch kann froh sein über den Schaden, der entstanden ist. Denn an der Einstellung des Papstes zum Holocaust hat nie ein Zweifel bestehen können. Sie ist eindeutig.

Wir müssen uns fragen: Was können wir, denen das gute Miteinander von Juden und Christen wichtig ist, gemeinsam tun? Ich bin dankbar für die unmissverständlichen Signale des Dialogs, die es gab und gibt. Ich finde: Wir dürfen die vielen ausgestreckten Hände und die vielen ermutigenden Zeichen heute und aus all den vergangenen Jahren nicht übersehen. Wir dürfen nicht zulassen, dass Enttäuschungen wegwischen, was im jüdisch-christlichen Dialog in Jahrzehnten erreicht worden ist.

Lieber Herr Professor Zenger, in einem Interview haben Sie kürzlich gesagt: „Der Dialog ist gestört und geschädigt, aber er muss weitergehen, und wir werden alles dafür tun, dass er weitergeht. Es gibt keine Alternative dazu.“ Ich wiederhole hier ganz bewusst, was ich am 27. Januar, dem Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus, vor dem Deutschen Bundestag gesagt habe: „Die größten Feinde der Erinnerung sind die Verdrängung und die Lüge. Wir dürfen nicht zulassen, dass Holocaust-Leugner und Extremisten aller Art in unserem Land Beifall oder auch nur Verständnis finden. Wer gegen Juden und andere Minderheiten hetzt, wer Anderen die Menschenwürde abspricht, hat nichts aus unserer Geschichte gelernt. Treten wir solchen Leuten entschieden entgegen!“

Das ist unser gemeinsames Anliegen. Antisemitismus und Antijudaismus haben bei uns keinen Platz und dürfen nirgendwo Platz haben. Der Dialog muss weitergehen und ich bin zuversichtlich: Er geht weiter. Vielleicht hilft die Woche der Brüderlichkeit auch, Fehler zu vergeben. Wir wissen: Wir alle sind oft und immer wieder auf Vergebung angewiesen. Nur gemeinsam können wir aus der schmerzlichen Lage wieder herausfinden und weiter am guten Miteinander bauen. Das bleibt unser gemeinsames Interesse.

„Alles wirkliche Leben ist Begegnung“, hat Martin Buber gesagt, der gemeinsam mit Franz Rosenzweig Namensgeber der Buber-Rosenzweig-Medaille ist. Das bedeutet: Wir können als Menschen gar nicht anders, als uns immer auch als Mit-Menschen zu verstehen. Niemand lebt für sich allein. Und auch wenn es uns schwerfällt, so brauchen wir den Anderen und die

Verschiedenheit zwischen uns, um uns selbst besser verstehen zu können. So lernen wir voneinander. Das gilt unter Fremden. Das gilt unter Freunden. Das gilt unter Brüdern: Oft öffnet uns das Gegenüber die Augen für uns selbst. In der Tat: „Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“

Der Weg zur Verständigung, der Weg zu echter Brüderlichkeit, ist der Dialog. Er setzt als ersten Schritt die Anerkennung des Anderen voraus. Einen wirklichen Dialog kann man nicht verordnen, nur gemeinsam beginnen und lebendig halten. Man kann einen solchen Dialog nicht gegeneinander führen, sondern nur miteinander. Er braucht zwar den klaren Standort und das eigene Profil, aber gerade auch Offenheit dafür, dass der Andere uns wirklich etwas zu sagen hat. Deshalb gibt es keinen exklusiven Besitz von Wahrheit, für keinen der Beteiligten. Nur wo dies akzeptiert wird, ist Dialog möglich.

Viele Mitglieder der großen Glaubensgemeinschaften leisten ihren Beitrag zu diesem Dialog. Evangelische und katholische Christen sprechen gemeinsam und mit einer Stimme mit ihren jüdischen Freunden. Das ist ein bedeutendes Zeichen der ökumenischen Zusammenarbeit der christlichen Kirchen, die gerade in unserem Land so wichtig ist und so erfreulich weit fortgeschritten. Und im interreligiösen Dialog muss das Gespräch auch mit den muslimischen Partnern gesucht werden.

Die Grundlage für den Dialog ist die Religionsfreiheit. Sie ist ein Menschenrecht, eine der großen Errungenschaften in der Geschichte der Religionsgemeinschaften und auch in der politischen Geschichte. Sie zu schützen ist unsere Aufgabe – im Interesse der Stabilität und des Friedens in unserer Welt, und auch hier in unserem Land.

Religionsfreiheit und Anerkennung des Anderen meint nicht, sich einer Beliebigkeit und Gleichgültigkeit hinzugeben. Das wäre falsch verstandene Toleranz. Als Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch in Israel im Jahr 2000 an der Klagemauer sein Gebet für Frieden und Versöhnung nach alter jüdischer Tradition auf einem Zettel in einen Spalt der Mauer gesteckt hatte, bekreuzigte er sich danach. Niemand nahm daran Anstoß. Er kam als Christ in aller Hochachtung an den heiligsten Ort der Juden, die er als „unsere älteren Brüder“ bezeichnete. Er brauchte sich nicht zu verstellen. Wenn jeder seiner Identität treu bleibt und gerade deshalb das Gegenüber wertschätzt, kann der Dialog gelingen. Das sollten wir auch im jüdisch-christlichen Dialog nicht vergessen. Dialog braucht Mut.

Herkunft und Identität sind wichtige Voraussetzungen für einen Dialog, der uns weiterbringt. Das spüren wir auch in der Politik, und in diesem Jahr 2009 ganz besonders. Wir feiern den 60. Jahrestag der Gründung der Bundesrepublik Deutschland. Wir denken dabei auch an die Wurzeln, aus denen wir leben und die auch weit vor 1949 liegen. Wir erinnern uns an die guten und auch an die dunklen Kapitel der Geschichte der Deutschen. Dass wir seit mehr als sechs Jahrzehnten in Frieden leben, das verdanken wir auch denen, die uns nach der Katastrophe der Naziherrschaft die Hand zur Versöhnung gereicht haben, und den vielen, die den Aufbruch, auch den Aufbruch zum Dialog, gewagt haben. „Soviel Aufbruch war nie“, steht als Leitwort über dieser Veranstaltung und auch als Thema des Deutschen Koordinierungsrates über dem gesamten Jahr 2009. In diesen Tagen hat das Motto an Bedeutung noch mehr gewonnen: Ja, wir brauchen den Aufbruch zum Dialog und wir brauchen den Dialog zum Aufbruch.

Als Schirmherr des Deutschen Koordinierungsrates danke ich allen, die sich für diesen Aufbruch stark machen. Wir haben in Deutschland eine besondere Verantwortung, den jüdisch-christlichen Dialog immer wieder zu erneuern, ihn immer wieder anzustoßen, wo er ins Stocken gerät. Und wir wollen ihn ehrlich und aufrichtig führen.

Für uns Deutsche ist die Geschichte auf Zukunft hin mit der Erinnerung an die Schoa verbunden. Das sind wir den Opfern von Gewalt und Terror schuldig. Das sind wir denen schuldig, die nach uns kommen werden. Und wir sind es auch uns selbst schuldig. Die Erinnerung an das Vergangene, die Verantwortung aus der eigenen Geschichte, ist das Fundament für die Zukunft. Und dann können wir mit dem Motto der diesjährigen Woche der Brüderlichkeit sagen: „Soviel Aufbruch war nie!“

Wagen wir diesen Aufbruch immer wieder neu! Haben wir Mut zum Dialog!

*„Gott selbst, der in der Bibel zu uns spricht,
fordert von uns Christen den Dialog mit den Juden.“*

Erich Zenger, in:
Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs,
Hamburg, 28. Februar 2009.

„Dahinter gibt es kein Zurück“

Laudatio von Kardinal Karl Lehmann, Bischof von Mainz, für Prof. em. Dr. Erich Zenger anlässlich der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille am 1. März 2009 in Hamburg.

Unter den Christen und erst recht Theologen, die Träger der Buber-Rosenzweig-Medaille sind, gibt es nun nach Erzbischof Prof. Dr. Dr. Henryk Muszyński aus Gnesen (Polen), der unter uns ist, mit Professor Dr. Erich Zenger von der Universität Münster einen katholischen Alttestamentler, der in unserem Land schon seit 1972, zuerst in Eichstätt, ein Jahr später in Münster, Altes Testament lehrt. Freilich wäre er heute kein Preisträger, begrenzte sich seine Tätigkeit auf diese wichtige wissenschaftliche Einzeldisziplin. Aber sie ist die Basis für Zengers Rolle im jüdisch-christlichen Dialog.

Erich Zenger, vor bald 70 Jahren [am 5. Juli 1939] in Dollnstein (Oberbayern) geboren, hat ein sehr breites und gediegenes Studium der Philosophie, Theologie und Orientalistik in Rom, Jerusalem, Heidelberg, Münster und Würzburg absolviert. Er ist ein Gelehrter für das Alte Testament, der nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil dieses Fach über den deutschen Sprachraum hinaus maßgeblich geprägt hat und der seit Jahrzehnten in vorderster Reihe auf vielen Ebenen ein einzigartiger Vertreter des christlich-jüdischen Dialogs ist.

Erich Zenger ist zunächst durch und durch der alttestamentlichen Wissenschaft verpflichtet. Mit über 25 Buchpublikationen hat er eine reiche Ernte vorzulegen. Gehörte von Anfang an der Entstehung und der Theologie der fünf Bücher Mose, des Pentateuch, seine ganze Aufmerksamkeit, so hat er in den letzten 20 Jahren der Psalmenforschung einen großen Teil seiner Arbeitskraft geschenkt und legt in der von ihm herausgegebenen Reihe „*Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*“ zusammen mit Frank-Lothar Hossfeld einen auf vier Bände hin konzipierten Kommentar zu den Psalmen vor, der schon vom Umfang und der aufgearbeiteten Litera-

tur her seinesgleichen sucht: die beiden bereits erschienenen Bände zu den Psalmen 51 bis 150 haben über 1600 Seiten. Der dritte Band zu den Psalmen 1 bis 50 ist derzeit in Arbeit. Wir dürfen einen abschließenden IV. Band zur Theologie der Psalmen erwarten. Von den zahlreichen wissenschaftlichen Veröffentlichungen nenne ich nur noch die von ihm herausgegebene, bereits in siebter Auflage vorliegende und mehrfach übersetzte „*Einleitung in das Alte Testament*“. Sie ist ein herausragendes Standardwerk geworden und wurde immer wieder aktualisiert und erweitert. Unnötig zu erwähnen, dass viele wissenschaftliche Arbeiten wie ein Kranz diese großen Bemühungen begleiten, vor allem zu den Büchern Genesis, Exodus, Levitikus, Ijob, Judit, Ruth, Jesaja und Hosea.

Der Ruf Erich Zengers beruht aber auch auf seiner Fähigkeit, die Schriften des Alten Testaments mit dem ganzen heute möglichen Wissen im Blick auf ihre existenzielle, gesellschaftliche und kirchliche Bedeutung eindrucksvoll und einleuchtend zu erschließen. Schon die Titel zeigen dies: „*Durchkreuztes Leben*“, „*Gottes Bogen in den Wolken*“, „*Die Zukunft der Welt liegt auch in unserer Hand*“, „*Mit meinem Gott überspringe ich Mauern*“, „*Ich will die Morgenröte wecken*“, „*Die Nacht wird leuchten wie der Tag*“, „*Dein Angesicht suche ich*“. Er drückt sich auch nicht vor harten Anfragen an das biblische Gottesbild, so z. B. wenn er in dem Buch „*Ein Gott der Rache?*“ Verständnishilfe für die sog. Fluchpsalmen gibt. Immer wieder begeistert er seine Leser und hat in den 60 Semestern seiner akademischen Lehrtätigkeit unzählige Frauen und Männer, die Theologie studierten, angeleitet, in Predigt und Religionsunterricht viel stärker die Botschaft der ganzen Bibel zu vermitteln.

Überhaupt schafft Erich Zenger einen neuen Zugang zum Alten Testament. Dafür kämpft er von Anfang an. Seine Veröffentlichung „*Das Erste Testament*“ (1. Auflage 1991, 5. Auflage 1995) ist eine leidenschaftliche Streitschrift (auf so etwas versteht er sich auch!) für eine Revision des oft ungeklärten Verhältnisses der Christen zu diesem Ersten Testament, das er als grundlegenden und eigenständigen Teil der christlichen Bibel verteidigt. Entweder, so beklagt er, wird das Alte Testament faktisch ignoriert, oder es wird nur selektiv gelesen und in gewisser Weise von den christlichen Themen her vereinnahmt. Er kämpft um das Erstgeburtsrecht des Alten Testaments, das er lieber „*Erstes Testament*“ nennt.

Nicht zuletzt deswegen hat er viele Schriften des Alten/Ersten Testaments sorgfältig ausgelegt und verborgene Schätze erschlossen, die man

üblicherweise weniger kennt. In dem fast 2000 Seiten umfassenden Werk „*Stuttgarter Altes Testament*“ (Stuttgart 2004) hat er mit vielen Mitarbeitern den Text der Einheitsübersetzung durch einen durchgängigen Kommentar und ein Lexikon neu verstehen gelehrt.

Eine Eigenschaft Erich Zengers, die seine geradezu unglaubliche Fruchtbarkeit und Schöpferkraft erklärt, ist seine wissenschaftsorganisatorische Fähigkeit, viele Fachgelehrte zu einem Teamwork zusammen zu bringen. Er hat das Talent, dabei die notwendige Freiheit für den Einzelnen mit der strammen Disziplin des verantwortlichen Herausgebers zu verbinden. So beruhen etwa 30 Bände recht unterschiedlichen Charakters auf seiner Herausgeberschaft. Darunter sind auch viele Schüler. Acht Lehrstühle im deutschen Sprachgebiet sind mit seinen Schülern besetzt. Wohl an die 30 Dissertationen sind unter seiner Leitung abgeschlossen worden. Drei Festschriften, die er erhielt, belegen seine Anerkennung. Die ihm zu seinem 65. Geburtstag gewidmete Festschrift trägt den programmatischen und schönen Titel: „*Das Manna fällt auch heute noch*“ (2004).

Gerade weil Erich Zenger immer überzeugt war, dass das Alte Testament kein vergangenes oder gar veraltetes Buch darstellt, hat er leidenschaftlich nicht nur die Gegenwartsbedeutung der ganzen Bibel betont, sondern sich auch um Rezeption und Integration der zeitgenössischen jüdischen Schriftauslegung bemüht. Deshalb hat er – auch dies ist ein Meilenstein in der Bibelwissenschaft – einzelne Bände der von ihm herausgegebenen Kommentarreihe jüdischen Gelehrten anvertraut, so z. B. *Sara Japhet* die Bücher der *Chronik*, *Moshe Greenberg* den Propheten *Ezechiel*¹ und *Yair Zakovitch* das *Hohelied*².

Damit stehen wir vor einem großen Bereich der Tätigkeit Erich Zengers, der sich nun fast von selbst nahelegt, nämlich seiner Rolle im jüdisch-christlichen Dialog. Sie beginnt mit dem Kampf gegen alle Formen einer Unterbewertung oder eines faktischen Umgehens des Ersten Testaments, also des „Markionismus“, gegen antijüdische Klischees und erst recht gegen jeden Antisemitismus. Immer wieder betont er die Unverzichtbarkeit und den Eigenwert des Alten Testaments für den christlichen Glauben sowie die christliche Unterweisung. In der zentralen Schrift „*Das Erste Testament*“ (1991) dankt er den jüdischen Partnern aus dem Gesprächskreis Juden und

1) Anm. d. Red.: Vgl. die Rezension von Clemens Thoma in FrRu 14(2007)144–146.

2) Anm. d. Red.: Vgl. die Rezension von Irmtraud Fischer in FrRu 13(2006)134–136.

Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ab 1976). Hier schreibt er im Vorwort: „Nach Auschwitz und angesichts der durch das Zweite Vaticanum eröffneten neuen Sicht des Verhältnisses von Kirche und Israel wird es höchste Zeit, dass das Erste Testament als authentisches Buch der Juden und als unverzichtbarer Teil der christlichen Bibel sein Erstgeburtsrecht zurückerhält“ (10). Mit hoher Zustimmung zitiert er gerne die Rede von Papst Johannes Paul II. zu den Juden von Rom aus dem Jahre 1986: „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder, und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.“³

So ist es für Erich Zenger auch keine Frage, dass er national und international bei Gesprächsforen und in Kommissionen zum christlich-jüdischen Dialog mitarbeitet. Unablässig setzt er sich auch in Fortbildung und Erwachsenenbildung für den Rang des Ersten Testaments ein. In über dreißig Gastvorlesungen an Universitäten und Hochschulen in ganz Europa hat er unermüdlich den bleibenden jüdischen Grund des Christentums und den von Gott den Juden nie gekündigten Bund hervorgehoben.

Ich bin überzeugt, dass uns Erich Zenger auch in Zukunft noch manche reife Frucht seiner Forschungen schenken wird. Schon heute wird er in ausgezeichneter Weise dem Motto der diesjährigen Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille gerecht „1949–2009. *So viel Aufbruch war nie*“. Dies gilt in allen genannten Bereichen und Ebenen für Professor Dr. Erich Zenger. Darum erhält er zur rechten Zeit diese hohe Auszeichnung. Ich bin gewiss, dass das, was er in drei Jahrzehnten, gemeinsam mit vielen Weggefährten aus Christentum und Judentum, auf- und ausgebaut hat, die alternativlose Richtung unseres Verhältnisses zueinander ist. Dafür gebühren Erich Zenger und der Jury ein großes Danke und ein herzlicher Glückwunsch, und zwar bewusst in der diesjährigen Woche der Brüderlichkeit, aber auch im Zusammenhang der unsäglichen Auseinandersetzung der letzten Wochen um den Antisemitismus in unserer Kirche. Dies ist eine neue Ermutigung für den Weg, den der jüdisch-christliche Dialog im vergangenen halben Jahrhundert bis heute eingeschlagen hat. Dahinter gibt es kein Zurück.

3) Erich Zenger, „*Das Erste Testament*“. *Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1. Auflage 1991, 11 u. ö.

Das besondere Buch

Feliks Tych/Alfons Kenkmann/Elisabeth Kohlhaas/Andreas Eberhardt (Hg.), **Kinder über den Holocaust. Frühe Zeugnisse 1944–1948**. Stiftung Erinnerung, Verantwortung und Zukunft. Metropol Verlag, Berlin 2008. 326 Seiten.

In Szawle (Litauen) wurde ein Brief mit ungelenker Kinderschrift gefunden: *„Lieber Papa! Ich verabschiede mich von Dir, bevor ich in den Tod gehe. Wir würden so gern leben, aber es geht nicht, man lässt uns nicht. Ich habe solche Angst vor dem Tod; denn kleine Kinder wirft man lebendig ins Grab. Ich umarme Dich ganz lieb. Deine Juneta.“*

Das Mädchen *Juneta* ist eines der fast einer Million jüdischen Kinder im Alter bis zu 14 Jahren, die vor dem Zweiten Weltkrieg in Polen lebten. Nach der Befreiung gab es noch etwa 5000. Kinder, auch die im Mutterschoß, waren von den Nationalsozialisten insgesamt zum Tode verurteilt worden. Sie, die Ungeborenen, konnten keine Sklavenarbeit leisten, die manchen Erwachsenen noch eine Spanne Überlebenszeit gewährte. Die Kleinen schickte man meistens nicht einmal in die Gaskammer. Sie wurden an Ort und Stelle erschossen, ihre Köpfe an den Wänden erschlagen oder lebendig begraben. In Auschwitz warfen die Nazischergen jüdische Kinder lebendig ins Feuer, da die Gaskammern von den Erwachsenen überfüllt waren. Trotzdem konnte eine kleine Anzahl im Versteck oder mit falschen „arischen“ Papieren am Leben bleiben, in einer Zeit, in der das Überleben eine Ausnahme und die Ermordung die Regel war, wie die Herausgeber des Buches „Kinder über den Holocaust“ schreiben.

Meistens erreichen die Leser Kindheitsberichte erst aus der Perspektive des Erwachsenen. Doch die „Jüdische Historische Kommission in Polen“, später in „Jüdisches Historisches Institut“ mit Sitz in Warschau umbenannt, suchte bereits zwischen 1944 und 1948 jüdische Kinder, vorwiegend in Waisenhäusern auf, da die Eltern ermordet worden waren, und fertigte 7300 Interviewprotokolle über deren Leid im Holocaust an. Ein kleiner Teil der

Berichte war von den Kindern selbst niedergeschrieben worden. Die Universität Leipzig (Professur für Geschichtsdidaktik/Zentrum für Lehrerbildung und Schulforschung) und die „*Vereinigung Gegen Vergessen – Für Demokratie e. V.*“ hatten 2006/2007 von dem Jüdischen Historischen Institut in Warschau die Genehmigung erhalten, die Berichte der polnischen jüdischen Kinder zu durchforschen. Aus dem umfangreichen Material wurden 55 Protokolle ausgesucht, und unter der Herausgabe von Feliks Tych, Alfons Kenkmann, Elisabeth Kohlhaas und Andreas Eberhardt zum ersten Mal dem deutschen Leserpublikum zugänglich gemacht. Die meisten Protokolle sind in Polnisch verfasst worden, drei in Russisch und eins in Deutsch, von einem Mädchen, das mit seinen Eltern aus Deutschland in das Getto von Riga deportiert worden war. Die Übersetzer Herbert Ulrich und Jürgen Hensel hielten sich streng an das Original und versuchten sogar kindesübliche Fehler in die deutsche Sprache zu transponieren. Ziel der von den jüdischen Kindern aufgenommenen Interviews sei nicht die konkrete Aufzählung der nationalsozialistischen Gräueltaten gewesen, sondern die unmittelbare Wahrnehmung und Verarbeitung dieser Untaten im kindlichen Gemüt, so die Herausgeber. Das Aussprechen des Durchlittenen sollte den jungen Betroffenen als therapeutische Hilfe dienen.

Nach dem deutschen Überfall am 1. September 1939 wurde Polen aufgrund des Hitler-Molotow-Paktes zwischen dem Deutschen Reich im Westen und der Sowjetunion im Osten aufgeteilt. Nach dem deutschen Angriff auf die Sowjetunion am 22. Juni 1941 wurde auch der Ostteil Polens mit einer jüdischen Bevölkerung von 1,1 Millionen Menschen in das Deutsche Reich eingegliedert. Deren Leidensweg durchlief das Getto und die Vernichtungslager.

Die Feinde der Juden waren neben der Gestapo, der SS und der Wehrmacht auch örtliche antisemitische Einwohner und Verbände. Jüdische Menschen konnten sich nicht einmal auf Mitverfolgte verlassen. So wurden sie in Ostpolen auch von Mitgliedern der polnischen Heimatarmee AK sowie von ukrainischen Nationalisten der Bandera-Gruppen, benannt nach deren Gründer Stepan Andrijoyvè Bandera (geb. 1909 in Galizien, 1959 in München ermordet), verfolgt und ermordet.

Die Kinder überlebten im Versteck oder auf der „arischen Seite“. 1200 wurden in Klöstern gerettet. Das Mädchen *Lilla Mittler* blieb – mit seinen Eltern und seinem Bruder – bei einem früheren Angestellten ihres Vaters am Leben. In nichtjüdischen Familien oder in Ordenshäusern mussten die jun-

gen Verfolgten in den meisten Fällen ihre jüdische Identität verbergen, gutes Polnisch sprechen und katholische Gebete aufsagen können. Für Jungen bildete die Beschneidung eine Falle, die unbedingt verheimlicht werden musste. Doch viele Kinder männlichen Geschlechts kamen wegen dieses jüdischen Zeichens am Fleische ums Leben. Einige schlossen sich auch jüdischen Gruppen an, die im Wald in Erdlöchern oder unter freiem Himmel zu überleben versuchten oder Partisanen um die Aufnahme in ihre Verbände baten. Leider waren auch etliche Partisanenmitglieder antisemitisch gestimmt und verrieten die Kinder bei der Entdeckung ihrer Herkunft. „Ich wollte niemandem eingestehen, dass ich Jude bin, weil ich Angst hatte, sie würden mich nachts umbringen“, berichtet der Junge *Zelman Birenfeld*.

Manche Retter halfen aus Nächstenliebe, andere aus materiellen Gründen. *Jurek Marek* erhielt eine mit viel Geld erkaufte (gefälschte) Taufurkunde. Er berichtet im Interview: „Für alles bezahlte meine (ehemalige) Lehrerin, sie verkaufte all ihre Sachen, sodass sie schließlich nichts mehr zu anziehen hatte.“ Die Polin Irena Sendler (vgl. Anna Mieszkowska, *Die Mutter der Holocaust-Kinder*, in FrRu14[2007]221 f.), die beim Sozialamt der Stadt Warschau arbeitete und beim Jüdischen Hilfsrat die heimliche Rettung von Kindern organisierte, brachte mit ihren Helferinnen und Helfern etwa 2500 Kinder aus dem Warschauer Getto heraus. Es gab Bauern, die von den Kindern Sklavenarbeit für das Versteck forderten. Die Retter setzten ihr eigenes Leben aufs Spiel, und aus Angst vor einer Denunziation wurden sie selber oft zu Feinden.

Das Mädchen *Lidia Grünberg* berichtet, dass ihr Versorger am Heiligabend 1943 sie und ihre Familie mit vergiftetem Wodka umbringen wollte. Nur die Tante hatte davon getrunken und die Gefahr sofort erkannt. „Am anderen Tag wunderte sich der Wirt, als er sah, dass wir lebten.“ Und *Genia Krüger* erzählt: „[...] und dann kamen sie zu Mama, klopfen und fragten, wer die Hausfrau sei, und erschossen Mama. Und Papa hatten sie auch erschossen [...]. Und unser Wirt hat Angst, in diesem Dorf zu wohnen, weil alle wissen, dass er uns versteckt hat, und in der Nacht, in der Mama getötet wurde, haben sie ihn sehr geschlagen und ihm gesagt, dass sie auch zu uns nach Tarnów kommen.“ Wie *Genia Krüger* mussten auch andere jüdische Kinder mit ansehen, wie ihre Eltern umgebracht wurden. So auch *Alexander Jakobson* (9 Jahre): „Ich wusste, dass ich Jude bin und deshalb im Getto leben muss. Die Deutschen rotteten die Juden aus, Papa erklärte mir das, aber ich verstand es nicht. Einmal war ich mit Mama unterwegs, und auf der

Straße erschoss ein Deutscher sie und verwundete mich am Bein.“ *Edward Koenigsberg* erinnert sich an die Zeit im Getto: „Einmal, als ich Typhus und Keuchhusten hatte, kam die ukrainische Polizei und begann, auf kranke Juden zu schießen. [...] Als die Polizei gegangen war, kam ein kleines Mädchen in einem blutigen Hemd herein. Aus seiner Erzählung ging hervor, dass seine Mutter, die auch Typhus hatte, erschossen worden war und es unter der Bettdecke gelegen hatte.“

Ohne Eltern, Geschwister, Verwandte und Freunde waren viele Kinder allein auf ihren Überlebensinstinkt angewiesen. Der primitivste Unterschlupf galt schon als sehr gut. „Wenn mich jemand einließ, wenigstens auf die Schwelle eines warmen Stalls, freute ich mich so sehr und war so glücklich, als ob man mich auf ein goldenes Pferd gesetzt hätte“, so das Mädchen *Karoline Kremer*. Doch die Freude war getrübt von dem Verlust. Karoline musste zusehen, als Ende März 1943 Jugendliche ihren Bruder Saul und ihren Vater erschossen. Ihr kleiner Bruder Berek starb in ihren Armen. „Als Mutter tödlich zusammenbrach, fiel sie mir in den Schoß, weil ich eher als sie verwundet worden war.“ *Chawa Rozensztejn* erinnert sich an den Tag, als sie von mitfühlenden Mitmenschen aufgenommen wurde: „Meine Freude war unermesslich, aber bei dem Gedanken an meine Nächsten und Liebsten weinte ich bittere Tränen.“

Alle diese Kinder waren um ihre Kindheit gebracht worden. „Dieser Zeitraum“, so *Lilia Mittler*, „hat unauslöschliche Spuren hinterlassen. Ich empfinde eine psychische Lücke, die von dem raschen Sprung aus der Kindheit ins Jugendalter herkommt. Eigentlich bin ich nie Kind gewesen, und heute blicke ich auf einige Sachen wie ‚aus dem 16. Stockwerk‘ herab, völlig anders als meine polnischen Freundinnen, die diese Hölle nicht erlebt haben.“

Nach dem Kriege mussten diese jüdischen Kinder, die Unsagbares erlebt hatten, erneut den polnischen Antisemitismus fürchten. Einige von ihnen sprachen von Zukunftsplänen, hofften einen Beruf zu erlernen oder – mit der Spur eines noch gebliebenen Optimismus – nach Palästina auszuwandern und am Aufbau des Judenstaates mitzuwirken. Andere haben resigniert. Und alle werden das Trauma des Durchlittenen bis zu ihrem Lebensende mit sich tragen. Ein erschütterndes Buch, aber unerlässlich, um das unsägliche Leid von Hunderttausenden von Kindern wenigstens entfernt zu erahnen.

Monika Beck, Aachen

Angelika Brimmer-Brebeck/Martin Leutzsch (Hg.), **Jüdische Frauen in Mitteleuropa**. Aspekte ihrer Geschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Bonifatius Verlag, Paderborn / Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 2008. 263 Seiten.

Der Sammelband geht auf eine im Winterhalbjahr 2006/07 von der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Paderborn e. V. veranstaltete Vortragsreihe über „Frauen im Judentum“ zurück und enthält neun Beiträge, die jüdische Geschichte im Hinblick auf „die Lebensbedingungen, Handlungsräume und -strategien sowie die Selbstreflexion jüdischer Frauen“ (Klappentext) beschreiben. Im Mittelpunkt stehen Einzelschicksale prominenter ebenso wie weniger bekannter Frauen, anhand derer jüdisches Leben in der Diaspora aus weiblicher Perspektive nachempfunden wird. Die Beiträge sind chronologisch nach ihrem historischen Bezug vom Mittelalter bis zur Gegenwart geordnet und beziehen sich, anders als der Titel vermuten lässt, nahezu ausschließlich auf Regionen in Deutschland.

Am Beispiel von Frauen, die in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Quellen aus Westfalen erwähnt sind, zeichnet *Diethard Aschoff* ein differenziertes Bild von der sozialen und rechtlichen Stellung jüdischer Frauen in unterschiedlichen Lebenssituationen und stützt sich dabei auf ein beeindruckend umfangreiches Quellenmaterial. *Gabriele Jancke*, *Claudia Ulbrich* und *Margit Naarmann* untersuchen in ihren Beiträgen Biografien jüdischer Frauen des 18. Jahrhunderts: der durch ihre Memoiren berühmt gewordenen Kauffrau Glückel von Hameln (Glikl bas Judah Leib), der Frankfurter Kaufmannstochter Sara Kassel, die es später ins ländliche, deutsch-französische Grenzgebiet verschlug, und der berühmten Berliner Salonièren Henriette Herz und Rahel Varnhagen. Die ersten russisch-jüdischen Frauen, die an Schweizer und deutschen Universitäten zugelassen und Vorkämpferinnen der akademischen Frauenemanzipation waren, werden von *Luise Hirsch* vorgestellt. *Angelika Brimmer-Brebeck* beschreibt das gesellschaftliche Umfeld der Essener Jüdinnen von 1850 bis 1932 und

ihr Erfahren von Antisemitismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Anhand von autobiografischen Zeugnissen aus der NS-Zeit beschreibt *Monika Richarz* Überlebensstrategien jüdischer Frauen und macht an Beispielen deutlich, dass „Verfolgung, Vertreibung und Exil von den betroffenen Männern und Frauen sehr unterschiedlich wahrgenommen wurden“ (175). Mit dem in den Jahren 1940–42 entstandenen Bilderzyklus *Leben oder Theater?* der Künstlerin Charlotte Salomon (vgl. FrRu 12[2005]265–274) und dem autobiografischen Hintergrund – von ihrer Kindheit in Berlin bis zur Inhaftierung im französischen Internierungslager Gurs – setzt sich *Lydia Koelle* auseinander. *Hartmut Steinecke* analysiert exemplarisch Werke jüdischer Schriftstellerinnen der „Generation nach der Schoa“ wie etwa *Barbara Honigmann* und *Esther Dischereits*, die „sich über ihre jüdische Identität in der deutschen Gesellschaft der Bundesrepublik und der DDR, in der sie aufgewachsen waren, klar zu werden versuchten“ (230) und deren Identitätssuche sich in ihren Romanfiguren spiegelt.

Der Reiz des Sammelbandes liegt in den verschiedenartigen Darstellungsweisen, jüdische Frauenschicksale aus historischer, literaturwissenschaftlicher sowie kunsthistorischer Sicht zu betrachten. Die beachtenswerte Bibliografie mit einer reichen Auswahl an deutsch- und englischsprachigen Titeln über „Frauen im Judentum“ lädt ein, sich weiterführend mit dem Thema zu beschäftigen.

Jutta Schumacher, Freiburg

Philip A. Cunningham/Norbert J. Hofmann/Joseph Sievers (Hg.), **The Catholic Church and the Jewish People. Recent Reflections from Rome.** Fordham University Press, New York 2007. 230 Seiten.

Der deutsche Kardinal *Augustin Bea* gehört zu den großen Wegbereitern des katholisch-jüdischen Dialogs. Seiner Beharrlichkeit ist es zu verdanken, dass die auf dem Zweiten Vatikanum heftig diskutierte Erklärung über das Verhältnis zum Judentum in das Konzilsdokument *Nostra aetate* Eingang fand. Seit 2001 existiert an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom ein nach Bea benanntes Institut, das inzwischen zu den renommiertesten Zentren im christlich-jüdischen Gespräch gehört. Zugleich führt es eine 1978 unter dem damaligen Rektor Carlo Maria Martini SJ begonnene Tradition jüdischer Studien fort. Der vorliegende Sammelband dokumentiert

eine Vortragsreihe, die anlässlich des vierzigjährigen Jubiläums von *Nostra aetate* am römischen *Cardinal Bea Centre* veranstaltet wurde. Die 15 Beiträge behandeln das erneuerte katholisch-jüdische Verhältnis seit dem Konzil und geben einen guten Überblick über das – trotz aller Krisen – Erreichte. So würdigt Kardinal *Walter Kasper* die Arbeit seiner Vorgänger *Augustin Bea*, *Johannes Willebrands* und *Edward I. Cassidy* als Präsidenten der *Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum* und weist auf gegenwärtige bzw. zukünftig noch zu leistende Aufgaben im christlich-jüdischen Gespräch hin. Trotz guter Ansätze gebe es beispielsweise, so Kasper, immer noch keine „umfassende katholische Theologie des Judentums“ (10), die allgemein überzeugen könnte.

Erzbischof *Bruno Forte*, *Erich Zenger* und *Peter Hünermann* machen in ihren Beiträgen deutlich, dass die theologische Forschung auch nicht mehr völlig am Anfang steht. So zeigt *Hünermann* die methodologischen Konsequenzen auf, die sich aus dem christlich-jüdischen Dialog für die Dogmatik ergeben, während der italienische Systematiker *Forte*, dessen Arbeiten in Deutschland immer noch zu wenig bekannt sind, versucht, das Verhältnis der beiden Gottesvölker *Kirche* und *Israel* neu zu bestimmen. *Zenger* stellt die Bedeutung des 2001 veröffentlichten Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission über „Das jüdische Volk und seine Heiligen Schriften in der christlichen Bibel“ (vgl. FrRu NF 9[2002]19–34) heraus, in dem der jüdischen Leseweise der Bibel erstmals ein eigenständiger Wert zuerkannt wurde, und erläutert die biblischen Grundlagen einer christlichen Bundestheologie, die von alten Enternungsvorstellungen endgültig abrückt. Daneben fordert der Trienter Judaist *Massimo Giuliani*, dass sich die christliche Theologie stärker als bisher mit den nationalsozialistischen Verbrechen auseinandersetzen müsse. Seine „Vorschläge für Christen“ (67), eine kirchliche Gedenkkultur zu schaffen, die an die Opfer der Schoa erinnert, ohne sie christlich zu vereinnahmen, haben in den letzten Monaten – man denke nur an die Debatte um die Pius-Bruderschaft und Bischof *Williamson* – noch an Aktualität gewonnen.

Die Erinnerung an die so schmerzlich belastete Vergangenheit könne, wie der frühere Erzbischof von Mailand, Kardinal *Carlo Maria Martini*, in seinem Aufsatz betont, auch den Blick für gegenwärtige Probleme in der Welt schärfen. Gerade in ethischen Fragen, besonders im sozial-caritativen Bereich, müsse die Zusammenarbeit von Juden und Christen intensiviert werden – ein Gedanke, den Rabbiner *Riccardo Di Segni* in seinem Beitrag

aufgreift. Gleichzeitig dürfe aber nicht übersehen werden, so Di Segni, dass man z. B. in der Bioethik zu unterschiedlichen Bewertungen komme (19). Trotz aller Gemeinsamkeiten von Juden und Christen seien auch die Asymmetrien und „Grenzen des Dialogs“ (17) zu beachten. Das katholisch-jüdische Verhältnis bleibe fragil und störanfällig, wie die zahlreichen Irritationen der vergangenen Jahre gezeigt hätten. Diesem Urteil schließt sich auch der Mailänder Rabbiner *Giuseppe Laras* an, der in seinem Aufsatz jüdische Interpretationen des Christentums vorstellt. Dennoch bewerten beide Rabbiner den nach 1945 eingeschlagenen Weg des Dialogs insgesamt als sehr positiv; ihn gelte es auch angesichts mancher Rückschläge entschieden fortzusetzen. Wie wenig selbstverständlich dieser Neuanfang im katholisch-jüdischen Verhältnis war, verdeutlichen die historischen Beiträge des Bandes: *Anna Foa* gibt einen kurzen wie prägnanten Rückblick auf die Geschichte päpstlicher Judenpolitik (41–53), und *Alberto Melloni* zeichnet anhand der jeweiligen Textentwürfe und -fassungen die Diskussion um die „Judenerklärung“ und die Verabschiedung von *Nostra aetate* auf dem Zweiten Vatikanum nach.

In einem letzten Teil wird die 1974 gegründete *Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum* vorgestellt. Neben Kardinal Kasper sind auch zwei frühere Mitarbeiter der Kommission sowie der derzeitige Sekretär, *Norbert J. Hofmann SDB*, mit Aufsätzen vertreten: Während Kardinal *Jorge Maria Mejía* an die Anfänge der Kommission und ihre ersten Mitarbeiter *Cornelius A. Rijk* und *Pierre Marie de Contenson OP* erinnert, fasst *Pier Francesco Fumagalli* die Ergebnisse der bisherigen Treffen des *Internationalen Katholisch-Jüdischen Verbindungskomitees* zusammen. Hofmann schildert eindrücklich die seit 2002 stattfindenden Gespräche mit dem israelischen Oberrabbinat. Auf die diplomatischen Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel gehen Kardinal *Achille Silvestrini* und der frühere israelische Botschafter beim Heiligen Stuhl *Oded Ben-Hur* ein. Ein interessanter Dokumentenanhang, der u. a. die Erklärungen des *Internationalen Katholisch-Jüdischen Verbindungskomitees* enthält, rundet den Band ab. Die Herausgeber haben einen bemerkenswerten Sammelband vorgelegt, der einen guten Überblick über „römische Ansichten“ zum katholisch-jüdischen Dialog bietet. Leider fehlt in der englischen Ausgabe ein Hinweis auf die italienische Originalfassung von N. J. Hofmann u. a. (Hg.), *Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, die bereits 2005 erschienen ist.

Elias H. Füllenbach OP, Düsseldorf

Mordechai Eliav/Esriel Hildesheimer, **Das Berliner Rabbinerseminar 1873–1938**. Seine Gründungsgeschichte – seine Studenten. Aus dem Hebräischen übersetzt, überarbeitet und mit Ergänzungen versehen von Jana Caroline Reimer. Schriftenreihe des Centrum Judaicum, Band 5. Hentrich & Hentrich Verlag, Berlin 2008. 308 Seiten.

Die traditionelle Talmudschule, auf Hebräisch „Jeschiwa“ genannt, wollte gebildete, fromme Juden erziehen; diente also in erster Linie nicht der Berufsausbildung. Erst im 19. Jh. entstand eine neuartige Institution, die das Ziel verfolgte, Rabbiner auszubilden. Dass nicht alle Gründungen erfolgreich waren, hat der Historiker *Mordechai Breuer* am Beispiel der Rabbiner-Schule in Warschau (1826–1863) deutlich gemacht: „Während der fast 40 Jahre ihres Bestehens hat keiner ihrer Absolventen eine Rabbinerstelle besetzt – weder fanden die Gemeinden sie nach ihrem Geschmack, noch hatten sie selbst den Wunsch, Rabbiner zu werden. Sie hatten die Anstalt nur deshalb besucht, weil es die einzige höhere Schule war, in die sie aufgenommen wurden.“ Das erste Rabbinerseminar für gesetzestreue Juden hat Rabbiner Dr. *Esriel Hildesheimer* (1820–1899) in Berlin aufgebaut. Über die Geschichte dieses Seminars, das den Lehrbetrieb 1873 aufnahm, ist schon einiges publiziert worden. Der jetzt ins Deutsche übersetzte Band setzt der 1938 von den Nationalsozialisten zwangsweise geschlossenen Schule ein würdiges Denkmal. Im Zentrum des Buches steht eine Liste der Dozenten und Studenten am Berliner Rabbinerseminar, die Esriel Hildesheimer (1901–1998), ein Urenkel des Gründers, zusammengestellt hat; seine Dokumentation wurde vom Historiker *Mordechai Eliav* vervollständigt und überarbeitet und von *Jana Caroline Reimer* ergänzt. Die Namen von mehr als 600 Seminaristen – unter ihnen zahlreiche bekannte Namen – und ihre Lebensdaten wurden registriert und ihre späteren Leistungen in großen Zügen beschrieben (wo sie als Rabbiner amtierten und welche Werke sie veröffentlicht haben). Hildesheimers Schule haben sowohl berühmte Rabbiner als auch angesehene Wissenschaftler besucht.

Dass bei der enormen Menge des zusammengetragenen Materials sich einige Fehler eingeschlichen haben, ist nicht verwunderlich. *Marc B. Shapiro* hat die Angabe, Maximilian Landau sei 1938 bei einem Verkehrsunfall in Berlin ums Leben gekommen (167), als falsch bezeichnet; er verweist auf einen Brief, den Landau am 26. Juni 1939 von Warschau abgeschickt hat (*The Torah U-Madda Journal*, Vol. 14[2006–2007]95, Anm. 11). Auch mir sind mehrere Fehler ins Auge gesprungen. So ist z. B. Rabbiner *Joseph Hirsch*

Dünner nicht in den USA gestorben (101), sondern in London, und zwar am 1. April 2007 (vgl. Nachruf im *Jewish Chronicle* vom 27. April 2007, 38). Ein Werk von ihm ist erschienen unter dem Titel „*Mikdasch haLevi*“ (Bnei Brak, 5769). In der Liste der Publikationen von Rabbiner *Eliahu Ben Samuel Munk* (198 f.) stehen zwei Werke, die in Wirklichkeit sein Vetter Rabbiner *Eliahu Ben Esriel Munk* geschrieben hat (die Dissertation über William Wordsworth und die Studie „*Nichtjuden im jüdischen Religionsrecht*“).

Eingerahmt sind die kurzen biografischen Artikel von zwei langen, sehr instruktiven Abhandlungen. Der israelische Historiker Mordechai Eliav schildert ins Detail gehend die historische Konstellation, die die Entstehung des Berliner Rabbinerseminars ermöglicht hat. Er beschreibt den schweren Kampf, den Rabbiner Hildesheimer gegen „links“ und „rechts“ führen musste. Erklärtermaßen wollte der Gründer keine „Rabbinerfabrik“ ins Leben rufen; aber bis zu seinem bitteren Ende musste sich das Seminar gegen diesen finsternen Verdacht wehren, wie aus einem lesenswerten Aufsatz von M. Breuer hervorgeht, der in der Bibliografie am Ende des hier angezeigten Bandes erstaunlicherweise nicht erwähnt wird (*Rabbinerseminar als Jeschiwa?* in: Miriam Gillis-Carlebach/Wolfgang Grünberg (Hg.), „*Den Himmel zu pflanzen und die Erde zu gründen*“, Hamburg 1995, 145–157). Der zweite Text, der den biografischen Teil einrahmt, ist bereits 1923 entstanden. Aus Anlass des fünfzigjährigen Bestehens des Rabbinerseminars zu Berlin hielt Dozent Dr. *Joseph Wohlgemuth* (1885–1937) eine Ansprache, in der er eine Zwischenbilanz zog. Stolz konnte er über die Studenten des Seminars sagen: „Ihrer verschiedenen Individualität gemäß haben sie sich ungleich entwickelt, fast alle aber sind der Fahne treu geblieben, die ihnen vorangetragen wurde. Was das bedeuten will, anlässlich der großen Versuchen, die an den toratreuen Rabbiner herantreten, vermag nur der zu ermessen, der einen Einblick gewonnen [hat] in die gewaltigen Opfer, die in den verflossenen Jahrzehnten die von hier ausgesandten Jünger für ihre Überzeugung brachten“ (292 f.). Dass nur fünfzehn Jahre später (1938) das Ende des Berliner Rabbinerseminars kommen würde, konnte 1923 niemand ahnen. Zwar überlebte der letzte Rektor, Rabbiner *Jecheil Jakob Weinberg* (1884–1966), die schreckliche Verfolgungszeit, aber unmittelbar nach der Schoa war an eine Neueröffnung des Lehrbetriebs nicht zu denken; es fehlten sämtliche Voraussetzungen.

Yizhak Ahren, Köln

Beate und Serge Klarsfeld, **Endstation Auschwitz**. Die Deportation deutscher und österreichischer jüdischer Kinder aus Frankreich. Ein Erinnerungsbuch. Böhlau-Verlag, Köln 2008. 188 Seiten.

„Ihre Biographien sind kurz, denn ihr Leben war kurz“, schreibt Beate Klarsfeld in der Einführung (7) zu diesem außergewöhnlichen Erinnerungsbuch, einem Buch, das nur wenige Worte hat, weil es keiner bedarf. Bilder sagen oft viel mehr als Worte, und dieses Buch besteht überwiegend aus Bildern, bzw. aus alten Fotos, die so aussagekräftig sind, dass es keiner Worte mehr bedarf. Von 1942–1944 waren 11 400 jüdische Kinder in französischen Sammellagern interniert, etwa 800 stammten aus Deutschland und Österreich. Von dort aus wurden sie in die Vernichtungslager deportiert und ermordet. Nur wenige überlebten. Als Frankreich besetzt wurde, lebten dort 320 000 Juden, 76 000 wurden deportiert, 11 400 davon waren Kinder, unter ihnen sogar Neugeborene. Bis dahin waren sie in Schulen, Internaten und bei Privatleuten versteckt. Doch die Schergen der Vichy-Regierung fanden sie. „Ein Viertel der französischen Juden wurde umgebracht. Die, die überlebten, haben es vor allem der Bevölkerung zu verdanken.“ Am 17. August 1942 verließ der erste Transport das Sammellager Drancy in Richtung Auschwitz. Dort waren die „Gaskammern und Krematorien gerade in Betrieb gegangen“.

Über dreißig Jahre haben Beate und Serge Klarsfeld in aller Welt Informationen über die „vergessenen Kinder“ zusammengetragen, denn die meisten wurden nicht namensmäßig, sondern nur durch eine Nummer in den Deportationslisten registriert. Kinder unter zwei Jahren wurden überhaupt nicht gezählt. An über zweihundert jüdische Kinder wird in diesem Buch erinnert – mit Namen, Lebensdaten und Fotografien, um „ihre Gesichter wieder ans Licht zu bringen“.

Kinderbriefe aus dem KZ wurden nur wenige gefunden. Aber bei diesen wenigen stockt einem der Atem. Da wird einem klar, was der Philosoph, ich glaube, es war Kant, gesagt hat: „*Der Mensch kann dem Menschen unendlich viel sein: Gipfel und Licht, aber auch Abgrund und Finsternis.*“ Beim Lesen dieser Briefe und beim Blick in die unendlich traurigen Kinderaugen, die das Schreckliche noch nicht begreifen können, oder noch gar nicht von ihm wussten, spürt man, dass der Mensch für diese Kinder ausschließlich „Abgrund und Finsternis“ war. Jedes dieser Fotos zeigt, was ein Kinderfoto ausmacht: „Die Hoffnung und die Neugier auf das Leben, Unschuld und

Unbekümmertheit. Und jeder dieser kurzen Texte zu den jeweiligen Fotos sagt, dass man diesen Kindern alles genommen hat, denn unter jedem steht: „Nach Auschwitz deportiert“. „Dieses Buch“, so Beate Klarsfeld, „wird für die Angehörigen der Kinder wie ein Grabstein sein.“ Die Bilder lassen kein Vergessen zu. Wer diese Kindergesichter sieht, vor, während oder nach der Deportation aufgenommen, weiß, dass „Nichtvergessen Pflicht ist“, denn außer der Erinnerung können wir diesen Kindern nichts mehr geben, nichts mehr für sie tun. Das Denkmal, das Beate und Serge Klarsfeld mit diesem Buch geschaffen haben, ist sehr viel größer, sehr viel eindringlicher, als es ein steinernes Denkmal je sein könnte. Von Deutschland fordern sie eindringlich, ohne Aufschub dieselbe Aufklärung zu leisten und die Lebensdaten aller deutsch-jüdischen Kinder zu sichern.

Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

Lothar Ruppert, **Genesis**. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 4. Teilband: Gen 37,1–50,26. Forschung zur Bibel 118. Echter Verlag, Würzburg 2008. 576 Seiten.

Dem seit 10 Jahren bereits emeritierten Freiburger Alttestamentler ist mit dem vorliegenden letzten Teilband zu diesem mächtigen Genesiskommentar der glückliche Abschluss seines wissenschaftlichen Lebenswerkes gelungen. Mit der Josefsgeschichte schlägt er noch einmal einen großen Bogen zu der vor 46 Jahren vorgelegten Dissertation über die gleiche biblische Großerzählung. Für die literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Position sei auf die Besprechungen in FrRu NF 11(2004)63 ff. (2. Teilband) und in 14(2007)225 f. (3. Teilband) verwiesen. Auch die inhaltliche Disposition nach methodischer Textanalyse, Auslegung nach Sinnabschnitten, theologischer Interpretation und Wirkungsgeschichte ist natürlich beibehalten.

Gerade aus der Zurückhaltung gegenüber dem Mainstream heutiger Pentateuchforschung mit ihrer Tendenz zur Spätdatierung und dem Beharren auf einer modifizierten Quellenkritik resultiert das sorgfältige Bemühen, die eigene Sicht in detaillierter Diskussion und Abgrenzung zur dominanten Forschungsgeschichte bei den einzelnen Textabschnitten zu begründen. Allerdings sind diese Passagen für Laien ziemlich anspruchsvoll, dennoch allgemeinverständlich formuliert. Eine wichtige Lesehilfe

bietet das Druckbild für jede Perikope nach Schrifttypen, welche Vorliegen und Verteilung nach Quellen und Bearbeitungsschichten sofort sichtbar machen wollen. Allerdings muss man ständig auf die Liste der insgesamt 11 (!) Siglen (auf S. 15) zurückblättern. Dort muss sich jedoch ein folgenreicher Fehler eingeschlichen haben für die „joshianische Redaktion“, welche die gleiche Type wie zum „Jehowist“ angibt, während in Gen 48,15–16, 21–22 oder in 46,1–4 große Lettern verwendet sind, die in der Liste gar nicht vorkommen! Leider bieten auch nur die letzten Perikopen nach der diffizilen literarkritischen Diskussion eine knappe Zusammenstellung der Schichtenzugehörigkeit. Das Ergebnis all dieser Detailuntersuchungen: „Die Josefserzählung (ist eine) umfassende Bearbeitung einer jahwistisch-elohistischen Grunderzählung“ (33), womit aber auch entschieden ist, dass sie als „integrierter Bestandteil der Pentateuchüberlieferung“ (43) und im literarischen Großkontext der Patriarchengeschichte zu sehen ist. Von daher leitet sich demnach auch die theologische Großperspektive als „integrierender Teil der Heilsgeschichte Israels“ (51) ab.

Im Schlussabschnitt „Rückblick und Ausblick“ (549–576) sind die theologischen Hauptaussagen und Leitthemen nochmals genannt. Josef ist zwar Hauptträger der Handlung, aber immer als Sohn Jakobs und in Zuordnung zur Patriarchenfamilie. Er, der durch sie in schwerste Lebensbedrohung gerät, erweist sich durch die nie aussetzende hintergründige Führung und Nähe des Vätergottes als „Lebenserhalter“ für die ganze Patriarchenlinie – wie auch für das vom Hunger bedrohte pharaonische Ägypten! Der „theologische Schlüsselsatz der Josefsgeschichte“ und ihre Zentralaussage in 50,19 f. lautet: „Den Todesplan für Josef hat Gott zu einem wunderbaren Plan des Lebens für Josef wie für sie selbst ausschlagen lassen“ (324). Oder prägnanter: „Aus einem Mordplan der Brüder wurde ein Lebensrettungsplan Gottes“ (533).

In der zu jeder Perikope gestalteten Wirkungsgeschichte werden aussagekräftige Beispiele aus der frühjüdischen Literatur (bes. Testamente der Patriarchen, Jubiläen, Philo und Josephus) geboten, ferner Hinweise auf die Rezeption in Targumim und Midraschim sowie aus einzelnen Talmudtraktaten. Aufschlussreich ist ferner die typologisch-christologische Auslegung in der Patristik (bes. Origenes, Augustinus und Ambrosius). Schließlich wird auch die Transformation im Koran angesprochen, wonach Josef „als eine Art Vorläufer Mohammeds“ oder „als idealer Muslim“ (576) erscheint.

Robert Oberforcher, Innsbruck

Shera Aranoff Tuchman/Sandra E. Rapoport, **Moses' Women**. KTAV Publishing House, New Jersey, NJ 2008. XIX, 329 Seiten.

Er ist einer der ersten Seher der Geschichte, einer der ersten Gesetzgeber der Menschheit und die wohl größte heroische Figur in Judentum und Christentum: der Mann Moses – Hebräer und zugleich Ägypter, loyal und zugleich jähzornig, gottgetreu und zugleich widerspenstig, charismatisch und zugleich von „schwerer Zunge“. Trotz charakterlicher Widersprüche und Fehlbarkeiten und allzu menschlicher Allüren avanciert der als Säugling aus dem Nil Gezogene zum Sprachrohr Gottes und zupackenden Retter der Kinder Israels aus der ägyptischen Sklaverei. Zur zweifelsohne bedeutendsten Figur der Tora wurden über zwei Jahrtausende hinweg von jüdischer wie christlicher Seite unzählige Kommentare verfasst (vgl. Yuval Lapide, *Die Berufung des Mose am brennenden Dornbusch – Rabbinisch gedeutet*, in FrRu 16[2009]9–24).

Der bekannteste jüdische Tora-Kommentator, der sich (unter vielem anderen) der Figur des *Mosche* – Moses – gewidmet hat, ist der unter dem Akronym „Raschi“ bekannte, 1040 in Troyes geborene Raw Salomo ben Isaak, dessen religiöse Einschätzungen bis heute Quasi-Gesetzeskraft in der jüdischen Welt besitzen. An seine Seite gesellen sich, um nur einige wenige Beispiele anzuführen, weitere jüdische (orthodoxe) Autoritäten wie Ibn Esra (11./12. Jh.), Maimonides (12. Jh.), Chiskuni (13. Jh.), der Maharal von Prag (16. Jh.), Or Hachajim (18. Jh.), Samson Raphael Hirsch (19. Jh.) oder – aus neuester Zeit – die renommierten israelischen orthodoxen Tora-Gelehrten David Hartman und Adin Steinsaltz sowie die Geschwister Jeschajahu und Nechama Leibowitz – letztgenannte übrigens die bekannteste orthodoxe Tora-Gelehrte weltweit, die sich ihren festen Platz auf dem von Männern dominierten Gebiet erkämpft hat und auch nach ihrem Tode 1997 bis heute höchsten Respekt genießt (vgl. FrRu 14[2007]133 f.).

Dieser kurze Aufriss zeigt die große Bedeutung der Figur des Moses, der Tora und, daran geknüpft, die außerordentliche Wichtigkeit der auslegenden Beschäftigung mit den Heiligen Texten der Tora durch „Chasal“, die jüdischen – männlichen – Weisen. Das verstehende Auslegen der biblischen Texte sowie jede Form der Toragelehrsamkeit hat im Judentum eine sehr lange Tradition und war bis vor wenigen Jahrzehnten so gut wie ausschließlich Männern vorbehalten. Erst seitdem die verschiedenen Strömungen der Frauenbewegung auch die Religionen langsam zu erobern begannen, for-

mierten sich (übrigens nicht nur im Judentum) Studier- und Betgemeinschaften, in denen Frauen zusammenkamen, um gemeinsam die Heiligen Texte zu studieren, auszulegen und darüber zu diskutieren. Was in sogenannten progressiven bzw. liberalen jüdischen Gemeinden schon beizeiten selbstverständlich war, namentlich die Einbindung von Frauen in Gottesdienst und religiöses Leben (und deren mögliche Ernennung zu Rabbinerinnen und Kantorinnen seit Beginn der 1970er Jahre), kam (und kommt bis heute) in den orthodox ausgerichteten jüdischen Gemeinden eher zögerlich voran: In den Vereinigten Staaten ist seit gut 15 Jahren eine offener Haltung gegenüber Frauen in Kultus und Gottesdienst in sogenannten modern-orthodoxen „Congregations“ zu verzeichnen. Eine dieser „Congregations“ ist die New Yorker „Kehilath Jeshurun“, der Shera Aranoff Tuchman, die Hauptautorin des vorliegenden Buches, angehört; die Co-Autorin Sandra E. Rapoport ist ebenfalls eine Vertreterin der modernen Orthodoxie. Beide Frauen engagieren sich seit vielen Jahren im Frauenbibelunterricht und arbeiten hauptberuflich als Ärztin bzw. Rechtsanwältin.

In diesen modern-orthodoxen Rahmen ist die sieben Kapitel umfassende Studie mit dem eingängigen Titel „*Moses' Women*“ eingebettet, die es sich zum ehrgeizigen Ziel gesetzt hat, die biblischen Frauen um Moses aus ihrer eher marginalen Position innerhalb der biblischen Erzählung in den Vordergrund des Geschehens zu rücken und jüdische Bibelkommentatoren aus mehreren Jahrhunderten zu diesen Frauen zu Wort kommen zu lassen: „In fact, the feminine dimension of life is pushed into the background and these women are not initially seen as protagonists. [...] [T]he life of Moses, the greatest prophet on earth, was continually saved by a woman“ (S. XIII, XVI). Diese Tatsache hat Aranoff Tuchman und Rapoport (beide gaben übrigens bereits 2003 das vielbeachtete Werk „*The Passions of the Matriarchs*“ heraus) dazu veranlasst, die jüdischen (orthodoxen) Quellen gezielt nach den Frauenfiguren um Moses zu befragen.

Ganz im klassisch-hermeneutischen Stil gehen die Autorinnen hierbei vor, folgen sie doch im Aufbau ihres Buches formal dem der Tora – beginnend bei Gen 45,28 (dem Entschluss Jakobs: „Mein Sohn Josef lebt noch. Ich will hingehen und ihn sehen, bevor ich sterbe“) und endend bei Num 20,1 (der Ankunft in Kadesch und dem Tod Miriams) – und legen Schritt für Schritt die einzelnen, für ihre Fragestellung relevanten biblischen Verse wörtlich bzw. bildlich aus, indem sie – im Sinne der jüdischen Auslegungstradition – verschiedene historische und zeitgenössische Quellen zitieren und

deren Argumentationsstränge im Rahmen ihrer eigenen modern-orthodoxen Denkansätze reflektieren.

Ausgang aller Überlegung ist, dass Moses ohne „seine“ Frauen im Hintergrund niemals zu jener charismatischen Figur hätte werden können: Geboren von *Jochewed*, der Tochter des Levi, aus den Fluten des Nil gerettet von *Batja*, der Tochter des Pharao (sic), umhegt von seiner Schwester *Miriam* und schließlich verheiratet mit *Zippora*, der Tochter des Midianiterpriesters Jitro (vgl. Ex 18,1) sowie mit jener rätselhaften kuschitischen Frau, „die er sich genommen hatte“ (vgl. Num 12,1): Die fünf wichtigsten Frauen um Moses (und nicht zu vergessen: die Hebammen, die den fatalen Befehl des Pharao unterwandern, alle Neugeborenen zu töten) sollen erstmals aus ihrem Schattendasein ins Rampenlicht geführt werden, damit ihre Verdienste angemessen gewürdigt werden können; dies gelingt den beiden Autorinnen überzeugend, indem sie zu jeder von ihnen zitierten Bibelstelle rabbinische Diskussionen aus Talmud, Midrasch und Einzelkommentaren anführen, zwischen diesen zum Teil fast 2000 Jahre auseinander liegenden Quellen souverän navigieren und die Kommentare in ein optimales hermeneutisches Auslegungsergebnis münden lassen.

Die beiden Autorinnen haben gezielt nur Kommentare aus dem traditionell-orthodoxen Bereich ausgewählt, – feministische Auslegungen wird man vergeblich suchen, denn die Botschaft der Autorinnen ist, sich ausschließlich im Rahmen der Orthodoxie zu bewegen und just an diesem Ort Stimmen zu biblischen Frauen ertönen zu lassen und den Leser, die Leserin in diese Denkwelt einzuführen; daher nimmt es kaum Wunder, dass in „*Moses' Women*“ auch nur zwei Frauen zitiert werden: jene Grande Dame der traditionellen jüdischen Tora-Auslegung, Nechama Leibowitz, und die 2007 verstorbene, ebenfalls der Modernen Orthodoxie zugehörige Beth Samuels. Was das Buch zu einem gewinnbringenden Leseereignis macht, ist – neben der großen Belesenheit und Detailkenntnis der Autorinnen – die gute Lesbarkeit auf hohem Sprachniveau sowie die gewissenhafte Zitierweise der hebräischen Originalquellen. Ein Quellenindex und eine Übersicht über die zitierten Autoren und Werke runden den Band ab, von dem man sich schon bald eine deutsche Übersetzung erhofft.

Yvonne Domhardt, Zürich

Klaus Wengst, „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“ Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2008. 469 Seiten.

Klaus Wengst ist Professor für Neues Testament und Judentumskunde an der Ruhr-Universität in Bochum und Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag. Zum Ende seiner aktiven Lehrtätigkeit widmete er sich noch einmal intensiv dem Thema „Israel und die Völker“ bei Paulus, insbesondere in seinem Brief an die Römer. Dieser wird im Hauptteil des Buches vollständig wiedergegeben und unter dem Aspekt „[...] Juden zuerst, aber auch Griechen“ (Röm 1,16) abschnittsweise durchkommentiert. Die gewöhnlich mit der Israel-Frage verbundenen Kapitel 9–11 werden von Wengst nicht isoliert, sondern der ganze Römerbrief wird als Theologie der Erwählung Israels und (danach!) der Völker gelesen. Das meint auch das „zuerst“ der Juden, d. h. keineswegs eine an sie gerichtete „Judenmission“ (151). Mission gilt aus der jüdisch-christlichen Identität heraus allein den Völkern, wobei sie auch dann nie als Zwang, sondern als Einladung, sich in freiem Glauben dem einen Volk Gottes aus Juden und Heiden anzuschließen, verstanden wird. Paulus war *als Jude* Christ und Missionar, aber nie Judenmissionar. Er ist „Eiferer für Gott“ im Umbruch der Zeiten (69–100) und leidet bis zur Selbstverfluchung daran, dass sein Volk den Messias noch nicht (an)erkennt (Röm 9,3; 288). Der Unterschied zwischen Israel und den Völkern wird negativ aufgehoben durch das mit oder ohne Gesetz gemeinsame „Sein unter der Sünde“ (Röm 1,18–3,20; 155–188), positiv durch die Rechtfertigung der Heiden aufgrund von Glaube und Gnade (Röm 3,21–8,39; 189–286). Dabei bleibt die Tora gut, kann aber nicht vor der Sünde schützen. Dies ermöglicht erst die freie Gotteskindschaft aufgrund der Gabe des Geistes in der geglaubten Liebe Gottes.

Das Thema „Israel und die Völker“ wird von Wengst gedeutet als „die universale Bedeutung des partikular Besonderen“ (445). Darin berührt er sich mit Hans Urs von Balthasars Beurteilung (in seinem „Zwiegespräch“ mit Martin Buber) der Israeltheologie als einer „formalen Christologie“. Und der Jude Paulus wurde als Jude zum Apostel für die Völker (446). Der Gott Israels wendet sich im gesalbten Christus und seinem Kerygma als Gott an die Völker, ohne dem partikulären Israel irgendetwas von seiner einzigartigen Erwählung zu nehmen. Kirche kann daher ohne Israelbezug nicht beanspruchen, Volk Gottes in Vergangenheit, Gegenwart und Zu-

kunft zu sein. Das gelte gleichermaßen für das Grundverständnis evangelischer Landeskirchen und die nachkonziliare Israeltheologie der katholischen Kirche (448). Wer dies im Auge behält hat Hoffnung, dass die ausgerechnet in einem „Paulus-Jahr“ aufgetretenen Irritationen im Verhältnis von Judentum und katholischer Kirche durch eine solide Theologie wieder überwunden und im Sinne Johannes Pauls II. einer von keinerlei Rückschlägen mehr gefährdeten Lösung zugeführt werden können. Das Römerbrief-Buch von Wengst, das auch die „antijüdischen Schatten protestantischer Paulusauslegung“ (14–68) ausführlich behandelt, zeigt diese Möglichkeit auf und formuliert dazu die nötigen Einsichten, Voraussetzungen und Verbindungen. Für alle an der heilsgeschichtlichen Israeltheologie des Paulus Interessierten ist das Werk eine unverzichtbare Lektüre.

Stefan Hartmann, Oberhaid

Berichte

Vatikan und Oberrabbinat – Erneuerung der Beziehungen

Entgegen einer Meldung vom 28.01.2009, dass die „offiziellen Beziehungen zwischen dem Oberrabbinat und dem Vatikan auf unbestimmte Zeit abgebrochen“ und ein „für den März vereinbartes Treffen in Rom mit der Kommission der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ abgesagt wurde (vgl. FrRu 16[2009]157), kam es am 12. März 2009 im Vatikan zu einer herzlichen Begegnung zwischen Papst Benedikt XVI. und einer Delegation des Oberrabbinats. Der Dialog zwischen dem Oberrabbinat und dem Vatikan ist eine Frucht des Besuchs von Papst Johannes Paul II. im Jahre 2000 in Israel. Seither haben regelmäßige Treffen in Israel und im Vatikan stattgefunden.¹ In seiner Ansprache betonte Papst Benedikt XVI.:

1) Vgl. Norbert J. Hofmann, *Vatikan und Oberrabbinat im Dialog*, FrRu 11(2004)186–193.

„In den letzten sieben Jahren ist nicht nur die Freundschaft zwischen der Kommission und dem Oberrabbinat gewachsen, sondern Sie hatten auch Gelegenheit, über wichtige Themen zu beraten, die für die jüdische und christliche Tradition gleichermaßen von Bedeutung sind. Weil wir ein reiches gemeinsames Erbe anerkennen, ist ein Dialog, der auf gegenseitiger Kenntnis und Achtung beruht, notwendig und möglich, wie es *Nostra aetate* (Nr. 4) empfiehlt.

Papst Benedikt XVI. und She'ar Yashuv Cohen*, Oberrabbiner von Haifa, am 12. März 2009.

* Vgl. die Ansprache von Rabbiner Cohen vor der Bischofssynode am 6. Okt. 2008, FrRu 16(2009)105–110.



Im Rahmen der Zusammenarbeit sind Ihnen immer mehr die gemeinsamen Werte bewusst geworden, die die Grundlage unserer jeweiligen religiösen Traditionen bilden und die Sie bei Ihren Treffen untersucht haben, die hier in Rom oder in Jerusalem abgehalten wurden. Sie haben über die Heiligkeit des Lebens nachgedacht, über die Werte der Familie, über soziale Gerechtigkeit und ethisches Verhalten, die Bedeutung des in den Heiligen Schriften festgehaltenen Wortes Gottes für Gesellschaft und Erziehung, die Beziehung zwischen der religiösen und der zivilen Autorität und die Religions- und Gewissensfreiheit. In den gemeinsamen Erklärungen im Anschluss an jedes Treffen wurden die Sichtweisen, die in unseren jeweiligen religiösen Überzeugungen wurzeln, betont und zugleich Verständnisunterschiede eingeräumt. Die Kirche anerkennt, dass die Anfänge ihres Glaubens im geschichtlichen Eingreifen Gottes in das Leben des jüdischen Volkes zu finden sind und dass unsere einzigartige Beziehung hier ihre Grundlage hat. Das jüdische Volk, welches das auserwählte Volk ist, übermittelt der ganzen Menschheitsfamilie die Kenntnis und Treue zum einzigen, einen und wahren Gott. Die Christen anerkennen gern, dass ihre eigenen Wurzeln in derselben Selbstoffenbarung Gottes zu finden sind, aus der sich auch die religiöse Erfahrung des jüdischen Volkes nährt.

Wie Sie wissen, bereite ich mich darauf vor, als Pilger das Heilige Land zu besuchen. Ich habe die Absicht, besonders um die wertvolle Gabe der Einheit und des Friedens zu beten, sowohl für die Region als auch für die Menschheitsfamilie weltweit. Psalm 125 erinnert daran, dass Gott sein Volk beschützt: ‚Wie Berge Jerusalem rings umgeben, so ist der Herr um sein Volk, von nun an auf ewig.‘ Möge mein Besuch auch dazu beitragen, den Dialog der Kirche mit dem jüdischen Volk zu vertiefen, sodass Juden und Christen und auch Moslems im Heiligen Land in Frieden und Harmonie leben können.

Ich danke Ihnen für Ihren Besuch und bekräftige erneut meinen persönlichen Einsatz für die Förderung einer Sichtweise, wie sie die Erklärung *Nostrae aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils den kommenden Generationen aufgezeigt hat.“

(Orig. engl. in O. R. 13.03.2009, dt. in O. R. 20.03.2009)

Viertes Treffen von Rabbinern und Kirchenvertretern

Im Rahmen der Woche der Brüderlichkeit fand am 2. März 2009 in Hamburg das vierte Treffen von Rabbinern der Allgemeinen sowie der Orthodoxen Rabbinerkonferenz mit Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland statt. Geplant und vorbereitet wurde das Treffen in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Koordinierungsrat, der diese regelmäßigen Begegnungen initiiert hatte. Folgend die abschließende Pressemitteilung:

Anlässlich der in den letzten Wochen geführten Diskussion um den Umgang der römisch-katholischen Kirche mit der Pius-Bruderschaft wird gemeinsam festgehalten, dass die Ereignisse und Irritationen das gewachsene Vertrauensverhältnis der Christen und Juden in Deutschland zwar belastet, aber nicht nachhaltig stören konnten. Die kritischen Punkte sind in großer Offenheit und mit hoher Authentizität angesprochen worden, sodass neues Zutrauen zueinander für den gemeinsam zu gestaltenden Weg in die Zukunft gewonnen wurde.

Dies ist nicht zuletzt an der Tatsache abzulesen, dass der seit einigen Jahren gemeinsam geführte theologische Austausch intensiv fortgeführt wird. Darüber hinaus wurde von jüdischer und evangelischer Seite dankbar wahrgenommen, dass alle Verantwortlichen in der katholischen Kirche keinen Zweifel an der bleibenden Bedeutung des Konzilsdokuments „Nostra aetate“ als Basis für das Verhältnis zum Judentum und zu den anderen Religionen gelassen haben.

Die Fähigkeit, offen Vorwürfe ausräumen und Unterschiede formulieren zu können, stellt die Basis für ein positives Wirken in die Gesellschaft hinein dar. Hierdurch konnte das Thema des Gespräches authentisch praktiziert werden: Glauben tradieren durch glaubhaftes Auftreten. Gemeinsam haben die Vertreterinnen und Vertreter darum betont, dass Erziehung und Bildung für die Zukunft des christlichen und jüdischen Lebens in Deutschland hohe Bedeutung genießen.

Angesichts der hohen Bedeutung, die der Schule für religiöse Erziehung und Bildung der Kinder und Jugendlichen zukommt, haben die Deutsche Bischofskonferenz, die Evangelische Kirche in Deutschland und die Allgemeine und Orthodoxe Rabbinerkonferenz vereinbart, gemeinsam dafür einzutreten, dass der von der jeweiligen Kirche oder Religionsgemeinschaft mitverantwortete Religionsunterricht in der Schule, wie er im Grundgesetz Art. 7 Abs. 3 garantiert ist, auch zukünftig erhalten bleibt und staatlicherseits gestützt wird.

Der konfessionelle Religionsunterricht verbindet die Einführung in eine konkrete religiöse Überlieferung mit der Erziehung zu Toleranz und Dialogbereitschaft gegenüber den Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen. Die im Religionsunterricht verwandten Materialien sollen die jeweils andere Religion sachlich richtig darstellen, und zwar so, dass Juden bzw. Christen ihre Religion in dieser Darstellung wieder erkennen können. Im Rahmen der schulischen Bildungsangebote soll die Begegnung von Christen und Juden gefördert werden.

Ein wichtiges Ziel schulischer Bildung in allen Fächern bleibt weiterhin die Bekämpfung von Antijudaismus, Antisemitismus und Antizionismus.

Hamburg, 2. März 2009

(Quelle: www.deutscher-koordinierungsrat.de)

Grußbotschaft zum persischen Neujahrsfest

Israels Ministerpräsident Shimon Peres hat dem iranischen Volk anlässlich des persischen Neujahrsfestes am 21. März 2009 eine Grußbotschaft übermittelt. Sie wurde vom Farsi-Sender von Kol Israel im Iran ausgestrahlt und erreichte eine breite Zuhörerschaft.

Liebe Bürger des Iran!

IRANIAN-EH AZIZ, RUZ-EH NOV VANORUZE BASTANT BEH SHOMA KHOS BAD.

Mit großer Freude möchte ich Ihnen zu Ihrem Feiertag Nowruz ein Fest der Erneuerung wünschen, das Freude und Hoffnung bringt für einen neuen Tag, für bessere Tage und für ein neues und gesegnetes Jahr. Was für eine Freude es doch ist, dieser Ihr historischer Feiertag, den Sie seit Generationen feierlich begehen.

Das israelische Volk hat erhabene Erinnerungen an die Zeit, zu der der Iran auf einer Vielfalt von Bereichen florierte und die Welt neben anderen Dingen mit der Freiheitsurkunde des Kyros bereicherte und dem jüdischen Volk unser Recht auf Rückkehr in unser Land aus dem babylonischen Exil verschaffte, um den Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen. Dem Iran und seinem Volk kommt insofern ein besonderer Platz in unserem historischen Erbe zu. Auch in der Neuzeit hat unser Verhältnis zum iranischen Volk gute Zeiten erlebt. Wir haben unsere Erfahrung in Landwirtschaft und Industrie, bei der wissenschaftlichen und medizinischen Entwicklung geteilt und die bestmöglichen Beziehungen gepflegt.

Zu unserem großen Kummer haben die Beziehungen zwischen unseren Ländern ihren Tiefpunkt erreicht. Dies rührt von den Führern Ihres Landes her, die davon getrieben sind, in jeder möglichen Art und Weise gegen den Staat Israel und seine Bevölkerung vorzugehen, und uns sogar mit ihrer Absicht, uns zu vernichten, drohen. Ich frage mich, wie ein edles Volk wie Sie in solch einem blinden Hass gefangen sein kann, wie Sie einen Führer wählen, der die Menschen verhöhnt, die von den Nazis ermordet wurden, und der ein anderes Land vernichten und töten will. Sie glauben an Gott, und wir glauben an Gott, aber an einen Gott des Lebens und des Respekts, nicht an einen Gott des Todes und des Hasses. Ich bin mir sicher, dass der Tag nicht

fern ist, an dem wir zu guten nachbarschaftlichen Beziehungen zurückkehren werden und es wieder fruchtbare Zusammenarbeit zwischen uns geben wird, in jedem Bereich, zum Wohle unserer Völker unserer gemeinsamen Zukunft. Zu dieser Zeit, da das gegenwärtige Regime im Iran zur Zerstörung Israels aufruft, rufen wir dazu auf, dass der Iran prosperiert. Wir erinnern uns an *Kyros den Großen*, der in der Bibel als Befreiungskönig bezeichnet wird, und wir erinnern uns daran, dass unser Volk für viele Generationen im Iran gelebt und zum Aufbau des Landes, zu seinem Wohlergehen und zu seiner Kultur beigetragen hat. Wir sind sicher und hoffnungsfroh, dass die Finsternis und das Böse zum Wohle der ganzen Menschheit aus der Welt verschwinden werden.

Anlässlich des neuen Jahres wende ich mich im Namen des alten jüdischen Volks an das edle iranische Volk und wünsche, dass es seinen rechtmäßigen Platz unter den aufgeklärten Nationen der Welt wieder zurückfordern wird. Es wird respektiert und nicht gehasst werden, und wie in der Vergangenheit wird es – so bin ich sicher – in der Zukunft große kulturelle Beiträge leisten. Ich schließe mit dem traditionellen Segensspruch: *NORUZ ZETAN PIRUZ HAR RUZETAN NORUZ BAD*.

(Quelle: Newsletter der Botschaft des Staates Israel, 23.03.2009)

Dessauer Moses-Mendelssohn-Stiftung neu begründet

In Dessau-Roßlau wurde am 4. Februar 2009 die *Dessauer Moses-Mendelssohn-Stiftung* wieder begründet. Bereits 1929 war – zum 200. Geburtstag des Philosophen *Moses Mendelssohn* (1729–1786) – in seiner Geburtsstadt Dessau durch die Stiftung der Bankhäuser Mendelssohn & Co. Berlin und Amsterdam von 250 000 Reichsmark (RM) eine in Vorstand und Kuratorium hochrangig besetzte Stiftung gegründet worden. Namentlich der Privatbankier *Franz von Mendelssohn* aus Berlin hat sich hier verdient gemacht. Zu den 22 Mitgliedern des Kuratoriums zählten u. a. *Adolf Harnack* (nach dessen Tod 1930 *Max Planck*), *Eduard Spranger*, *Walter Gropius*, *Hugo Junkers*, *Bruno Heck*, *Albert Einstein*, *Max Liebermann*, Landesrabbiner *Isidor Walter* und *Arnold Zweig*. Bereits 1930 wurde eine Preisauflage über „*Die Aufklärungsphilosophie im geistigen Leben Berlins*“ ausge-

schrieben und mit 5000 RM dotiert. Durch Krieg und folgende Inflation ging das Vermögen der Stiftung verloren. Die nur noch de jure bestehende Stiftung stellte 1950 durch Beschluss des Stadtrates die Arbeit ein. Politisch war die Stiftung in der DDR nicht gewollt. Hugo Junkers wurde 1933 faktisch von den Nazis enteignet und aus Dessau vertrieben. Er starb 1935 an seinem 76. Geburtstag in München. Das Kundengeschäft der Mendelssohn-Bank wurde 1938 nach jahrelangem Druck der NS-Regierung unter Federführung von Hermann Josef Abs in die Deutsche Bank übernommen. Die nichtarischen Mitarbeiter mussten die Bank verlassen, viele flohen ins Ausland.

Anlässlich des 150. Geburtstages von *Hugo Junkers* (03.02.1859–03.02.1935) gab sein Enkel *Bernd Junkers* mittels einer Gründungseinlage von 20 000 Euro die Basis für die Wiederbegründung der 1929 gegründeten Stiftung. Der Zweck der neuen – wie der alten – Stiftung ist die Förderung von geisteswissenschaftlichen Leistungen durch Auszeichnungen, Förderprojekte und Publikationen sowie durch Debatten zwischen Geisteswissenschaften, Wirtschaft, Politik und Kunst. Wenn die Stiftung wie geplant anerkannt wird, könnte sie schon 2010 ihre inhaltliche Arbeit aufnehmen und einen ersten Preis ausloben. Dabei hat sich die Stiftung ein hohes Ziel gesetzt. Um den hohen Idealen der alten Stiftung nachzueifern, wollen heute der Gründungsvorstand unter Vorsitz von Oberbürgermeister *Klemens Koschig* und das Kuratorium unter Vorsitz von *Bernd Junkers* vor allem weiteres Kapital und namhafte Wissenschaftler für die Stiftung einwerben. Dem wissenschaftlichen Beirat soll *Eva Holland-Engel* vorstehen. Von Dessau-Roßlau und der neu begründeten *Moses-Mendelssohn-Stiftung* soll wieder der Ruf an die Geistesgrößen in der Welt und an den Nachwuchs zum interdisziplinären Forschen ausgehen. Dass dabei auch des großen Dessauers Hugo Junkers gedacht wird, lässt die Intentionen der damaligen Gründer anklingen. Auch sie hatten als Wirtschaftskapitäne sich der Förderung der Geisteswissenschaften verschrieben. So ist der Stiftung ein blühendes Leben zu wünschen und eine erfolgreiche Arbeit, genügend Kapital und Geistesgrößen, die mit ihrem Werk und ihrer Reputation den Anliegen Moses Mendelssohns wieder mehr Geltung in der Welt verschaffen: Dem friedlichen Zusammenleben und gegenseitigen Befruchten in der Welt.

Stefan Giese-Rehm, Dessau-Roßlau

Moses-Mendelssohn-Gesellschaft e. V., Mittelring 38, 06849 Dessau-Roßlau, Tel. 0340/8501199, E-Mail: mendelssohn@datel-dessau.de; Web: www.mendelssohn-dessau.de

In memoriam

Rabbiner Michael A. Signer s. A. (1945–2009)

Am 10. Januar 2009 starb in Chicago Rabbiner Prof. Dr. *Michael A. Signer s. A.* infolge eines Krebsleidens. Für alle, die ihn kannten und seinen Einsatz – vor allem im Bereich der christlich-jüdischen Verständigung – schätzten, ist sein Tod ein schmerzhafter Verlust. Er hinterlässt seine Ehefrau Betty und zwei Töchter. Michael Signer wurde 1945 in Los Angeles geboren und 1970 am Hebrew Union College in Cincinnati zum Rabbiner ordiniert. Seit 1992 war er als *Abrams Professor* für Jüdisches Denken und Kultur an der theologischen Fakultät der Universität von Notre Dame in den USA tätig sowie als Direktor des „Notre Dame Holocaust Project“. Davor arbeitete er als Professor für Jüdische Geschichte des Hebrew Union College am *Jewish Institute of Religion* in Los Angeles.

Ich durfte Michael Signer im Frühjahr 2005 während eines Studienjahres in Rom kennen lernen. Signer leitete damals als Gastprofessor an der Universität Gregoriana das Seminar „Christianity in Jewish Terms“ am „Cardinal Bea Institute“. Oft erzählte er uns Studenten vom Gesprächskreis für Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, dessen Mitglied er war, und von seinem Lehrer Jakob J. Petuchowski s. A. Er war ein großer Kenner auch der Kirche in Deutschland und schätzte besonders den Mainzer Kardinal Karl Lehmann für seinen Einsatz im jüdisch-christlichen Dialog. Entsprechend dem Prinzip des jüdischen Lehrhauses – „*miteinander und von einander lernen*“ – behandelte Prof. Signer die Studenten stets als *Gesprächspartner auf Augenhöhe*. Die Grundsätze, die ihm für den Dialog galten – Offenheit, Vorstellungskraft, Einfühlungsvermögen und Vertrauen –, galten ihm auch uns gegenüber. Nicht zuletzt weckte er in mir die Begeisterung für den jüdisch-christlichen Dialog. Über die Jahre blieben wir in freundschaftlichem Kontakt verbunden, und er war auch immer sehr interessiert an den Entwicklungen in der Kirche in Deutschland und am Unterricht im Priesterseminar. In zahlreichen Gastprofessuren, u. a. in Berlin und Augsburg, war es sein Anliegen, die Studenten für die Geschichte

sensibel zu machen und sich für den Dialog einzusetzen. Immer wieder begleitete Michael Signer christliche und jüdische Studenten aus den USA, aus Israel und Deutschland nach Polen, um sich mit der Schoa auseinanderzusetzen und gegen das Vergessen einzutreten. 2005 erhielt er von der Universität Poznań die Auszeichnung „Mensch der Versöhnung“.

Rabbiner Signer war Autor und Herausgeber vieler Bücher und Artikel von Mediävistik bis zu aktuellen jüdisch-christlichen Beziehungen, und er war Mitherausgeber des nachhaltigen wissenschaftlichen Kommentars *Christianity in Jewish Terms*.¹ Als Mitinitiator der Erklärung DABRU EMET (Redet Wahrheit, Sach 8,16)², einer jüdischen Antwort auf die christliche „metanoia“ (Buße) gegenüber dem Judentum, hat er die jüdisch-christlichen Beziehungen nachhaltig bekräftigt und vertieft. DABRU EMET wurde im September 2000 von mehr als 220 jüdischen Gelehrten und Rabbinern aus allen Richtungen des Judentums unterzeichnet. Die Erklärung war die Frucht eines langen Prozesses von Diskussionen und Debatten, wie eine Reaktion heutiger Juden bezüglich der Veränderungen in Teilen der christlichen Gemeinschaft aussehen könnte.

Durch seine Art und seine Motivation war Michael Signer ein unermüdlicher Motor und international gefragter Gesprächspartner für den jüdisch-christlichen Dialog, der den Fortschritt liebte, aber auch Stillstände und Rückstände benannte. Es gelang ihm, gemeinsam mit seinen christlichen Gesprächspartnern das Gemeinsame zu finden, aber auch das Unterscheidende zu würdigen und zu respektieren, um so im Gespräch den anderen besser verstehen zu lernen und gleichzeitig auch für den eigenen Glauben neue Einsichten zu gewinnen. Rabbiner Signer war einer jener authentischen Menschen, die man von Anfang an schätzt und denen man instinktiv vertraut. Seine Begeisterung für seine Arbeit, sein Humor und seine Lust am Leben werden mir unvergesslich bleiben. Behalten wir Michael Signer in unseren Herzen und unseren Gebeten. Möge sein Andenken gesegnet sein.

Michael Tomaszewski, Heidesheim am Rhein

1) Tikva Frymer-Kensky/David Novak/Peter Ochs/David Fox Sandmel/Michael A. Signer (Ed.), *Christianity in Jewish Terms*, Westview Press 2000.

2) Vgl. den Text der Erklärung in FrRu 8(2001)114–117; für Kommentare vgl. FrRu 12(2005)30–37.

Da die am 5. Februar 2008 von Papst Benedikt XVI. veröffentlichte Neufassung der Karfreitagsfürbitte für die Juden in „manchen Kreisen“ als Aufforderung zur „Judenmission“ verstanden wurde, hat der „Gesprächskreis Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) am 2. April 2009 in der Neuen Synagoge in Berlin die Erklärung **„Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog“** abgegeben. Die Erklärung bekräftigt, Gott hat Seinen Bund mit dem jüdischen Volk weder gekündigt noch sein „Ja“ zum Volk Israel zurückgenommen. Der Bund Gottes mit dem Volk Israel bleibt ein gültiger Heilsweg – auch ohne Anerkennung Jesu Christi als Messias. Vorgestellt wurde die Erklärung von Landesrabbiner Jonah Sievers, Prof. Hanspeter Heinz, Vorsitzender des Gesprächskreises, und Hans Joachim Meyer, Präsident des ZdK.

In Venezuela breitet sich eine „präzedenzlose Welle des Antisemitismus“ aus. In der venezolanischen Hauptstadt Caracas wurde am 30.01.2009 in einer Synagoge der Toraschrein gewaltsam aufgebrochen und liturgische Gegenstände geschändet. Im Februar warfen Unbekannte Sprengstoff in ein jüdisches Gemeindezentrum. Vorausgegangen war die Ausweisung des israelischen Botschafters und die Beendigung der diplomatischen Beziehungen mit dem Staat Israel, den der Präsident von Venezuela, Hugo Chávez, mit Bezug auf die israelische Militäroperation in Gaza als „Genozidstaat“ bezeichnet. Die jüdische Gemeinde Venezuelas ist eine der ältesten Gemeinden in Lateinamerika.

Das israelische Tourismusministerium hat im Vorfeld des Besuchs von Papst Benedikt XVI. im Mai d. J. in Galiläa einen 65 Kilometer langen Jesus-Pfad beschil-dert. Die pittoreske Route führt von Nazaret über Sepphoris, Cana, den Berg Arbel, Tabgha, Kapernaum, den Berg der Seligpreisungen und Tiberias bis an den Jordan. Der Pfad bietet eine einzigartige Möglichkeit, die Wirkungsstätten Jesu zu erwandern und dabei die natürliche Schönheit Galiläas zu erleben. Der Jesus-Pfad ist so angelegt, dass er in drei oder vier Tagen zu Fuß zurückgelegt werden kann. Unterkunftsmöglichkeiten verschiedener Preislagen stehen ebenso zur Verfügung wie Busverbindungen. Informationen unter:
<http://jesustrail.com/about-the-trail>

Das älteste Wahrzeichen Jerusalems außerhalb der Stadtmauer, **die Windmühle im Jerusalemer Viertel Yemin Moshe, soll wieder in Betrieb genommen werden.** Die pittoreske Touristenattraktion wurde 1857 von Sir Moses Chaim Montefiore errichtet, um die Bewohner von Mishkenot, der ersten jüdischen Wohngegend außerhalb der Altstadt, mit Mehl zu versorgen. Montefiore hatte dafür eigens Mühlenspezialisten aus London ins Land geholt. Bald darauf wurde ihr Betrieb jedoch infolge der Einführung dampfgetriebener Mühlen eingestellt. Mehr als 150 Jahre später darf bei der Neuinbetriebnahme – wegen fehlenden Windes – auch Elektrizität zum Einsatz kommen.

Schwieg Albrecht Goes zur Reichspogromnacht? Zum Essay von Helmut Zwanger, *„Aber zuweilen muss einer da sein, der gedenkt‘. Albrecht Goes und die Novemberpogrome 1938*, in FrRu 16(2009)25–33:

Rose C. Kessler, Tochter von Albrecht Goes, widerspricht dieser Aussage :

Helmut Zwanger schreibt in seinem Aufsatz auf S. 27: „[...] 1938: Goes war damals Pfarrer in Gebersheim bei Leonberg. In seiner Nähe brannten die Synagogen in Ludwigsburg, Bad Cannstatt, Stuttgart und Tübingen. Damals schwieg auch Goes – wie die allermeisten.“ Diese Behauptung ist unrichtig, denn Albrecht Goes hat 1978 in „*Wiederkehr im Siebzigsten*“, einer Erinnerung an seine Zeit als Pfarrer in Gebersheim in der Zeit von 1938 bis 1953, über seine Predigt am Sonntag nach der Pogromnacht Folgendes geschrieben:

„Es kam jener schwarze Tag, der unter dem unwahrhaftig-verharmlosenden Namen ‚Kristallnacht‘ in die Geschichte eingegangen ist. In der Predigt vom Sonntag danach ließ der Pfarrer deutlich erkennen, was er über die schändliche Synagogenverbrennung denkt und die Gemeinde nahm sein Wort ohne Widerspruch auf. Der kleine – zwischen zwei größeren und ungleich schwierigeren Dörfern gelegene – Flecken erwies sich als eine Insel des Friedens; Vertrauen setzte sich gegen Vertrauen; kein Verräter sprengte die Gemeinschaft.“

Mein Vater, der sich um das Unrecht in der Welt und um beschädigtes Leben deutlich kümmerte, war in eigener Sache scheu. „Der Knecht macht keinen Lärm“, nannte er eines seiner Predigtbücher. Aber an dieser Stelle war er deutlich. Er war kurz zuvor nach Gebersheim bei Leonberg an seine zweite Pfarrstelle gekommen und bezeichnete dieses Dorf später seinem Bischof gegenüber als „Refugium“.

In der Arbeit „*Wiederkehr im Siebzigsten*“ ging es ihm auch um Dankbarkeit für das verschwiegene Dorf, das nicht nur ihn nicht denunziert hat, sondern – während er als Gefängnis- und Lazarettpfarrer im Osten war – auch meine Mutter nicht verriet. Sie hatte 1944 jüdische Menschen im Pfarrhaus versteckt. Damit hat das verschwiegene Dorf die Mutter und uns Kinder beschützt.

Die Arbeit „Wiederkehr im Siebzigsten“ wurde 1978 im Kalender „Schwäbisches Land“, S. 41–42, erstmals veröffentlicht; das zweite Mal im Ulrich Keicher Verlag 2004. Im Jahre 2008, zum hundertsten Geburtstag meines Vaters, hat das Literaturarchiv Marbach in seiner Reihe „*Spuren*“ ein Heft über Albrecht Goes in Gebersheim veröffentlicht, in dem die Freiburger Literaturwissenschaftlerin Gesa von Essen sich auf S. 7 auf diesen Text beruft.

Dazu ein Nachtrag von Helmut Zwanger:

Die Auffassung, dass Albrecht Goes als Prediger zu den Ereignissen der Reichspogromnacht 1938 geschwiegen hat, stützt sich vor allem auf zwei Argumente: Zum einen lässt sich bislang aus dem reichhaltigen Nachlass von Albrecht Goes (im Literaturarchiv Marbach) kein Predigtbeleg finden; man kennt auch keinen Bericht von Ohrenzeugen. Zum anderen sagt Albrecht Goes im Zeitzeugengespräch mit Hans-Rüdiger Schwab: „Es bleibt eine Last, an der man Anteil hat, an der *ich* Anteil habe, dass *wir, die Christenheit, dass wir, die Kirchen*, etwa an jenem furchtbaren 9. November 1938 *nicht entschieden* an der Seite der gequälten Juden gewesen sind“ (1986 im ZDF, 1988 veröffentlicht, Hervorhebungen HZ).

Im Marbacher Heft „*Spuren: Albrecht Goes in Gebersheim*“ 2008 (nach Abschluss meines Essays veröffentlicht) vertritt Gesa von Essen eine gegen-
teilige Auffassung: „Als Prediger [...] kann Goes sogar die Synagogenverbrennungen der Reichskristallnacht verurteilen [...].“ Tatsächlich gibt es im Schwäbischen Landkalender von 1978 eine Kalendergeschichte, in der Goes auf die Reichspogromnacht eingeht und schreibt: „In der Predigt vom Sonntag danach ließ der Pfarrer deutlich erkennen, was er über die schändliche Synagogenverbrennung [Singular!] denkt [...].“ In seine autobiografischen „Lebenserfahrungen“ von 1983 hat Goes diese Darstellung nicht aufgenommen. Wie erklärt sich dieser Widerspruch?

Die Kalendergeschichte von 1978 ist eine Erinnerungslegende: Gebersheim ist ein nazifreier „Zauberkreis“. Hier wurde 1939 Rose Cornelie, die jüngste Tochter von Albrecht und Elisabeth Goes, geboren. Sie ist die innerste Adressatin: „Hier war ich glücklich, liebend und geliebt.“ Die Mutter, die im Pfarrhaus mehrmals Juden versteckte, wird nicht beim Namen genannt, der Vater dagegen tritt als väterlicher Held hervor. Das darf in einer Erinnerungslegende vielleicht ruhig so sein, hat aber mit der historischen Wirklichkeit nichts zu tun.

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: DE74 6601 0075 0140 6007 56

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

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

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

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Postfach 5703, 79025 Freiburg,
Tel. (07 61) 38 67 90, Fax (07 61) 3 86 79 14, E-Mail: info@freiburger-rundbrief.de
www.freiburger-rundbrief.de

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

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

Nach der in Heft 3/2009 des Freiburger Rundbriefs ausführlich behandelten Exkommunikations-Kontroverse haben die am christlich-jüdischen Dialog Interessierten mit Spannung die Pilgerreise von *Papst Benedikt XVI.* ins Heilige Land erwartet. Den Grundtenor seiner Reise – Frieden – Dialog – Ermutigung zur christlichen Präsenz – hat der Papst in einem ersten Interview auf dem Flug von Rom nach Jordanien vorgezeichnet. Von diesen drei Aspekten war auch das Rede- und Besuchsprogramm des Papstes geprägt. Respekt gegenüber dem Islam und friedliche Koexistenz zwischen den Religionen war dementsprechend Thema seiner ersten Rede in Jordanien. In seiner Ansprache dann am Flughafen in Israel wies Benedikt XVI. auf sein zweites Anliegen hin, „besonders für den Frieden zu beten“ und „der sechs Millionen jüdischer Opfer der Schoa zu gedenken“.

Nicht ohne Kritik blieb die Rede des Papstes in der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem. *Dina Porat*, die bei der Gedenkstunde anwesend war, geht in ihren Überlegungen „Der Papst hat sich verneigt“ auf die beanstandeten Punkte ein.

P. Norbert Hofmann, einer der „Life-Kommentatoren“ der Papstreise in Israel, deutet die Reise vor allem aus der Sicht der katholisch-jüdischen Beziehungen. Sein Fazit: Papst Benedikt hat klar gemacht, dass es darin kein „Zurück“ geben kann, sondern nur ein hoffnungsvolles „Vorwärts“.

Einen umfassenden Überblick über die wechselhaften Beziehungen zwischen dem Vatikan und den Juden gibt die Rückschau des israelischen Schriftstellers *Chaim Noll* „Rom und Jerusalem“. Die Rückkehr des Volkes in sein Land ist ein Zeichen des „Ewigen Bundes“, des „Niemals-Vergessen-Werdens“ (Lev 26,44), ein Gedanke, der seit *Nostra aetate* endlich auch in die Lehre der katholischen Kirche Eingang gefunden hat.

Dass Sprache ein Bindeglied ist zwischen Menschen, Kulturen und Religionen ist Thema des Beitrags über „Jiddische Fabelsammlungen“ von *Jutta Schumacher*. Ebenso kann mangelndes Sprachverständnis den Austausch behindern.

Antworten auf die Frage „Mensch, wo bist du?“ des 32. Evangelischen Kirchentages in Bremen, zusammengefasst von *Alwin Renker*, beenden den ereignisreichen Hauptteil dieses Heftes.

Die Pilgerreise von Papst Benedikt XVI. ins Heilige Land vom 8. bis 15. Mai 2009

Die Reise von Papst Benedikt – er selbst sprach stets von einer „Pilgerreise“ ins Heilige Land – war von drei Orientierungspunkten geprägt: dem Einsatz für *Frieden*, dem *Dialog* mit dem Judentum und dem Islam und der Sorge um die *christliche Präsenz* in den Regionen des Heiligen Landes. Diese drei Aspekte scheinen nicht nur in den zahlreichen Reden und Predigten auf; wie ein roter Faden durchziehen sie die Abfolge des offiziellen Besuchsprogramms. In einem Interview für die ihn begleitenden Journalisten auf dem Weg von Rom nach Amman hat Benedikt XVI. diese Grundrichtung präzise zusammengefasst. Die Fragen stellte P. Federico Lombardi SJ, Direktor des Pressebüros des Heiligen Stuhls.

Frieden – Dialog – Präsenz: Ein Interview

Frage: Eure Heiligkeit, diese Reise findet in einer für den Nahen Osten sehr schwierigen Zeit statt: Es gibt große Spannungen – während der Gaza-Krise dachte man auch, dass Sie vielleicht auf die Reise verzichten würden. Darüber hinaus werden wenige Tage nach Ihrer Reise die wichtigsten politischen Verantwortungsträger Israels und der Palästinensischen Autonomiegebiete mit Präsident Obama zusammentreffen. Glauben Sie, dass Sie einen Beitrag zum Friedensprozess leisten können, der gegenwärtig zu stocken scheint?

Papst Benedikt XVI.: [...] Sicherlich möchte ich zum Frieden beitragen, nicht als Einzelperson, sondern im Namen der katholischen Kirche, des Heiligen Stuhls. Wir sind keine politische Macht, sondern eine geistliche Kraft, und diese geistliche Kraft ist eine Realität, die zu Fortschritten im Friedensprozess beitragen kann. Ich sehe drei Ebenen.

Die erste [Ebene]: Als Gläubige sind wir überzeugt, dass das Gebet eine echte Kraft ist: Es öffnet die Welt für Gott. Wir sind überzeugt, dass Gott uns hört und dass er in der Geschichte handeln kann. Ich denke, wenn Millionen Menschen, Millionen Gläubige beten, ist es wirklich eine Kraft, die einen Einfluss hat und dazu beitragen kann, dass es im Frieden Fortschritte gibt.

Die zweite Ebene: Wir wollen Hilfestellung geben bei der Gewissensbildung. Das Gewissen ist die Fähigkeit des Menschen, die Wahrheit zu erkennen, aber diese Fähigkeit wird oft durch Einzelinteressen behindert. Und von diesen Einzelinteressen zu befreien und dabei mehr für die Wahrheit, für die wahren Werte offen zu werden, ist eine große Aufgabe: Es ist eine Aufgabe der Kirche, zu helfen, die echten Kriterien, die wahren Werte zu kennen und uns von den Einzelinteressen zu befreien.

Und so – das ist die dritte Ebene – sprechen wir auch – genau so ist es! – zur Vernunft: Gerade weil wir politisch unparteiisch sind, können wir vielleicht leichter, auch im Licht des Glaubens, die wahren Kriterien erkennen, verstehen helfen, was zum Frieden beiträgt und die Vernunft ansprechen, wirklich vernünftige Positionen unterstützen. Das haben wir bereits in der Vergangenheit getan und das wollen wir auch jetzt und in Zukunft tun.

Frage: Als Theologe haben Sie in besonderer Weise über die *gemeinsame Wurzel* nachgedacht, die Christen und Juden verbindet. Warum gibt es trotz der Bemühungen um einen Dialog oft Anlässe zu Missverständnissen? Wie sehen Sie die Zukunft des Dialogs zwischen den beiden Gemeinschaften?

Papst Benedikt XVI.: Es ist wichtig, dass wir wirklich dieselbe Wurzel haben, dieselben Bücher des Alten Testaments, die – sowohl für die Juden als auch für uns – Buch der Offenbarung sind. Aber natürlich darf man sich nach 2000 Jahren unterschiedlicher, ja sogar getrennter Geschichte nicht darüber wundern, dass es Missverständnisse gibt, weil sich sehr unterschiedliche Traditionen der Interpretation, der Ausdrucksweise, der Gedankenwelt gebildet haben, sozusagen ein sehr andersartiger „semantischer Kosmos“, sodass dieselben Worte auf beiden Seiten Verschiedenes bedeuten; und durch diesen Gebrauch von Worten, die im Lauf der Geschichte unterschiedliche Bedeutungen ausgebildet haben, entstehen offensichtlich Missverständnisse.

Wir müssen alles tun, um die Sprache des anderen zu erlernen, und mir scheint, wir machen darin große Fortschritte. Heute haben wir die Möglich-

keit, dass die jungen Menschen, die zukünftigen Theologieprofessoren, in Jerusalem studieren können, an der Hebräischen Universität, und die Juden haben akademische Kontakte zu uns: So kommt es zu einer Begegnung dieser unterschiedlichen „semantischen Kosmen“. Lernen wir voneinander und gehen wir voran auf dem Weg des wahren Dialogs, lernen wir einer vom anderen, und ich bin sicher und überzeugt, dass wir Fortschritte machen werden. Und das wird auch dem Frieden helfen, mehr noch, der gegenseitigen Liebe.

Frage: Eure Heiligkeit, diese Reise hat zwei grundlegende Dimensionen des interreligiösen Dialogs: mit dem Islam und dem Judentum. Sind das zwei vollkommen voneinander getrennte Richtungen, oder wird es auch eine gemeinsame Botschaft geben, welche die drei Religionen betrifft, die sich auf Abraham berufen?

Papst Benedikt XVI.: Sicherlich gibt es auch eine gemeinsame Botschaft, und es wird Gelegenheit geben, sie hervorzuheben. Trotz der unterschiedlichen Ursprünge haben wir gemeinsame Wurzeln, weil, wie ich schon gesagt habe, das Christentum aus dem Alten Testament hervorgeht, und die Schriften des Neuen Testaments gäbe es nicht ohne das Alte Testament, denn sie beziehen sich ständig auf „die Schrift“, das heißt das Alte Testament. Aber auch der Islam entstand in einem Umfeld, in dem sowohl das Judentum als auch die unterschiedlichen Zweige des Christentums – das Judentum, das antiochenische Christentum, das byzantinische Christentum – präsent waren. All diese Umstände spiegeln sich in der Überlieferung des Korans wider, sodass wir von den Ursprüngen her und auch im Glauben an den einen Gott sehr viel gemeinsam haben.

Deshalb ist es wichtig, auf der einen Seite einen bilateralen Dialog zu pflegen – mit dem Judentum sowie mit dem Islam – und dann auch den trilateralen Dialog. Ich selbst bin Mitbegründer einer Stiftung für den Dialog zwischen den drei Religionen, damals haben wir zusammengearbeitet mit Persönlichkeiten wie Metropolit Damaskinos und dem Oberrabbiner von Frankreich, René Samuel Sirat. Diese Stiftung hat auch die Bücher der drei Religionen herausgegeben: den Koran, das Neue Testament und das Alte Testament. Der trilaterale Dialog muss also weitergehen, und er ist äußerst wichtig für den Frieden und auch damit, sagen wir es einmal so, jeder die eigene Religion gut zu leben versteht.

Frage: Eure Heiligkeit, Sie haben oft auf das Problem der abnehmenden Zahl der Christen im Nahen Osten und insbesondere im Heiligen Land hin-

gewiesen. Es ist ein Phänomen mit verschiedenen Ursachen im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Bereich. Was kann man konkret tun, um die christliche Präsenz in der Region zu unterstützen? Welchen Beitrag hoffen Sie mit Ihrer Reise zu leisten? Gibt es in Zukunft für diese Christen eine Hoffnung? Haben Sie auch eine besondere Botschaft für die Christen aus Gaza, die nach Bethlehem kommen werden, um Ihnen zu begegnen?

Papst Benedikt XVI.: Sicher gibt es Hoffnung, denn es handelt sich jetzt, wie Sie bereits gesagt haben, um einen schwierigen Augenblick, aber es ist auch ein Moment der Hoffnung, des Neuanfangs, eines neuen Impulses auf dem Weg zum Frieden. Wir wollen die Christen im Heiligen Land und im ganzen Nahen Osten vor allem ermutigen, zu bleiben, in ihren Herkunftsländern ihren Beitrag zu leisten: sie sind ein wichtiger Teil der Kultur und des Lebens in diesen Regionen.

Konkret hat die Kirche über die Worte der Ermutigung und das gemeinsame Gebet hinaus vor allem Schulen und Krankenhäuser. So sind wir dort mit ganz konkreten Einrichtungen vertreten. Unsere Schulen bilden eine Generation aus, die die Möglichkeit haben wird, im heutigen Leben, im öffentlichen Leben präsent zu sein. Wir sind dabei, eine katholische Universität in Jordanien aufzubauen. Dies scheint mir eine großartige Perspektive zu sein, wo junge Menschen – sowohl Muslime als auch Christen – einander begegnen, gemeinsam lernen, wo eine christliche Elite ausgebildet wird, die bereit und fähig ist, für den Frieden zu wirken. Generell sind unsere Schulen ein sehr wichtiges Moment, um den Christen eine Zukunft zu eröffnen, und die Krankenhäuser zeigen unsere Präsenz. Außerdem gibt es viele christliche Vereinigungen, die auf unterschiedliche Weise den Christen helfen und sie mit konkreten Hilfen zum Bleiben ermutigen.

So hoffe ich, dass die Christen wirklich den Mut, die Demut und die Geduld finden können, in diesen Ländern zu bleiben und ihren Beitrag zur Zukunft dieser Länder zu leisten.

Orig. ital. in *L'Osservatore Romano* 09.05.2009; dt. in O. R. 15.05.2009, 7.

Das Reiseprogramm

Freitag, 8. Mai 2009 – Jordanien

- Begrüßung auf dem Internationalen Flughafen „Queen Alia“ in Amman
- Besuch im „Regina-Pacis“-Rehabilitationszentrum für behinderte Jugendliche in Amman
- Höflichkeitsbesuch beim jordanischen Königspaar im „Al-Husseinye“-Palast von Amman

Samstag, 9. Mai 2009

- Besuch der byzantinischen Basilika der Moses-Gedenkstätte auf dem Berg Nebo
- Segnung des Grundsteins für die Universität des Lateinischen Patriarchats in Madaba
- Besuch des Haschemitischen Museums und der Al-Hussein-Bin-Talal-Moschee in Amman
- Begegnung mit muslimischen Religionsführern, dem Diplomatischen Korps und den Rektoren der jordanischen Universitäten
- Feierliche Vesper in der griechisch-katholisch-melkitischen Sankt-Georgs-Kathedrale in Amman

Sonntag, 10. Mai 2009

- Eucharistiefeier im Internationalen Stadion von Amman
- Besuch der Taufstelle Jesu in Bethanien jenseits des Jordans
- Segnung der Grundsteine einer römisch-katholischen und einer melkitischen Kirche

Montag, 11. Mai 2009 – von Jordanien nach Israel

- Amman: Verabschiedung auf dem Internationalen Flughafen „Queen Alia“
- Begrüßung auf dem Internationalen Flughafen „Ben Gurion“ in Tel Aviv
- Höflichkeitsbesuch bei Präsident Shimon Peres in dessen Residenz in Jerusalem
- Besuch in der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem

- Interreligiöse Begegnung mit Vertretern der Religionen im „Notre Dame of Jerusalem Center“ in Jerusalem

Dienstag, 12. Mai 2009 – Jerusalem

- Besuch des Felsendoms und Höflichkeitsbesuch beim Großmufti
- Besuch der Westmauer (Klagemauer)
- Höflichkeitsbesuch bei den Oberrabbinern von Jerusalem im „Hechal Shlomo“-Zentrum
- Mittagsgebet mit den Ordinarien des Hl. Landes im Abendmahlssaal
- Besuch in der römisch-katholischen Konkathedrale
- Eucharistiefeier im Josafat-(Kidron)-Tal (zwischen Tempelberg und Ölberg)

Mittwoch, 13. Mai 2009 – Bethlehem

- Offizielle Begrüßung, Eucharistiefeier auf dem Krippenplatz und Besuch in der Geburtsgrötte
- Besuch des Caritas-Baby-Hospitals und des Flüchtlingslagers Aida
- Höflichkeitsbesuch beim Präsidenten der Palästinensischen Autonomiebehörde Mahmoud Abbas

Donnerstag, 14. Mai 2009 – Nazareth

- Eucharistiefeier auf dem „Berg des Absturzes“
- Begegnung mit dem israelischen Ministerpräsidenten Benjamin Netanyahu
- Treffen mit Vertretern der verschiedenen Religionen im Auditorium der Verkündigungsbasilika
- Feierliche Vesper in der Verkündigungsbasilika

Freitag, 15. Mai 2009 – Jerusalem

- Ökumenisches Treffen im Griechisch-Orthodoxen Patriarchat
- Besuch der Grabeskirche
- Besuch der Armenischen Patriarchalkirche St. Jakob
- Verabschiedung auf dem Internationalen Flughafen „Ben Gurion“

Religionsfreiheit ist Menschenrecht

Ansprache von Papst Benedikt XVI. auf dem Internationalen Flughafen „Queen Alia“ – Amman, Jordanien

Majestäten, Exzellenzen, liebe Mitbrüder im Bischofsamt, liebe Freunde,

mit Freude grüße ich alle, die zu Beginn meines ersten Besuches im Nahen Osten seit meiner Wahl auf den Stuhl Petri hierher gekommen sind. Ich freue mich, den Boden des Haschemitischen Königreichs Jordanien zu betreten, eines Landes, das so reich an Geschichte ist, Heimat so vieler antiker Kulturen und tief geprägt von religiöser Bedeutung für Juden, Christen und Muslime. Ich danke Seiner Majestät König Abdullah II. für seine freundlichen Worte der Begrüßung und spreche ihm meinen besonderen Glückwunsch in diesem Jahr zum zehnten Jahrestag seiner Thronbesteigung aus. In meinen Gruß an Seine Majestät schließe ich von Herzen gute Wünsche für alle Mitglieder der königlichen Familie und der Regierung, wie auch für alle Bewohner des Königreiches ein. Ich grüße die anwesenden Bischöfe, besonders die Mitbrüder mit seelsorglichen Aufgaben in Jordanien. Ich freue mich, mit Ihnen, verehrte Bischöfe, und mit zahlreichen Ihrer Sorge anvertrauten Gläubigen morgen Abend in der Sankt-Georgs-Kathedrale und am Sonntag im Internationalen Stadion Gottesdienst zu feiern.

Ich komme als Pilger nach Jordanien, um die heiligen Stätten zu verehren, die eine solch bedeutende Rolle bei einigen zentralen Ereignissen der biblischen Geschichte gespielt haben. Am Berg Nebo führte Mose sein Volk bis in die Sichtweite des Landes, das ihre Heimat werden sollte; hier starb er und wurde er begraben. In Bethanien auf der anderen Seite des Jordan predigte Johannes der Täufer und gab Zeugnis für Jesus, den er im Wasser jenes Flusses taufte, der diesem Land seinen Namen gibt. In den kommenden Tagen werde ich diese beiden heiligen Orte besuchen, und es wird mir eine Freude sein, die Grundsteine von Kirchen zu segnen, die am traditionellen Ort der Taufe Jesu errichtet werden sollen. Es ist ein Zeichen des Respekts dieses Landes für die verschiedenen Religionen, dass die katholische Gemeinschaft Jordaniens die Möglichkeit hat, öffentliche Gottesdienststätten

zu errichten. In ihrem Namen möchte ich zum Ausdruck bringen, wie sehr diese Offenheit gewürdigt wird. Religionsfreiheit ist in der Tat ein grundlegendes Menschenrecht, und es ist meine inständige Hoffnung und mein Gebet, dass die Wertschätzung für die unveräußerlichen Rechte und die Würde jedes Menschen zunehmend anerkannt und verteidigt werden – nicht nur im Nahen Osten, sondern in jedem Teil der Welt.

Mein Besuch in Jordanien gibt mir eine gute Gelegenheit, von meinem tiefen Respekt gegenüber der muslimischen Gemeinschaft zu sprechen und der führenden Rolle Anerkennung zu zollen, die Seine Königliche Majestät bei der Förderung eines besseren Verständnisses der vom Islam verkündeten Tugenden gezeigt hat. Nachdem einige Jahre seit der Veröffentlichung der *Amman Message* und der *Amman Interfaith Message*¹ vergangen sind, können wir sagen, dass diese verdienstvollen Initiativen viel Gutes bei der Unterstützung einer Allianz der Kulturen zwischen dem Westen und der muslimischen Welt bewirkt haben und damit die Voraussagen jener widerlegt haben, die Gewalttätigkeit und Konflikt als unvermeidlich betrachten. In der Tat steht das Königreich Jordanien schon lange in vorderster Reihe bei den Initiativen zur Förderung des Friedens im Nahen Osten und überall auf der Welt, indem es zum interreligiösen Dialog ermutigt und alle Bemühungen unterstützt, eine gerechte Lösung des israelisch-palästinensischen Konfliktes zu finden, indem es Flüchtlinge aus dem benachbarten Irak aufnimmt und den Extremismus niederzuhalten trachtet. Ich möchte diese Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, ohne der Pionierleistung des verstorbenen Königs Hussein für den Frieden in der Region zu gedenken. Wie angebracht ist es, dass meine Begegnung morgen mit den muslimischen geistlichen Führern, mit dem diplomatischen Corps und den Rektoren der Universitäten in der nach ihm benannten Moschee stattfinden wird. Möge sein Engagement für eine Lösung der Konflikte der Region weiterhin Frucht bringen bei den Anstrengungen zur Förderung eines dauerhaften Friedens und einer authentischen Gerechtigkeit, die allen im Nahen Osten Lebenden zugute kommt.

Liebe Freunde, bei dem Seminar des Katholisch-Muslimischen Forums in Rom im vergangenen Herbst haben die Teilnehmer die zentrale Rolle

1) Anm. d. Red.: Die „*Amman Message*“ (Nov. 2004), initiiert von König Abdullah II. von Jordanien, ist eine Darstellung des wahren Islam. Die „*Amman Interfaith Message*“ (2005) dient der Förderung gegenseitigen Wohlwollens zwischen Muslimen und Christen.

diskutiert, die in unseren jeweiligen religiösen Traditionen das Gebot der Liebe einnimmt. Ich hoffe sehr, dass dieser Besuch und wahrlich alle Initiativen, die geplant sind, um gute Beziehungen zwischen Christen und Muslimen zu fördern, uns helfen, in der Liebe zum allmächtigen und barmherzigen Gott und in brüderlicher Liebe füreinander zu wachsen. Danke für Ihren freundlichen Empfang. Danke für Ihre Aufmerksamkeit. Möge Gott Ihren Majestäten Glück und langes Leben gewähren! Möge Er Jordanien mit Wohlergehen und Frieden segnen!

Orig. engl. in *L'Osservatore Romano* 09.05.2009; dt. in O. R. 15.05.2009, 9.

„Möge Gott sein Volk mit Frieden segnen!“

Ansprache von Papst Benedikt XVI. auf dem Internationalen Flughafen „Ben Gurion“ – Tel Aviv, Israel

Herr Präsident! Herr Premierminister! Exzellenzen, sehr geehrte Damen und Herren!

Danke für den freundlichen Empfang im Staat Israel, einem Land, das Millionen von Gläubigen in aller Welt heilig ist. Ich danke dem Präsidenten, Herrn Shimon Peres, für seine freundlichen Worte. Ich weiß die Gelegenheit zu schätzen, die mir geboten wurde, eine Pilgerreise in ein Land zu unternehmen, das durch die Fußspuren von Patriarchen und Propheten geheiligt ist, ein Land, das Christen als Schauplatz des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi besonders verehren. Ich nehme meinen Platz ein in einer langen Reihe christlicher Pilger zu diesem Land, eine Reihe, die bis in die ersten Jahrhunderte der Geschichte der Kirche zurückreicht und die gewiss lange in die Zukunft fort dauern wird. Ich komme, wie so viele andere vor mir, um an den heiligen Stätten zu beten und um besonders für

den Frieden zu beten – Frieden hier im Heiligen Land und Frieden in aller Welt.

Herr Präsident, der Heilige Stuhl und der Staat Israel teilen viele gemeinsame Werte, vor allem die Verpflichtung, der Religion den ihr gebührenden Platz im Leben der Gesellschaft zu geben. Die rechte Ordnung der gesellschaftlichen Beziehungen setzt eine Achtung vor der Freiheit und Würde jedes Menschen voraus und erfordert sie. Christen, Muslime und Juden glauben ja gleichermaßen, dass der Mensch von einem liebenden Gott erschaffen und für das ewige Leben bestimmt ist. Wenn man die religiöse Dimension des Menschen leugnet oder beiseite schiebt, wird damit die eigentliche Grundlage für ein rechtes Verständnis der unveräußerlichen Rechte des Menschen aufs Spiel gesetzt.

Auf tragische Weise haben jüdische Menschen die schrecklichen Folgen von Ideologien erfahren, welche die grundlegende Würde jeder menschlichen Person leugnen. Es ist recht und angemessen, dass ich während meines Aufenthalts in Israel die Gelegenheit haben werde, der sechs Millionen jüdischen Opfer der Schoa zu gedenken und zu beten, dass die Menschheit nie wieder Zeuge eines Verbrechens dieses Ausmaßes sein werde. Leider zeigt der Antisemitismus in vielen Teilen der Welt weiterhin seine hässliche Fratze. Das ist völlig inakzeptabel. Jede Anstrengung muss unternommen werden, um den Antisemitismus zu bekämpfen, wo immer er angetroffen wird, und um Respekt und Achtung vor den Menschen jedes Volkes, jedes Stammes, jeder Sprache und Nation auf der Erde zu fördern.

Während meines Aufenthalts in Jerusalem werde ich auch die Freude haben, vielen der ehrenwerten religiösen Führer dieses Landes zu begegnen. Den drei großen monotheistischen Religionen ist eine besondere Verehrung für diese heilige Stadt gemeinsam. Es ist meine aufrichtige Hoffnung, dass alle Pilger zu den heiligen Stätten freien und uneingeschränkten Zutritt haben können, um an religiösen Feiern teilzunehmen und für einen angemessenen Unterhalt der Gotteshäuser an den heiligen Stätten zu sorgen. Mögen sich die Worte der Prophetie Jesajas erfüllen, dass viele Völker zum Berg mit dem Haus des Herrn strömen werden, dass der Herr sie seine Wege lehre und sie auf seinen Pfaden wandeln – auf Pfaden des Friedens und der Gerechtigkeit, Pfaden, die zu Versöhnung und Eintracht führen (vgl. Jes 2,2–5).

Auch wenn der Name Jerusalem „Stadt des Friedens“ bedeutet, ist es doch gar zu offenbar, dass über Jahrzehnte hinweg der Friede den Einwoh-

nern dieses heiligen Landes tragisch vorenthalten blieb. Die Augen der Welt ruhen auf den Völkern dieser Region, wie sie darum ringen, eine gerechte und dauerhafte Lösung von Konflikten zu erreichen, die so viel Leid verursacht haben. Die Hoffnungen zahlloser Männer, Frauen und Kinder auf eine sichere und stabile Zukunft hängen vom Ergebnis der Friedensverhandlungen zwischen Israelis und Palästinensern ab. Gemeinsam mit allen Menschen guten Willens bitte ich inständig alle Verantwortlichen, auf der Suche nach einer gerechten Lösung der ausstehenden Schwierigkeiten jeden möglichen Weg zu prüfen, auf dass beide Völker in Frieden in einem eigenen Heimatland innerhalb sicherer und international anerkannter Grenzen leben können. In dieser Hinsicht hoffe und bete ich, dass bald ein Klima größeren Vertrauens geschaffen werden kann, welches beide Seiten befähigt, wirkliche Fortschritte auf dem Weg zu Frieden und Stabilität zu machen.

Ein besonderes Wort der Begrüßung richte ich an die hier anwesenden katholischen Bischöfe und Gläubigen. In diesem Land, in dem Petrus den Auftrag erhielt, die Schafe des Herrn zu weiden, komme ich als Nachfolger des Petrus, um unter euch meinen Dienst zu tun. Es wird mir eine besondere Freude sein, mit euch die Abschlussfeierlichkeiten des Jahres der Familie zu begehen, welche in Nazareth stattfinden werden, der Heimat der Heiligen Familie von Jesus, Maria und Joseph. Wie ich in meiner Botschaft zum Weltfriedenstag im letzten Jahr sagte, ist die Familie „der erste und unerlässliche Lehrmeister des Friedens“ (Nr. 3), und daher hat sie bei der Heilung von Spaltungen auf jeder gesellschaftlichen Ebene eine wesentliche Rolle zu spielen. Den christlichen Gemeinden im Heiligen Land sage ich: Durch euer gläubiges Zeugnis für Ihn, der Vergebung und Versöhnung predigte, durch euer Engagement, die Heiligkeit allen menschlichen Lebens zu schützen, könnt ihr einen besonderen Beitrag zur Beendigung der Feindseligkeiten leisten, die so lange schon dieses Land belasten. Ich bete, dass eure fortwährende Anwesenheit in Israel und in den Palästinensergebieten viel Frucht bringen wird zur Förderung des Friedens und des gegenseitigen Respekts unter allen Völkern, die in den Ländern der Bibel leben.

Herr Präsident, meine Damen und Herren, noch einmal danke ich Ihnen für die freundliche Aufnahme und versichere Sie meines Wohlwollens. Möge Gott sein Volk stärken! Möge Gott sein Volk mit Frieden segnen!

Orig. engl. in *L'Osservatore Romano* 11./12.05.2009; dt. in O. R.
15.05.2009, 16.

„Ihr Schrei hallt wider in unseren Herzen“

Ansprache des Papstes in der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem

*„Ihnen allen errichte ich in meinem Haus und in meinen Mauern
ein Denkmal, ich gebe ihnen einen Namen [...]:
Einen ewigen Namen gebe ich ihnen,
der niemals ausgetilgt wird“ (Jes 56,5).*

Diese Stelle aus dem Buch des Propheten Jesaja liefert die beiden schlichten Worte, die feierlich die tiefe Bedeutung dieser ehrwürdigen Stätte zum Ausdruck bringen: *yad* – „Denkmal“; *shem* – „Name“.

Ich bin gekommen, um in Stille vor diesem Denkmal zu stehen, das zur ehrenvollen Erinnerung an die Millionen in der schrecklichen Tragödie der *Schoa* getöteten Juden errichtet wurde.

Sie haben ihr Leben verloren, doch niemals werden sie ihre Namen verlieren: Diese sind fest in die Herzen ihrer Lieben, ihrer Mitgefangenen, die überlebt haben, und all jener eingeschrieben, die entschlossen sind, niemals zuzulassen, dass eine solche Grausamkeit wieder über die Menschheit hereinbricht. Mehr als alles andere sind ihre Namen für immer in das Gedächtnis des Allmächtigen Gottes eingeprägt.



Papst Benedikt XVI. in Yad Vashem
am 11. Mai 2009.
Foto: REUTERS.

Man kann einen Mitmenschen seines Besitzes, seiner Chancen oder seiner Freiheit berauben. Man kann ein heimtückisches Netz von Lügen spin-
nen, um andere zu überzeugen, dass gewisse Gruppen keine Achtung ver-
dienen. Doch so sehr sich einer auch bemüht, man kann niemals den *Namen*
eines Mitmenschen wegnehmen.

Die Heilige Schrift lehrt uns die Wichtigkeit der Namen, wenn jeman-
dem eine einzigartige Aufgabe oder eine besondere Gabe verliehen wird.
Gott nannte Abram „Abraham“, weil er zum „Stammvater einer Menge von
Völkern“ werden sollte (Gen 17,5). Jakob wurde „Israel“ genannt, weil er
„mit Gott und mit Menschen gestritten und gewonnen“ hat (Gen 32,29).

Die in diesem ehrwürdigen Denkmal bewahrten Namen werden auf im-
mer einen heiligen Platz unter den zahllosen Nachfahren Abrahams einneh-
men. Wie bei ihm wurde ihr Glaube geprüft. Wie Jakob wurden sie in das
mühevollen Ringen, die Pläne des Allmächtigen zu erkennen, hineingestellt.
Mögen die Namen dieser Opfer niemals vergehen! Möge ihr Leid nie ge-
leugnet, herabgesetzt oder vergessen werden! Und mögen alle Menschen
guten Willens weiter wachsam darauf achten, aus dem Herzen des Men-
schen auszumerzen, was immer zu Tragödien wie dieser führen könnte!

Die katholische Kirche, in Verpflichtung zur Lehre Jesu und in der Ab-
sicht, seine Liebe zu allen Menschen nachzuahmen, empfindet tiefes Mitge-
fühl für die Opfer, derer hier gedacht wird. Ebenso ist sie all denen nahe, die
heute aufgrund von Volkszugehörigkeit, Hautfarbe, Lebensbedingungen
oder Religion verfolgt werden – sie teilt ihre Leiden und macht sich ihre
Hoffnung auf Gerechtigkeit zu eigen. Als Bischof von Rom und Nachfolger
des Apostels Petrus bekräftige ich – wie meine Vorgänger –, dass die Kirche
verpflichtet ist, unablässig zu beten und zu arbeiten, um zu gewährleisten,
dass der Hass nie wieder in den Herzen der Menschen herrsche. Der Gott
Abrahams, Isaaks und Jakobs ist der Gott des Friedens (vgl. Ps 85,9).

Die Schriften lehren, dass es unsere Aufgabe ist, die Welt daran zu erin-
nern, dass Gott lebt, auch wenn wir es manchmal schwierig finden, seine ge-
heimnisvollen und unergründlichen Wege zu verstehen. Er hat sich selbst
geoffenbart und wirkt weiterhin in der menschlichen Geschichte. Er allein
regiert die Welt in Gerechtigkeit und spricht den Völkern ein gerechtes Ur-
teil (vgl. Ps 9,9).

Wenn man auf die Gesichter blickt, die sich im Becken spiegeln, das
innerhalb der Gedenkstätte in Stille ruht, kann man nicht anders, als sich

daran erinnern, dass ein jedes davon einen Namen trägt. Ich kann mir die freudige Erwartung ihrer Eltern vorstellen, als sie sehnsüchtig auf die Geburt ihrer Kinder warteten. Welchen Namen sollen wir diesem Kind geben? Was wird aus ihm oder ihr werden? Wer hätte sich vorstellen können, dass sie zu einem solch beklagenswerten Schicksal verurteilt werden würden!

Wenn wir hier in Stille stehen, hallt ihr Schrei in unseren Herzen wider. Es ist ein Schrei gegen jeden Akt von Ungerechtigkeit und Gewalt. Es ist ein ständiger Vorwurf gegen das Vergießen von unschuldigem Blut. Es ist der Schrei Abels, der vom Erdboden zum Allmächtigen aufsteigt.

Wir bekennen unser unerschütterliches Vertrauen in Gott und verleihen diesem Schrei Stimme mit den Worten aus dem Buch der Klagelieder, das für Juden wie für Christen voller Bedeutung ist:

*„Die Huld des Herrn ist nicht erschöpft,
sein Erbarmen ist nicht zu Ende.*

*Neu ist es an jedem Morgen;
groß ist deine Treue.*

*Mein Anteil ist der Herr, sagt meine Seele,
darum harre ich auf ihn.*

*Gut ist der Herr zu dem, der auf ihn hofft,
zur Seele, die ihn sucht.*

*Gut ist es, schweigend zu harren
auf die Hilfe des Herrn“ (Klgl 3,22–26).*

Liebe Freunde, Gott und Ihnen bin ich äußerst dankbar für die Gelegenheit, hier in Stille zu verweilen: eine Stille, um zu gedenken, eine Stille, um zu beten, eine Stille, um zu hoffen.

Dt. Text in *L'Osservatore Romano* 15.05.2009, 1.

Gebet um Frieden

Papst Benedikt XVI. an der Westmauer des Tempels

Gott aller Zeiten,
bei meinem Besuch in Jerusalem,
der „Stadt des Friedens“,
geistliche Heimat der Juden,
Christen und Muslime,
bringe ich vor dich die Freuden,
Hoffnungen und Wünsche,
die Prüfungen, das Leiden und den
Schmerz all deiner Völker in der Welt.

Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs,
höre den Schrei der Bedrängten,
der Geängstigten, der Verlassenen,
sende deinen Frieden auf dieses
Heilige Land, auf den Nahen Osten,
auf die ganze Menschheitsfamilie.



Papst Benedikt XVI. an der Klagemauer
am 11. Mai 2009.
Foto: KNA.

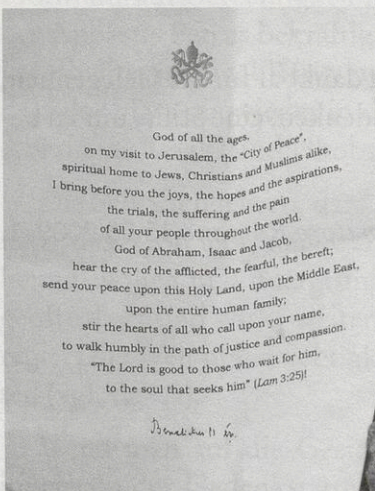
Bewege die Herzen aller,
die deinen Namen anrufen,
damit sie demütig auf dem Weg der Ge-
rechtigkeit und des Mitleids vorangehen.

„Gut ist der Herr zu dem, der auf ihn hofft,
zur Seele, die ihn sucht!“

(Klagelieder 3,25)

Das Schriftstück mit dem Gebet, das der Papst tradi-
tionsgemäß in eine Fuge der Klagemauer steckte.

Foto: KNA.



Dt. in *L'Osservatore Romano* 15.05.2009, 1.

Der Papst hat sich verneigt

Zur Rede von Benedikt XVI. in Yad Vashem

Dina Porat*

Im Januar 1904 wurde Binyamin Ze'ev (Theodor) Herzl (1860–1904) von Papst Pius X. in Audienz empfangen. Auf Herzls Bitte, guten Willen gegenüber den Bestrebungen der zionistischen Bewegung an den Tag zu legen und die schlimme Bedrängnis anzuerkennen, der die Juden unterworfen waren, antwortete der Papst: „Die Juden haben unseren Herrn nicht anerkannt, und darum können wir das jüdische Volk nicht anerkennen.“ Der Papst war erschüttert von der Idee, dass Jerusalem in die Hände der Juden zurückgelangen sollte, und versicherte für den Fall, dass sie sich im Land Israel ansiedeln sollten: „Wir werden Kirchen und Klöster bauen, um alle zu taufen.“

Gut 105 Jahre später, im Mai 2009, kam Papst Benedikt XVI., eskortiert von jüdischen Polizisten, von der Residenz des Präsidenten des Staates Israel in dessen Hauptstadt Jerusalem nach Yad Vashem, legte einen Kranz nieder, hielt die ewige Flamme und setzte sich zwischen den Staatspräsidenten und den Knesset-Vorsitzenden.

Es stimmt, der Papst hätte auch mit einer anderen Rede aufwarten können, wie viele im Land es von ihm erwartet hatten: er hätte in weichem persönlichen Ton sagen können, dass ihm als Papst deutscher Herkunft eine besondere Verantwortung obliegt, da er in der Jugendbewegung war, die Hitlers Namen trug, und da er im Alter von 16 Jahren mit vielen anderen aus seiner Klasse in die Armee einzogen wurde und, als er dann gegen Ende des Krieges desertierte, bereits 18 Jahre alt war.

* Prof. Dina Porat ist Direktorin des Instituts für Antisemitismus- und Rassismusforschung an der Universität Tel Aviv.

Original hebr. in der Tageszeitung *Haaretz*, 15.05.2009; Quelle und Übersetzung aus dem Hebräischen: *Newsletter der Botschaft des Staates Israel*, Berlin, 18.05.2009.

Der Papst hätte sich für das Schweigen von Pius XII. während der Schoa und für den antisemitischen Unterbau, den die Kirche über Jahrhunderte geschaffen hat, entschuldigen können, und ganz gewiss hätte er noch einmal klar hervorheben können, dass sechs Millionen Juden mit fürchterlicher Grausamkeit unter Anleitung der Nazipartei und ihrer Führer von den Deutschen und ihren Helfern ermordet worden sind.

Der Papst hätte sich auch zu der Affäre um den die Schoa leugnenden Bischof Williamson äußern können, und auch zu dem Karfreitagsgebet, in das jüngst die Bitte an Gott wieder aufgenommen wurde, die Augen der Juden zu öffnen, auf dass sie Jesus als Messias erkennen mögen.



All das wurde nicht gesagt, und ein öffentlicher Sturm brach aus. Und dennoch ist der Besuch des Papstes, des Oberhauptes von rund einem Fünftel der Weltbevölkerung, ein Ereignis höchsten Ranges, das man vielleicht in seinem breiten Zusammenhang beurteilen sollte. Man sollte den Gast ehren, der sich entschied, hierher zu kommen, und danach die inhaltlichen Diskussionen über seine Taten und Aussagen mit ihm fortsetzen.

Papst Benedikt XVI. in Yad Vashem
am 11. Mai 2009. Foto: KNA.

Erstens ist der Besuch insgesamt und in Yad Vashem im Besonderen von den internationalen Medien mit großem Interesse aufgenommen und gefilmt worden. Das in die Häuser von Hunderten Millionen von Zuschauern übermittelte Bild des Papstes, der in der Halle der Erinnerung, in deren Boden die Namen der Vernichtungs- und Konzentrationslager eingraviert sind, den Kopf neigt, ist ein gewaltiger Beitrag zum Kampf gegen die Holocaustleugner. Dutzende von Kameras blitzten bei jeder seiner Bewegungen und nahmen jedes Wort auf, auch sein Gebet, dass die Namen der Opfer und ihr Angedenken niemals verleugnet, nicht in ihrem Wert herabgemin-

dert und niemals vergessen werden mögen. Wir, die bei der Zeremonie anwesend waren, hatten das Gefühl, dass Yad Vashem für eine Stunde der Mittelpunkt der Welt sei, und die Welt zuhören und zusehen.

Zweitens werden der Charakter und der Inhalt der Papstreden nicht von ihm alleine bestimmt, sondern sind das Ergebnis des Kräfteverhältnisses im Vatikan, in dem es Kämpfe zwischen Koalition und Opposition gibt, und nicht jeder Papst ist Herr in seinem Haus.

Möglichweise hat nicht der Wille, der Vergangenheit Josef Ratzingers auszuweichen, den Inhalt der Rede bestimmt; umso mehr, als jeder Jugendliche damals der Hitlerjugend beitreten musste und die Wehrmacht am Ende des Krieges jeden einzog, der auf seinen Beinen stehen konnte. Womöglich war die Tatsache ausschlaggebend, dass sich bereits während der langen Amtszeit seines Vorgängers, Johannes Paul II., eines Papstes, der ein warmes und wohlwollendes Verhältnis dem jüdischen Volk gegenüber an den Tag legte, Widerstand im Vatikan gegen seine Schritte herausgebildet hatte, der nun zum Ausdruck kommt. Möglicherweise war die Rede in Yad Vashem das Ergebnis von diesen internen Diskussionen zur heutigen Haltung der Kirche in Bezug auf die Schoa und ihre Auswirkungen.

Und vielleicht hat auch die andauernde Beschäftigung von Benedikt XVI. mit der Theologie dazu beigetragen, dass sich die Rede auf den Glauben an Gott nach der Schoa konzentrierte, auf die Pflicht, sich zu erinnern, dass jeder Mensch einen Namen hat, einen ewigen Namen, der nicht auslöschen ist, und auf den immerwährenden Vorwurf, der aus der Schoa gegen alle Arten von Unrecht, Gewalt und das Vergießen des Blutes Unschuldiger erwächst. Eine derart universelle Lehre schließt die Einzigartigkeit der Schoa nicht notwendigerweise aus.

Drittens war die Rede Teil eines Besuchs, der mit klaren Worten des Papstes am Ben-Gurion-Flughafen begann, der Verurteilung des Antisemitismus in unserer Zeit und der Hoffnung, dass *„ich während meines Besuchs die Gelegenheit haben werde, dem Angedenken an die sechs Millionen Juden die Ehre zu erweisen, die der Schoa zum Opfer fielen“* (vgl. S. 251 i. d. H.). Auch war die Rede Teil einer feierlichen Zeremonie, zu der ein Blumenkranz und das Neigen des Kopfes in Schweigen ebenso gehörte wie das Zusammentreffen mit sechs Holocaust-Überlebenden. Am Ende stand ein kraftvolles Singen der „Hatikva“. Wenn Herzl und Pius X. sie doch gehört hätten!

„Im Geist der Einheit und des Friedens“

Ein Kommentar zur Pilgerreise von Papst Benedikt XVI.

Norbert J. Hofmann SDB*

Während der Reise Papst Benedikts XVI. in Israel und den Palästinensischen Autonomiegebieten vom 11.–15. Mai 2009¹ wurden vom israelischen Tourismusministerium weiße Schirmmützen mit folgender Aufschrift verteilt:

„*Pope Benedict XVI. Israel May 2009. In the Spirit of Unity and Peace*“. Die Qualifizierung der Papstreise mit den Begriffen „Einheit“ und „Friede“ bezog sich auf eine Rede Benedikts XVI. an eine Delegation des Oberrabbinats Israels am 12. März 2009 im Vatikan. Wörtlich sagte er bei dieser Gelegenheit, er wolle das Heilige Land besuchen, um dort „besonders um die wertvolle Gabe der Einheit und des Friedens zu beten sowohl für die Region als auch für die Menschheitsfamilie weltweit“². Insofern war diese thematische Grundlinie für den lange erwarteten Besuch im Heiligen Land vom Papst selbst vorgegeben. Betrachtet man zunächst das Programm der Reise Benedikts XVI., so fällt auf den ersten Blick auf, dass es sehr dem Programm von Johannes Paul II. gleicht, der sich im März 2000 im Rahmen des großen Jubiläumsjahres ins Heilige Land aufgemacht hatte.³ Vom Anfang seines Pontifikates an war es die Absicht Benedikts XVI., das Erbe von Johannes Paul II. weiterzuführen und es zu vertiefen. Das betrifft vor allem auch den Dialog mit dem Judentum, den Benedikt XVI. in erster Linie unter der Perspektive der Versöhnung und Aussöhnung sieht. Benedikt reiste also in den Fußspuren von Johannes Paul II. als Pilger ins Heilige Land.

* P. Dr. Norbert J. Hofmann SDB ist Sekretär der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Vatikan.

1) Der Besuch in Jordanien (8.–10. Mai 2009) wird hier nicht näher kommentiert, da sich dieser Bericht primär auf die katholisch-jüdischen Beziehungen konzentriert.

2) Vgl. FrRu 16(2009)230.

3) Vgl. Itinerarium, Bericht und Kommentar von Clemens Thoma in FrRu 7(2000)167–183.

Mehrere Aspekte sollten diese Reise prägen.⁴ Die erste Motivation hatte Benedikt bereits im Vorfeld genannt. Er wollte als geistlicher Pilger reisen und an den heiligen Stätten beten. Die katholische Ortskirche sollte in ihrer nicht einfachen Situation bestärkt und ermutigt werden, die ökumenische Dimension sollte sichtbar werden, zumal im Heiligen Land die christlichen Gemeinschaften insgesamt eine verschwindende Minderheit darstellen, und natürlich auch die Förderung des interreligiösen Dialogs mit Juden und Muslimen; und schließlich durfte in dieser Region der Welt mit allen ihren Schwierigkeiten und Unwägbarkeiten ein Appell zum Frieden und harmonischen Zusammenleben aller Religionen und Kulturen nicht fehlen.

Was den Dialog mit dem Judentum betrifft, so hat Benedikt XVI. in seinen Ansprachen an jüdische Vertreter mehrfach die richtungsweisende Bedeutung der Konzilserklärung *Nostra aetate* (Nr. 4) herausgestrichen. Beim Empfang einer Delegation des *Internationalen Jüdischen Komitees für Interreligiöse Beziehungen* (IJCIC), einer internationalen jüdischen Dachorganisation für den interreligiösen Dialog, am 30. Oktober 2008 im Vatikan sprach er vom Aufruf zu einem erneuerten theologischen Verständnis der Beziehung zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk: „Diese Erklärung, die alle Formen von Antisemitismus entschieden verurteilte, stellte einen bedeutsamen Meilenstein in der langen Geschichte der katholisch-jüdischen Beziehungen und eine Aufforderung zu einem erneuten theologischen Verständnis der Beziehungen zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk dar. [...] Die Fähigkeit, einander zu akzeptieren und zu achten und die Wahrheit in Liebe auszusprechen, ist wesentlich, um Unterschiede zu überwinden, Missverständnissen vorzubeugen und unnötige Auseinandersetzungen zu vermeiden.“⁵

Nostra aetate ist und bleibt also die „Magna Charta“ des jüdisch-katholischen Dialogs, der Kompass für eine weitere Verbesserung und Vertiefung der Beziehungen zwischen Katholiken und Juden. Benedikt XVI. nahm in seiner Ansprache an die beiden Oberrabbiner Israels am 12. Mai 2009 im *Hechal Shlomo Center* (Jewish Heritage Center) in Jerusalem erneut Bezug auf *Nostra aetate*: „Heute habe ich die Gelegenheit zu wiederholen, dass die katholische Kirche sich unwiderruflich zu dem Weg verpflichtet hat, der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil für eine echte und andauernde Versöh-

4) Vgl. das Interview auf dem Flug von Rom nach Amman, S. 242–245 i. d. Heft.

5) Ansprache vom 30. Okt. 2008. Dt. Text in *L'Osservatore Romano*, 14. November 2008, 9.

nung zwischen Christen und Juden gewählt wurde. Wie die Konzilserklärung *Nostra aetate* klarstellt, schätzt die Kirche weiterhin das gemeinsame spirituelle Erbe der Christen und Juden. Sie strebt durch biblische und theologische Studien wie auch durch den brüderlichen Dialog ein immer tieferes Verständnis füreinander und einen gegenseitigen Respekt an.”⁶

Das Wort „unwiderruflich“ (im engl. Orig. „irrevocably“) hat dabei eine große Bedeutung: der Weg der Versöhnung mit dem Judentum ist unumkehrbar und unwiderruflich. Auf dem Hintergrund der „Williamson-Affäre“ bekommt diese Feststellung ein besonderes Gewicht. Übrigens hat diese Angelegenheit im Vorfeld der Papstreise keine Rolle gespielt. Mit den jüdischen Partnern, die ernsthaft am Dialog interessiert sind und selbst aktiv daran teilnehmen, konnten diese Irritationen im Februar d. J. innerhalb von wenigen Wochen ausgeräumt werden. Manche Juden haben sogar gesagt, dass diese Affäre den Dialog letztendlich vertieft hat. Es hat sich gezeigt, dass der jüdisch-christliche Dialog inzwischen durchaus belastbar ist. Seit *Nostra aetate* sind sowohl auf universaler als auch auf lokaler Ebene die freundschaftlichen Bande und das gegenseitige Vertrauen zwischen Juden und Katholiken gewachsen, sodass eventuelle Krisen im Dialog gemeinsam und in konstruktiver Weise gelöst werden können. Juden und Christen sind und bleiben aufeinander angewiesen, sie können viel voneinander lernen und haben eine solide Basis von gemeinsamen Werten.

Für die Beziehungen zum Judentum war es wichtig, dass der Papst diese Reise unternommen hat. Dass das Land Israel und der jüdisch-katholische Dialog dort eine besondere Bedeutung für die Juden auf der ganzen Welt haben, ist offensichtlich, da sie dieses Land als „Land ihrer Vorfäter“ betrachten, in dem die Heilsgeschichte Gottes mit seinem erwählten Volk seinen Ausgang nahm. Aber nicht nur für Juden ist dieses Land heilig, sondern auch für Christen, weil der Jude Jesus von Nazareth dort im jüdischen Kontext aufgewachsen ist. Im Alten Testament sind „das Land“ und „das Volk“, die Volkswendung Israels, Verheißungsgüter, die schon den Patriarchen zugesprochen worden waren. „Volk“ und „Land“ haben also religiöse Konnotationen, und beide werden ganz konkret mit dem „Volk Israel“ und dem „Land Israel“ gleichgesetzt. Zum Volk Israel aber gehören alle Juden, sei es im Staat Israel oder in der Diaspora, das Land aber wird oft mit dem Staat Israel gleichgesetzt. Daher stellt das bloße Faktum, dass Benedikt XVI. in Is-

6) Dt. Text in *L'Osservatore Romano*, 22. Mai 2009, 6 f.

rael war, schon an und für sich einen Stimulus für das jüdisch-christliche Gespräch dar. Es war wichtig, dass er in Yad Vashem für die Opfer des Holocausts gebetet hat, dass er an der Klagemauer gewesen ist, dass er die religiösen und zivilen Autoritäten getroffen hat und so in der israelischen Öffentlichkeit in Erscheinung getreten ist. Insofern hat die Reise Benedikts XVI. nach Israel den Dialog mit dem Judentum zweifellos gefördert und vertieft.

In Israel gibt es bereits eine Reihe von Institutionen zur Förderung des jüdisch-christlichen oder des interreligiösen Dialogs zwischen den drei monotheistischen Religionen, aber deren Arbeit ist immer wieder angewiesen auf große Gesten und ansprechende Bilder. Der zweite Papst in stiller Sammlung vor der Klagemauer oder im Gespräch mit den religiösen Autoritäten des Judentums in Jerusalem zeigt der israelischen Öffentlichkeit, dass sich die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum verbessert und vertieft haben. Vielleicht kann dadurch das Interesse am Christentum in der israelischen Gesellschaft etwas mehr geweckt werden, zumal die Christen in Israel eine verschwindend kleine Minderheit darstellen und die breite Masse vom Christentum nur wenig zu wissen scheint. Es stellt eine bleibende Aufgabe für die Katholiken weltweit dar, die Kenntnis des Judentums in Erziehung und Ausbildung zu fördern. Gleichmaßen ist das Judentum – vor allem auch in Israel – dazu eingeladen, in der Erziehung Kenntnisse über das Christentum zu vermitteln. Der jüdisch-christliche Dialog hat dann eine fruchtbare Zukunft, wenn man zukünftige Generationen zur gegenseitigen Kenntnis der anderen religiösen Traditionen erzieht und gemeinsame Begegnungen organisiert, die helfen, Vorurteile abzubauen und Freundschaft aufzubauen.

In den Medien Israels wurde die Rede Papst Benedikts XVI. in Yad Vashem sehr kontrovers aufgenommen.⁷ Es gab Kritik nicht bezüglich dessen, was er gesagt, sondern dessen, was er nicht gesagt hat. Es war ganz klar, dass diese Rede Kritik hervorrufen wird, wurde doch damals auch die Ansprache Johannes Pauls II. an gleicher Stelle mit Kritik bedacht. Eine interessante Stimme sei hervorgehoben: Eine jüdische Dichterin aus England empfand diese Rede als Poesie. Sie meinte, in der Rede wären Gedanken zu finden gewesen, die noch nie an dieser Stelle ausgesprochen wurden, zum Beispiel, dass Eltern, die ein Kind erwarten, sich einen Namen überlegen, sich Ge-

7) Vgl. den Kommentar von Prof. Dina Porat S. 257–259 i. d. Heft.

danken machen, was aus dem Kind wird, und dann miterleben müssen, wie dieses Kind umgebracht wird. Für die Dichterin ist die Rede des Papstes in Yad Vashem ein reichhaltiges und tiefgründig spirituell-theologisch-bibli-sches Gedicht. Diese Meditation über den Namen, der mit dem Ort zu tun hat, sei etwas Einzigartiges, das scheinbar dort noch nie so formuliert wor-den war. Allerdings sind die Dinge, die manche gerne gehört hätten, nach deren Meinung zu wenig akzentuiert worden oder nur am Rande vorge-kommen. Man muss diese Rede jedoch im Kontext der Reden bei dieser Reise insgesamt und gegenüber den Juden im Allgemeinen sehen. Der Papst hat schon bei der ersten Rede in Israel am Flughafen Ben Gurion die *Schoa* erwähnt und bei der Abschlussrede noch einmal darauf Bezug genommen. „Dieses entsetzliche Kapitel der Geschichte darf nie vergessen oder geleug-net werden! Im Gegenteil, diese furchtbaren Erinnerungen sollten uns in der Entschiedenheit stärken, enger zusammenzurücken als Zweige des glei-chen Ölbaums, die von den gleichen Wurzeln genährt werden und in brü-derlicher Liebe geeint sind.“⁸

Wenn man sich die Auschwitz-Rede⁹ von Papst Benedikt XVI. vom 28. Mai 2006 ansieht, dann wird seine Einstellung deutlich, wie er die Bezie-hungen der katholischen Kirche zum Judentum und zur Schoa sieht. Des-halb darf man seine Rede in Yad Vashem in der Kritik nicht isoliert betrach-ten. Man muss auch sehen, dass Kritik und Gegenkritik und wiederum die Reaktionen auf beides wesentlich zur Auseinandersetzungskultur des Ju-dentums gehören. Der „Klärungsprozess“ erneuter Diskussion und Aus-einandersetzung ermöglicht das Einbringen von neuen Aspekten und ga-rantiert den Facettenreichtum ausgewogener Argumente.

Was also bleibt von dieser Reise des Papstes, der sich im Geist der Einheit und des Friedens auf den Weg gemacht hatte? Unbestritten bleibt das Fak-tum der Reise selbst sowie die bewegenden Bilder, die davon Zeugnis geben, dass diesem Papst die Versöhnung mit den Juden ein Herzensanliegen ist und bleibt. Es gibt eine kontinuierliche Linie von der Konzilserklärung *No-stra aetate* zu dessen sukzessiver Verwirklichung in den nachfolgenden Pontifikaten bis zum heutigen Tag. Und Papst Benedikt hat klar gemacht, dass es kein „Zurück“ geben kann, sondern nur ein hoffnungsvolles „Vor-wärts“.

8) Dt. Text in *L'Osservatore Romano*, 22.05.2009, 15.

9) Vgl. FrRu 13(2006)273–277.

Rom und Jerusalem – eine wechselhafte Beziehung

Chaim Noll*

Am 13. März 2009 wurde an der päpstlichen Lateran-Universität in Rom ein neuer Lehrstuhl eröffnet, der sich mit der Annäherung zwischen Kirche und Judentum beschäftigen soll. Er erhielt den Namen „*Cattedra per la Teologia del Popolo di Dio*“, *Lehrstuhl für die Theologie des Volkes Gottes*. Gäste waren der Botschafter Israels beim Vatikan, Mordechay Lewy, Kardinal Walter Kasper, Präsident der päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, und weitere christliche und jüdische Vertreter. Aus Anlass der Lehrstuhlgründung hielt der deutsch-israelische Schriftsteller Chaim Noll den folgenden Vortrag über das historisch wechselhafte Verhältnis zwischen Rom und Jerusalem.

Ein „antagonistisches Paar“

Das Begriffspaar „Rom und Jerusalem“ symbolisiert zweierlei. Zunächst zwei weltgeschichtliche und spirituelle Zentren, zwei Städte, bis heute bestehend seit der antiken Welt, die in der menschlichen Begriffsfindung zur Metapher geworden sind für Imperium und von ihm unterdrückte Völker, für römischen Polytheismus als Konzept der Willkür und imperialen Machterhaltung einerseits und jüdischen Monotheismus als Konzept größtmöglicher menschlicher Entfaltung und Freiheit andererseits – wie

* Chaim Noll, deutsch-israelischer Schriftsteller, 1954 in Ost-Berlin geboren, Studium der Mathematik in Berlin und Jena, Kunststudium und Kunstgeschichte an der Kunsthochschule in Berlin-Weißensee, Verweigerung des Wehrdienstes in der DDR, 1984 nach West-Berlin, 1989–1992 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Freien Universität Berlin, 1992–1995 in Rom, seit 1995 in Israel.

etwa der Philosoph Ernst Bloch im antiken Judentum „einen Weg ins Freie“ und in Moses „den frühesten Führer eines Volkes aus der Knechtschaft“ sieht. „Mit Moses“, schreibt Bloch, „geschah ein Sprung im religiösen Bewusstsein, und er wird durch ein Ereignis vorbereitet, das den bisherigen Religionen [...] das entgegengesetzteste ist: durch Rebellion, durch den Auszug aus Ägypten.“ Die Idee der Befreiung hat später das Christentum adaptiert: auch Jesus wurde als Erlöser aus irdischer Bedrückung verstanden und entsprechend Rom – besonders von frühen christlichen Predigern – das neue Ägypten oder Babylon genannt.

In einer zweiten Bedeutungsebene meint Rom jedoch – und auch das mutet wie ein Sprung in der Geschichte an – die Welthauptstadt des Christentums. Durch den Sieg der Anhänger des jüdischen Wanderpredigers Jeschua (Jesus) wandelt sich die ehemalige Hochburg der imperialen Unterdrückung zur Hauptstadt einer messianischen Offenbarung. Die Kirche als Institution wurde dann aber – zumindest aus jüdischer Sicht – ihrerseits zur Metapher für Macht und Willkür. So empfunden noch im 19. Jahrhundert, etwa von Moses Hess (1812–1875) in seinem berühmtem Buch *Rom und Jerusalem* (1862). Hess, ein früherer Mitkämpfer von Karl Marx, war zugleich ein entschiedener Zionist. In *Rom und Jerusalem* sagt er – etwa drei Jahrzehnte vor Herzl – die baldige Rückkehr des jüdischen Volkes nach *Erez Israel* voraus, möglich geworden durch die bürgerliche Emanzipation der Juden in Europa.

Diese beiden Ereignisse in Zusammenhang zu setzen war an sich ein genialer Gedanke. Herzl hat Moses Hess mehrmals seinen Vorläufer und Inspirator genannt. Zugleich war dieser deutsche Jude der Vordenker jener seltsamen Verquickung aus Zionismus und Marxismus, die charakteristisch werden sollte für die frühe Siedlerbewegung in Israel, für viele Chaluzim (Pioniere) der Kibbuz-Bewegung, eine Identifikation des zionistischen Impetus mit dem alten Traum von der Befreiung des Menschen aus dem Joch weltlicher Unterdrückung, eine utopisch-kommunistische, zugleich jedoch, wie wir wissen, jüdisch-messianische Idee.

Hess' Buch *Rom und Jerusalem* ist ausgerichtet auf die marxistischen Antipoden „Fortschritt“ und „Reaktion“. In diesem Sinn sieht er Kirche und Judentum als ein „antagonistisches Widerspruchspaar“ der Geschichte, das Judentum als progressive Kraft, die Kirche als Vertreterin eines reaktionären Gestern. Schon im Vorwort erklärt Hess das antikirchliche Grundmotiv seines Buches: „Seitdem Innozenz III. den teuflischen Plan fasste, die

Juden [...] moralisch zu vernichten durch den Zwang, den er ihnen auferlegen ließ, einen Schandfleck auf ihre Kleider zu heften¹, bis zu dem frechen Raube eines jüdischen Kindes² aus dem Hause seiner Eltern unter der Regierung des Kardinals Antonelli, war das päpstliche Rom für die Juden eine unversiegbare Giftquelle, mit deren Trockenlegung auch unsere christlich-germanischen Judenfeinde aufs Trockene geraten und aus Mangel an Nahrung aussterben werden [...]. Auch Jerusalems verwaiste Kinder werden Teil nehmen dürfen an der großen Völker-Palingenesis, an der Auferstehung aus dem totenähnlichen Winterschlaf des Mittelalters.“

Kardinal Giacomo Antonelli, Staatssekretär Pius' IX., war im Jahre 1858 verantwortlich für die Entführung des damals 6-jährigen Edgardo Mortara aus seinem jüdischen Elternhaus in Bologna, seiner Verbringung nach Rom und Ausbildung zum christlichen Geistlichen. Mortara ist allerdings – das muss man gerechterweise hinzufügen – für den Rest seines Lebens Christ und Priester und Mitglied des Augustinerordens geblieben. 1912 sprach er sich sogar für die Seligsprechung Pius' IX. aus, jenes Papstes, unter dessen Pontifikat er aus seinem Elternhaus entführt worden war. Pius' IX. zwiespältige Haltung zum Judentum hat auch später für Kontroversen und Verstimmung zwischen Juden und Christen gesorgt. Zwar ließ dieser Papst 1848 die Tore des jüdischen Gettos am Tiberufer niederreißen, trat aber zur gleichen Zeit mit judenfeindlichen Äußerungen hervor, in denen er, wie der Judaist Ernst Ludwig Ehrlich s. A. feststellte, noch einmal „das ganze Vokabular antijüdischer Verketzerung aus Jahrhunderten“ wiederholte.

Der Fall Mortara verursachte damals großen Aufruhr in Europa, und es scheint, als hätte dieser Fall auch Moses Hess' negatives Bild von der Kirche besiegelt, ihn in seinem Eindruck einer hoffnungslos kontradiktorischen, feindseligen Situation zwischen Rom und Jerusalem bestärkt, einer unüberwindlichen kirchlichen Judenverachtung. Indem er den Fall Mortara in einem Atemzug mit den antijüdischen Erlassen von Innozenz III. von 1215 erwähnt, entwirft er das Bild einer unbelehrbar judenfeindlichen Haltung

1) Canon 68 des 4. Laterankonzils (1215) verordnete u. a. allen Nichtchristen (Juden und Sarazenen) das Tragen unterschiedlicher Kleidung bzw. eines Kennzeichens. Die Durchführung (Judenhut, gelber oder roter Kreis oder gelber Fleck usw.) wurde in den verschiedenen europäischen Ländern unterschiedlich gehandhabt (vgl. *Encyclopaedia Judaica*, *Lateran Councils III, IV*, vol. 10, 1445 f.; *Badge, Jewish*, vol. 4, 62–70).

2) Vgl. FrRu 7(2000)315 und FrRu 8(2001)30 ff.

der Kirche. Sein Fazit: Rom sei für die Juden „eine unversieglige Giftquelle“, die den deutschen Judenfeinden erst die Nahrung gibt – Rom also mitverantwortlich für den um diese Zeit sich ausprägenden intensiven deutschen „Antisemitismus“ und das, was später daraus werden sollte.

Hess markiert jedoch in seinem Buch eine deutliche Unterscheidung zwischen Kirche und Christentum. Während er keine Hoffnung sieht für eine Annäherung zwischen Kirche und Juden, sondern den Niedergang der Kirche für die unerlässliche Bedingung einer *Palingenesis* des Judentums hält, bewertet er den Bruch zwischen dem Christentum selbst und der jüdischen Ursprungslehre als nicht irreparabel. Ausführlich widmet er sich, den Ausführungen des deutsch-jüdischen Historikers Heinrich Graetz folgend, der immer bestehenden Nähe zwischen dem Schriftgelehrten Jesus und dem jüdischen Volk. Im Christentum sieht er den Ausdruck der jüdischen Apokalyptik und Messias-Sehnsucht, die um diese Zeit in Judäa, vermutlich auch in der jüdischen Diaspora, wahrscheinlich die populärste religiöse Strömung war. Von daher bleibt das Christentum letztlich innerhalb der jüdischen Vorstellungs- und Gedankenwelt, ist eine christlich-jüdische Annäherung jederzeit denkbar, für Moses Hess allerdings erst nach dem erlösenden Wegfall der reaktionären Institution Kirche.

Die Juden im Imperium Romanum

Eine differenziertere Interpretation der Beziehung Rom-Jerusalem entwirft Abraham Berliner in seiner *Geschichte der Juden in Rom von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart* (1893). Berliner, Professor für Geschichte an Hildesheimers berühmtem Rabbinerseminar³, sieht in den Juden potentielle, zuzeiten auch reale Partner Roms. Unter Verwendung der Quellen aus Ludwig Friedländers zwischen 1861 und 1909 entstandenem, vierbändigen, bis heute unverzichtbaren Werk *„Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine“* (besonders das Kapitel *Die religiösen Zustände*, Bd. 3), zeichnet auch Berliner die antiken Juden als eine im Römischen Reich hoch geachtete, weitgehend privilegierte Bevölkerungsgruppe. Die Juden waren das erste antike Volk, mit dem

3) Vgl. Mordechai Elias/Esriel Hildesheimer, *Das Berliner Rabbinerseminar*, in FrRu 16(2009)219 f.

Rom – schon unter den Makkabäern, dann, seit der Schlacht bei Pharsalus, durch Julius Cäsar und seine kaiserlichen Erben – einen Beistandspakt, eine Art Alliiertenverhältnis eingegangen ist. Starke jüdische Gemeinden gab es überall im Imperium. Manche Stadt, sogar in der Diaspora – etwa Alexandria –, war zeitweise von ihnen dominiert. In Rom selbst bestehen jüdische Gemeinden seit etwa 160 vor unserer Zeit, länger als sonst irgendwo in Europa. Seit Ciceros berühmter Rede *pro Flacco* (59 v. Chr.) wissen wir, dass die Juden im Imperium Romanum besondere Rechte genossen, z. B. den Erlass der sonst allen Bürgern auferlegten Steuer an den Tempel des *Jupiter Capitolinus*, die stattdessen an den jüdischen Tempel nach Jerusalem übersandt werden durfte. Die Juden, so Cicero, seien „an Menge und Macht“ in der Hauptstadt des Imperiums überaus einflussreich geworden. Seneca und Juvenal erwähnen das Privileg der Juden, den Schabbat zu feiern, ein in der römischen Sklavenhaltergesellschaft enormes Vorrecht wegen des daraus erwachsenden wirtschaftlichen Verlustes, den etwa Seneca – ein früher Judegegner – anmahnte. Andere konziliante Regelungen, goldene Weihegeschenke an den Jerusalemer Tempel und freundschaftliche Gesten der Cäsaren überliefern die Historiografen Sueton, Tacitus, Cassius Dio oder Josephus Flavius – allerdings auch Übergriffe und kaiserlichen Judenhass wie im Fall Caligula. Bis in Neros Tage zelebrierten die Priester des Jerusalemer Heiligtums zweimal täglich ein Opfer für die Gesundheit des römischen Kaisers, ein Ritual der Versöhnung, des Reichsfriedens, stellvertretend für alle Völker, an diesem für das spirituelle Leben des Imperiums zentralen Ort. Die Kosten trug die römische Reichskasse.

Die Affinität zwischen römischen Kaisern und den Juden hat viele Historiker beschäftigt. Mommsen prägte in diesem Zusammenhang das später von Antisemiten missbräuchlich zitierte Wort: die Juden wären „auch in der Alten Welt ein wirksames Ferment des Cosmopolitismus und der nationalen Decomposition [gewesen] und insofern ein bevorzugtes Mitglied in dem caesarischen Staate, dessen Politik doch eigentlich nichts als Weltbürgertum [...] war“. Abraham Berliner zitiert den Historiker Ferdinand Rosenthal: „Caesars staatsmännischer Adlerblick entdeckte in den Juden, die netzartig über einen großen Teil des Römischen Reiches zerstreut und doch miteinander zusammenhängend lebten, und so durch den in ihnen geweckten Handelsgeist die thatsächlichen Vermittler zwischen Orient und Occident wurden, die geeigneten Mitarbeiter an seinem großen Plane, der Schöpfung eines großen römischen Reichskörpers.“

Dennoch sollten die Juden auch das Volk sein, das mit Rom am heftigsten kollidierte, immer wieder in kleineren Aufständen und deren blutiger Niederschlagung, sodann im Jüdischen Krieg, der im Jahr 70 zur Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem führte, dann nochmals unter Hadrian. Manche Historiker sehen in der Aufsässigkeit der Juden gegen Rom ein Paradigma des Widerstands der unterdrückten Völker gegen die Ausbeutung durch das Imperium schlechthin. In diesem Sinne versteht der 1946 in Haifa verstorbene deutsch-jüdische Autor Josef Kastein (Julius Katzenstein) in seiner 1936 veröffentlichten, damals viel gelesenen *Geschichte der Juden* Rom und Jerusalem als Antipoden im alten Menschheitskonflikt zwischen „Macht und Gerechtigkeit“. Das Imperium Romanum ist für Kastein „der Henker der Welt“, und die Juden empörten sich, beispielgebend für andere Völker, „gegen die Ungeistigkeit und Brutalität Roms bis zum Paroxysmus“. Militärische Strafaktionen und endloses Leiden hätten sie lieber in Kauf genommen als die Selbstverachtung, die der Preis willfähriger Kollaboration gewesen sei.

Der Historiker Graetz erinnert in diesem Zusammenhang an die mehrmals im Babylonischen Talmud ergangene Aufforderung der Rabbiner: „Zähle dich zu den Unterdrückten, nicht zu den Unterdrückern [...], tue alles aus der Liebe zu Gott und erfreue dich der Leiden.“



Kaiser Heinrich VII. empfängt eine jüdische Delegation vor den Toren Roms.

Miniatur aus dem Codex Balduinensis.*

Aus: Nahum T. Gidal, *Die Juden in Deutschland*.

Zum „Judenhut“ vgl. Anm. 1, S. 267 i. d. H.

* Balduin v. Luxemburg (1285–1354), 1307 zum Erzbischof von Trier gewählt, hat 1308 die Wahl seines älteren Bruders Heinrich VII. zum dt. König bewirkt und ihn nach Rom begleitet (LThK, dtv Lexikon).

Dabei stellt es wiederum einen singulären Fall in der Geschichte des Imperiums dar, dass die Juden alle römischen Versuche, sie zu unterjochen und zu versklaven, als Entität, als Volk unbeschadet überstanden. Josef Kastein zitiert Mommsens Wort: „Wenn die Legionen Jerusalem zerstören konnten, das Judentum selbst konnten sie nicht zerstören“, das seinerseits nur Abwandlung der bekannten, in ihrer Aussage noch weitergehenden, Seneca zugeschriebenen Bemerkung ist, die der Kirchenvater Augustinus überliefert: *victi victoribus leges dederunt*, die Besiegten haben den Siegern Gesetze gegeben, womit Seneca den zunehmenden geistigen Einfluss des jüdisch-christlichen Monotheismus auf die römische Gesellschaft schon unter Neros Prinzipat gemeint haben soll.

Das wunderbare Überleben des jüdischen Volkes hatte auch eine physische Seite. Während die Populationen anderer von Rom eroberter Länder nicht selten im En-Gros-Sklavenhandel des Imperiums untergingen und als Völker zu bestehen aufhörten, verpflichtete das Mosaische Gesetz die jüdischen Diaspora-Gemeinden, möglichst viele kriegsgefangene Sklaven aus Judäa freizukaufen. Die Gesetzestreue war offenbar groß genug, um eine erhebliche Zahl von Gefangenen trotz der damit verbundenen finanziellen Opfer zu retten. Auch Moses Hess beobachtet in *Rom und Jerusalem*, die Juden wären das „einzige antike Volk, welches noch in seiner ungeschwächten Kraft und Integrität existiert“.⁴

Juden in der Stadt der Päpste

Neben der Spannung, die das Begriffspaar „Rom und Jerusalem“ seit antiken Zeiten in sich trägt, sind zwei weitere Phänomene genauerer Betrachtung wert, über die nur die Stadt am Tiber Auskunft geben kann: erstens die in ihrer Art einzigartige Judengemeinde dieser Stadt – ununterbrochen aktiv seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert bis heute –, zweitens die Frage, wieweit sich im christlichen Rom, in der Welthauptstadt der katholischen Kirche, die Wurzeln des Christlichen im Jüdischen immer noch aufspüren lassen.

4) Dieser in der Geschichte einzigartige Vorgang, der die segensreiche, lebensrettende Wirkung der mosaischen Gesetze illustriert, ist ausführlich dargestellt in meinem Roman *Der Kitharaspieler* (Berlin 2008).

In Rom, am Sitz der Päpste, haben sich Juden- und Christentum weniger abgestoßen als sonst irgendwo, auch weniger bekämpft. „Zwischen den römischen Juden und der Stadt besteht eine immerwährende Identifikation“, schreibt der jüdische Historiker Sandro Servi, „der Sinn für die Zugehörigkeit überwog Enttäuschungen, Frustrationen und Jahrhunderte lange Einbußen, um sich mit der gesamten Bevölkerung in zahllosen Gelegenheiten der gemeinsamen Freude oder des gemeinsamen Schmerzes Ausdruck zu verschaffen [...]. ‚Gute‘ Päpste, ‚schlechte‘ Päpste folgten unvorhersehbar aufeinander: in einem Augenblick konnten die Juden den Kopf heben, im nächsten mussten sie sich von neuem erniedrigen und um ihr Recht bitten, ein würdiges Leben zu führen [...]. Nichtsdestotrotz war die Stadt über Jahrhunderte (rund 2200 Jahre – Ch. N.) von spürbarem jüdischem Leben erfüllt. Man hatte seine besondere Sprache, *giudaico-romanesco*, bewahrte die antiken Riten (die römischen Juden, weder aschkenasisch noch sephardisch, haben bis heute einen eigenen Ritus – Ch. N.), es blühten Philosophie, Astronomie und Medizin, man verfasste hebräische Poesie und fundamentale Kommentare zu Bibel und Talmud.“ Berühmte jüdische Gelehrte und Poeten haben in Rom gelebt oder sich zeitweise hier aufgehalten: der Gelehrte und Übersetzer Nathan ben Jechiel, der Poet Emmanuele Romano, Ibn Ezra, Jehuda Halevi, die Philosophen Kalonymus und Maimonides.

Das Verhältnis der einzelnen Päpste zu den Juden war verschieden, manchmal feindselig, aber keineswegs immer. Einen Tiefpunkt bot sicher Innozenz IV. mit der Bulle *Impia judeorum perfidia* von 1244, in der er die Verbrennung des Talmud verlangte. Ein anderer Papst, Sixtus V., setzte sie 1586 außer Kraft, indem er ausdrücklich erlaubte, den Talmud zu drucken. In meinem in Rom geschriebenen Buch *Taube und Stern. Roma Hebraica* (1994) schrieb ich über die immer wieder wechselnde Attitüde des Heiligen Stuhls: „Im Wesentlichen war zwischen dem 13. und 19. Jahrhundert die Lage der römischen Juden von der Persönlichkeit und Gesinnung des jeweils herrschenden Papstes abhängig, daher sehr verschieden, manchmal mit jähen Brüchen zwischen Unterdrückung und Toleranz [...]. An den immer wieder aufkommenden Antijudaismus in der Stadt der Päpste erinnert bis heute die kleine Kirche San Gregorio a Quattro Capi am Lungotevere Pierleoni. Von Zeit zu Zeit, erstmals nach dem Vierten Laterankonzil, mussten sich die Juden hier Bekehrungspredigten anhören [...]. Doch nicht selten standen die römischen Juden unter päpstlicher Protektion. Martin V., ein Römer aus der alten Familie Colonna, erließ nicht weniger als fünf Bullen

zu ihrem Schutz. Den Juden gewogen waren auch Pius II. Piccolomini, die Medici-Päpste, besonders Clemens VII., und andere im Lauf der Jahrhunderte. Sixtus V. machte sich 1587 durch die Bulle *Christiana Pietas* zu ihrem erklärten Freund.“

Entsprechend war auch die Zahl der römischen Juden schwankend. Der reisende Rabbiner Benjamin von Tudela fand im 12. Jahrhundert, kurz vor dem Vierten Laterankonzil mit den judenfeindlichen Bestimmungen Innozenz' III., nur noch zweihundert jüdische Männer vor, aber sogar unter diesen noch „einflussreiche Personen, selbst am päpstlichen Hof“. Spätestens Inquisition und Judenverfolgung in Spanien ließen die Zahl wieder ansteigen, Rom war ein bevorzugtes Exil. Für das 16. Jahrhundert schätzt sie der Historiker Christopher Hibbert auf Zehn- bis Zwölftausend, das entspräche etwa einem Fünftel der damaligen Gesamtbevölkerung Roms, eine erstaunlich hohe Zahl. „Die Juden erfuhren in Rom“, konstatiert auch der deutsche Autor Ferdinand Gregorovius (1821–1891), „eine menschlichere Behandlung als das anderswo geschehen ist.“ Die Ursache sieht er in der tiefen Religiosität der Stadt. Man hätte hier die jüdische Minderheit zu fast allen Zeiten „als ein monumentales Symbol geduldet, welches die alttestamentliche Wurzel des Christentums darstellte“.

Über Jahrhunderte bestand der römisch-jüdische Brauch, dem neugewählten Papst an der Engelsbrücke eine Tora-Rolle zu überreichen, als Geste der Erinnerung an die unverbrüchliche Gemeinsamkeit zwischen Juden und Christen, die das „Alte Testament“ verkörpert, das zu allen Zeiten Bestandteil auch der christlichen Bibel geblieben ist. Der neue Papst antwortete der Sitte gemäß in einer kurzen Rede an die Juden, ein paar Worte des Dankes, manchmal mit der Ermahnung, endlich den rechten Glauben anzunehmen, gelegentlich mit einer „Verdammung“ der jüdischen Auslegung, je nach Neigung, und die jüdische Gemeinde wusste dann ungefähr, was sie unter dem kommenden Pontifikat zu erwarten hatte. Üblich war die Formel *Confirmamus sed non consentimus*, die als neutral und hinhaltend galt, heute jedoch unser Erstaunen darüber hervorruft, warum ein Papst als Christ die Mosaischen Bücher nur „bestätigen“, ihnen aber „nicht zustimmen“ wollte.

Insgesamt bietet das Studium der jüdischen Gemeinde Roms ein faszinierendes Bild des Überdauerns. Mir ging es wie manchem, der sich vordem in diese Materie vertieft hatte, wie es etwa Leo Baeck im Geleitwort zur Neuauflage (Berlin 1935) des Essays von Ferdinand Gregorovius *Der* (sic)

Ghetto und die Juden in Rom (1853) beschreibt: „Ihn fesselte der ununterbrochene Fortbestand einer Gemeinde von Juden neben den Ruinen der Pracht ihrer einstigen Bezwinger; zumal in der Nachbarschaft des Getto zum Triumphbogen des Eroberers von Jerusalem Titus und zu anderen Stätten der Erinnerung an die alte Katastrophe der Juden schien sich ihm ein Geheimnis der Geschichte symbolhaft darzubieten.“

Neue Heimat in Jerusalem – neue Achtung in Rom

Welches Geheimnis der Geschichte? Baeck schrieb diese Zeilen 1935. Er konnte nicht wissen, was wir heute vor Augen haben: dass die „Katastrophe der Juden“ nun erst ihren unvorstellbaren Tiefpunkt erreichen, aber wenige Jahre später durch Rückkehr des lange verachteten, versprengten Volkes, durch die Rückgewinnung des im Jahre 70 gefallenen Jerusalem wieder aufgehoben werden sollte – ein in der Tat geheimnisvoller, mit menschlichem Wirken kaum zu erklärender, historisch einzigartiger Vorgang. Baeck beobachtet zutreffend, dass die ständige Anwesenheit der antiken Ruinen, darunter des Titus-Bogens und der Trümmer des Amphitheaters der Flavier, eine besondere Rolle für die Juden Roms suggeriert, etwas wie ein Wächteramt, eine Kustodie im Angesicht der Mahnmale der jüdischen Katastrophe, wie eine lange Nachtwache, beginnend mit dem Fall Jerusalems und der Heimatlosigkeit des jüdischen Volkes bis zu dem Tag, an dem diese Heimatlosigkeit ein Ende findet.

Auffallend an Gregorovius' „*Ghetto*“-Essay ist sein verfehltes Bild von der Lage der römischen Juden bis zum Jahre 70. In falschem Rückschluss aus der im 19. Jahrhundert verbreiteten Verachtung des heimatlosen, zerstreuten Volkes vermutete er, dass dies zu allen Zeiten die Attitüde der Welt gegenüber den Juden gewesen sein müsse. Folglich ging er auch für das Römische Imperium, die Epoche der julisch-claudischen Cäsaren, davon aus. Wie wir an Hand zahlreicher Quellen gesehen haben und wie spätere Papyrus-Funde beweisen [etwa die 1920 gefundene Abschrift eines Briefes von Kaiser Claudius aus dem Jahre 41, die Rechte der Juden im Imperium betreffend, von der allerdings Gregorovius nicht wissen konnte], war die Situation der Juden im Imperium bis zum Jahre 70 eine ganz andere, eine gesicherte und bevorzugte, während sie sich danach rasch verschlechterte. Die noch von Claudius respektvoll Behandelten, erneut ihrer „Privilegien“ Versicherten [so wörtlich im erwähnten Claudius-Brief], finden wir unter dem

letzten Flavier Kaiser, Domitian, bereits zunehmender Verachtung ausgesetzt. Auf der Synode von Elvira 306 wurde Christen sowohl die Ehe mit Juden als auch die Speisegemeinschaft mit ihnen verboten. Der Codex Justinianus, 533/534 in Kraft gesetzt, enthält bereits – unter ausdrücklicher Berufung auf frühere christliche Kaiser – eine Reihe weitgehender Einschränkungen der Rechte der Juden.

Dieser jähe Wechsel war für uns die entscheidende Erkenntnis aus der Geschichte der Juden Roms und des Imperiums. Wenn die Behandlung der Juden mit dem Verlust der Stadt Jerusalem und ihres Landes eine so spürbare Veränderung erfahren hatte, ließ sich dann nicht vermuten, dass sich mit einer Aufhebung dieser Situation, mit der Rückgewinnung Jerusalems und des Landes, wiederum eine grundsätzliche Veränderung vollziehen würde – diesmal zum Besseren? Ließ sich nicht annehmen, dass Achtung und Respekt vor dem jüdischen Volk in dem Maße wieder erstehen würden, in dem sie einst degradiert waren? Musste dieser Vorgang nicht auch die Christen betreffen, das christlich-jüdische Verhältnis?

Zunächst betraf dieser Wechsel meine Frau und mich persönlich. Wir beschlossen in Rom, was wir vorher nur erwogen hatten: nach Israel zu gehen. Das war, in wenigen Worten, die Bilanz unserer römischen Jahre: Die Stadt der Päpste ermutigte uns, ins Judentum zurückzukehren, ins alte Heimatland der Juden. Da es uns auf die Weise gelang, die spannungsvolle Beziehung Rom-Jerusalem in einem positiven Sinn zu lösen, konnten wir Rom innerlich verbunden bleiben. Auch allen Fragen, die uns das ungeklärte Verhältnis Rom-Jerusalem aufgegeben hatte. Die Neu-Gründung des Staates Israel veränderte diese Konstellation grundlegend. Musste es nicht auch Katholiken geben, denen die Notwendigkeit einer Korrektur zu Bewusstsein gelangte und die dafür eintreten würden – notfalls gegen Widerstand in ihrer Kirche selbst? Es gab sie, wie sich zeigen sollte, und es gab sie in allen Etagen der kirchlichen Hierarchie.

Mit der Rückkehr des jüdischen Volkes nach Israel entfiel auch der fundamentale Auslöser des christlichen Antijudaismus durch die Jahrhunderte, der in der Annahme einer „Verwerfung“ des jüdischen Volkes bestanden hatte. Mit der Rückkehr ins Land der Väter wurde die Unwahrheit dieses Stereotyps offenbar. Vor den Augen der Völker bewahrheitete sich das Wort aus 3 Moses 26,44 von Israels *Niemals-Vergessen-Werden* durch seinen Gott, von der ewigen Gültigkeit des alten Bundes, auch durch Zeiten der Verstreuung und scheinbaren Verlassenheit: „Und dennoch! Auch wenn sie

im Land ihrer Feinde sind, werde ich sie nicht verwerfen, nicht verabscheuen, dass ich sie auflöse, dass ich meinen Bund mit ihnen breche, denn ich bin der Ewige, ihr Gott. Ich werde des Bundes mit ihren Vorfahren gedenken, die ich vor den Augen der Völker aus Ägypten geführt habe, um ihr Gott zu sein – ich bin der Ewige.“

Die Wahrheit des Alten Bundes wurde von der katholischen Kirche anerkannt und 1965 in der Konzilserklärung *Nostra aetate* fixiert, später auch im Katechismus der Kirche, in der entscheidenden, jedem christlichen Juden Hass die Grundlage entziehenden Feststellung: „Die Juden sind weder von Gott Verworfen noch als solche darzustellen, als ergäbe sich dies aus der Heiligen Schrift.“ Noch weiter gehend, erklärte einer der Vordenker der neuen Beziehung zwischen Christen und Juden, der deutsche Kardinal Joseph Ratzinger, 1994 in einem Interview in Jerusalem: „Das Volk Israel hat immer und ganz zu Recht seine Überzeugung bewahrt, das ‚erwählte Volk‘ zu sein. Denn es war unser Einziger Gott, der diese Wahl getroffen hat, im Kontext eines universalen Plans, wie wir im Alten Testament gesehen haben.“

Der neue Katechismus der katholischen Kirche erschien 1992, im selben Jahr als meine Frau und ich nach Rom kamen. Was wir damals nicht wussten: wir waren nicht allein in unserer Suche nach einem Ausweg, sondern Teil einer großen Bewegung des Umdenkens und gegenseitigen Verstehens, die Juden und Christen erfasst hat. Dieser Vorgang ist trotz möglicher Rückschläge nicht mehr aufzuhalten, er kommt aus der Tiefe, von beiden Seiten.

Wir alle, Juden oder Christen, wollen und können nicht mehr mit dem Zerwürfnis leben. Einmal, weil sich gezeigt hat, wie sehr es uns schadet. Zum anderen, weil es in der heutigen Welt, angesichts der Herausforderungen, vor denen wir gemeinsam stehen, nur noch gemeinsam geht. Rom und Jerusalem sollen nicht Antipoden sein, sondern Partner in einem gemeinsamen Anliegen. „Juden und Christen sollten für die Welt zu einer Kraft des Friedens werden“, erklärte Kardinal Ratzinger, der heutige Papst, 1994 bei einem Besuch in Jerusalem, „durch ihr Zeugnis von dem einen Gott, der nicht anders als durch die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe angebetet werden will.“

Jiddische Fabelsammlungen

Bindeglied zwischen hebräischer und deutscher Erzähltradition

Jutta Schumacher*

Die Fabel ist in vielen Literaturen eine sehr alte und beliebte Gattung. Mit ihrem Gleichnischarakter gehörte sie ursprünglich zur Weisheits- und politischen Literatur, später entwickelte sie sich zu einer Gattung der Erbauungs- und schließlich der Kinder- und Jugendliteratur. Im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Erforschung von Fabeln stehen die Rekonstruktion ihrer Überlieferungsgeschichte, die vergleichende Analyse unterschiedlicher Textversionen und die Betrachtung von Wechselbeziehungen zwischen Erzähltraditionen verschiedener Kulturen. Die jiddische Fabelliteratur nimmt hierbei eine außergewöhnliche Stellung ein, ist sie doch unmittelbar von zwei Erzähltraditionen beeinflusst, der jüdisch-hebräischen und der christlich-abendländischen, vor allem der deutschen. Diese Besonderheit rührt von den historischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit her, die die Entwicklung der jiddischen Sprache und Literatur wesentlich bestimmten.

Jiddisch als Sprache

Die Entstehung des Jiddischen fällt zeitlich und räumlich mit der des aschkenasischen Judentums zusammen. Seit etwa dem 10. Jh. hatten sich Juden – großenteils Fernkaufleute aus Frankreich und Italien – im Rheinland niedergelassen und dort bedeutende religiöse und intellektuelle Zentren

* Dr. Jutta Schumacher, geb. 1964, Orchestermusikerin, Philologiestudium, Promotion im Fach Jiddistik an der Universität Trier, derzeit Habilitandin und Lehrbeauftragte im Fach Judaistik an der Universität Freiburg. Der Beitrag ist die überarbeitete Version eines Vortrags auf dem 7. Internationalen Symposium für Deutsche Sprache und Literatur in Kaohsiung/Taiwan, Juni 2007.

herausgebildet. Sie behielten ihre romanischen Muttersprachen zunächst auch im Rheinland bei und lernten im Kontakt mit der alteingesessenen christlichen Bevölkerung Deutsch, das mit der Zeit auch in der innerjüdischen Umgangssprache das Romanische verdrängte. Im religiösen Bereich wurde weiterhin das Hebräische gepflegt, die Liturgie und das häusliche Gebet wurden auf Hebräisch gesprochen, und das Auswendiglernen des Bibeltextes im hebräischen Original war zentraler Bestandteil des jüdischen Schulunterrichts. Ab wann die aschkenasischen Juden mehrheitlich Deutsch mit romanischen und hebräischen Einsprengseln, also Jiddisch sprachen, ist nicht genau zu bestimmen. Die schriftliche Überlieferung in jiddischer Sprache setzt im 13. Jahrhundert ein, von Anfang an wurde Jiddisch in hebräischen Buchstaben und von rechts nach links geschrieben.¹

Einer der ältesten jiddischen Textzeugen größeren Umfangs ist die Cambridger Handschrift von 1382/83, eine nach ihrem Aufbewahrungsort, der Universitätsbibliothek in Cambridge benannte Sammelhandschrift.² Sie wurde in der Geniza der Esra-Synagoge bei Kairo gefunden, allerdings ist unklar, wo sie verfasst wurde und wann und wie sie nach Ägypten kam. Die Handschrift umfasst sechs jiddische Texte, darunter eine Bearbeitung der bereits in der Antike weit verbreiteten Fabel vom alten Löwen, in der die Tiere den sterbenden Löwen misshandeln, um durch ihn erfahrenes altes Unrecht zu rächen.³ Die Fabel geht auf die erste der um 1200 verfassten hebräischen Fabelsammlung *Mishle Shu'alim* („Fuchsfabeln“) von Berechja ben Natronaj haNakdan zurück,⁴ weist jedoch zugleich Einflüsse aus der

- 1) Zur Einführung in die Geschichte der jiddischen Sprache vgl. etwa: Erika Timm, *Das Jiddische als Kontrastsprache bei der Erforschung des Frühneuhochdeutschen*, in: *Zeitschrift für germanistische Linguistik* 14(1986)1–22; Claus Jürgen Hutterer, *Die germanischen Sprachen*, Wiesbaden 2002, 347–361; Ane Kleine, *Phonetik des Jiddischen*, Hamburg 2008, 1–24.
- 2) Leib Fuks (Hg.), *The Oldest Known Literary Documents of Yiddish Literature*, 2 Bde., Leiden 1957; Eli Katz (Hg.), *Six Germano-Judaic Poems from the Cairo Geniza*, Los Angeles 1964.
- 3) Hans Peter Althaus, *Die Cambridger Löwenfabel von 1382. Untersuchung und Edition eines defektiven Textes*, Berlin/New York 1971.
- 4) Lazarus Goldschmidt (Hg.), *Mischle Schualim. Die Fuchsfabeln des Berechja ben Natronaj*, Berlin 1921; Moses Hadas (Übers.), *Fables of a Jewish Aesop. Translated from the Fox Fables of Berechiah ha-Nakdan*, New York 1967 (Nachdruck Boston 2001). Eine detaillierte quellen- und quellenhistorische Analyse bietet Erika Timm, *Die ‚Fabel vom alten Löwen‘ in jiddistischer und komparatistischer Sicht*, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 100, Sonderheft Jiddisch (1981)109–170.

deutschen Fabelliteratur auf. Die Verknüpfung von hebräischer und deutscher Erzähltradition wird sich in späteren jiddischen Texten fortsetzen und zum charakteristischen Merkmal der jiddischen Fabelliteratur werden.

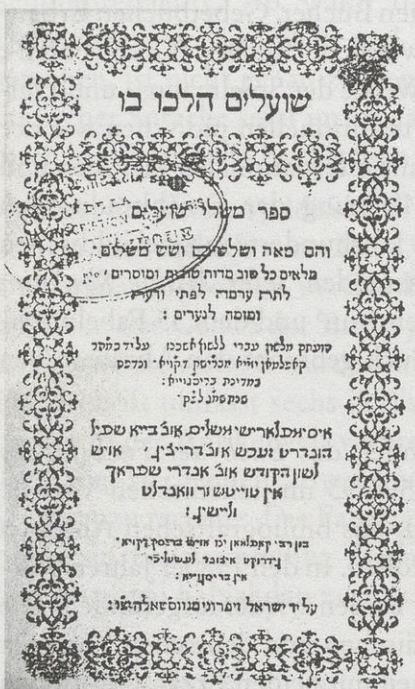
Im 15., und verstärkt im 16. Jahrhundert mit dem aufkommenden hebräischschriftlichen Buchdruck, bildete sich eine vielfältige jiddische Literatur heraus, die sich an Frauen und weniger gebildete, des Hebräischen unkundige Männer richtete. Gedruckt wurden religiöse Bücher speziell für Frauen (volkstümliche Übertragungen der biblischen Bücher, Gebetbücher, Erbauungs- und Unterweisungsliteratur) und weltliche Bücher (Geschichten-, Märchen- und Fabelbücher, auch epische Werke der Spielmanns- und Heldendichtung), die aus Stoffen sowohl der traditionellen jüdischen wie der nicht-jüdischen Erzählliteratur, teils auch aus internationalen Märchen und christlichen Legenden schöpfte. Diese Mischung der Erzähltraditionen hatte einen Höhepunkt gegen Ende des 16. Jahrhunderts in zwei jiddischen Fabelsammlungen, dem 137 Fabeln umfassenden *Sefer Mishle Shu'olim* (‚Buch der Fuchsfabeln‘) von Jakob Koppelman⁵ und dem 35 Fabeln umfassenden *Kü'buch* (‚Kuh-Buch‘), zum Druck gebracht von Abraham ben Mattitja.⁶

Die Bücher erschienen kurz nacheinander, das *Buch der Fuchsfabeln* 1582/83 in Freiburg/Br., das *Kuh-Buch* 1594/95 im italienischen Verona. Allerdings war ihre Existenz lange Zeit nur aus bibliografischen Angaben bekannt, die Bücher selbst galten als verschollen. In den 1980er Jahren wurden unabhängig voneinander Unikate von beiden wiederaufgefunden. Die Fabeln beider Sammlungen sind aus hebräischen und deutschen Vorlagen ins Jiddische übertragen, was die Vertrautheit mit beiden Erzähltraditionen und gleichzeitig die Mehrsprachigkeit aschkenasischer Autoren im 16. Jh. dokumentiert. Die Sammlungen haben eine hebräische Quelle gemeinsam, nämlich die *Mishle Shu'olim* des in Frankreich wirkenden Berechja ben Na-

5) Jutta Schumacher (Hg.), *Sefer Mišle Šu'olim* (‚Buch der Fuchsfabeln‘) von Jakob Koppelman. In *Originalschrift und Transkription hg. und kommentiert*, Hamburg 2006; vgl. FrRu 4(2008)299–301.

6) Moshe N. Rosenfeld (Hg.), *The Book of the Cows. A Facsimile Edition of the Famed Kuhbuch Verona 1595*, London 1984; Neuausgabe von Moshe Wallich 1697 in Eli Katz (Übers. u. Hg.), *Book of Fables. The Yiddish Fable Collection of Reb Moshe Wallich Frankfurt am Main 1697*, Detroit 1994. – Wahrscheinlich ist die Veroneser Ausgabe von 1595 nicht der Erstdruck des Kuh-Buchs. Eine unklare Formulierung auf dem Titelblatt lässt einen früheren Druck um 1555 vermuten.

tronaj (Anm. 4), die wiederum größtenteils Übertragungen von Fabeln der lateinisch-romanischen Überlieferung sind. Koppelman bearbeitet daneben deutsche Fabeln von Erasmus Alberus, Heinrich Steinhöwel und Sebastian Brant. Abraham ben Mattitjas Sammlung enthält im ersten Teil, unter die Berechja-Fabeln gemischt, mehrere Fabeln aus Ulrich Boners *Der Edelstein*, im zweiten Teil originelle Bearbeitungen von Exempelerzählungen aus Isaak ibn Sahulas hebräischem *Meshal haKadmoni*.



Titelblatt von Jakob Koppelmans *Buch der Fuchsfabeln*, Freiburg/Br. 1582/83. (Ed. Schumacher, Anm. 5, S. XVII.)



Titelblatt von Abraham ben Mattitjas *Kuh-Buch*, Verona 1594/95. (Ed. Rosenfeld; Anm. 6, S. 1.)

Die Fabeln mit hebräischer Quelle sind von den jiddischen Autoren auf das Wesentliche des Handlungsverlaufs gekürzt, bei der Übertragung der deutschen Fabeln sind vor allem Passagen verändert, in denen spezifisch christliche Elemente vorkommen. So werden etwa Wörter wie Ketzer, Taufe, Sakrament usw. getilgt, ein Kirchhof wird in einen Friedhof umgewandelt und ein Kreuz als Zeichen der Frömmigkeit in ein Buch, bei dem es sich wohl um die Bibel oder ein anderes heiliges Buch handelt.

Fuchs, Löwe und anderes Getier: die jiddischen Tierfabeln

Beide jiddische Fabelsammlungen beinhalten überwiegend Tierfabeln, es treten aber auch Menschen, Pflanzen und Gegenstände als Figuren auf. Die einzelnen Tiere und ihre Charakterisierungen entsprechen sich in der hebräischen und deutschen Tradition weitgehend und wurden ebenso in die jiddischen Fabeln übernommen: Der Löwe ist König der Tiere und steht symbolisch für den (oft ungerechten) Herrscher in der menschlichen Gesellschaft; Schaf, Ziege und Huhn sind unschuldige Opfertiere; die Ameise ist fleißig, das Schwein schmutzig, die Katze geschickt, Floh, Fliege und Schnecke sind unbedeutend usw. Die Bezeichnungen von einigen Tieren, die in den hebräischen Fabeln mit ihren biblischen Namen vorkommen, in Mitteleuropa aber unbekannt waren, sind in den jiddischen Fabeln an die deutsche Fauna angeglichen. So wird beispielsweise der Klippschliefer zum Kaninchen, die Gazelle zum Hirsch oder Reh, der Kormoran zum Reiher und die Dornschwanzeidechse zur Schildkröte.

Eine herausragende Rolle in der gesamteuropäischen Erzähltradition spielt der Fuchs. Er ist die wohl berühmteste Fabelfigur, allerdings sind die Hintergründe für seine traditionelle Charakterisierung bis heute nicht endgültig geklärt. Obwohl der Fuchs ein ausgesprochen scheues Tier ist, das der Mensch kaum zu Gesicht bekommt und über das man in Antike und Mittelalter nicht allzu viel wusste, wurden ihm bereits in der Antike Schläue und Hinterlist zugeschrieben. Für die christlich-abendländische Literatur wird vermutet, dass diese Charakterisierung auf der Darstellung seines angeblichen Jagdverhaltens im griechischen *Physiologus* aus dem 2. Jh. n. d. Z. beruht. Dort heißt es, der Fuchs stelle sich tot, um aassessende Vögel anzulocken, und sobald die Vögel nahe genug wären, schnappe er nach ihnen.⁷ Der *Physiologus* wurde im Mittelalter in viele Sprachen übersetzt und war weit verbreitet, seine Darstellung des Fuchses ging in die großen mittelalterlichen Fuchsepen ein, die wiederum die gesamteuropäische Fabeln-literatur beeinflussten.⁸

7) Ursula Treu (Übers. u. Hg.), *Physiologus. Frühchristliche Tiersymbolik*, Berlin 1981, 33 f.

8) Vgl. den altfranzösischen *Roman de Renard* (13. Jh.), den mittelniederländischen *Van den Vos Renarde* (1485) und den niederdeutschen *Reynke de Vos* (1498); letzterer liegt den berühmten Bearbeitungen *Reineke, der Fuchs* von Johann Christoph Gottsched und *Reineke Fuchs* von Johann Wolfgang von Goethe zugrunde. Vgl. auch Peter von Matt, *Die Intrige. Theorie und Praxis der Hinterlist*, München/Wien 2006, 261–276.

Auch in der jüdischen Überlieferung gilt der Fuchs als listig und durchtrieben, und auch hier ist nicht eigentlich geklärt, wie es zu der Charakterisierung kam. In den biblischen Büchern kommt der Fuchs nur wenige Male vor und steht hier metaphorisch für Zerstörung,⁹ von seiner Schläue ist keine Rede. In Talmud und Midrasch tritt der Fuchs bereits mehrfach als listiges Tier in Erscheinung, auch kommt ihm hier eine zusätzliche Bedeutung zu, indem er namensgebend für die Gattung Tierfabel schlechthin ist: an mehreren Stellen werden Tierfabeln allgemein als Fuchsfabeln bezeichnet, selbst wenn in ihnen nicht zwangsläufig Füchse vorkommen.¹⁰ Diese Gattungsbezeichnung hat sich in Titeln von Fabelsammlungen bis in die Frühe Neuzeit gehalten, so in Berechja ben Natronajs *Fuchsfabeln* (Anm. 4: hier spielt der Fuchs in 16 von 107 Fabeln eine Hauptrolle) und in Jakob Koppelmanns *Buch der Fuchsfabeln* (Anm. 5: hier tritt der Fuchs in 21 von 137 Fabeln auf). Seine Durchtriebenheit ist in den Fabeln keineswegs immer erfolgreich, mindestens genauso oft wird der Fuchs von den anderen Tieren durchschaut und überlistet. So auch in drei der wenigen Fabeln, die nur aus der jüdischen Überlieferung bekannt sind und in keiner deutschen oder romanischen Version vorliegen. Alle drei sind in Koppelmanns *Buch der Fuchsfabeln* enthalten, eine auch in Mattitjas *Kuh-Buch*.

Die Fabel vom Fuchs und den Fischen ist im Babylonischen Talmud im Traktat *Berakhoth* überliefert (bBer 61b). Hier wird erzählt, dass den Israeliten von der Regierung das Studium der Tora verboten wurde, wogegen sich Rabbi Akiba öffentlich widersetzte. Auf die Frage, ob er sich nicht vor Sanktionen der Regierung fürchte, antwortet Rabbi Akiba:

Ich will dir ein Gleichnis vortragen, womit dies zu vergleichen ist. Ein Fuchs ging einst am Ufer eines Flusses, und als er Fische sich von Ort zu Ort versammeln sah, sprach er zu ihnen: Wovor flüchtet ihr euch? Sie erwiderten: Vor den Netzen, die die Menschenkinder nach uns auswerfen. Da sprach er zu ihnen: So möge es euch belieben, aufs Land zu kommen, und wir, ich und ihr, wollen beisammen wohnen, wie einst meine Vorfahren mit euren Vorfahren beisammen gewohnt haben. Darauf erwiderten

9) Ri 15,4–5; Ez 13,4; Ps 63,11; Hld 2,15; Kgl 5,18; Neh 3,35. Das bibelhebräische Wort *shu'al* bezeichnet wahrscheinlich den Goldschakal, in Übersetzungen wird es in der Regel mit ‚Fuchs‘ wiedergegeben.

10) bSanh 38b/39a; bBB 134a; bSuk 28a; LevR 23,10; KohR 1,3; GenR 33,1. Vgl. Samuel Back, *Die Fabel in Talmud und Midrasch* (Fortsetzung), in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 25(1876)27–38.

*ihm jene: Bist du es, von dem man sagt, er sei der klügste unter den Tieren? Du bist nicht klug, sondern dumm; wenn wir schon in der Stätte unseres Lebens fürchten, um wieviel mehr in der Stätte unseres Todes! So auch wir; wenn es schon jetzt so ist, wo wir sitzen und uns mit der Tora befassen, von der es heißt: denn sie ist dein Leben und die Verlängerung deiner Tage [Dtn 30,20; J. S.], um wieviel mehr erst, wenn wir gehen und uns ihr entziehen!*¹¹

Der Fuchs ist hier also das nur scheinbar klügste unter den Tieren und will die Fische an Land locken, wo sie nicht überleben können. Die Fische durchschauen den Fuchs und folgen seinem falschen Rat nicht. Die Fische symbolisieren die Israeliten, das Wasser symbolisiert das Studium der Tora bzw. den praktizierten jüdischen Glauben, die Netze der Menschenkinder stehen für die permanente Bedrohung, der die Juden ausgesetzt waren, und der Fuchs steht für das Verbot der Regierung, das die Juden von ihrem Glauben abbringen soll.

Die *Fabel vom Fuchs und den Fischen* ist in die hebräische Berechja-Sammlung eingegangen (Nr. 6) und von dort aus in die jiddische von Koppelman (Nr. 3), doch wird in diesen Versionen der religiöse Bezug zum Studium der Tora nicht explizit hergestellt. Vielmehr wird die allgemeinere Grundaussage der Fabel (man soll sein von der Natur oder von Gott vorgegebenes Element nicht verlassen) genutzt, um Kritik an den zeitgenössischen gesellschaftlichen Missständen zu üben und der herrschenden Oberschicht vorzuwerfen, auf Kosten der Unterschicht rücksichtslos die eigenen Interessen zu verfolgen.

Die *Fabel von Fuchs, Rebhuhn und Auerhahn* enthält ebenfalls eine spezifisch jüdische Motivik und kommt in dieser Form in der gesamten Fabel-literatur nur ein einziges Mal vor, nämlich in der Koppelman-Sammlung (Nr. 132). Hier der jiddische Text in lateinschriftlicher Transkription entsprechend meiner Edition¹² und in deutscher Übersetzung, die sich möglichst eng an den Sprachgebrauch des Originals anlehnt:

11) Lazarus Goldschmidt (Übers.), *Der Babylonische Talmud*, 12 Bde., Frankfurt/M. 41996, Bd. 1, 277.

12) Anm. 5, 303/305. Zum Transkriptionssystem vgl. ebd., XCV–XCVII.

132 ain bei'-špil vūn ainēm rap'-hun un' ain ouer-han un' fukś un' ain jeger

uf ain zeit

hātēn alē di hājēss vūn ainēm jeger groś lait.

do war ain ouer-han un' ain rāp'-hun fer-borgen uf ainēm baum im wald.

der han kret, der vukś kam zu laufen bald

un' šprach zu in: "di zeit is kumēn her,

dās Ješa'je hano'vi' olēv haśolēm hot gēsagt dem judeschēn fōlk fer,

dās wen di gē'ulē wert sein,

do wert waidēn ain schof mit dem wolf in der wisen ain,

un' ain kind wert sich mit ainer schlangēn der-maien,

un' al tir un' fēgēl werēn sich mit-anander fraien.

un' wert sich ainēr nimer der-vūn ferchten dās ander,

nōu'ert alēs ru'ēn mit-anander.

un' wert kain štreit sein in der welt mer,

nōu'ert eidēl frid, darum kumt zu mir hēr-ab her,

den di' gē'ulē is nu in der welt.

h[aś] v[ēśolēm] dās ich öuch waś tōn selt."

dās rāp'-hun liś sich nit zwai'-molt sagen,

si kam hērap', der fukś tet si tōt-schlagen

un' hot si tōn uf-eśēn.

der ouer-han wolt imś nit vēr-geśēn.

er sach ain jeger vūn weiten,

er hub an zu kren bēzeiten.

der jeger mit sein hunden bald kam her,

zu dem ouer-han kuntēn si nit, aber den fukś namen si her.

der fukś schri': "ach, du ouer-han,

wi hōstu mich bētruben tōn!

heštu nit zu kren an-gehoben,

wer mir gleich sō wenig geschehēn untēn as dir öbēn,

den mān het nit gēwiśt, dās ich do tu sein.

abēr asō hot eś gēwar worden durch dem kren dein."

der ouer-han hāt im wider tōn sagen:

"hōst du doch gēret, dās di gē'ulē is, un' is eitel frid in disēn tagēn.

asō hōstu zu mir un' rāp'-hun gēšprochen,

do hab ich gedōcht, mein kren schat dir nicht, aber unschuldig blut bleibt nit ungerochen.

abēr weil du eś hōst selbērt gēbrochen

un' biśt dem rāp'-hun asō ibēl gēfārēn mit,

hab ich dir asō gēlont den wider-schlak, as far-boten nit."

ain bei'-špil, dās mān mit den bēsen

sol firēn ach asō ain wesen

un' sōl im kain aigē briv geben zu lesen.

wi er hot handēln tōn,

sōl mān im auch gēbēn sein lōn ton.

132 Eine Fabel von Rebhuhn, Auerhahn, Fuchs und Jäger

Einst / hatten die Tiere von einem Jäger großes Leid.

Da waren ein Auerhahn und ein Rebhuhn verborgen auf einem Baum im Wald.

Der Hahn krächte, der Fuchs kam herbeigelaufen bald

und sprach zu ihnen: „Die Zeit ist gekommen,

wie es der Prophet Jesaja, Friede sei mit ihm, dem jüdischen Volk vorausgesagt hat, / dass wenn die Erlösung [Ankunft des Messias] da ist,

ein Schaf mit dem Wolf auf der Wiese weidet,

ein Kind sich mit einer Schlange vergnügt [Anspielung auf Jes 11,6-8]

und sich alle Tiere und Vögel miteinander freuen.

Keiner fürchtet sich mehr vor dem anderen,

sondern alle ruhen miteinander.

Es ist kein Streit mehr in der Welt,

nur reiner Frieden, darum kommt zu mir herab,

denn die Erlösung ist nun in der Welt.

Gott behüte, dass ich euch etwas antun sollte.“

Das Rebhuhn ließ sich das nicht zweimal sagen,

es kam herab, der Fuchs schlug es tot / und fraß es auf.

Der Auerhahn wollte ihm das nicht vergessen.

Er sah einen Jäger in der Ferne / und fing sogleich zu krähen an.

Der Jäger kam mit seinen Hunden bald herbei,

zum Auerhahn konnten sie nicht, aber den Fuchs nahmen sie sich.

Der Fuchs schrie: „Ach, du Auerhahn, / wie hast du mich betrübt!

Hättest du nicht angefangen zu krähen,

wäre mir unten ebenso wenig geschehen wie dir oben,

denn man hätte nicht gewusst, dass ich hier bin.

Aber durch dein Krähen wurde es bemerkt.“

Der Auerhahn erwiderte ihm: „Du hast doch gesagt, dass die Erlösung da ist und nun reiner Frieden herrscht.

So hast du zu mir und dem Rebhuhn gesprochen,

da dachte ich, mein Krähen schade dir nicht,

aber unschuldiges Blut bleibt nicht ungerächt.

Weil du selbst Wort gebrochen hast

und dem Rebhuhn so übel mitgespielt hast,

habe ich dir im Gegenschlag gleiches gelohnt, was nicht verboten ist.“

Die Fabel besagt, dass man mit dem Bösen

auf die gleiche Art umgehen soll

und ihm keinen eigenen Brief zu lesen geben soll [unklare Redewendung].

Wie er gehandelt hat, / soll man auch ihm seinen Lohn geben.

Die Grundidee der Fabel (der Fuchs will die erhoffte Beute überzeugen, ihm zu vertrauen) ist seit dem Mittelalter in vielen Literaturen bekannt und breit belegt. In allen Versionen außer bei Koppelman richtet sich der Fuchs jedoch nur an einen Vogel (Hahn, Huhn oder Taube), der die List des Fuchses sofort durchschaut, es fällt ihm also kein Tier zum Opfer. Die Moralisierung lautet: Man soll nicht leichtgläubig sein. Koppelmans inhaltliche Erweiterung (das Rebhuhn wird gefressen, der Auerhahn rächt seinen Tod) erlaubt eine Erweiterung auch der moralischen Nutzenanwendung: Vergeltung ist nicht verboten, man darf Gleiches mit Gleichem vergelten.

Eine spezifisch jüdische Neuerung bei Koppelman betrifft die *Friedensverkündung* des Fuchses. Während der Frieden zwischen den Tieren in ähnlichen Fabeln auf einen vorgetäuschten Beschluss des Königs, Papstes oder einer Tierversammlung zurückgeht, will Koppelmans Fuchs von der endzeitlichen Erlösung durch die Ankunft des Messias zu berichten wissen. Er behauptet, die Voraussagen des biblischen Propheten Jesaja seien Wirklichkeit geworden, und bezieht sich auf dessen Friedensvision in Jes 11,6–9. Die ursprüngliche Quelle dieser Fabel ist nicht bekannt, vermutlich kannte Koppelman sie aus der mündlichen Überlieferung.¹³

Die *Fabel vom Fuchs und den Hühnern* ist in beiden jiddischen Sammlungen enthalten, beide Versionen gehen auf Berechja zurück. Von einer modern-hebräischen Bearbeitung für Kinder von Chajm Nachman Bialik abgesehen, ist mir keine weitere Version der Fabel bekannt. Der Handlungsverlauf unterscheidet sich bei den verschiedenen Fassungen geringfügig, ich erzähle die aus dem ‚*Kuh-Buch*‘ nach:

Hahn und Henne müssen ihre Heimat verlassen, weil sie dort nicht mehr genug zu essen finden. Sie lassen sich auf einem Bauernhof nieder, wo es ihnen gut geht und wo sie sieben Küken aufziehen, eins der Küken lahmt an einem Fuß. Als der Winter hereinbricht, sehnen sich die Hühner nach ihrer Heimat und machen sich auf den Rückweg. Um nicht ‚mit leeren Händen‘ nach Hause zu kommen, trägt jedes Huhn eine Weizenähre im Schnabel, nur das lahme Küken nicht, das so schwer nicht tragen kann.

13) Vgl. Haim Schwarzbaum, *The Vision of Eternal Peace in the Animal Kingdom* (Aa–Th 62). In: *Fabula*. Zeitschrift für Erzählforschung 10(1969)118–120; ders., *The Mishle Shu'alim* (Fox Fables) of Rabbi Berechiah ha-Nakdan. A Study in Comparative Folklore and Fable Lore. Kiron 1979, 29–32, 39 f. (Anm. 40, 42).

Auf dem Weg lauert ihnen ein Fuchs auf, der Hahn bemerkt ihn und warnt die Hühner. Alle fliehen davon, nur das lahme Küken bleibt zurück. Der Fuchs holt es ein und fragt es, was die anderen Hühner in ihren Schnäbeln hätten. Das lahme Küken antwortet, es seien Fuchsschwänze, die sie Füchsen abgebissen hätten. Der Fuchs fragt, warum das lahme Huhn nichts im Schnabel trage und hinter den anderen zurückbleibe. Das Küken antwortet, es habe auf ihn gewartet, um seinen Schwanz zu erbeuten. Der Fuchs bekommt Angst und läuft davon. – Und die Lehre: Wer nicht kämpfen kann, muß klug reden, um seinem Feind zu entinnen. Oder, wie bekräftigend hinzugefügt ist: Klugheit ist nützlicher als ein gutes Schwert.

Die Fabel ist durch zwei Holzschnitte illustriert. Der erste zeigt Hahn und Henne beim Verlassen ihrer Heimat, der zweite (s. u.) die Hühnerfamilie bei ihrer Rückkehr mit Ähren in den Schnäbeln – rechts unten erkennt man das lahme Küken, das keine Ähre trägt, und direkt darüber den Fuchs. Diese



Die Hühnerfamilie kehrt zurück.

Holzschnitt aus Abraham ben Mattitjas ‚Kuh-Buch‘

(Ed. Rosenfeld, Anm. 6, S. 24/25).

Fabel ging nicht in die gesamteuropäische Fabelliteratur ein, obwohl sie eine besonders typische Tierfabel ist, eine beliebte Moralisatio enthält und keinen spezifisch jüdischen Kontext voraussetzt. Dieses Faktum lenkt exemplarisch den Blick auf eine allgemeine Erscheinung: Der Zugang zu hebräischen und auch jiddischen Büchern blieb Nicht-Juden weitgehend verwehrt, obwohl das Jiddische dem Deutschen in der Frühen Neuzeit noch ausgesprochen ähnlich war, – man scheiterte schlicht an der hebräischen Schrift. Umgekehrt ermöglichte es die Mehrsprachigkeit zumindest der gelehrten Juden, aus Literatur in unterschiedlichen Sprachen zu schöpfen und ihre Texte in die jüdische Erzähltradition einfließen zu lassen.

„Mensch, wo bist du?“

32. Deutscher Evangelischer Kirchentag in Bremen

Alwin Renker

Der 32. Deutsche Evangelische Kirchentag (EKT) in Bremen vom 20. bis 24. Mai 2009 war gleichzeitig ein Jubiläum zum 60. Jahr seines Bestehens.¹ Die Stadt Bremen (etwa 550 000 Einwohner), die mit Bremerhaven (etwa 110 000 Einwohner) das kleinste deutsche Bundesland bildet, war für den Kirchentag eigentlich ein bisschen klein und bot nur wenige große Versammlungsräume, von den sechs Messehallen und der Stadthalle abgesehen. Mit dem Messegelände gleich hinter dem Hauptbahnhof, der Innenstadt mit Rathaus und Roland, dem Wahrzeichen der Stadt seit 600 Jahren, dem Dom und den historischen Innenstadtkirchen sowie der Überseestadt mit Schiffen und viel maritimer Atmosphäre hatte der Kirchentag drei Standorte gefunden.

Der Bremer Evangelischen Kirche (BEK) gehören heute noch etwa 41 Prozent der Bevölkerung an, der katholischen Kirche inzwischen 12 Prozent. Die Besonderheit der BEK ist die „Glaubens-, Gewissens- und Lehrfreiheit“. Sie garantiert den einzelnen Gemeinden, selbst über ihr Bekenntnis entscheiden zu können. Die BEK kennt kein geistliches Leitungsamt. Stattdessen wird ein Pastor auf Zeit als „Schriftführer“ gewählt. So repräsentiert Pastor Renke Brahm zusammen mit der Präsidentin des Kirchenausschusses Brigitte Boehme die BEK.

Zum Kirchentag hatten sich fast 100 000 Dauerteilnehmer angemeldet für 2500 Veranstaltungen. Beim Begegnungstreffen am Eröffnungsabend kamen geschätzte 250 000. Neben den Pfadfindern, ohne deren Mitarbeit kein Kirchentag auskäme, waren etwa 300 Bläserchöre in Aktion. 59,3 % der Teilnehmer waren Frauen, das entspricht in etwa dem Frauenanteil in den Kirchengemeinden, 40,5 % der Teilnehmer waren unter 30 Jahren,

1) Auf Einladung des Landesbischofs Hanns Lilje fand 1949 in Hannover eine „Deutsche Evangelische Woche“ statt, die heute als erster Kirchentag betrachtet wird.

7,6 % waren katholisch. Die auf evangelischen Kirchentagen selbstverständliche Bibelarbeit nach dem Morgengebet jeweils vor den Veranstaltungen hatte als Grundlage die Texte 1 Mose 3 (Sündenfall), Lukas 10,25–37 (barmherziger Samariter) und 1 Mose 16,1–16 (Hagar gebiert Abraham den Sohn Ismael).

Eröffnungsgottesdienst

Einer der drei Eröffnungsgottesdienste am Mittwoch fand auf der Bürgerweide vor den Messehallen statt. Die Kirchentagsbühne war einzig von einem eindrucksvollen großen Holzkreuz überragt, kein sonstiger Zierart – außer den technisch erforderlichen Videoleinwänden und Lautsprechertürmen für die etwa 60 000 Gläubigen. Kirchentagspräsidentin Karin von Welck, Hamburger Kultursenatorin, eröffnete den Kirchentag, Bundespräsident Horst Köhler, der katholische Bischof Franz-Josef Bode, Osnabrück, Bremens Bürgermeister Jens Böhrnsen und Außenminister Frank-Walter Steinmeier sprachen Grußworte. Die sorgfältige Liturgiegestaltung zum Thema „Jonas Wahl“, eingerahmt von einer eindrucksvollen Predigt von Pastor Renke Brahms, war einem ausgezeichneten Gebets- und Liederheft verdankt und ergab die Atmosphäre des Gottesdienstes, nicht einer Massenversammlung, – verstärkt durch die Erzählungen aus Kap. 1–4 des Jona-Buches. Sowohl Pastor Brahms als auch die zu Gehör gebrachte Jona-Geschichte ließen keinen Zweifel, dass vor Gottes Sendungsauftrag zu fliehen weder dem Propheten noch uns Gottesgläubigen gelingt. Wie Jona umkehrte und an die Niniviten seine Botschaft der Buße ausrichtete, sind wir Heutigen von Gott in Dienst genommen. Anregungen und Antworten zu drängenden Zukunftsfragen der Menschheit wolle dazu auch der Kirchentag geben.

Lehrhaus Judentum

Im Lehrhaus Judentum referierten am Donnerstag und Freitag bekannte Persönlichkeiten des jüdisch-christlichen Dialogs, so Pfarrer Dr. Michael Krupp, Jerusalem, und Prof. Dr. Klaus Wengst, Bochum. Ihr Thema ging über die Chassidim zur Zeit Jesu und über Paulus, der von Wengst als Jude – und nicht als Christ – anhand der Lektüre des Römerbriefs begriffen

wurde. Rabbinerin Gesa Ederberg, Berlin, Landesrabbiner Jonah Sievers, Braunschweig, Rabbiner Julian Chaim Soussan, Düsseldorf, Rabbiner James Baaden, Oxford/Großbritannien und besonders Prof. Dr. Ruth Lapidé, Frankfurt/Main, führten in jüdisches Leben und jüdischen Glauben ein. Angeschlossen war ein Besuch der Synagoge an der Schwachhauser Heerstraße 117. Zwei weitere jüdische Persönlichkeiten sind zu nennen: Prof. Micha Brumlik, Religionsphilosoph, Frankfurt/M. und Günther Bernd Ginzler, Köln.

Christen – Muslime – Juden

Eine große Tradition beim Kirchentag ist der jüdisch-christliche Dialog. Doch diesmal sollten Christen, Muslime und Juden auf dem Kirchentag miteinander reden. Dreißig Bremer Schüler, Elftklässler des Religions-Leistungskurses des Schulzentrums Börderstraße in Bremen-Lesum, traten am Liturgischen Abend beim Thema „Himmel“ auf. Ihr wochenlang eingeübtes Theaterstück wollte den Dialog offensiv führen. Von ihrer Klasse sind die Hälfte christlichen Glaubens, die andere Hälfte muslimisch. Die 17–20-Jährigen stammen aus den unterschiedlichsten Herkunftsländern, in ihrer Klasse werden 17 Sprachen gesprochen. Entsprechend ungewöhnlich ist es auch, dass sich die Schüler an dem christlich geprägten Theaterstück beteiligten. Wie heikel der Umgang mit dem jeweils fremden Glauben ist, zeigt der Fall eines muslimischen Schülers, der bei dem Schauspiel in Gestalt eines Mönches mitmachen sollte. Er fragte in seiner Moschee nach. Dort riet man ihm ab. Dennoch sagte er: „Es ist gut, dass die Muslime auch auf dem Kirchentag vertreten sind.“

Menschenwürde und Demokratie

In der Bremer Stadthalle, dem größten Versammlungsraum, sprachen am Donnerstagvormittag die Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel und der Historiker Prof. Dr. Timothy Garton Ash, Oxford (Großbritannien) vor über 8000 Kirchentagsteilnehmern. Die Kanzlerin forderte, Freiheit müsse gelebt werden. Sie appellierte an die Menschen, nicht der Gefahr der Konformität zu erliegen. Notwendig sei auch – in einem freiheitlichen Rechtsstaat – der Mut, für seine Werte und politischen Überzeugung einzustehen.

Rückblickend auf den Fall der Mauer zwischen der ehemaligen DDR und der Bundesrepublik Deutschland sagte sie, es gelte den Beitrag der Bevölkerung der Deutschen Demokratischen Republik zu würdigen. Nur ein Prozent habe für die Staatssicherheit (Stasi) gespitzelt. Die übrigen 99 % hätten versucht, gute Werte zu leben. Demokratie könne nicht von heute auf morgen gelingen. In Deutschland sei Demokratie in einem sehr langen Prozess erlernt worden. Die Kirchentagsbesucher erlebten in Merkel eine nachdenkliche Politikerin, die über ihre Zeit in der DDR und, offener als früher, über den Glauben redete, der sie geprägt hat. Und darüber, dass sie sich Sorgen mache um die Staaten in Osteuropa und auf der arabischen Halbinsel, weil diese keine Bürgergesellschaft kennen und keine Demokratie. Sie warb um Verständnis, als ihr Gesprächspartner Timothy Garton Ash mehr Europafreundlichkeit von Deutschland forderte. Merkel erwiderte: „Wir beteiligen uns stärker, auch an militärischen Einsätzen, aber in dem Maß, wie wir das tun, werden wir auch komplizierter.“ Im Applaus für Merkel schwang auch die Einsicht mit, dass es keine einfachen Antworten gibt – und keine klaren Feindbilder.

Rechtsextremismus

Die Grünen-Politikerin und Bundestagsvizepräsidentin Katrin Göring-Eckardt, die auch Präsidentin der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland ist, hat am Donnerstagvormittag im Musical-Theater am Richtweg die Initiative der Bürgermeister aus Jena und Umgebung gelobt, die mit ihren Bürgern Nachbarstädte bei Demonstrationen gegen rechte Gruppen unterstützten. Es gebe viele Möglichkeiten, sich einzumischen. Dem Thema Rechtsextremismus war zum ersten Mal auf einem evangelischen Kirchentag ein Forum gewidmet, auf dem auch der Magdeburger Bischof Axel Noack sprach.

Menschenwürde in einer solidarischen Weltgemeinschaft

Am Donnerstagnachmittag diskutierten in Halle 4 im Messegebäude Dr. Jakob Kellenberger, Präsident des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz, Genf, und Bundesaußenminister Dr. Frank-Walter Steinmeier (SPD), Berlin. Steinmeier berichtete von den Schwierigkeiten bei der globa-

len Durchsetzung der Menschenrechte, Anspruch und Machbarkeit in Einklang zu bringen. Es sei aber Aufgabe der deutschen Außenpolitik, sich „über realistische Nahziele den Fernzielen zu nähern“. Beim Thema Guantánamo plädierte Steinmeier für die Aufnahme ehemaliger Häftlinge in Deutschland.

Globalisierung – Migration – Menschen in (See-)Not

Vor Beginn eines Hauptpodiums am Donnerstagnachmittag demonstrierten rund 100 Antirassisten. Mit schwarzen Leichensäcken (gefüllt mit Luftballons) erinnerten sie an die 13 000 Menschen, die in den letzten Jahren beim Versuch, nach Europa zu gelangen, im Mittelmeer ertrunken sind, und dass gleich die dafür Verantwortlichen auftreten würden. Die herbeigeeilten Kirchentagsorganisatoren nahmen die Aktion hin. „Von der Sache her finden wir das völlig in Ordnung“, nur „stören“ mögen die Protestierenden bitte nicht. Die Leichensäcke durften liegen bleiben. Innenminister Wolfgang Schäuble (CDU) widersprach Darstellungen, in Deutschland würden Zuwanderer kriminalisiert. Gleichzeitig warnte er davor, Migranten durch unsachliches Gerede unter Generalverdacht zu stellen. Er bestritt auch die These von der „Festung Europa“. Von den weltweit 200 Millionen Migranten lebe ein Drittel in Europa. Schäuble verwies auf Initiativen der Bundesregierung wie die Verbesserung des Status von „geduldeten Flüchtlingen“ und das sogenannte Niederlassungsprogramm zur Aufnahme irakischer Flüchtlinge, die nicht in ihre Heimat zurückkehren könnten. Bei der Öffnung der Arbeitsmärkte gehe die Bundesregierung behutsam vor.

Verantwortung in der globalen Krise

Am Donnerstagabend sprachen ebenfalls in der Bremer Stadthalle der Bundeskanzler a. D. Helmut Schmidt, Hamburg, und der Präsident der Weltbank Robert B. Zoellick, Washington DC (USA). „Woher kommt das Geld für die Schulden?“ Schmidt: „Aus der Druckerei.“ Das Publikum ist beruhigt. Solange es Erklärer gibt wie Schmidt, kann es wirklich nicht schlimmer kommen. Manche Leute dächten darüber nach, ob es auch ohne Wirtschaftswachstum gehe, sagte Schmidt. Doch werde es „weitergehen, selbst wenn es einige nicht wollen“. Um Wachstum zu stoppen, „müsste es

echte Opfer geben. Das will keiner hier.“ Der Weltbankpräsident meinte, man müsse „den Kuchen größer machen“, damit sich die Lage in den ärmeren Ländern verbessere. Historisch versöhnlich wurde es gegen Ende des Gesprächs. Schmidt zufolge müsse man sehr zufrieden sein, dass „die großen Mächte und die kleinen viel besser zusammenarbeiten als je im Verlauf des 20. Jahrhunderts“. Von einer Weltregierung halte er nicht viel. Eine solche habe es ein letztes Mal vor 2000 Jahren gegeben, das Römische Reich. Dann habe es vom Jahr 2001 an „ein reichlich anmaßender Präsident“ wieder versucht; dessen Nachfolger wolle es nun besser machen. Dabei möge ihm „der liebe Gott“ helfen, sagte Schmidt. Schließlich ist Kirchentag.

Weiter „Segen sein“

Ein Jahr vor dem Zweiten Ökumenischen Kirchentag 2010 in München, so meinen Bedenkensträger, stagniere die Ökumene-Debatte. Der Wittenberger Pfarrer Friedrich Schorlemmer kündigte an, er werde nicht nach München kommen, wenn dort kein gemeinsames Abendmahl stattfände – man erinnere sich an den Eklat auf dem Katholikentag 2000 in Hamburg –, und der Hamburger Theologe Fulbert Steffensky äußerte, man könne nicht auf „die letzten fußkranken Mitglieder von Kirchenleitungen“ warten. Diese Äußerungen gewinnen Profil, wenn man sich klar macht, dass der Evangelische Kirchentag wie auch der Katholikentag nicht Veranstaltungen von ev. Kirchenleitungen bzw. kath. Bischöfen, sondern vom Kirchenvolk (Laien) sind.

Die Planer des Evangelischen Kirchentags in Bremen hatten das Ökumene-Podium abseits der großen Messehallen in einem Theater am Bremer Stadtgraben ausgerichtet. Dort nahmen nacheinander Geistliche, Funktionäre des Kirchentages und leitende Laien das Gespräch miteinander auf. Die Bischöfe Dr. Robert Zollitsch, Freiburg, Vorsitzender der Deutschen katholischen Bischofskonferenz, und Dr. Johannes Friedrich, Landesbischof der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, mussten sich, wie vermutet, nicht mit den ökumenisch „doch etwas offensiveren Laien“ auseinandersetzen. Im Kalkül der Konfliktvorbeugung mag für die Planer des 32. Deutschen Evangelischen Kirchentages auch eine Rolle gespielt haben, die Vorbereitungen auf den Ökumenischen Kirchentag im kommenden Jahr nicht durch eine Kontroverse zu belasten.

Dass es in München aussichtslos sein wird, in eine Debatte über eine gemeinsame Feier des Abendmahls einzutreten, versteht sich für die mit der Sache nur halbwegs Vertrauten von selbst. Die ökumenischen Optimisten unterscheidet man von den Realisten der Ökumene derzeit daran, wie sie den Zeitpunkt angeben, wann es denn in der Zukunft einmal den gemeinsamen Gang an den Tisch des Herrn geben könne. Bayerns Landesbischof Johannes Friedrich sagte, in der auch für das Abendmahl entscheidenden Amtsfrage werde es in den nächsten Jahren keine Lösung geben, auch nicht in München. Außerdem eigne sich das Abendmahl auch nicht zur Provokation. Theologische Probleme könnten nicht ignoriert werden, zumal die Ökumene keine Gleichmacherei sein dürfte. Ökumene müsste vielmehr dazu befähigen, den anderen in seinem religiösen Leben zu akzeptieren. Wie auch sein katholischer Gesprächspartner Erzbischof Zollitsch mahnte Friedrich zu Geduld und gab zu bedenken, dass die Ökumene gerade erst 45 Jahre alt sei. Die einfachen Fragen des Miteinander habe man – nach kirchlichen Maßstäben – in kurzer Zeitspanne gemeistert. Jetzt aber stehe man vor theologischen Kernfragen, die nur „ganz schwer“ zu lösen seien.

Der Präsident des Ökumenischen Kirchentags in München, der Transplantationsmediziner und evangelische Christ Professor Eckhard Nagel beklagte, es habe in letzter Zeit auch symbolische Akte gegeben, die Trennungen weiter zu zementieren. Zollitsch brachte zum Ausdruck, von der evangelischen Kirche habe man vieles gelernt, etwa bei der Orientierung an der Heiligen Schrift. Als ökumenischer Realist konnte er keinen näheren Termin nennen, wann eine liberalere Regelung komme für konfessionsverschiedene, evangelisch-katholische Eheleute, die gemeinsam zum katholischen Abendmahl gehen wollen. Immerhin konnte er versichern: „Das Problem wird in Rom gesehen.“

Der „Konfi-Tag“

Mit dem eigenen Motto „Hier bin ich!“ antworteten am Samstag rund 3000 Konfirmanden auf das Kirchentagsmotto „Mensch, wo bist du?“, und schufen damit den ersten Konfirmandentag des Deutschen Evangelischen Kirchentags. Warum? Gerade die Jugendlichen, die sich in Vorbereitung auf die Konfirmation regelmäßig treffen und die für ein, zwei Jahre Kirche am intensivsten kennen lernen, hatten bislang so gut wie nie die Möglichkeit, am Kirchentag teilzunehmen. Der Tag war gefüllt mit einem ganz eigenen Pro-

gramm: mit Workshops, Gebetswand, Glaubensbarometer, Lieder, Spielen, einer Mal- und Schreibwerkstatt, der Begegnung mit der Geschichte am Beispiel des einstigen Konzentrationslagers Moringen und Gesprächen mit Jugendlichen aus den Slums von Peru. Wie die Anmeldezahlen zeigen, könnte der „Konfirmandentag“ auf dem EKT eine feste Einrichtung werden.

Abschlussgottesdienst und Ausblick

Rund 100 000 Menschen waren am Sonntag auf der Bürgerweide zum Abschlussgottesdienst versammelt. In der Predigt sagte der italienische evangelische Theologe Daniele Garonne, Rom, das Christentum sei nicht mehr die beherrschende Kultur Europas. Man sei eine Minderheit geworden, „nicht bedrängt, aber oft einfach unbeachtet“. Die Generalsekretärin des Kirchentages Ellen Überschär resümierte, der Kirchentag in Bremen sei kein kämpferischer gewesen. Sie habe eine „neue Ernsthaftigkeit“ wahrgenommen, mit der man in der Krise nach individueller Verantwortung für das Gemeinsame frage. Karin von Welck wandte sich gegen Vorwürfe, der Kirchentag sei zu zahm gewesen. Das biblische Losungswort „Mensch, wo bist du?“ müsse in den Alltag übersetzt werden, indem man sich tagtäglich die Frage stellen müsse: „Mensch, was kann ich tun?“

Zum 2. Ökumenischen Kirchentag 2010 in München luden der Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern Johannes Friedrich und der katholische Weihbischof der Erzdiözese München und Freising, Dr. Franz Dietl, ein.

In den wenigen voranstehenden Berichten konnte nur atmosphärisch eingefangen werden, was den Kirchentag bewegte. Die wichtigen Fragen der Klimapolitik z. B. wurden auf dem Kirchentag freilich behandelt. Besonders müsste man noch auf die großen kulturellen, künstlerischen und zeitgeschichtlichen sowie individuellen Glaubensaspekte verweisen. Das Geistliche Zentrum und das Zentrum für Frauen gaben Gelegenheit, spezifische Erfahrungen zu machen, die es sonst nicht oder nur selten gibt. Selbst über das Homosexuellen-Problem wurde ein Gespräch angeboten.

Das besondere Buch

Ilse Weber, **Wann wohl das Leid ein Ende hat. Briefe und Gedichte aus Theresienstadt.** Herausgegeben von Ulrike Migdal. Carl Hanser Verlag, München 2008. 352 Seiten, mit Abbildungen.

Briefe an das exilierte Kind. In Theresienstadt eingemauerte Gedichte. Auf einem Dachboden in England liegen gebliebene Freundschaftsbriefe. – Auf schier unglaubliche Weise sind die hier veröffentlichten Dokumente erhalten geblieben und nach Jahrzehnten wieder zusammengeführt worden. Eindringlich und mit der Unmittelbarkeit des gegenwärtigen Blicks erfahren wir aus ihnen vom tragischen Schicksal einer ganz normalen tschechisch-jüdischen Familie unter der Schreckensherrschaft der Nazis. Einsetzend im Februar 1933 schildern die Briefe an die Jugendfreundin Lilian zunächst den Alltag, die Sorgen und Freuden einer jungen, berufstätigen Mutter, einer deutschsprachigen Jüdin in Mähren, deren Lebensbedingungen sich zunehmend verschlechtern. Mit glasklarem Blick analysiert Ilse Weber die Mechanismen, durch die in ihrer Umwelt Menschen ihre humanen Wertvorstellungen preisgeben und stellt fest, wie immer mehr Tschechen und Deutsche „vom antisemitischen Bazillus infiziert“ werden.

1903 in Witkowitz bei Mährisch-Ostrau geboren, hatte Ilse Herlinger in den 1920er Jahren noch unter ihrem Mädchennamen Gedichte und einige Kinderbücher veröffentlicht. 1930 heiratete sie den Gärtner Willi Weber, der neun Jahre in einem Kibbuz gearbeitet hatte und mit einer Malaria-Erkrankung aus Palästina zurückgekehrt war. Als die Situation der Familie nach dem Einmarsch der Deutschen Anfang 1939 immer aussichtsloser wurde, entschieden sich Ilse und Willi Weber, den älteren Sohn Hanus (geb. 1931) über England zu Ilses Freundin nach Schweden zu schicken. Er überlebte den Krieg. Sie selbst wurden nach mehreren gescheiterten Emigrationsversuchen 1942 mit dem jüngeren Sohn Tommy (geb. 1934) nach Theresienstadt deportiert. Ilse Weber arbeitete dort als Krankenschwester in einer Kinderkrankenstube. Für ihre Pflegekinder (und für die älteren Mitgehaftlinge) schrieb sie etwa sechzig Gedichte und Lieder und musizierte auf

einer ins Lager geschmuggelten Gitarre. Die schlichten und naiven Reime, die die Qualen des Lageralltags ebenso ungeschminkt beschreiben, wie sie kleine Lichtblicke öffnen, geben einen Eindruck davon, wie die Poesie den Häftlingen Würde und Lebensmut vermitteln konnte.¹ Um „ihren“ Theresienstädter Kindern bis zum Ende beizustehen, ging Ilse Weber zusammen mit ihnen und ihrem Sohn Tommy den letzten Gang, der im Oktober 1944 in die Gaskammern von Auschwitz führte. Willi Weber gelang es vor dem „Osttransport“ noch, die Gedichte seiner Frau in einem Geräteschuppen einzumauern. Er überlebte und konnte die Papiere nach der Befreiung in Sicherheit bringen. Aus den folgenden wenigen Versen wird Ilse Webers Haltung deutlich, ihre Gedichte und Lieder halfen Tausenden von Mithäftlingen gegen die Verzweiflung:

*Wir dürfen, umgeben von Tod und von Grauen,
den Glauben an uns nicht verlieren,
wir müssen der Freude Altäre bauen
in den düsteren Massenquartieren.*

*Mit Dichterwort und ein wenig Musik
woll'n wir dem Elend entfliehen,
aus schlichten Liedern soll bisschen Glück
und gütiges Vergessen erblühen. (aus „Musica Prohibita“)*

Die Herausgeberin hat nicht nur in jahrelangen Nachforschungen die Puzzleteile der auf wundersame Weise erhaltenen Dokumente zusammengefügt. In einem äußerst informativen Essay rekonstruiert sie auch ein eindrucksvolles Porträt Ilse Webers, das vor die dokumentierte Zeit zurückreicht und in dem die kargen Briefe aus Theresienstadt mit Berichten von Zeitzeugen ergänzt werden. Die hier veröffentlichten zeitgeschichtlichen Dokumente vermitteln durch ihre Intimität und Kontinuität einen besonders tiefen, differenzierten Einblick in eine beispielhafte Familienbiografie – und sind gerade darum umso erschütternder. Ilse Weber, die bereits 1933 feststellt, sie kenne „keine widerlichere Physiognomie als die Adolf Hitlers“ und sie möge „die deutschen Juden nicht“, da sie „in ihrem Assim-

1) Die Lieder sind inzwischen ediert, einige von ihnen auch auf CD eingespielt. Vgl. Ilse Weber, *Ich wandre durch Theresienstadt*. Acht Lieder für Singstimme und Klavier, hg. von Winfried Radeke, Berlin 2008. Die CD *Terezín* enthält von Ilse Weber die vier Lieder „Ich wandre durch Theresienstadt“, „Ade, Kamerad!“, „Und der Regen rinnt“ und „Wiegala“.

lationsstreben dem erträumten deutschen Ideal zu ähnlich geworden sind“, bekennt sich offen zu ihrem Judentum, trägt den Judenstern mit Freude und Stolz und hofft bis zuletzt, dass es wieder besser kommt. Herzerreißend in ihrer Unmittelbarkeit, Sehnsucht und auch Verzweiflung zeigen die Briefe an den Sohn Hanus, wie Ilse Weber versucht, den Kontakt zu dem fernen Kind aufrecht zu erhalten, ihn mit liebevollen Späßen und strengen Ermahnungen weiter zu erziehen, und wie sie doch die zunehmende Entfremdung konstatieren muss, greifbar am deutlichsten im Verlust der gemeinsamen Sprache: „Es ist furchtbar schade, dass Du Deine Muttersprache immer mehr vergisst. Wenn wir uns irgendwann wieder sehen, wirst Du nicht mehr wissen, wie Du mit mir sprechen sollst. Das wird was werden, Junge!“

Heidy Zimmermann, Basel

Bücherschau

Achim Buckenmaier/Rudolf Pesch/Ludwig Weimer, **Der Jude Jesus von Nazareth. Zum Gespräch zwischen Jacob Neusner und Papst Benedikt XVI.** Bonifatius Verlag, Paderborn 2008. 118 Seiten.

Der im Judentum nicht unumstrittene amerikanische Rabbiner Jacob Neusner hat mit seinem Buch „*Ein Rabbi spricht mit Jesus*“ auch in der Christenheit und im christlich-jüdischen Dialog stärkere Aufmerksamkeit gefunden, weil er im Jesusbuch von Papst Benedikt XVI. zu dessen Gesprächspartner wurde. Diese Tatsache ist insofern bemerkenswert, als hier ein Papst mit einem Rabbiner einen sachlichen und zugleich freundlichen Dialog führt, der auf gegenseitigem Respekt beruht, allerdings wesentliche Unterschiede deutlich akzentuiert. Neusner kritisiert an Jesus nicht nur, dass er mindestens drei der Zehn Gebote außer Kraft gesetzt habe, sondern vor allem sich selbst, seine Person, als für das Heil notwendig bezeichnet habe. Bei der Interpretation der Bergpredigt habe ihn einmal ein anderer Schriftgelehrter gefragt: „Was hat Jesus weggelassen?“ Der Rabbi

antwortet: „Nichts“. Und „Was hat er dann hinzugefügt?“ Antwort: „Sich selbst“. Durch solchen Anspruch und durch die Forderung der Nachfolge habe Jesus mehr den Blick auf sich selbst als auf die Botschaft gelenkt. „Die Tora steht in einer Welt, Christus in einer anderen.“ Gott habe den Juden eine andere Tora gegeben als die, die Jesus lehrt. Was für Neusner zum Grund für seine Ablehnung Jesu wird, ist für Papst Benedikt gerade der Grund für seine Zustimmung zu Jesus. Wenn Jesus sich an die Stelle der Tora setze, setze er sich an die Stelle Gottes und sage, dass er Gott gleich ist.

In dem vorliegenden kleinen Büchlein setzen sich die drei Autoren, alle Mitglieder der Katholischen Integrierten Gemeinde (KIG) in München, nicht so sehr nur mit dieser Perspektive Neusners auseinander, die ihn zu „the Pope’s favorite Rabbi“ macht, sondern fragen, wie weit das Jesusbild Neusners im Ganzen zutreffend ist und eine Grundlage für den Dialog sein kann. Dabei decken sie schwerwiegende Einseitigkeiten bei Neusner auf. Sie kritisieren nicht nur den alleinigen Blick auf das Matthäusevangelium und die Nichtberücksichtigung der anderen neutestamentlichen Schriften, sondern zeigen auch, dass Neusner den neueren Stand der Bibelwissenschaften nicht kennt. Darum sei sein Jesusbild ein „Zerrbild“ und werde dem Neues Testament nicht gerecht. So habe er zwar richtig gesehen, dass das Zentrum der Botschaft Jesu in der Bergpredigt die Verkündigung der Gottesherrschaft sei, diese Gottesherrschaft aber mindestens in drei Punkten falsch eingeschätzt, wenn er behaupte, (1) sie habe mit den Dingen des Alltags nichts zu tun und schweige über das Hier und Jetzt, (2) sie spreche nur von der Zukunft, habe aber die Gegenwart nicht in den Blick genommen und (3) sie wende sich nur an einen elitären Jüngerkreis, nicht aber an das Volk (Israel).

Deshalb erkennt Neusner in der Lehre Jesu die Tora nicht wieder und sieht in ihr ein individualistisches Ethos. Demgegenüber weisen die drei Autoren im Einklang mit dem Jesusbuch des Papstes darauf hin, dass schon im Matthäusevangelium die Grundzüge einer Universalisierung der Tora erkennbar werden, die in der großen Tradition des Volkes Israel begründet ist, ohne dass darin eine Abwendung oder gar Abwertung der Tora und des Bundes Gottes mit dem Volk Israel liegt. Als Zukunftsaufgabe des Dekalogs lässt sich aus dem Buch ableiten, dass das Gespräch mit dem Judentum auf einer breiten Basis mit den verschiedenen jüdischen Gruppierungen geführt werden muss. Dabei müssen auch die neueren wissenschaftlichen Erkenntnisse über die Hebräische Bibel, die Septuaginta und das Neue Testament,

über die Zeitgeschichte Jesu und das allmähliche Auseinanderwachsen von Judentum und Christentum einbezogen werden, wenn man nicht gegenseitig um Zerrbilder streiten will.

Werner Trutwin, Bonn

Michael Hesemann, **Paulus von Tarsus**. Archäologen auf den Spuren des Völkerapostels. Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2008. 256 Seiten.

Das Paulusjahr 2008/2009 hat zweifellos nicht nur in innerkirchlichen Kreisen die Aufmerksamkeit für den entscheidenden Theologen des Urchristentums gefördert. Es kann als eine „medial“ gelungene Initiative Papst Benedikts XVI. (und der Benediktiner der römischen Abtei St. Paul vor den Mauern) gewertet werden, auch wenn es manche Übertreibungen in Richtung eines unevangelischen Personenkultes gegeben haben mag. Eine Fülle an theologischer und populärwissenschaftlicher Literatur wurde seit Beginn des 2000-jährigen Geburtsjubiläums des jüdischen Völkerapostels aus Tarsus veröffentlicht. Zu letzterer gehört auch die archäologische Spurensuche des Historikers und Journalisten Michael Hesemann, der sich mit dem Werk „*Die Jesus-Tafel*“ (Freiburg/Br. 1999) einen Namen gemacht hat.

Hesemann stellt keinen wissenschaftlich-akademischen Anspruch, sondern beschreibt, beginnend mit dem römischen Apostelgrab, in einer Art persönlichem Reisebericht die zahlreichen Stationen der unruhigen Wanderungen und Missionsreisen Pauli. Dabei werden historisch-archäologische Schilderungen und Hypothesen in spannender Erzählform weitergegeben, ergänzt durch gelungene farbige Bebilderungen. Man begegnet (wie in Paul Baddes Buch über das Heilige Land als vorrangiges Pilgerziel) den Forschungen des Benediktiners Bargil Pixner; auch der Papyrologe Carsten Peter Thiede war wohl ein Mentor des kenntnisreichen Autors. Gewagt ist allerdings die Behauptung: „Nicht die historisch-kritische Methode, sondern die Archäologie beantwortet die Frage nach der Entstehungsgeschichte der neutestamentlichen Schriften“ (14). Wer wider dessen eigener Intention einen Zugang zu einem Paulus „kata sarka“ (2 Kor 5,16) sucht, findet bei Hesemann viele interessante und aufschlussreiche Beobachtungen; der paulinische Geist und seine Theologie aber scheinen den Autor kaum zu interessieren. Auch zur eher im Text seiner Briefe denn in archäologischer Spurensuche sich offenbarenden Psychologie Pauli und seinem

Selbstbewusstsein findet sich nichts, dabei ist er doch lange vor Augustinus, Luther oder Kierkegaard der erste christliche Existenzialist. Ein Nachwort versucht die weniger wichtige Frage zu beantworten „Wie sah Paulus aus?“ (243–246). Trotz seiner Grenzen kann das engagierte und lebendig geschriebene Werk Hesemanns archäologische Mosaiksteine zu einem Paulus-Bild beitragen.

Stefan Hartmann, Oberhaid

Max Krakauer, **Lichter im Dunkel**. Flucht und Rettung eines jüdischen Ehepaares im Dritten Reich. Calwer Verlag, Ctb 108, Stuttgart 2007. 174 Seiten.

Seit Januar 1943 bis April 1945 waren Karoline und Max Krakauer, ein jüdisches Ehepaar aus Berlin, in ihrem deutschen Heimatland untergetaucht. Ihrer Tochter Inge war 1939 die Flucht nach England gelungen, die Eltern hatten vergeblich versucht, ebenfalls zu entkommen. So blieb nur das Vertrauen auf helfende Mitmenschen, zumeist evangelische Pfarrer und Pfarrfrauen, in deren Häusern sie manchmal nur wenige Stunden oder Tage unterkamen, getarnt als Verwandte auf Besuch oder später als Ausgebombte und Evakuierte mit ihren Habseligkeiten in Koffern, die aufgegeben und wieder abgeholt wurden. Die ausschließliche Initiative neben dem Durchhaltevermögen beider von den deutschen Passkontrollen Gejagten, war jeweils die Regie der evangelischen Pfarrhäuser. Diese telefonierten und signalisierten mit der nächsten abgesprochenen Unterkunft. Ihre Solidarität und Hilfsbereitschaft war die von bekennenden Christen, obwohl sie sich selbst dadurch höchst gefährdeten. Die Stationen nach Berlin waren Pommern, von dort wieder zurück und schließlich Württemberg, näherhin der Großraum um Stuttgart.

Max Krakauer, der minutiös tagebuchartig die Stationen der Flucht aufgezeichnet hat, charakterisiert das Motiv der Retter, z. B. eines Familienvaters, der auf der Polizeibehörde einen Fliegergeschädigten-Ausweis mit den angenommenen Namen Hans und Grete Ackermann beantragte und ausgestellt bekam: „Dieser Familienvater aber brachte ihn [den Mut] auf, nicht für einen Angehörigen, der ihm nahe stand, sondern für einen ihm bis dahin unbekannten Juden und dessen Frau. Es gab auch solche Menschen im Deutschland des Jahres 1944, und ich [Max K.] muss das betonen, um die These zu widerlegen, dass alle Deutschen Nazis waren, dass alle Deutschen

alles bejahten, was im Hitlerdeutschland geschah“ (108). Krakauers Urteil über die Hilfsbereitschaft z. B. des Pfarrhauses Albrecht und Elisabeth Goes (vgl. FrRu 16[2009]25–33) in Gebersheim lautet: In Frau Pfarrer Goes, deren Mann im Krieg war, „trat [uns] eine dritte Spielart von barmherzigen Samaritern entgegen“ (125). Über den Fabrikanten Herrn Schöttle u. a. schreibt Krakauer: „Sie halfen uns nicht, weil das Gebot des Alten und Neuen Testaments sie dazu verpflichtete, nicht aus betont christlicher Nächstenliebe, nicht um dem Heiland und dem barmherzigen Samariter nachzueifern, sondern ihr Einstehen für uns war eine rein psychische Reaktion der Abwehr gegen den unerhörten Terror, unter dem das ganze Volk litt“ (140).

Das von Gerda Riehm und Jörg Thierfelder unter Mitarbeit von Suzanne Fetzter herausgegebene Taschenbuch ist mit einem Vorwort des bekannten Theologen Eberhard Röhm eingeleitet. Das monumentale Hauptwerk von E. Röhm/J. Thierfelder, *Juden – Christen – Deutsche*, ist für alle weiteren Hintergrundinformationen heranzuziehen, bes. Bd. 3 und Bd. 4. Die vielen ausgezeichnet dokumentierten Fotos der Pfarrer und Pfarrfrauen und deren Kinder sowie Aufnahmen aus der Kriegs- und unmittelbaren Nachkriegszeit machen das Taschenbuch auch zu einem exzellenten geistes- und kulturgeschichtlichen Dokument.

Alwin Renker, Freiburg

Rolf Krause, **Die Juden – unsere Brüder und Schwestern**. Projekt-Verlag, Halle 2008. 154 Seiten.

Das Buch des emeritierten evangelischen Pfarrers Rolf Krause vereinigt sechs selbstständige Texte: das Referat „Das Judentum, unsere Mutterreligion – Erbe und Enterbung“, dann „Thesen zum christlich-jüdischen Dialog“, einen Forschungsbericht „Der Holocaust – eine Theologiewende?“, eine eigene Auseinandersetzung mit dem Thema „Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein“ und den Aufsatz „Gott selbst ward Jude. Eine weihnachtliche Betrachtung über eine Fehlstelle in der traditionellen Lehre von der Inkarnation (Menschwerdung Gottes)“. Dazu gesondert Anmerkungen und Literaturangaben zu den beiden Haupttexten.

Voll zustimmen möchte ich dem Schlusssatz im letzten Text (135): „Gott selbst war Jude – hätte das die Christenheit nur immer bedacht.“ Und es er-

freut auch die sorgfältige Auflistung verschiedener Positionen zur theologischen Beschäftigung mit dem Judentum nach der Schoa – wobei der Leser die Möglichkeit hat, sich selber sein Bild von der Gangbarkeit der Positionen zu machen. Ansonsten reizt das Buch, im Einzelnen und im Wesentlichen, zum Widerspruch. Ich verstehe Krause so, dass er aufgrund seiner intensiven Beschäftigung mit dem Judentum – nicht nur mit der Schoa – dafür plädiert, dass sich das Christentum von seinem hellenistischen Gewand befreien und auf seinen jüdischen Kern konzentrieren soll. Es käme dann natürlich ein ganz anderes Christentum heraus als das, das heute existiert. Da hellenistisches Denken schon im Neuen Testament steckt, scheint mir der vorgeschlagene Weg nicht gangbar. Problematisch ist auch, wenn Krause den Absolutheitsanspruch des Christentums aufgeben will. Darf man so ohne Weiteres dem Vorbild des undogmatischen Judentums folgen? Auch hier kommt wieder alles auf die Christologie an. Soweit die theologischen Bedenken.

Krause ist aber unbedingt Recht zu geben, wenn es darum geht, die Schuld der Christen gegenüber den Juden aufzuarbeiten. Wobei man sich natürlich nicht auf Auschwitz beschränken darf. Hier sei übrigens auf einen Irrtum Krauses hingewiesen: Über den Protest der Juden gegen die Kreuze in Auschwitz darf man (66) auch anderer Ansicht sein, denn Auschwitz war in seiner Anfangszeit ein Vernichtungslager für die katholische Intelligenz Polens. Das Buch hätte auch ein sorgfältigeres Lektorat verdient.

Axel Peuster, Köln

Stephan Marks, **Warum folgten sie Hitler?** Die Psychologie des Nationalsozialismus. Unter Mitarbeit von Heidi Mönnich-Marks. Patmos-Verlag, Düsseldorf 2007. 220 Seiten.

„Warum begeisterten sich Millionen von Menschen für Adolf Hitler und den Nationalsozialismus?“ Dieser Frage geht Stephan Marks auf den Grund und rekonstruiert in seinem Forschungsbericht die emotionalen, psychischen und sozialen Machtmechanismen und Ideologiestrukturen des nationalsozialistischen Unrechtsstaates. Marks charakterisiert die Tiefenstruktur der NS-Machtausübung als bewusst eingesetzte emotionale Abhängigkeiten, ähnlich der Abhängigkeit von Drogen, sodass auch nach dem

Ende der NS-Gewaltherrschaft in vielen Teilen der Bevölkerung eine Art emotionaler Entzugserscheinungen nachweisbar war. Die Unfähigkeit von Tätern, Mitläufern und Zuschauern zu trauern habe, so Marks, hier eine ihrer Wurzeln. Marks vermutet (161) einen Zusammenhang zwischen emotionalen Gruppenerfahrungen in Gliederungen des NS-Systems und emotionaler Abhängigkeit.

Den Thesen und Erkenntnissen des Buches liegen Forschungsarbeiten des von der Ertomis Stiftung geförderten Freiburger Projekts „*Geschichte und Erinnerung*“ zugrunde, das unter der Leitung von Stephan Marks ernst machen will mit der Forderung, nicht nur *über* die Geschichte zu lernen, sondern vor allem auch *aus* der Geschichte. Dieses Unterfangen könne aber nur gelingen, wenn Schuld bekannt und angenommen werde. Aufgearbeitet wurden in dem Forschungsprojekt Erinnerungen von 23 Männern und Frauen und von Teilnehmenden an 11 Gruppeninterviews, die die Nazizeit bewusst als Täter, Mitläufer und Zuschauer erlebt haben.

Marks rekonstruiert in den Interviewauswertungen den „spezifischen Bewusstseinszustand“ der Beteiligten, denn die Wurzeln der NS-Verbrechen sind nach Th. W. Adorno nicht in den Opfern, sondern in den Tätern zu suchen. In sechs Kapiteln werden die Auswertungskategorien (Magisches Bewusstsein, hypnotische Trance, Schamabwehr, Narzissmus und narzisstische Kollusion, Traumata früherer Generationen, Abhängigkeit) deutlich. Magisches Bewusstsein setzt sich aus verschiedenen Faktoren zusammen, wie Tabuisierungen, Ritualisierungen, Vermeidungsstrategien, Uminterpretation von Verbrechen, Schweigen und Schweigegebote. Vor allem Letztere seien „charakteristisch für alle Geheimbünde, Sekten und alle Formen von emotionalem, körperlichem, sexuellem oder geistigem Machtmissbrauch“ (28). Wenn die Gefährlichkeit der NS-Ideologie aufgrund der genannten Verdrängungsarten sprachlich nicht scharf benannt werden könne, erhöhe sich die Attraktivität der Ideologie, die durch Tabuisierung als magischer Raum definiert wird. Diese Form ideologischer Wirkung lasse sich aus der Art der Inszenierung von Massenveranstaltungen, Sport, Gemeinschaftserfahrungen usw. gut beobachten. Ähnliches werde mit der Projektion und Bedeutungszuschreibung von Gottähnlichkeit, Unantastbarkeit u. ä. im Personenkult um Adolf Hitler und anderen Nazigrößen bewirkt. Magische Rituale wirken auf Menschen in seelischen Tiefenschichten und verhindern Kognitionen und rationale Strukturen, sodass Irrationalität zur politischen Waffe wurde. „Das NS-Überzeugungsprogramm war dem-

nach nicht erfolgreich *obwohl*, sondern *weil* es so primitiv, pseudoreligiös, irrational, sentimental usw. war. Das Nazi-Programm wollte gar nicht niveauvoll, intellektuell, anspruchsvoll, differenziert, gebildet, rational sein. Im Gegenteil: Aufklärung, kognitive Anstrengung, differenzierendes Abwägen, rationale Analyse, Diskurs wurden als ‚zersetzender Intellektualismus‘ verachtet“ (44). Die Reden Hitlers und anderer Nazigrößen samt ihrer menschenverachtenden Ideologie wirkten sich – wie noch in manchen Interviews – 60 Jahre nach dem Nationalsozialismus so aus, dass Interviewer vom Interviewten „besoffen geredet“ wurden (46). Die Folgen seien Wahrnehmungsverzerrungen, regressives Verhalten, Verlust von Realitätskontrolle, Verwirrungen, Fesselung der kognitiven Fähigkeiten, Faszination als gefesselte Aufmerksamkeit.

Im drittel Kapitel wird der Mechanismus der Schamabwehr, Schamverdrängung, Schamüberwindung und Schamlosigkeit rekonstruiert, denn Scham galt in der NS-Ideologie als Schwäche (77). NS-Ideologie als individuelle und kollektive Schamabwehr lässt sich in Idealisierungen und Größenphantasien, im zynischen Weltbild und der NS-Alltagspraxis und Unterdrückung gegenüber bestimmten Bevölkerungsgruppen wiederfinden, wobei diese als „schwach“ usw. diffamiert wurden (167). Im Zuge des „Terror-Managements“ sind die Opfer dann „an ihrem Schicksal selbst schuld“ (blaming the victims). Narzissmus als extreme Selbstbezogenheit führt zu Desinteresse am Anderen; Beziehungen zu Mitmenschen werden dem Kosten-Nutzen-Kalkül preisgegeben. Narzisstische Selbstbestätigung setzt die Abwertung des Anderen voraus. Narzisstische Strukturen und Angebote seien in der NS-Ideologie so eingesetzt worden, dass amoralische Begehren umdefiniert und in ein moralisches System eingebunden werden konnten: „Tue das Böse im Dienste des Guten“ (122).

Sehr aufschlussreich ist das Kapitel über die generationale Weitergabe traumatischer und schuldhafter Kriegserfahrungen, wobei traumatisierte Eltern die Beziehung zu den Kindern entsprechend ihrer psychischen Deformation gestalten (131). Besonders die Traumata-Erfahrungen des Ersten Weltkriegs sind hierbei bedeutungsvoll, denn unerträgliche Situationen werden de-realisiert, Schmerzen ebenfalls entwirklicht und das Mitgefühl mit den Leiden anderer wird bei alexithymen (gefühlskalten) Personen abgeschnitten. Gleichzeitig wird die Teilhabe an bestimmten Geschehnissen heroisiert und idealisiert. Der Nationalsozialismus, so Marks' plausible These, konnte an die Abwehr von Traumata des Ersten Weltkrieges angeschlossen und das NS-Programm als ein Konstrukt von Derealisierung ent-

wickeln (138). „Unter den NS-Mördern galt Mitgefühl mit den Opfern als Schwäche, die es im Dienste einer „höheren Sache“, „Führer“ und „Vaterland“ zu bekämpfen galt“ (139). Auffallend ist in den Interviews, dass Begriffe wie Trauer, Weinen, Tränen usw. nicht vorkommen.

Das letzte Kapitel beschreibt verschiedene Abhängigkeitsqualitäten zum NS-Regime: „Der Nationalsozialismus zielte nicht darauf, die Menschen kognitiv zu überzeugen, sondern sie emotional einzubinden. Er lebte von der narzisstischen Bedürftigkeit und Abhängigkeit seiner Anhänger, von ihren Schamgefühlen, Kriegstraumata und frühkindlichen Erlösungsphantasien“ (168). Als erschreckendes Fazit bleibt, dass das Lernen aus der Geschichte erst begonnen hat und dass NS-Ideologiefragmente immer noch in unserer Gesellschaft wirksam sind.

Wilhelm Schwendemann, Freiburg

Roger Reiss, **Leon und Lucie**. Erinnerung an das Zürcher Shtetl. Orel Füssli Verlag, Zürich 2008. 126 Seiten.

Roger Reiss, 1944 in Zürich geboren, lebt zwar seit über dreißig Jahren in Genf, doch seine Erinnerungen an das „Zürcher Shtetl“ sind authentisch, weil er dort seine Kindheit und Jugend verbracht hat. *Fischel und Chaye, Szenen aus dem Zürcher Shtetl* war sein Erstling, ein viel beachtetes Buch, das von einer Welt erzählt, die nicht mehr so ist, wie sie einmal war (vgl. FrRu 12[2005]146 f.). Es ist die Geschichte seiner geliebten Großeltern, die das Jüdische mit nach Zürich brachten. *Leon und Lucie*, die Fortsetzung, erzählt von seinen Eltern und seinem eigenen Leben in einer Welt, die geprägt ist von der Entwicklung vom traditionellen zum modernen Judentum. Reiss spricht „von den glorreichen sechziger und siebziger Jahren, in denen man als Jude Gelegenheit hatte, den aufrechten Gang zu üben“, von einer Idylle, die es heute so schon wieder nicht mehr gibt. Und er spricht von der Zeit, „in der das moderne Iwrit zunehmend das Jiddische ersetzt“. *Leon und Lucie* ist – wie auch sein erstes Buch – in einer gelungenen Mischung aus Jiddisch, Hochdeutsch und Schwyzerdütsch geschrieben. Und immer wieder kommt Großvater Fischel zum Vorschein, der mit dem „modernen Tineff“ nicht zurecht kam. Ironisch und einfühlsam, liebevoll und teilweise rührend und doch so gar nicht verklärend erinnert das Buch an die großen jüdischen Erzähler. Es ist „wie ein Idiom aus den verschiedenen Stimmungen, [...] vie-

len, sich teilweise überkreuzenden Jargons und Dialekten“ (Vorwort), ein wahres Sammelsurium von teils grotesken, beinahe satirischen Szenen – mit köstlichem Humor und amüsantem Vokabular geschrieben.

Wenn Roger Reiss „vom Prokrustesbett der Minerva“ (einer Lehranstalt, in der er war) erzählt, von Begins Besuch in Zürich oder von „Elban, dem Erbarmungslosen“, der den teuren Skulpturen, die in einer Vitrine im Elternhaus stehen, die Nasen wegriß, weil er befürchtet, dass sie als Götzen verehrt werden, so sind das Situationen, die nicht nur die Komik des Heute, sondern die tief verwurzelte Wehmut und Gläubigkeit der frommen Juden einer vergangenen Welt übermitteln. Roger Reiss lebte in dieser Tradition, und er schildert sie mit einem weinenden und einem lachenden Auge. Seine Worte: „Wenn es nur wahr wäre“, sind wahr, auch wenn sie es vielleicht nicht immer sind. Es ist ein liebevolles Bild, das er beschreibt. Die Möglichkeit und Selbstverständlichkeit, nach der Tradition des „jüdisch-galizischen Shtetl“ leben zu können, werden in diesem hinreißend geschriebenen Buch deutlich. Die NZZ schrieb: „Dass ein orthodoxer Jude im deutschsprachigen Raum sein persönliches Leben beschreibt und publiziert, besitzt Seltenheitswert.“ *Leon und Lucie* ist ein unvergleichliches Zeitdokument, voll Tiefgründigkeit, Esprit und Humor. Das Buch zeigt, dass und wie sehr es möglich ist, in der jüdischen Tradition zu leben und trotzdem ein moderner Mensch zu sein. *Fischel und Chaye* ist wunderbar, *Leon und Lucie* macht es vollkommen.

Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

Christian Rutishauser SJ, **Christsein im Angesicht des Judentums**. Echter Verlag, Würzburg 2008. 91 Seiten.

Das in der Reihe *Ignatianische Impulse* erschienene Buch des Direktors des Lasalle-Hauses in Bad Schönbrunn (Schweiz) erinnert in seinem ersten Kapitel an den jüdischen Ursprung des Christentums und die Neubesinnung durch das Zweite Vatikanische Konzil über diese unaufgebbare und bleibend wirksame Verknüpfung. Neben den Texten des Konzils (*Nostra aetate*) würdigt Rutishauser weitergehend die Aspekte einer neuen jüdisch-christlichen Kooperation etwa in der Sozialarbeit, die Stellungnahmen des Vatikans (1985 *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Juden-*

tum, 2001 *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*), von jüdischer Seite (2000 *Dabru emet*) oder speziell die Bemühungen von Jesuiten im Dialog (Kardinal Bea, Gruppe junger Jesuiten in New York 2007). Eher verhalten kennzeichnet R. auch bleibende Unterschiede: Treue zur jüdischen Tradition und das damit verknüpfte Nein Israels zu Jesus als dem Christus – *nicht* „zu Jesus von Nazaret“! – (24), Gottesbild und Erlösungslehre. Ganz unerwähnt bleibt die massive Störung des Dialogs durch die Wiederzulassung der Messe nach dem tridentinischen Ritus durch den Papst Mitte 2007.

Sehr instruktiv gelingt der „Blick in die Heilsgeschichte“ zur Kennzeichnung von Christentum und Judentum als „Geschwisterreligionen“. Gegenüber einer oft verkürzt gedachten Mutter-Tochter-Beziehung im Anschluss an Röm 9–11 erläutert R. die parallel erfolgte Entstehung des Christentums und des rabbinischen Judentums, für dessen Neuaufbruch weniger die – auch erfolgte und gewürdigte – Abgrenzung gegenüber dem Christentum als vielmehr die Zerstörung des Zweiten Tempels maßgeblich wurde. An Beispieltexen werden die Evangelien und die neutestamentlichen Briefe als Zeugnisse *judenchristlichen* Denkens gekennzeichnet, weil sie ihren Sinn vielfach aus dem Alten Testament beziehen und ihre Bilder und Deutungen nur vor diesem Hintergrund verständlich werden. Die Kanonbildung wird als Zeichen der Bindung an das Judentum charakterisiert. In ähnlicher Weise würdigt R. die nach der Zerstörung des Tempels erfolgte Herausbildung der mündlichen Tora in Talmud und Midrasch, aus deren Perspektive die Schriften des Tanach gelesen und interpretiert werden. Als Fremdkörper erscheint der Abschnitt über die Entstehung des politischen Zionismus und die Probleme im Nahen Osten.

Der dritte Teil wirft einen Blick auf jüdisches Denken in Mystik, Spiritualität und Philosophie und kennzeichnet deren Inspiration für den christlichen Glauben: In der Annahme des reinen Erbarmens Gottes soll der Mensch als dessen Abbild alles mit diesem Erbarmen berühren und Gott so im ganzen Universum „einwohnen“ lassen. Martin Bubers „dialogisches Prinzip“ und sein Grundgedanke der Beziehung werden auf die Praxis ignatianischer Exerzitien und ihre Zielsetzung eines göttlich-menschlichen Austausches übertragen. Nach Emmanuel Lévinas soll der Glaubende im Angesicht des Anderen das Vorübergehen Gottes erkennen und ihm entsprechend begegnen. Aus dem Denken des Rabbiners Josef Dov Soloveitchik verknüpft R. die Weltzugewandtheit mit der ignatianischen Spiritua-

lität. Ob freilich die Verknüpfung von Ethik und Glauben, wie sie in den vorgestellten Denkweisen jüdischer und ignatianischer Spiritualität betont wird, für das Christentum erst wieder neu entdeckt werden muss, weil es gegenüber den ethischen Weisungen die Theologie und die Formulierung des Glaubens ins Zentrum seines Selbstverständnisses rücke, möchte der Rezensent in Frage stellen. Er hat in über 35 Jahren an Schule und Hochschule selbst einen „ethischen Monotheismus“ gelehrt, den ihm (und vielen anderen) Prof. Alfons Deissler (1914–2005) im Studium vor allem aus der Botschaft der Propheten und der Psalmen nachhaltig erschlossen hat. Den wahren und „eigentlichen“ Gottesdienst hat er immer an die „Menschwerdung des Menschen“ gebunden (vgl. Schlussgedanke, 88). So akzentuiert das Buch eine durchlaufende Perspektive des Christseins und des Christentums. Die behutsame Kennzeichnung von Parallelität und Nähe fördert die Erkenntnis und das Wachsen der Gemeinsamkeiten und verlangt zugleich, die bleibende Distanz und Differenz auszuhalten. Von daher vermisste ich eine deutliche Distanzierung von der 2007 wieder zugelassenen Messe nach dem tridentinischen Ritus und der (neu gefassten) „alten“ Karfreitagsfürbitte.

Joachim Maier, Schriesheim

Chawa Turniansky (Ed.), **Glückel. Memoires 1691–1719**. Edited and translated from Yiddish (into Hebrew). Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalem 2006. 642 Seiten.

Persönlichkeiten des Geistes und der Tat, auch Frauen, haben – von der Frühzeit bis heute – Autobiografien verfasst, um festzuhalten, was zu ihren Lebzeiten geschah und um ihr Wirken und ihre Errungenschaften dem Vergessen zu entziehen. Seltener kommt es vor, dass „einer aus dem Volke“, der sich in der Öffentlichkeit keinen Namen gemacht hatte, abseits von der „großen Welt“, seine Lebenserinnerungen aufgezeichnet hat. Eine solche Stimme tönt uns aus den Memoiren einer schlichten jüdischen Frau entgegen, die vor 300 Jahren in Deutschland lebte.

Glückel von Hameln, 1646 in Hamburg geboren und 1724 in Metz verstorben, verdankt ihren Namen der sagenumwobenen Heimat ihres Gatten *Chajm von Hameln*, mit dem sie fast 30 Jahre in glücklicher Ehe verbunden war. Das handschriftliche Original ihrer Aufzeichnungen ist nicht erhalten geblieben. Ihr Sohn Moses Hameln, Rabbiner in Baiersdorf, und ihr Enkel

Chajm hatten die ihnen vorliegende Handschrift der Verfasserin Wort für Wort abgeschrieben. Diese Kopien hat der gelehrte David Kaufmann vom Budapester Rabbinerseminar im Jahre 1896 mit einem Vorwort und einem Register veröffentlicht. Die zweite Ausgabe, betitelt „*Denkwürdigkeiten*“, verdanken wir dem Historiker Alfred Feilchenfeld (Berlin 1913, Neuauflage 1999). Dieses bibliophile Werk nahm bis zum Holocaust in zahlreichen Bibliotheken deutscher Juden einen Ehrenplatz ein. Schließlich publizierte die berühmte Frauenrechtlerin Bertha Pappenheim, die zu den Nachkommen von Glückel zählte, das Erinnerungsbuch (Wien 1910). Seither wurde es, sowohl im Gesamtumfang wie auch in gekürzten Editionen, in zahlreiche europäische Sprachen übersetzt; 1929 übersetzte der hebräische Schriftsteller Azar (Alexander Siskin Rabinowitz) die Memoiren Glückels ins Hebräische.

Nunmehr liegt eine wissenschaftliche zweisprachige – der jüdisch-deutsche Urtext simultan mit einer modernen hebräischen Übersetzung – Werk-ausgabe vor. Prof. Chava Turniansky, Emeritus der Hebräischen Universität Jerusalem, hat viele Jahre damit verbracht, diese wichtige Quellschrift aus der Frühzeit der deutsch-jüdischen Literatur mit erläuternden historischen und philologischen Anmerkungen zu versehen und neu zu publizieren. Der Band bringt dem Leser zusätzlich eine reiche Fülle von Wissenswertem über die Kultur und das gesellschaftliche und politische Leben der Juden im Aschkenas in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Der Verfasserin gebührt höchste Anerkennung dafür, dass sie den heutigen hebräisch-sprechenden Lesern, die sich für die Umgangssprache, Ausdrücke und Redensarten der mitteleuropäischen Juden vor der Emanzipation interessieren, mit diesem Korpus die Reichhaltigkeit und Vielfalt dieser Gemeinschaft neu erschlossen hat. Das „Jüdisch-Deutsche“ war das in Mitteleuropa vom Mittelalter bis zur Neuzeit gebräuchliche Sprachidiom des Volkes. Die Sprachforscher benutzen dafür den semantischen Begriff „West-Jiddisch“ zur Unterscheidung von der in Osteuropa bis zum Zweiten Weltkrieg und heute noch hauptsächlich von ultra-orthodoxen Juden in Israel und in einigen Ländern der Diaspora gesprochenen jiddischen Sprache, die in hebräischen Buchstaben geschrieben wird.

Die Lebensgeschichte der Glückel ist ein einzigartiges historisches Dokument, dem man schwerlich ein zweites Werk ähnlicher Gattung an die Seite stellen kann. Redselig wird sie zu einem sprudelnden Quell, wenn sie auf ihre volkstümliche Weise im Alter niederschreibt: „So viel mir bewusst

ist und soviel es sich tun lässt, will ich beschreiben von meiner Jugend an, was mir noch eingedenk ist, was passiert ist.“ Die Schilderungen ihrer Erlebnisse mit ihren 12 Kindern, auf die sie stolz ist, sind durchwegs ergötlich zu lesen. Freimütig und offenherzig erzählt sie ihre eigenen Erlebnisse und allerhand Zeitereignisse, gibt sie moralische Lehren, erbauliche Geschichten und Gleichnisse zum Besten. Sie überliefert uns manche wissenswerte Einzelheiten über das jüdische Gemeindeleben in Hamburg, Altona, Fürth, Baiersdorf und Metz, wo sie in zweiter – nicht glücklicher – Ehe lebt. Ihren ersten Mann Chajm (den sie mit nur 14 Jahren heiratete) lobt sie über alle Maße, und mit frommer Scheu spricht sie von ihrem Schwiegervater Josef Hameln. Handels- und Geldangelegenheiten spielen eine große Rolle in ihrem Familienleben, „Reichtum und Ehre“ kennzeichnen ihren gehobenen bürgerlichen Lebensstil. Der althergebrachten Tradition rückhaltlos verpflichtet, ist sie stolz auf die Gesetze und Bräuche ihrer Gemeinde und Familie. Ihre Absicht war es, in ihrem „Büchlein“, wie sie die einzelnen Kapitel ihrer Memoiren nennt, ihren Kindern und Enkeln ein moralisches Testament zu übergeben. Fromm ermahnt sie diese: „Liebe Kinder, um Gottes Willen, seid gottesfürchtig und hängt Euer Herz nicht an irdisches Gut. Was Ihr in dieser Welt nicht habt, das wird Euch G'tt in der künftigen Welt doppelt geben, wenn Ihr Ihm mit Eurem ganzen Herzen und Eurer ganzen Seele dient.“

Abraham Frank, Jerusalem

Vereinigung für Bremische Kirchengeschichte e. V. (Hg.), **Lebensgeschichten – Schicksale Bremer Christen jüdischer Abstammung nach 1933**. Hospitium Ecclesiae Band 23. H. M. Hauschild GmbH, Bremen 2. erweiterte Auflage 2009. 296 Seiten.

Was läge dem Freiburger Rundbrief, als einer Zeitschrift, die die antisemitische Vergangenheit von Christen und Nichtchristen insbesondere in Deutschland aufarbeiten und aufbereiten will, näher, als den Blick auf einen kirchengeschichtlichen Band zu wenden, der sich mit der engsten Schnittstelle jüdischen und christlichen Lebens im nationalsozialistischen Deutschland befasst, dem Zusammenleben von Juden und Christen in einer Familie. Die „Vereinigung für Bremische Kirchengeschichte“ hat diesen Band mit Lebensgeschichten Bremer Christen jüdischer Abstammung be-

reits 2006 herausgegeben und ihn nun in einer zweiten Auflage überarbeitet. Damit greift der Arbeitskreis eine Gruppe von Menschen auf, die im Nationalsozialismus bedrängt und verfolgt wurden, der bisher kaum Beachtung widerfahren ist. In 56 Lebensgeschichten einzelner Menschen und ganzer Familien wird authentisch beschrieben und durch Berichte der Betroffenen unterlegt, wie sich der nationalsozialistische Rassenwahn, der jedes persönliche Glaubensbekenntnis verwarf, dafür aber Reglementierungen für „Halbjuden“, „Vierteljuden“, „jüdisch Versippte“ und „Geltungsjuden“ erließ, auf das tägliche Leben auswirkte. Dabei fanden sich Christen jüdischer Herkunft in einer besonderen Situation der Isolierung wieder. Der jüdischen Gemeinde hatten sie selbst, ihre Eltern oder Voreltern den Rücken gekehrt, in der Kirche wurden sie letztlich wegen ihrer nichtarischen Abstammung abgelehnt. Eine eigene, sich solidarisierende Gruppe bildeten sie nicht. Die Autoren des Arbeitskreises haben erfolgreich den Versuch unternommen, in vorsichtigen Schritten mit Betroffenen ins Gespräch zu kommen, ihnen einen Raum zum Gespräch anzubieten und die Schicksale „der Menschen, die gelitten haben“, nicht der Vergessenheit anheim fallen zu lassen. Die Berichte schildern die familiären Zusammenhänge, die lebens- und arbeitsweltlichen Bedingungen, die Wege ins Christentum, die allzu oft schon ein oder mehrere Generationen zurück lagen. Das Leben im Alltag des Nationalsozialismus wird in diesem Band in seiner Absurdität gezeigt. Die Wege in die Vernichtung, aber auch die Lebenswege, die über den Nationalsozialismus hinaus, bis in die Gegenwart reichen, werden nachverfolgt. Nicht zuletzt wird auch berichtet, wie Menschen im Nationalsozialismus den Verfolgten halfen, ihnen Raum zum Leben und Schutz boten. Die „Lebensgeschichten“ sind ein gelungener Band geschichtlicher Aufarbeitung in einer Breite, die kaum etwas auslässt und so ein hohes Maß an Präzision lebenswirklicher Darstellung erreicht.

Michael E. W. Ney, Bremen

Irmtrud Wojak, **Fritz Bauer 1903–1968**. Eine Biographie. C. H. Beck Verlag, München 2009. 638 Seiten.

Der Jurist Fritz Bauer, der den Widerstand gegen Hitler rehabilitierte und den Auschwitz-Prozess ins Werk setzte, war ein aufrechter, leidenschaftlicher, energischer und furchtloser Mann, eine vulkanische Seele, eine wil-

lensstarke Persönlichkeit, ein rastloser Kämpfer für Humanität und Gerechtigkeit, ein Glücksfall für die bundesdeutsche Justiz. Zweifellos war Fritz Bauer eine Ausnahmeerscheinung unter den deutschen Juristen, schon von seiner Biografie her. Von den Nazis 1933 ins KZ gesperrt und hernach widerrechtlich aus seiner Position als Amtsrichter in Stuttgart entfernt, floh der Sozialdemokrat jüdischer Herkunft zunächst nach Dänemark, dann nach Schweden. Erst 1949 kehrte er zurück, um zunächst in der einstigen NS-Hochburg Braunschweig das Amt des Generalstaatsanwalts zu übernehmen. Hier vollbrachte er seine erste Meisterleistung, die ihn über die Grenzen des Landes hinaus bekannt machte.

Den Anlass bot ein Verfahren gegen den Altnazi und Wehrmacht-Generalmajor a. D. Ernst Otto Remer. Dieser hatte den führenden Kopf des Attentats vom 20. Juli 1944, Wolf Schenk Graf von Stauffenberg, öffentlich als einen vom Ausland bezahlten Landesverräter diffamiert. Bauer nahm nun einen juristischen Großkampf auf. Er legte sich mit jenen Tausenden von Juristen an, die nach 1945 nicht aufhörten, uneinsichtig und unbußfertig zu behaupten: „Was damals Recht war, kann heute nicht Unrecht sein.“ Fritz Bauer stellte demgegenüber klar, dass es sich bei dem NS-Staat von Anfang an nicht um einen Rechtsstaat gehandelt habe, sondern um einen Unrechtsstaat, in dem grundlegende und ewig gültige Menschenrechte systematisch missachtet worden seien: das Recht auf Leben, auf physische Freiheit und auf Gleichheit aller. An die Stelle des Rechts seien Unterdrückung, Verfolgung und Vernichtungsgewalt getreten. Die NS-Juristen hätten „gesetzliches Unrecht“ ausgeführt, statt Zivilcourage zu zeigen und Nein zu sagen. Gegen diesen Unrechtsstaat war nach Fritz Bauers tiefster Überzeugung Widerstand nicht nur politisch und moralisch legitim, sondern ein zwingendes Erfordernis. Er goss diese Erkenntnis in die klassische Formulierung: „Ein Unrechtsstaat wie das Dritte Reich ist überhaupt nicht hochverrätisch.“ Die Verurteilung Remers im März 1952 wegen Verunglimpfung des Widerstandes war ein großer Sieg des Anklägers Fritz Bauer. Das Urteil brachte zugleich die erstmalige juristische Rehabilitierung der Männer und Frauen des 20. Juli 1944. Für die deutsche Öffentlichkeit stellte das Urteil eine historische Zäsur in der Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit dar.

1956 wurde er als Generalstaatsanwalt nach Hessen berufen, was seinen justizpolitischen Gestaltungsraum enorm erweiterte. In der Folgezeit sah er seine vordringliche Aufgabe darin, einen Prozess über den riesigen Kom-

plex „Auschwitz“ vorzubereiten. Es ging Fritz Bauer bei diesem Verfahren nicht nur darum, eine Reihe von Tätern aus dem zentralen Vernichtungslager endlich vor Gericht zu bringen. Sein vordringlichstes Anliegen war geschichtspolitischer Natur: Er wollte die deutsche Öffentlichkeit, die damals noch wenig über den Holocaust wusste und wissen wollte, statt dessen aber ununterbrochen den Schlussstrich unter die NS-Vergangenheit einforderte, über das ganze Ausmaß der nationalsozialistischen Massenverbrechen aufklären. Zahlreicher und einflussreicher als seine Bewunderer waren daher seine Gegner, die ehemaligen Nazis und Deutschnationalen, von denen es in der öffentlichen Verwaltung der Bundesrepublik nur so wimmelte, besonders in der Justiz. Jahrelang wurde er beschimpft, verleumdet und bedroht. Die Vermutung liegt nahe, dass die vielen Anfeindungen zu seinem frühen und überraschenden Tode im Jahre 1968 beigetragen haben.

An den Maßstäben, die Fritz Bauer setzte, kann sich eine jüngere Juristengeneration orientieren. Die Historikerin Irmtrud Wojak, die am 17. Dez. 2008 zur Gründungsdirektorin des neuen NS-Dokumentationszentrums in München berufen wurde, hat Fritz Bauer mit ihrer grundlegenden, einfühlsamen, streckenweise auch erschütternden Biografie ein Denkmal gesetzt.

Wolfram Wette, Freiburg

Berichte

Hundert Jahre Tel Aviv

Israels kulturelle und wirtschaftliche Metropole **Tel Aviv** feiert in in diesem Jahr ihren hundertsten Geburtstag. Als offizielles Gründungsdatum gilt der 20. Nissan 5570, der – wie im Gründungsjahr 1909 – auch im Jubiläumsjahr 2009 wieder auf den 11. April fiel. Die Gründungsgeschichte Tel Avivs hat ihren Ursprung jedoch in dem benachbarten arabischen Städtchen Jaffa. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatten sich Juden aus Nord Afrika in Jaffa angesiedelt, das erste Haus, bald bekannt als das „Dar el-Jahud“, hatte ein Jude aus Konstantinopel gekauft. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhun-

derts kamen Juden aus Europa dazu, mit der zweiten Aliyah (ab 1904) wuchs die Zahl der Juden in Jaffa auf über 7000.

Aber das eigentliche Gründungsdatum der Stadt Tel Aviv ist der 5. Juli 1906, jener Tag, an dem im Jeshurun-Club in Jaffa mehr als hundert Juden einen Ausweg aus den schwierigen und unsicheren Lebensbedingungen Jaffas suchten. Am selben Tag war ein Neueinwanderer namens *Aryeh Akiva Weiss* eingetroffen, der den Bau einer neuen, gesunden Siedlung nach westeuropäischem Stil nördlich von Jaffa vorantrieb. Zu diesem Zweck wurde umgehend der Verein „Aguddat Bonei Battim“ – kurz darauf umbenannt in „Ahuzzat Bayit“ – gegründet. Bis Pesach 1909 hatten 60 Mitglieder des Vereins Grundstücke erworben. Am 11. April trafen sie sich auf den Sanddünen nördlich von Jaffa. Weiss sammelte 60 weiße und 60 graue Muscheln. Auf die weißen schrieb er die Namen der Mitglieder und auf die grauen die Nummern der Grundstücke. Eines der anwesenden Kinder wies den Grundstücksnummern anschließend die Namen zu. So wurde die erste hebräische Stadt geboren.

Der Name „Tel Aviv“ (hebr. „Frühlingshügel“) wurde am 21. Mai 1910 geprägt und war der Titel von Nachum Sokolovs Übersetzung von Theodor Herzls Roman „Altneuland“. In der Bibel findet sich der Name in Ez 3,15: „So kam ich zu den Verschleppten, [die am Fluss Kebar wohnten,] die in Tel-Abib wohnten, und ich saß dort sieben Tage lang verstört mitten unter ihnen.“ In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg war Tel Aviv das Zentrum der „illegalen Einwanderung“ auf dem Seeweg. Seit den Anfängen von „Ahuzzat Bayit“ auf den Sanddünen am Meer symbolisiert Tel Aviv den Geist der Moderne, der Offenheit und Freiheit. Man nennt sie die „Stadt ohne Pause“, die „Stadt, die nie schläft“. Als Metropole Israels ist Tel Aviv die extreme Antithese zur armen und immer religiöser werdenden politischen und spirituellen Hauptstadt Jerusalem.

Wie jede andere Stadt in Israel hat auch Tel Aviv Narben. Narben von den Selbstmordanschlägen, Narben von den Raketen des ersten Golfkrieges. Aber, im Unterschied zu Jerusalem, zeigt sich Tel Aviv von der Geschichte unbelastet.

Von der Redaktion zusammengestellt und bearbeitet aus Beiträgen in *Haaretz* (08.04.2009), *Jerusalem Post* (01.04.2009) und *Yedioth Ahronot* (08.04.2009). Quelle: *Newsletter der Botschaft des Staates Israel*, Berlin.

Schaul, der von Gott Erbetene

In Jerusalem wurde kürzlich ein Siegel mit dem biblischen Namen *Schaul* aus der Periode des Ersten Tempels in situ¹ gefunden und am 19. Mai 2009 von der IAA (Israel Antiquities Authority) der Öffentlichkeit stolz vorgestellt. Das Siegel ist aus Bein (Knochen) gefertigt. Die Größe ist noch nicht



angegeben, aber nach der Form zu urteilen, dürfte es die traditionelle Größe eines Fingernagels haben. Es hatte wohl eine übliche Ringfassung aus Kupfer, die verloren gegangen ist. Leider fehlt ein Drittel in der rechten oberen Ecke, so dass die Inschrift unvollständig ist. Das Siegel ist durch zwei Linien in der Mitte in ein oberes und unteres Feld geteilt. Im oberen Feld sind

die Buchstaben in Althebräischer Schrift gut zu erkennen: LSCHAL = LE-SCHAUL. Sogar das letzte L ist noch recht gut zu erkennen, obwohl es am Bruchrand liegt. Im unteren Feld stehen die Buchstaben RJHU = ??? RJAHU. Man müsste also in etwa ergänzen: LE-SCHAUL (BEN na ??), RJAHU, dem Schaul (Sohn des NA) RJAHU. Das Wort BEN (zwei Buchstaben) lässt höchstens zwei weitere Buchstaben zu – wie z. B. NE-AR-JAHU (1 Chron 3,22). Auf den letzten Buchstaben U folgt ein bekanntes florales Füll-Motiv.

Der Name des Besitzers des Siegels, Schaul, ist natürlich in Kurzform (ohne WAW) geschrieben. Der Name, er bedeutet „der (von Gott) Erfragte, Erbetene“ (scha’alu schlom jeruschalajim – Bittet um den Frieden für Jerusalem [Ps 122,6] – ein Lieblingszitat von Teddy Kollek, dem legendären Bürgermeister von Jerusalem), findet allein im AT 285 Erwähnungen, im NT wird er (im Zusammenhang mit Paulus/Saulus) sechs Mal erwähnt.

1) Die Grabung liegt im „Jerusalem Nationalpark“ im Bereich des Mauerberings und wird durchgeführt von der IAA in Zusammenarbeit mit der „Israel Nature and Parks Authority“ unter dem Direktorat von Prof. Ronny Reich, Universität Haifa, und Eli Shukrun (IAA) und von der „Ir (Stadt) David Foundation“ getragen.

Nach Prof. Ronny Reich ist der neue Fund einem weiteren hebräischen Siegel zuzurechnen sowie drei Abdrücken (Bullen), die schon vorher in unmittelbarer Nähe gefunden wurden (Kommuniqué der IAA vom 19.05.09). Leider teilte Reich nicht mit, ob die Abdrücke mit diesem Siegel in Verbindung stehen oder die Ergänzung des fehlenden Stückes anbieten. Diese fünf Stücke sind, so Reich, von großer chronologischer Wichtigkeit für die Entwicklung der Glyptik und dem Gebrauch von Siegeln.

Den Bereich, wo die Siegelfunde herkommen, nennt Reich ein „Büro“, denn er nimmt an, dass an dieser Stelle Akten einliefen und deren Siegel gebrochen wurden und ebenso ausgehende Akten gesiegelt wurden. War es vielleicht eine Handels-Faktorei?

Dem Fundort sind zwei Phasen zuzuordnen: – Die erste Phase (Ende 9. Jh./Anfang 8. Jh.) ist belegt durch Müll in einem aus dem gewachsenen Felsen gehauenen Becken. In dieser Müllhalde waren die weggeworfenen Bullen, die noch keine Buchstaben im Siegel-Körper aufweisen, zusammen mit Scherben aus dem Ende des 9. Jh. gefunden worden. In der zweiten Phase (8. Jh.) wurde in dem Müllbecken – über dem Niveau der ersten Phase – ein Wohnhaus errichtet, aus dessen Vorgelände dann die genannten vier Fundstücke und das neue Siegel mit einem Scherbenfundus aus dem Ende des 8. Jh. in unsere Hände gelangten. In dieser Zeit des 8. Jh. entwickelte sich die Siegel-Glyptik allmählich von einer rein bildlichen Darstellung weg, indem zunächst Buchstaben hinzugefügt wurden und dann schließlich das Bild zugunsten der Schrift ganz weggelassen wurde, sodass man in dieser Zeit den Besitzer des Siegels eher mit seinem Namen als mit seinem grafischen Zeichen („Wappen“) identifizierte.

Mit Schaul, dem ersten König Israels, hat jener Schaul, dem dieses Siegel gehörte, nichts zu tun, denn König Schaul lebte 200 Jahre früher. Sein Siegel würde, wenn überhaupt, noch proto-kanaanäische Buchstaben tragen, wie uns die Diskussion um die Epigrafik von Khirbet Qeiyafa zeigt (FrRu 16[2009]153–155). Das aber wäre kaum zu erwarten, eben weil eine Beschriftung offensichtlich erst am Ende des 8. Jh. üblich wurde. Immerhin zeigt uns auch dieser Fund, wie beliebt der Name Schaul bis zum 1. Jh. n. Chr. im Lande und in der damaligen jüdischen Welt war – und bis heute noch ist –, als Name für einen Sohn, um den man lange gebetet hat.

Rolf-Christian Goethert, March (vorm. Jerusalem u. Tiberias)

In der Ohel-Jakob-Synagoge in München wurden am 2. Juni 2009 zwei orthodoxe Rabbiner ordiniert – *Avraham Radbil* und *Zsolt Balla*. Rabbiner Chanoch Ehrentreu, Rektor des Berliner Rabbinerseminars, überreichte ihnen die Urkunde ihrer *Smicha* (hebr. „Handauflegung“) mit den Worten: „Möget ihr Erfolg haben in eurer Zukunft als Rabbiner, in eurer Liebe und Leidenschaft für die Tora, dass ihr auch andere inspirieren möget, die wahren Werte im Leben kennen zu lernen. Und möge die göttliche Gegenwart die Arbeit eurer Hände begleiten.“ Radbil und Balla sind **die ersten Absolventen des orthodoxen Berliner Rabbinerseminars nach der Schoa** (vgl. M. Eliav/E. Hildesheimer, *Das Berliner Rabbinerseminar 1873–1938*, in FrRu 16[2009]219 f.).

In einer **Rede in Yad Vashem am Vorabend des Holocaustgedenktag**es (20. April 2009) sagte Israels **Staatspräsident Shimon Peres** u. a.: „Sechs Millionen Juden wurden von den Nazis und ihren Kollaborateuren ermordet, nur weil sie jüdisch waren. 1,5 Millionen Kinder wurden vernichtet, weil sie zum jüdischen Volk gehörten. [...] Die Gewissenerforschung in Bezug auf den Holocaust ist noch nicht vorbei, und wird vielleicht nie vorbei sein, nicht für uns und nicht für die Welt als Ganze. Der Nazismus wurde besiegt, aber der Antisemitismus ist noch immer höchst lebendig. Das Gas ist verfliegen, aber das Gift bleibt.“

Die **Gemeinde Birsfelden** (Baselland/Schweiz) hat einen bisher unbenannten

Platz am 7. Juni 2009 feierlich mit dem Namen **„Anne-Frank-Platz“** benannt. Birsfelden ist die erste Gemeinde der Schweiz, die offiziell des 1945 mit knapp 16 Jahren im KZ Bergen-Belsen umgekommenen jüdischen Mädchens gedenkt. Am 12. Juni 2009 wäre Anne Frank 80 Jahre alt geworden. Annes Vater hat von 1953 bis zu seinem Tod (1980) in Birsfelden gewohnt. Die Benennung des Platzes ist den langjährigen Bemühungen des einzigen noch lebenden Verwandten von Anne Frank, ihres Cousins Buddy Elias, zu verdanken.

Das Katholische Filmwerk (Frankfurt/M.) hat eine neue **DVD mit Arbeitsmaterial und einer Präsentation über Edith Stein** (1891–1942) herausgegeben. Mit Bildern, Zitaten und erläuternden Texten führt das Lebensbild in das Denken und Wirken der Jüdin, Akademikerin und katholischen Ordensfrau ein. Die 30-minütige Präsentation liegt in deutscher, englischer, französischer, italienischer und spanischer Fassung vor. Zur Weiterarbeit kann das Lebensbild in den gleichen Sprachen auch als Powerpoint-Präsentation eingesetzt werden. Damit eignet sich die DVD bestens für die Erwachsenenbildung, aber auch für den Schulunterricht (Information: E-Mail: info@filmwerk.de; www.filmwerk.de).

Der Platz um den Märchenbrunnen im Berliner Stadtteil Zehlendorf heißt seit dem 8. Juni 2009 **„Sderotplatz“**. Die Benennung des Platzes, so Bezirksbürgermeister Norbert Kopp, sei ein Zeichen der Freundschaft und Solidarität zwischen

den zwei Partnerstädten Berlin und der Stadt Sderot sowie „ein Zeichen gegen die verbrecherischen Raketen von Terroristen aus dem Gazastreifen, die die Bürger unserer Partnerstädte seit 2001 tausendfach ertragen müssen“. „Eine ganze Generation Kinder hat in Sderot gelernt, wie man überlebt, aber nicht, wie man lebt!“, so David Bouskila, Bürgermeister von Sderot. Vom Alarm zum Bunker hat man nur 15 Sekunden Zeit, und das mehrmals am Tag.

Im Rahmen der Ausstellung des Jüdischen Museums Hohenems „*Hast du meine Alpen gesehen?*“ (vgl. FrRu Heft 3/2009, Veranstaltungshinweise) wurde der Film „**Konfrontation**“ (1975) des Schweizer Filmregisseurs Rolf Lyssy vorgestellt. Der Film erzählt die Geschichte des Attentats des jüdischen Medizinstudenten David Frankfurter auf den Schweizer Landesgruppenleiter der NSDAP, Wilhelm Gustloff, in dessen Wohnung in Davos am 4.

Februar 1936, um ein Fanal gegen die Judenverfolgung im Deutschen Reich und gegen die Unterwanderung der Schweiz durch Nationalsozialisten zu setzen. Der Prozess gegen Frankfurter erregte in der Schweizer Öffentlichkeit eine breite Aufmerksamkeit für die Realität des Nationalsozialismus.

Der Wehrmachtsoffizier **Wilm Hosenfeld** ist am 19. Juni 2009 postum von Yad Vashem mit dem Ehrentitel „**Gerechter unter den Völkern**“ ausgezeichnet worden. Bekannt wurde Hosenfelds lebensrettende Hilfe für verfolgte Juden während des Naziregimes durch die Aufzeichnungen des polnischen Pianisten Wladyslaw Szpilman in seinem Buch „*Der Pianist*“ und den gleichnamigen Film von Roman Polanski (vgl. Wolfram Wette, *Ein „Mensch“ in deutscher Uniform. Wilm Hosenfeld und der „Pianist“*, in FrRu 13[2006]37–42).

Leser-Echo

Abraham Frank, Jerusalem, mit zwei Berichtigungen zu seinem Artikel „Alte jüdische Überlieferungen in der Kunst des Moritz Oppenheim“ in FrRu 16(2009)118–126:

1. Zum Gebrauch des Ausdrucks „Getto“ (119): Zu Lebzeiten des Malers lebten die städtischen jüdischen Gemeinschaften Deutschlands nicht mehr „innerhalb der Gettomauern“, jedoch fast durchwegs noch in den sogenannten „Judengassen“ oder in „Jüdischen Vierteln“, wie das auch in Hanau der Fall war.
2. Zum Ort der Trauung (124; Anmerkung der Redaktion): In altfrommen städtischen und ländlichen Gemeinden fanden die Trauungen unter freiem Himmel – meist im Synagogenhof unterhalb (oder vor) dem an der Außenwand des Synagogengebäudes angebrachten *Traustein* – statt. Mitte des 19. Jahrhunderts wurden – insbesondere in den großstädtischen Gemeinden – die Trauungen innerhalb der Gebäude (Synagogenräume) abgehalten.

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: Schnauer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

