



RZ 142-N.F. 17.18

Freiburger Rundbrief

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
Neue Folge Heft 1–4/2010 (17. Jahrgang)

Inhalt und Personenregister

RZ 142-N.F. 17. 18

Impressum

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

Hauptschriftleiter: Prof. Dr. Clemens Thoma
Geschäftsführende Schriftleiterin: Elisabeth Weidinger

Konsultorinnen und Konsultoren: Prof. Dr. 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.

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge will die judenfeindliche Vergangenheit der Christen und Nichtchristen insbesondere in der Bundesrepublik Deutschland aufarbeiten, die Erfahrungen der jüdisch-christlichen Begegnung mit Menschen aus möglichst vielen Ländern teilen und die Freundschaft mit dem jüdischen Volk vertiefen.

Bezugsbedingungen:

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge erscheint vierteljährlich.

Jahresabonnement: 30,- Euro; 50,- sFr.

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

Der Freiburger Rundbrief e. V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 01.09.2008 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Zuwendungsbestätigungen für steuerliche Zwecke auszustellen“. Für Geldzuwendungen bis 100,- Euro gilt der Überweisungsträger als Beleg.

Bankverbindungen:

Deutschland: LIGA Bank eG München, BLZ 750 903 00, Konto-Nr. 22 158 45,
BIC: GENODEF1M05 . IBAN: DE 89 7509 0300 0002 2158 45
Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Konto-Nr. 140 600 756,
BIC: PBNKDEFF . IBAN: DE 74 6601 0075 0140 6007 56
Schweiz: UBS AG, Basel, Konto-Nr. 233-902570.01 V
Österreich: Vorarlberger Volksbank Bregenz, BLZ 45710, Konto-Nr. 12016343-8
Israel: Bank Leumi le-Israel, Branch Nahariya (962), Freiburger Rundbrief,
Acc. No.: EURO: 30180/84, NIS: Nr. 30180/64

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Postfach 5703, 79025 Freiburg,
Tel. (07 61) 38 67 90, Fax (07 61) 3 86 79 14, E-Mail: info@freiburger-rundbrief.de
www.freiburger-rundbrief.de

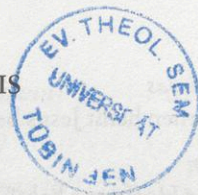
Bestellungen, Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare bitten wir, an die Geschäftsstelle zu schicken.

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnaufer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

INHALTSVERZEICHNIS



01/2724

Benedikt XVI., Papst

In geistlicher Nähe und Brüderlichkeit. Ansprache in der Synagoge in Rom
am 17. Januar 2010 199

Connelly, John

Karl Thiemes theologische Umkehr. „Das jüdische Volk ist gottwohlgefällig“ . 256

Frank, Abraham

Die Pesach-Haggada. Ein Kaleidoskop 98

Grunenberg, Angelika

„Die Welt war so heil“. Die Familie der Else Ury 27

Hofmann, Norbert Johannes, SDB

Synthese des jüdisch-katholischen Dialogs. Kommentar zur Papstrede 206

Irsigler, Hubert

„Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich!“ (Röm 11,18) 2

Janson, Udo

Fritz Mauthner (1849–1923). Schriftsteller und Sprachkritiker, Jude,
Atheist und Mystiker 283

Korn, Salomon

Das Dilemma der jüdischen Kultur in Deutschland 45

Kosman, Admiel

Die Erzählung vom Tongräber. Eine existenzielle Metapher 251

Krochmalnik, Daniel

„Der Gott der Kabbalisten“ 242

Künzel, Peter

Von Gurs über Chansaye. Ein dramatischer Rettungsversuch (1940–1944) 186

Lux, Rüdiger

Moses Schwanengesang. Gott und die Gewalt im Alten Testament 102

Mechtenberg, Theo

Gelebte Solidarität. Zum Tode von Marek Edelman (1919–2009) 118

Mehnert, Gottfried

„Kulturprotestantismus“ und Judentum im Verein zur Abwehr des
Antisemitismus 38

Mussinghoff, Heinrich

„Krieg ist kein Schicksal.“ Ein Schuldbekenntnis der katholischen Kirche 123

Navon, Moshe

Jesu Teilnahme am jüdischen Gottesdienst. Ein jüdischer Kommentar
zu Lk 22,14–20 162

<i>Pangritz, Andreas</i>	
Talmud lernen heißt Jesus begegnen	171
<i>Renker, Alwin</i>	
„Damit ihr Hoffnung habt“. 2. Ökumenischer Kirchentag, München, 12.–16. Mai 2010	292
<i>Schaeffler, Richard</i>	
Gebet im Judentum. Eine Interpretation aus christlicher Sicht	82
<i>Shalit, Gilad</i>	
„Der Hai und der Fisch“. Eine Friedensparabel	50
<i>Treitler, Wolfgang</i>	
Abi – Mutter des Jeremia. Franz Werfels Prophetenroman „Höret die Stimme“	272
<i>Tych, Feliks</i>	
„Der lange Schatten des Holocaust“	179
<i>Wengst, Klaus</i>	
Israel und Wir. Eine theologische Perspektive	128
<i>Wette, Wolfram</i>	
Die vergessenen Judenmorde in Riga	19
<i>Wohlmuth, Josef</i>	
Maria – nicht ohne Israel?	112
<i>Yaoz, Israel</i>	
Wie „christlich“ ist das Judentum? Wie „jüdisch“ ist das Neue Testament?	12

Dokumente

Interreligiöses Treffen in Krakau (6.–8. September 2009)	
„Religionen und Kulturen im Dialog“. Friedensappell zum Abschluss des Treffens	126
Die zwölf Thesen von Berlin (ICCJ)	153

Rezensionen

<i>Alicke, Klaus-Dieter</i> , Lexikon der jüdischen Gemeinden im deutschen Sprachraum (<i>Alwin Renker</i>)	52
<i>Alsleben-Baumann, Claudia</i> , Synagoga (<i>Werner Trutwin</i>)	135
<i>Bauer, Christoph W.</i> , Graubart Boulevard (<i>Evelyn Adunka</i>)	54
<i>Boyne, John</i> , Der Junge im gestreiften Pyjama (<i>Maria Stiefl-Cermak</i>)	55
<i>Bucher, Rainer</i> , Hitlers mythische Theologie (<i>Bettina Klix</i>)	301

<i>Dahm, Annkatrin, Der Topos der Juden (Heidy Zimmermann)</i>	57
<i>De Dijn, Rosine, Das Schicksalsschiff (Michael E. W. Ney)</i>	136
<i>Diedenhofen, Maria/Gies, Frits, GrenzenLos (Helmut Zwanger)</i>	59
<i>Dreifuss Goldstein, Alice, Normale Bürger – widrige Zeiten (Maria Stiefl-Cermak)</i>	303
<i>Ebertz, Michael N./Nickolai, Werner/Walter-Hamann, Renate (Hg.), Opfer, Täter und Institutionen in der nationalsozialistischen Gesellschaft – Blicke aus der Gegenwart (Wilhelm Schwendemann)</i>	305
<i>Engwert, Andreas/Kill, Susanne (Hg.), Sonderzüge in den Tod (Bernhard Grümme)</i>	132
<i>Feneberg, Rupert, Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi (Alwin Renker)</i>	138
<i>Fleischmann, Lea, Heiliges Essen (Yizhak Ahren)</i>	214
<i>Frankemölle, Hubert, Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube (Hildegard Gollinger)</i>	212
<i>Freitag, Thomas, Brundibár. Der Weg durchs Feuer (Ruben Frankenstein)</i>	307
<i>Friedlander, Michal/Kugelman, Cilly (Hg.), Koscher und Co. (Yizhak Ahren)</i> . .	214
<i>Friedt, Gerd, Carpena Judaica (Yizhak Ahren)</i>	61
<i>Friedt, Gerd, Das Buch der Erinnerung an die ehemaligen Juden der heutigen Bürgermeisterei Elsdorf (Yizhak Ahren)</i>	61
<i>Gailus, Manfred (Hg.), Kirchliche Amtshilfe (Axel Töllner)</i>	140
<i>Grabner-Haider, Anton/Strasser, Peter, Hitlers mythische Religion (Wolfgang Treitler)</i>	209
<i>Gutmann-Grün, Meret, Zion als Frau (Yvonne Domhardt)</i>	297
<i>Hamring, Sofie, OP, „Om jag glömmar dig, Jerusalem“. Möten mellan judendom och kristendom (Klaus P. Dietz)</i>	308
<i>Hartenstein, Friedhelm/Rösel, Martin (Hg.), JHWH und die Götter der Völker (Hubert Irsigler)</i>	310
<i>Ivanji, Ivan, „Geister aus einer kleinen Stadt“ (Stefan Berkholz)</i>	216
<i>Jörgensen, Kirsten/Krafft, Sybille, „Wir lebten in einer Oase des Friedens ...“ (Jutta Koslowski)</i>	218
<i>Ludwig, Hartmut, An der Seite der Entrechteten und Schwachen (Paul Gerhard Schoenborn)</i>	63
<i>Magall, Miriam, Warum Adam keinen Apfel bekam (Jutta Koslowski)</i>	66
<i>Magall, Miriam, „Wie gut sind deine Zelte, Jakob ...!“ (Jutta Koslowski)</i>	143
<i>Meckel, Andreas, „der Gerechtigkeit freien Lauf lassen“ (Wolfram Wette)</i>	145
<i>Munk, Georg (Paula Judith Buber), Muckensturm (Herbert Winklehner OSFS)</i> . .	220

<i>Mußner, Franz</i> , Traktat über die Juden (<i>Alwin Renker</i>)	221
<i>Neudecker, Reinhard</i> , Die vielen Gesichter des einen Gottes (<i>Stefan Hartmann</i>)	314
<i>Noll, Chaim</i> , Der Kitharasieler (<i>Bettina Klix</i>)	223
<i>Petzel, Paul</i> , Christ sein im Angesicht der Juden (<i>Dieter Krabbe</i>)	226
<i>Scharfstein, Sol</i> , Torah and Commentary (<i>Yvonne Domhardt</i>)	227
<i>Sutzkever, Abraham</i> , Geh über Wörter wie über ein Minenfeld (<i>Stefan Berkholz</i>)	147
<i>Sutzkever, Abraham</i> , Wilner Getto 1941–1944 / Gesänge vom Meer des Todes (<i>Stefan Berkholz</i>)	147
<i>Ulitzkaja, Ljudmila</i> , Daniel Stein (<i>Ruben Frankenstein</i>)	149
<i>Veil, Simone</i> , Und dennoch leben (<i>Monika Beck</i>)	230
<i>Vonach, Andreas/Meißner, Reinhard</i> (Hg.), Volk Gottes als Tempel (<i>Hildegard Gollinger</i>)	68
<i>Wohlmuth, Josef</i> , Gast sein im Heiligen Land (<i>Hans Hermann Henrix</i>)	70

Berichte

NS-„Kriegsverräter“-Urteile pauschal aufgehoben (<i>Red.</i>)	73
Auszeichnung für Hans Hermann Henrix (<i>Red./Karl Allgaier</i>)	74
Messiaserwartung und messianische Zeit (<i>Sr. Johanna Schwalbe</i>)	75
„Zeit zur Neu-Verpflichtung!“ (<i>Max Bernlochner/Barbara Traub/Ingrid Weiß</i>)	151
Zur Selig- und Heiligsprechung von Papst Pius XII. (<i>DKR</i>)	154
Das Ostrakon von ‚Khirbet Qeiyafa‘ (<i>Rolf-Christian Goethert</i>)	155
Der „Judengarten“ in Mackenheim im Elsass (<i>Maria Stiefl-Cermak</i>)	232
Im Einsatz für die „Gerechten unter den Völkern“ – Bundesverdienstkreuz für Gisela Kuck (<i>Bernd Bothe SCJ</i>)	234
Ben-Chorin-Bibliothek. Ein Stück Jerusalem im Münchner Stadtarchiv (<i>Tobias Raschke</i>)	316

In memoriam

Peter Fiedler, 1940–2009 (<i>Alwin Renker</i>)	156
Erich Zenger 1939–2010 (<i>Alwin Renker</i>)	236

Notizen	77, 158, 238, 317
-------------------	-------------------

Leser-Echo	79, 239, 319
----------------------	--------------

Personenregister

(ohne biblische Namen)

- Abarbanel (auch Abrawanel), Isaak 229
Abels, Norbert 273
Abraham ben Jacob 100
Abraham, Gustav 196
Abresch, Werner 79
Ackermann, Stephan, Bischof 296
Adalbert von Prag 125
Adam, Karl 210
Adorno, Theodor W. 262–264, 274
Adunka, Evelyn 55
Ahren, Samuel 215
Ahren, Yizhak 63, 216, 319
Aichinger, Hans 54
Albrecht, Edmund 141
Alemanno, Gianni 51
Alexander, Yardena 159
Alicke, Klaus-Dieter 1, 52, 78, 238
Alighieri s. Dante Alighieri
Allgaier, Karl 75
Alsleben-Baumann, Claudia 135
Altenmüller, Hartwig 311
Althaus, Paul 210
Andersen-Nexø, Martin 288 f.
Angelus Silesius (Johannes Scheffler) 250
Angrik, Andrej 19–21, 23
Arafat, Yassir 15
Arajs, Viktor 21
Arkenau, Aurelius 235
Arnsberg, Paul 52
Asaria, Zwi 52
Ashlag, Jehuda 249
Assmann, Jan 211, 237
Augustinus, Aurelius, Kirchenlehrer 247, 260
Avineri, Schlomo 71
Ayaß, Wolfgang 305
Baal Schem Tov (Israel ben Elieser) 251
Bach, Johann Sebastian 136
Baeck, Leo, Rabbiner 212, 266
Balthasar, Hans Urs von 268
Bamberger, Samuel 97
Banning, Joop van 68
Bar Kochba, Simeon 260
Barth, Karl 44, 129, 173, 177, 267, 272
Barth, Theodor 41
Bassan ben Samuel, Isaac 100
Battenberg, Friedrich 42
Batz, Rudolf 22
Bauer, Christoph W. 54 f.
Bauer, Wilhelm 54
Baumgarten, Otto 42 f.
Bea, Augustin, Kardinal 269
Beck, Monika 179, 232
Begerow, Franz 152
Begin, Menachem 15
Beisel, Sigrid 16
Ben Avi, Yitzhak 234
Ben Zeev, Joram 234
Ben-Chorin, Adina 316
Ben-Chorin, Ariela 316
Ben-Chorin, Avital 295, 316 f.
Ben-Chorin, Golan 316
Ben-Chorin, Noam 316
Ben-Chorin, Schalom 295, 316 f.
Ben-Chorin, Tovia 316
Benedikt XVI., Papst 10, 74, 81, 154, 161, 199 f., 205–208, 292, 313–315, 317
Benjamin, Avraham 236
Benjamin, Walter 274
ben Meir, Israel 99
Benson, Frederik R. 54
Berardinelli, Francesco 211

- Berg, Phillip S. 248
 Berger, Klaus 209
 Berger, Richard 54
 Bergmann, Alexander 23–26
 Bergmann, Christine 296
 Berkholz, Stefan 148, 217
 Berning, Wilhelm, Bischof 210
 Bernlochner, Max 152
 Bichlmair, George 257
 Biemer, Günter 157
 Bin Gorion, Micha Josef 274
 Bismarck, Otto von 284
 Blich, Sarah 232
 Bloch, Chaim 295
 Bloch, Ernst 281
 Bodenheimer, Hannah 220
 Böhm, Thomas 6
 Boll, Günter 233
 Bonhoeffer, Dietrich 173, 272
 Böschenstein, Johann 172
 Bothe, Bernd 235 f.
 Boyne, John 55
 Braitto, Silvester 258
 Brandau, Robert 295
 Brandt, Henry G. 10 f., 155
 Braun, Felix 260
 Braungardt, Ganna-Maria 149
 Braunwarth, Esther 152
 Broch, Thomas 307
 Brocke, Edna 128, 131, 237, 318
 Brocke, Michael 52
 Brodman, David 126
 Brumlik, Micha 295
 Bruyne, Edgar de 258
 Buber, Martin 61, 129, 220, 251, 261 f.,
 265, 267, 269
 Buber, Paula 220 f.
 Bucher, Rainer 301–303
 Buchmann, Michael 295
 Buddha, Religionsstifter 285
 Busi, Giulio 247
 Casmoussa, Basile George, Erzbischof
 295
 Celan, Paul 61
 Ciccone, Madonna Louise 248–250
 Cohen, She'ar Yashuf 200
 Comans, Peter 147
 Connelly, John 241, 256
 Constandse, Coen 178
 Conway, John 264
 Crüsemann, Frank 294
 Cunningham, Philip 270
 Cyrankiewicz, Józef 118
 Dahm, Annkatrin 57 f.
 Dante Alighieri 147, 242
 Davies, Alan 256
 De Dijn, Rosine 136 f.
 Démann, Paul 268 f.
 Denef, Norbert 296
 Detmers, Achim 172
 Deutsch, Israel 265–267
 Devaux, Charles 258
 Diedenhofen, Maria 59–61
 Diekmann, Irene 52
 Dietz, Klaus P. 309
 Di Segni, Riccardo 199 f.
 Dohmen, Christoph 226
 Domhardt, Yvonne 230, 241, 300
 Donin, Chajim Halevy 216
 Dreifuß Goldstein, Alice 303–305
 Dubose, Edith 303
 Dziwisz, Stanislaw, Kardinal 123
 Eberle, Joseph 257
 Ebertz, Michael N. 305
 Edelman, Marek 79, 81, 118–122
 Edelstein, Yuli 158
 Eggers, Christian 188, 194
 Eggers, Frank 273
 Ehinger, Otto 288
 Ehrenberg, Hans 131

- Ehrlich, Ernst Ludwig 157, 237, 265
 Eicher, Peter 250
 Eichmann, Adolf 64, 121
 Eldan, Jackie 78
 Eleazar ben Kallir (auch Killir) 298 f.
 Elizur, Shulamit 297
 Engwert, Andreas 132
 Erler, Hans 264
 Esser, Gerhard 259
 Ester, Matthias M. 25
- Feige, Gregory 258
 Feininger, Bernd 135
 Felden, Emil 43
 Feneberg, Rupert 138 f.
 Fiedler, Peter 135, 139, 156–158
 Fischer, Cyril 258
 Fischer, Georg 68
 Fleischer, Ezra 297
 Fleischmann, Lea 214–216, 319
 Flusser, David 162, 170
 Foerster, Wilhelm 40
 Fort, Gertrud von le 125
 Foschepoth, Josef 264
 Frank, Abraham 79, 81, 98, 319
 Frank, Anne 158
 Frank, Otto 158
 Frankemölle, Hubert 139, 155, 212 f.
 Frankenstein, Ruben 150, 308
 Frattini, Franco 51
 Freitag, Thomas 307 f.
 Freytag, Gustav 41
 Friedlander, Michal 214, 319
 Friedrich, Johannes, Landesbischof 78,
 292, 295
 Friedt, Gerd 61–63
 Fumet, Stanislas 258
- Gailus, Manfred 64, 140, 142
 Galarreta, Alfonso 154
- Galen, Clemens August Graf von, Kardi-
 nal 210
 Galil, Gershon 155 f.
 Gamliel 99
 Gattegna, Renzo 199
 Gaulles, Charles de 231
 Gehler, Michael 54
 Genée, Pierre 52
 Gera, Amir 149
 Gerhards, Albert 74 f.
 Gerlier, Pierre-Marie, Kardinal 191, 197
 Gerstenmaier, Eugen 65
 Geyer, Christian 43
 Gies, Frits 59–61
 Gies, Miep s. Santrouschitz, Hermine 158
 Ginzel, Günter Bernd 151
 Glasberg, Alexander 161, 190 f., 193–198
 Glasberg, Vila 198
 Glück, Alois 292
 Gneist, Rudolf von 41
 Gnilka, Joachim 139
 Goebbels, Josef 123
 Goes, Elisabeth 235
 Goethert, Rolf-Christian 156
 Gold, Hugo 52
 Goldschmidt, Levin 43
 Gollinger, Hildegard 69, 214
 Golz, Marianne 145 f.
 Gothein, Georg 41
 Gourfinkel, Nina 191, 193
 Gräbner, Otto 40, 42
 Grabner-Haider, Anton 209–212
 Graubart, Alfred 54
 Graubart, Eric 54
 Graubart, Richard 54
 Graubart, Siegfried 55
 Graubart, Simon 54
 Graue, Dietrich 43 f.
 Grimm, Gunter 274
 Grüber, Heinrich 63–66, 235
 Grümme, Bernhard 135

- Grunenberg, Angelika 1, 27
 Grüters, Veronika 307 f.
 Grynberg, Anne 191
 Grynspar, Herschel 123
 Gubalke, Albrecht 44
 Guggenheim, Siegfried 101
 Guggenheim-Grünberg, Florence 319
 Gurian, Waldemar 258
 Gutmann-Grün, Meret 241, 297–300
- Haffner, Johannes Evangelist 76
 Hahn, Joachim 53
 Halberstadt, Jerzy 79
 Hallgarten, Charles 40
 Hamring, Sofie 308 f.
 Hartenstein, Friedhelm 310, 312
 Hartmann, Stefan 315
 Hasenhüttl, Gotthold 296
 Hasitschka, Martin 69
 Hauchmann, Schaja 26
 Hazan, Abraham 251
 Heer, Friedrich 226
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 245
 Heidegger, Martin 209
 Heine, Heinrich 144, 215 f., 319
 Heinsohn, Gunnar 302
 Heinz, Hanspeter 294
 Hemmerle, Klaus, Bischof 75
 Henrix, Hans Hermann 72, 74 f., 130, 151, 226
 Herodes der Große 169
 Heschel, Susannah 295
 Hesseler-Höffner, Helene 235
 Heusler, Andreas 317
 Heymann, Hugo 28, 30, 34–37
 Heymann, Ilse 33–35
 Heymann, Käthe, geb. Ury 28–30, 33–37
 Heymann, Klaus (Ernest Keith Heyman) 28, 30, 32–37
 Heyn, Immanuel 42
 Hilberg, Raul 134
- Hildebrand, Dietrich von 258
 Himmler, Heinrich 22
 Hirsch, Emanuel 210
 Hirsch, Otto 152
 Hirsch, Samson Raphael 229
 Hitler, Adolf 31 f., 34, 63, 123 f., 137, 144, 180, 197, 209 f., 218, 268 f., 301–304, 306
 Hoffmann, Conrad 263
 Hoffmeister, Adolf 307
 Höffner, Joseph, Kardinal 235
 Hofmann, Norbert J. 161, 206, 270
 Hollender, Elisabeth 297
 Homolka, Walter 11, 295
 Hopfgartner, Walter 54
 Horlacher, Richard 42
 Hosenfeld, Wilm 235
 Hoßbach, Theodor 42
 Hoßfeld, Frank-Lothar 237
 Huber, Konrad 69
 Huber, Wolfgang 293
 Hübner, Kurt 209
 Hudal, Alois, Bischof 210
 Hundsnerscher, Franz 52
 Hus, Jan 291
- Ibn Esra, Abraham 229
 Ibn Ezra, Moshe 298
 Imberger, Elke 52
 Innozenz VIII., Papst 247 f.
 Ionesco, Eugène 221
 Irsigler, Hubert 1 f., 13, 313
 Israel ben Meir s. ben Meir, Israel
 Italiener, Bruno 99
 Ivanji, Ivan 216 f.
- Jabotinsky, Zev 54
 Jachmann, Berthold 31
 Jachmann, Lisbeth, geb. Heymann 30 f., 34
 Jacob, André 230

- Jacob, Denise 231
 Jacob, Jean 230
 Jacob, Miou 230
 Jacob, Yvonne 230
 Jacobowski, Ludwig 41
 Jäger, Karl 23
 Jakobeit, Brigitte 55
 Jannai (Dichter) 298 f.
 Janowski, Bernd 312
 Janson, Udo 241, 283
 Jeckeln, Friedrich 22 f.
 Jehuda Halevi, Rabbi 12, 298
 Jens, Walter 273
 Johannes Paul II., Papst 10, 123, 125–127, 150, 157, 200 f., 205, 207 f., 314 f., 317
 Jørgensen, Kirsten 218
 Josephus Flavius 169
 Jost, Heinrich 219
 Journet, Charles 258
 Judlov, Jitzchak 101
 Junggeburth, Manfred 63
 Jungk, Peter Stephan 272, 277

 Kabus, Ronny 52
 Kachi, Michael 152
 Kaczyński, Lech 238
 Kaczyńska, Maria 238
 Kafka, Franz 281
 Kaiser, Christine M. 283
 Kasper, Walter, Kardinal 317
 Käßmann, Margot 293
 Kaufmann, Isaac 62
 Kaufmann, Uri 152, 295
 Kershaw, Ian 301
 Kessler, Edward 74
 Kill, Susanne 132
 Kimchi, Adva 316
 Kimchi, Nissim 316
 Kittel, Gerhard 210
 Klapheck, Elisa 295
 Klarsfeld, Beate 132
 Klarsfeld, Serge 132, 193, 198
 Kleimann, Johannes 158
 Klein, Hans H. 74
 Klein, Peter 19–21, 23
 Klix, Bettina 225, 303
 Knobloch, Charlotte 316
 Koch, Klaus 310 f., 313
 Koch, Kurt, Bischof 317
 Kohen-Katz, Gerschon 100
 Köhler, Horst 292
 König, Eduard 42
 Korn, Salomon 1, 45
 Kors, Johannes B. 258
 Koschel, Ansgar 264
 Koslowski, Jutta 68, 144, 220
 Kosman, Admiel 241, 251
 Koszutska, Wanda 181 f.
 Krabbe, Dieter 227
 Krafft, Sybille 218
 Krakauer, Max 235
 Kramer, Stephan 318
 Krása, Hans 307
 Krause, Rudolf 79
 Krochmalnik, Daniel 241 f., 250
 Krone, Heinrich 41
 Kuby, Alfred Hans 52
 Kuck, Gisela 234–236
 Kugelmann, Cilly 214, 319
 Kugler, Victor 158
 Kuhn, Hermann 25
 Küng, Hans 210
 Künzel, Peter 161, 186, 192
 Kwiet, Konrad 264

 Lachmann, Lilo 37
 Lammert, Norbert (Bundestagspräsident) 179
 Lamparter, Eduard 43
 Landauer, Gustav 286
 Lang, Basilius 258
 Lang, Martin 69

- Lange, Michael 75
 Lange, Rudolf 22
 Lausegger, Gerhard 54
 Lavaud, Benoît 258
 Le Pen, Jean-Marie 231
 Leben, Samuel 16 f.
 Lehmann, Karl, Kardinal 294
 Leiser, Fanny 62
 Leiser, Jetta 62
 Leiser, Yizhak 62
 Levi, Primo 19 f.
 Lévinas, Emmanuel 70, 72, 226
 Levinson, Nathan Peter 237
 Levy, Mordechai 126
 Link, Stephan 141
 Lohfink, Gerhard 112–114, 116
 Longerich, Peter 134
 Lortz, Joseph 210
 Löwenstein, Oskar 145 f.
 Lowrie, Donald 194
 Lübke, Hermann 209
 Luckner, Gertrud 152, 157, 235, 269
 Ludwig, Hartmut 63–66, 235
 Luther, Martin 172, 174
 Lux, Rüdiger 81, 102
 Luz, Ulrich 139
- Maas, Hermann 44, 235
 Mach, Ernst 284, 286
 Madonna s. Ciccone, Madonna Louise
 Magall, Miriam 66, 143 f., 239, 319
 Mahler, Gustav 57
 Maier, Johann 68
 Maimonides s. Moses Maimonides
 Maizière, Thomas de 294
 Mallerai, Bernard Tissier de 154
 Mallmann, Klaus-Michael 19
 Manemann, Jürgen 272
 Mankell, Henning 103
 Mann, Thomas 273
 Mannheimer, Max 306
- Marcus, Marcel 237
 Maritain, Jacques 258
 Markion 104
 Marks, Stephan 306
 Marquardt, Friedrich-Wilhelm 161,
 171–178, 226
 Marr, Wilhelm 286
 Martin, Karl Friedrich 287
 Marx, Albert 52
 Marx, Reinhard, Erzbischof 292 f., 296
 Maser, Peter 52
 Matthäus, Jürgen 264
 Mausbach, Joseph 259
 Mauthner, Amalie 283
 Mauthner, Emmanuel 283
 Mauthner, Fritz 241, 283–291
 Mauthner, Grete 284 f.
 Mauthner, Hedwig, geb. Straub 286–288,
 291
 Mauthner, Jenny, geb. Ehrenberg 284 f.
 Mayer, Kurt 142
 Mazar, Eilat 239
 Mechtenberg, Theo 81, 118
 Meckel, Andreas 145 f.
 Mehnert, Gottfried 1, 38
 Menachem ben Salomon ha-Me'iri, Rabbi
 12
 Mendelsohn, Erich 35
 Mendelssohn, Felix 57 f.
 Mendelssohn, Moses 319
 Menke, Karl-Heinz 114
 Mensink, Dagmar 152
 Merian d. Ä., Matthäus 100
 Merkel, Angela 293
 Meroz, Yohanan 234
 Mertes, Klaus 296
 Meßner, Reinhard 68 f.
 Metz, Johann Baptist 212, 226
 Meusel, Marga 64
 Meyerbeer, Giacomo 57 f.
 Middendorf, Heinrich 235

- Moering, Ernst 44
 Mommsen, Theodor 39
 Moses Maimonides 238
 Müller, Gerhard 172
 Müller-Piepenkötter, Roswitha 77
 Munk, Georg, Pseudonym von Buber,
 Paula 220
 Münnich, Rickleff 155
 Mussinghoff, Heinrich 81, 123, 235
 Mußner, Franz 221–223

 Nachman von Brazlaw, Rabbi 251–254
 Nagel, Eckard 292
 Naumann, Friedrich 41
 Navè Levinson, Pnina 237
 Navon, Benjamin 234
 Navon, Moshe 161 f.
 Nero, röm. Kaiser 223 f.
 Netanjahu, Benjamin 159
 Neudecker, Reinhard 313–315
 Neumeier, John 136
 Ney, Michael E. W. 137
 Nickolai, Werner 305 f.
 Noll, Chaim 223, 225
 Notley, R. Stephen 169
 Nowak, Kurt 38
 Nürnberger, Helmuth 274

 Obama, Barack 239
 Obenaus, Herbert 52
 Oberlinner, Lorenz 6
 Oesch, Josef M. 68
 Oesterreicher, Ida 260
 Oesterreicher, Johannes M. 256–262,
 268–270
 Oesterreicher, Nathan 260
 Offenbach, Jacques 57
 Ohlendorf, Heinrich 162
 Ophir, Baruch 52
 Oppenheim, Moritz 79
 Osiander d. Ä., Andreas 172

 Otte, Hans 142
 Otto III., Kaiser 125
 Ouaknin, Marc-Alain 226
 Özdemir, Cem 294

 Pacifici, Riccardo 199
 Pangritz, Andreas 161, 171, 178
 Pant, Eduard 258
 Paß, Reinhard 318
 Paul VI., Papst 317
 Paulsen, Wolfgang 273
 Pawlikowski, John T. 270 f.
 Perelmutter, Hayim Goren 271
 Peres, Shimon 179
 Pétain, Philippe 194
 Petuchowski, Jakob J. 228
 Petzel, Paul 226 f.
 Pfeffer, Fritz 158
 Pfürtner, Stephan 235
 Phayer, Michael 265
 Philo von Alexandria 213 f.
 Pico della Mirandola, Giovanni 246–248
 Pintel, Samuel 194
 Pius IX., Papst 209, 262
 Pius X., Papst 209
 Pius XI., Papst 258
 Pius XII., Papst 154 f., 206, 209, 315
 Platon 247
 Pless, Abraham 265
 Pontius Pilatus 13
 Popper, Karl 211
 Pracht-Jörns, Elfi 52
 Primor, Avi 234
 Putin, Wladimir 238
 Pythagoras 247

 Rad, Gerhard von 103
 Raphaël, Freddy 233
 Raschi (Salomo ben Isaak) 250
 Raschke, Tobias 317
 Rath, Ernst Eduard vom 123

- Ratzinger, Joseph, Kardinal 313
 Ratzmann, Wolfgang 102
 Reckendorf, Lili 186
 Reichhart, Johann 146
 Rendtorff, Rolf 130
 Renker, Alwin 1, 53, 140, 158, 223, 237, 241, 292
 Renninger, Monika 152
 Repschinski, Boris 69
 Restle, Wilhelm 291
 Reuchlin, Johannes 248
 Reventlow, Henning Graf 105
 Rickert, Heinrich 41
 Robben, Bernhard 282
 Rose, Martin 105
 Rösel, Martin 310 f.
 Rosen, David 126
 Rosen, Tova 297 f.
 Rosenberg, Alfred 210
 Rosenberg, Simeon Gershon 253
 Rosenzweig, Franz 9, 94, 269
 Rösler, Philipp 294
 Roth, Claudia 294
 Roth, Joseph 273 f.
 Roth, Philip 282
 Rothé, Michel 52
 Röttgen, Norbert 294
 Rufeisen, Daniel (Oswald) 149
 Rutishauser, Christian M. 153
 Rutzen, Ernst 305

 Safrai, Chana 171
 Safranski, Rüdiger 301
 Salomon, Alice 306
 Salzer, Moses 41
 Santos, Américo dos 136
 Santrouschitz, Hermine (Gies, Miep) 158
 Sartre, Jean-Paul 253
 Sauer, Albert 22
 Sauer, Paul 52
 Savonarola, Girolamo 247

 Schaeder, Grete 269
 Schaeffler, Richard 81 f.
 Schapiro, Boris 75
 Schapiro, Hella 76
 Scharfstein, Asher 227
 Scharfstein, Sol 227–230
 Schäuble, Wolfgang 293
 Schavan, Annette 294
 Scheffler, Wolfgang 22
 Scheindlin, Raymond 297
 Scherwitz, Fritz 22
 Schlier, Heinrich 9
 Schlomo Ibn Gvirol (Samuel ben Jehuda ibn Gabirol) 298
 Schmaus, Michael 210
 Schmeidler, Johannes 42
 Schmidinger, Heinrich 74
 Schmidt, Albert 143
 Schmitt, Carl 211, 272
 Schmitz, Elisabeth 64
 Schnackenburg, Rudolf 139
 Schneider, Hannelore 141
 Schneider, Nikolaus 292, 296
 Schocken, Salman 100
 Schoenborn, Paul Gerhard 66
 Schoeps, Julius H. 52, 79
 Scholem, Gershom 243, 249
 Schönberg, Arnold 57 f.
 Schöttler, Heinz-Günther 294 f.
 Schramm, Hanna 192
 Schudrich, Michael 126, 238
 Schulle, Diana 22
 Schulze-Eggert, Hans-Jürgen 75
 Schulz-Jander, Eva 155
 Schumann, Robert 57
 Schwalbe, Johanna 76
 Schwan, Gesine 294
 Schwendemann, Wilhelm 307
 Seck, Rudolf 22
 Seebaß, Gottfried 172
 Seehofer, Horst 292

- Seewald, Peter 313
 Seidel, Hillel 149
 Seidler, Edward 318
 Seuse, Heinrich 291
 Shalev, Avner 318
 Shalit, Gilad 1, 50 f.
 Shalit, Noam 51
 Siemens, Werner von 39
 Sievers, Joseph 270
 Silberbauer, Karl Josef 158
 Simon, Hermann 283
 Sinkiewicz, Henry 223
 Sloan, George L. B. 316
 Soloveitchik, Joseph B. 215
 Solschenizyn, Alexander 3
 Spears, Britney Jean 248, 250
 Spiro, David 78
 Stahlecker, Walther 22
 Stalin, Josef 3, 123
 Steffensky, Fulbert 296
 Stein, Shimon 234
 Steinfeld, Leo 34
 Steinmeier, Frank-Walter 293
 Stemberger, Günter 68
 Stiefl-Cermak, Maria 56, 233, 305
 Stoecker, Adolf 43
 Stolzenberg, Samson 63
 Strasser, Peter 209, 211
 Stratmann, Franziskus 258
 Straub, Harriet, Pseudonym von
 Mauthner, Hedwig 285
 Strauss, Hedi 317
 Striet, Magnus 294
 Suchy, Barbara 38
 Sullivan, Francis A. 260
 Sutzkever, Abraham 147 f.
 Sylten, Walter 65
 Sylten, Werner 65
 Taddey, Gerhard 52
 Taylor, Telford 145
 Tec, Nechama 149
 Teckemeier, Otto 22
 Teschner, Gerhard 187, 189
 Teufel, Erwin 294
 Thieme, Karl 241, 256–271
 Thieme, Karl Otto 257
 Thieme-Respinge, Jenny 257
 Thierfelder, Jörg 44, 235
 Thoma, Clemens 178, 221
 Thomas von Aquin 242
 Tiedemann, Rolf 274
 Tilly, Johann Tserclaes Graf von 125
 Tito, Broz Josip 216
 Titus Flavius Vespasianus, röm. Kaiser
 169
 Toepel, Michael 76
 Töllner, Axel 143
 Traub, Barbara 152
 Treitler, Wolfgang 212, 241, 272
 Tribukait, Hans 43 f.
 Trutwin, Werner 136
 Turski, Marian 78
 Tusk, Donald 238
 Tveit, Olav Fykse 292
 Tych, Feliks 161, 179
 Ude, Christian 292, 316
 Ulitzkaja, Ljudmila 149 f.
 Ullrich, Peter-Otto 306
 Ury, Else 1, 27–31, 35
 Ury, Franziska 29 f.
 Ury, Hans 29 f.
 Ury, Helen 31, 35
 Ury, Ludwig 28, 30 f., 35
 Ustinov, Peter 223
 Vargas, Getúlio Dornelles 137
 Varus, Publius Quintilius, röm. Statthalter
 in Germanien 169
 Veil, Antoine 231
 Veil, Simone, geb. Jacob 230–232

- Vetter, Dieter 226
 Viterbo, Ägidius, Kardinal 248
 Vogel, Detlef 73 f.
 Vögtle, Anton 156
 Vonach, Andreas 68
 Vormeier, Barbara 192
 Voskuijl, Bep 158

 Walter-Hamann, Renate 305
 Warschawski, Max 52
 Weidenmann, Jakobus 291
 Weil, Helene 232
 Weill, Joseph 191 f.
 Weimer, Ludwig 112–114, 116
 Weiser, Adelheid 52
 Weiß, Ingrid 152
 Weizsäcker, Richard von 24
 Welzer, Harald 306
 Wengst, Klaus 81, 128, 294
 Werfel, Franz 241, 272–282
 Wette, Wolfram 1, 19, 73 f., 146, 235
 Whitehead, Alfred North 303
 Wieder, Wolfgang 76
 Wiehn, Erhard Roy 145 f.
 Wiesel, Elie 226, 273 f.
 Wiesemann, Falk 52
 Wilckens, Ulrich 2, 9

 Wildenauer, Alois 258
 Wilhelm, Gernot 311
 Wilhelmus, Wolfgang 52
 Williamson, Richard, Bischof 154, 208
 Winklehner, Herbert 221
 Winter, Ernst Karl 262, 271
 Winter, Georg 40
 Witt, Hubert 147 f.
 Wlaschek, Rudolf 52
 Wohlmuth, Josef 70–72, 81, 112, 226
 Wunderlich, Reinhard 135
 Wurm, Johann Peter 141

 Yahalom, Josef 297
 Yaoz, Israel 1, 12, 16
 Yung, Marcelle 145 f.

 Zeiß-Horbach, Auguste 38, 40–44
 Zenger, Erich 11, 226, 236 f.
 Zietlow, Carl F. 265
 Zimmermann, Heidy 58
 Živsa, Irena 273
 Zmarzlik, Margot 24
 Zollitsch, Robert, Erzbischof 292
 Zunz, Leopold 297
 Zweig, Stefan 232
 Zypries, Brigitte 73

Zu diesem Heft

Gleich zwei Beiträge widmen sich jener theologischen Grunderkenntnis, die nicht oft genug wiederholt werden kann: „*Nicht du trägst die Wurzel, die Wurzel trägt dich!*“ **Hubert Irsigler** untersucht in der gleichnamigen theologischen Meditation die Doppelthematik, wie der Apostel Paulus sie im Römerbrief thematisiert: die „bleibende Erwählung Israels“ und die Hineinnahme der Heidenvölker in diese Erwählung. **Israel Yaoz** hebt dagegen aus jüdischer Sicht die „Gemeinsamkeiten“ hervor und kommt dabei zu dem Schluss, dass es vor allem die bedingungslose Nächstenliebe ist, die Judentum und Christentum verbindet.

Riga, Rumbula, Biekernieki werden erst langsam als Orte des Grauens und der Vernichtung wahrgenommen. Der Freiburger Historiker **Wolfram Wette** geht anhand zweier Veröffentlichungen der lange verdrängten Geschichte der *Vernichtung der Juden Lettlands* nach. Wettes Bemühungen ist auch die endgültige Aufhebung der NS-„Kriegsverräter“-Urteile zu verdanken.

„Die Welt war so heil!“ –, dass man das Unglaubliche nicht glauben wollte. **Angelika Grunenberg** erinnert an das Schicksal der als Nesthäkchen-Autorin bekannten jüdischen Schriftstellerin *Else Ury* und deren Familie, das für das Schicksal Vieler im nationalsozialistischen Deutschland steht.

Ein Zuwachs an antisemitischen Parteien und Vereinen führte 1890 zur Gründung des „*Verein zur Abwehr des Antisemitismus*“. **Gottfried Mehnert** stellt eine wissenschaftliche Untersuchung der Geschichte und Hintergründe des Vereins vor, in der auch die zwiespältige Haltung des „theologischen Kulturprotestantismus“ gegenüber dem Judentum dargestellt wird.

Gibt es eine „*deutsch-jüdische*“ Kultur, oder ist der Begriff bereits eine Fehlaussage? Dieser Frage geht **Salomon Korn** nach und stellt fest, dass die im säkularen Begriff „Kultur“ angelegte Vielfalt nach jüdisch-orthodoxem Empfinden eher Bedrohung als Bereicherung ist. In direkter Verbindung mit dem Begriff „deutsch-jüdische Kultur“ steht auch das „Besondere Buch“, das *Lexikon der jüdischen Gemeinden im deutschen Sprachraum* von Klaus-Dieter Alicke, ein Mammut-Werk von drei Bänden, vorgestellt von **Alwin Renker**.

Nicht nur für Kinder ist die abschließende Friedensparabel „*Der Hai und der Fisch*“, die **Gilad Shalit** als Elfjähriger geschrieben hat.

„Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich!“ (Röm 11,18)

Eine theologische Meditation

Hubert Irsigler*

„Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich!“ (Röm 11,18). Diese Mahnung des Paulus an alle aus dem Heidentum kommenden Christen steht im Zusammenhang des Nachdenkens und Ringens des Völkerapostels um die bleibende Erwählung und die endgültige Rettung seines Volkes Israel im Brief an die Römer Kap. 9–11. Hören wir daraus den Abschnitt, der vom *Bild des Ölbaums* geprägt ist (Röm 11,13–24):¹

- 13 *Eu*ch sage ich, den Heiden: Gerade sofern ich nun Apostel der Heiden bin, preise ich meinen Dienst,
- 14 ob ich wohl mein Volk („Fleisch“) „zur Eifersucht reizen“ und einige von ihnen retten kann?
- 15 Denn wenn ihre Verwerfung zur Versöhnung für die Welt (geworden ist), was (wird) dann ihre Annahme (anders als) Leben aus den Toten (sein)?
- 16 Wenn aber die Erstlingsgabe vom Teig heilig ist, dann auch der (ganze) Teig; und wenn die Wurzel heilig ist, dann auch die Zweige.
- 17 Wenn aber einige von den Zweigen ausgehauen, du aber, als ein Zweig vom wilden Ölbaum, unter ihnen eingepfropft worden bist und an der Fett spendenden Wurzel des edlen Ölbaums mit teil bekommen hast, so rühme dich nicht gegenüber den Zweigen.
- 18 Wenn du dich aber rühmst, – (nun, so bedenke:) Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel (trägt) dich!

* Dr. Hubert Irsigler ist Professor für Alttestamentliche Literatur und Exegese an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Der Beitrag wurde als theologische Meditation in der Universitätskirche in Freiburg am 28. März 2009 gehalten.

1) Röm 11,13–24 in weitgehendem Anschluss an Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer* (Röm 6–11), EKK VI/2, Zürich u. a., Neukirchen-Vluyn 1980, 241.

- 19 *Nun wirst du sagen: Ausgehauen sind Zweige, damit ich eingepfropft werde.*
- 20 *Richtig! Aufgrund (ihres) Unglaubens sind sie ausgehauen, du aber hast aufgrund des Glaubens Stand gewonnen. Sei nicht hochmütig, sondern fürchte (Gott)!*
- 21 *Denn wenn Gott die natürlichen Zweige nicht verschont hat, wird er auch dich nicht verschonen.*
- 22 *Sieh also Gottes Güte und Strenge. Gegen die Gefallenen Strenge, gegen dich aber Güte, wenn du bei seiner Güte bleibst – sonst wirst auch du ausgehauen!*
- 23 *Jene aber, wenn sie nicht beim Unglauben bleiben, werden wieder eingepfropft werden. Denn Gott hat die Macht, sie wieder einzupfropfen.*
- 24 *Wenn nämlich du aus dem von Natur aus wilden Ölbaum ausgehauen und wider die Natur in den edlen Ölbaum eingepfropft worden bist, um wie viel eher werden dann die von Natur aus (Zugehörigen) in ihren eigenen Ölbaum wieder eingepfropft werden.*

„Zersägt und doch lebendig!“

In der Prosa-Miniatur „Der Ulmenstamm“ von Alexander Solschenizyn erzählt der Dichter im Wir-Stil eine Episode, die etwas von seiner Straflagererfahrung in der Stalin-Diktatur widerspiegelt. „Wir sägten Holz, griffen dabei nach einem Ulmenbalken und schriean auf. Seit im vorigen Jahr der Stamm gefällt wurde, war er vom Traktor geschleppt und in Teile zersägt worden, man hatte ihn auf Schlepper und Lastwagen geworfen, zu Stapeln gerollt, auf die Erde geworfen – aber der Ulmenbalken hatte sich nicht ergeben! Er hatte einen frischen grünen Trieb hervorgebracht – eine ganze künftige Ulme oder einen dichten, rauschenden Zweig. Wir hatten den Stamm bereits auf den Bock gelegt wie auf einen Richtbock; doch wagten wir nicht, mit der Säge in seinen Hals zu schneiden. Wie hätte man ihn zersägen können? Wie sehr er doch leben will – stärker als wir!“ Soweit Alexander Solschenizyn.²

2) Alexander Solschenizyn, *Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch und andere Erzählungen*, Neuwied und Berlin 1970, 378.

Die Miniatur-Erzählung vom Ulmenstamm, zersägt und doch lebendig, erscheint mir wie eine Gleichnisrede vom biblischen Israel und von der Geschichte des jüdischen Volkes bis heute: von Weltmächten schon in biblischer Zeit unterdrückt, die Königsstaaten Israel und Juda untergegangen, die Hauptstädte Samaria und dann Jerusalem mit dem Ersten und dem Zweiten Tempel zerstört, das Volk dezimiert, zerstreut, später im europäischen Mittelalter und in der Neuzeit nach leidlich lebbar, ja auch religiös und kulturell fruchtbaren Intervallen immer wieder von Pogromen, Ausweisungen und Demütigungen heimgesucht bis hin zur Hölle der Schoa! Und doch: das Volk Israel, seit der Perserzeit nach dem babylonischen Exil als jüdisches Volk mit seiner tiefen Tora-Frömmigkeit, lebt weiter, es lebt wieder auf, trotz allem neu! Wie der Ulmenstamm: zersägt und doch lebendig, fast am Ende und doch nicht ausgelöscht!

Der Ölbaum Israel

Israel, das Volk Adonais, das erwählte Gottesvolk als Baum – nicht erst Paulus verwendet dieses Bild in seiner Gleichnisrede vom Ölbaum Israel im Römerbrief. Paulus greift da viel ältere, vorab prophetische Bildrede auf. So hatte Jeremia einst Israel einen „saftigen Ölbaum von schöner Frucht und Gestalt“ genannt, den Gott selbst gepflanzt hat. Doch dieser schöne Ölbaum war nach Jeremias Worten vom verzehrenden Feuer bedroht, das Adonai als Strafgericht über das Haus Israel und das Haus Juda wegen ihrer Treulosigkeiten bringen sollte (Jer 11,16–17). Doch durch das Gericht hindurch und über es hinaus bleibt Gott seinem Volk treu. Er bleibt „gnädig und barmherzig, langmütig und reich an Huld und Treue“, wie ein Grundbekenntnis der hebräischen Bibel lautet (Ex 34,6).³

Schon der Prophet Hosea hatte im 8. Jh. v. Chr. den Umsturz im Herzen Gottes verkündet, die mitleidende Liebe, die den gerechten Zorn bannt und Israel doch nicht preisgeben kann: „Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch, in deiner Mitte der Heilige, darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns.“ Hosea und seine Schüler hatten sogar – äußerst gewagt – das mythologisch gefärbte Bild vom immergrünen Lebensbaum auf Gott selbst angewandt, um die Großmut der göttlichen Liebe zu beschreiben, die allein alle Untreue und Abkehr heilen kann: „Ich bin wie der grünende Wachol-

3) Neh 9,31; Ps 86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 116,5; 145,8; Nah 1,3.

der, an mir findest du für dich Frucht“ (Hos 14,9). Nach dem für die Judäer so dunklen Jahrhundert – nach dem babylonischen Exil – kündigt ein unbekannter Prophet im Jesajabuch (Jes 61,1–3), von Gottes Geist zum Frohbotschafter für die Armen gesalbt, Heilung für jene an, deren Herz zerbrochen ist. Die Trauernden Zions sollen künftig „Eichen der Gerechtigkeit“ genannt werden, „die Pflanzung, durch die Adonai seine Herrlichkeit zeigt“ (Jes 61,3).

Das ist die prophetische Botschaft, die auch Paulus lebendig vor Augen steht: das Volk Israel, sein eigenes „Fleisch“, wie Paulus sein Volk nennt, ist geliebt und getragen von der Lebenskraft und Treue Gottes wie eine herrliche Pflanzung, ein lebenskräftiger Baum, durch alle Stürme und Katastrophen hindurch.

Gottesvolk aus Juden und Heiden

Aber da ist noch etwas, was für Paulus in seinem Selbstverständnis als Apostel der Völker, von eminenter Bedeutung wird. Paulus hat aus den Heiligen Schriften Israels, der Bibel Jesu und der frühen Kirche, unserem Alten oder Ersten Testament in seiner hebräischen und griechischen Gestalt, die Hoffnung auf Heil für Juden und Heiden, für alle Völker, erkannt. Gewiss war schon für Propheten wie Amos und Jesaja von Jerusalem der Gott Israels zugleich der allein wirksame Gott in der Geschichte der Völker, ja der Gott der Welt.

Aber erst nach dem Gottesgericht, das zum babylonischen Exil führte, erwächst seit dem sog. Zweiten Jesaja (Deutero-Jesaja), wie vor allem spätprophetische Schriften bezeugen, die wunderbare Vision eines völkerumspannenden Gottesvolks aus Juden und Heiden. „Mein Haus ist ein Haus des Gebets für alle Völker!“, verkündet ein Prophet im späten Teil des Jesajabuchs (Jes 56,7).⁴ Es ist der eine Gott, den Israel in seinem Glaubensbekenntnis „Schma' Jisrael“ – „Höre, Israel!“ bekennt: „Adonai, unser Gott, Adonai ist einer!“ Dieser eine Gott wendet sich heilvoll auch den Völkern zu. Ziel ist die Einheit aller Menschen im Gottesvolk der Endzeit. Dann wird der Name Gottes von allen geehrt werden, wie es programmatisch eine

4) Dieses Wort wird in der von allen Evangelisten berichteten Tempelreinigung durch Jesus neue Sprengkraft entfalten (Mk 11,17).

prophetische Stimme im Buch des Propheten Zefanja als Gotteswort verkündet: „Ja, dann werde ich den Nationen reine Lippen schaffen, dass sie alle den Namen des HERRN (JHWH) anrufen, dass sie ihm einträchtig (wörtlich: mit *einer* Schulter) dienen“ (Zef 3,9).⁵

Wie konnte Paulus seine Theologie vom Evangelium der Versöhnung ohne Bindung an Beschneidung und die Ritualgesetze der jüdischen Tora – allein durch das Heilshandeln Gottes in Tod und Auferweckung Jesu – entwickeln? Sehr wahrscheinlich haben jene Ausleger Recht, die davon ausgehen, dass Paulus hierbei von Ideen christlicher Hellenisten angeregt ist, die er vor seiner Bekehrung so massiv bekämpft hat.⁶ Doch ebenso ist nicht zu übersehen, dass Paulus im *eigenen* intensiven Hören und Eindringen in die Heilige Schrift, die Bibel Israels, seine Theologie gegenüber seinen jüdischen und judenchristlichen Gegnern begründet, vertieft und entfaltet hat, dass er fasziniert ist von spätprophetischen Verheißungen des Heils für alle Völker und entsprechenden Aussagen in den Psalmen (vgl. Röm 15,9–13).

Für Paulus hat die prophetisch verkündete Endzeit eindeutig schon begonnen:⁷ Gott will und soll nun als der eine Gott der Juden wie der Heiden von allen um seines Erbarmens willen gelobt und geliebt werden. Das wird zum großen Lebensprogramm des Paulus (Röm 3,29 f.; 15,9–13).

Paulus im Zwiespalt

Aber da tut sich ein schlimmer Zwiespalt auf, Paulus ist schmerzlich hin und her gerissen. Er bekennt: „Große Trauer und unaufhörlichen Schmerz habe ich in meinem Herzen“ (Röm 9,2). Er leidet wegen seiner jüdischen Brüder und Schwestern, seinen „Stammensgenossen nach dem Fleisch“. Ihretwegen wollte er lieber verflucht sein und geschieden von Christus (Röm 9,3). Für Paulus steht doch die unverbrüchliche Treue Gottes zu seinem er-

5) Vgl. Zef 2,11; 3,9–10; Jes 45,22–24; 19,23–25; auch Jes 2,2–5 par. Mi 4,1–3.4–5.

6) Vgl. völlig überzeugend Lorenz Oberlinner, *Von Jerusalem nach Rom. Die Rezeption des Evangeliums in der hellenistischen Welt*, in: Thomas Böhm (Hg.), *Glaube und Kultur. Begegnung zweier Welten*, Freiburg i. Br. 2009, 91.97(71–108).

7) Die ersten Christen erkennen dies an der Auferweckung Jesu aus den Toten (als Erfüllung von Daniel 12,2, vgl. bes. 2 Makk 7,9.14.23.29.36; Jes 25,8; 26,19; Ijob 19,25–27 und typologisch bedeutsame Worte und Texte wie Hos 6,2; Ez 37) und an der Ausgießung des Geistes (gemäß Joel 3).

wählten Volk fest. Die bisherigen Gnadenerweise und die Berufung, die Gott Israel gewährt hat, sind ja nicht hinfällig (Röm 11,29): „Sie sind ja doch Israeliten. Ihnen gehört das Sohnesrecht und die Herrlichkeit, die Bundesordnungen und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen. Ihnen gehören die Väter, und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus [...]“ (Röm 9,4–5).

Aber nicht wenige aus Israel erkennen nicht den Immanuel Christus Jesus, von dem Paulus ganz ergriffen ist. Sie versagen sich dem Evangelium. Sie erkennen nicht den Weg zur Versöhnung mit Gott durch Christus Jesus und zum ewigen Leben mit dem auferweckten Herrn als endzeitliche Gabe des einen Gottes. Das ist bohrender Schmerz für den Apostel. Und da ist andererseits die wunderbare, überaus glückliche Erfahrung für den Apostel, dass Heiden, Menschen aus den Völkern, das Evangelium annehmen und zu Christus Jesus als dem Inbegriff ihrer Versöhnung und ihrer Hoffnung auf endgültiges Heil in Gott finden.

Erwählung und Glaube – ein Paradoxon?

Wie soll das zusammengehen? Viele in Israel versagen sich dem Christus, der doch aus ihrem „Fleisch“ stammt. Und aus anderen Völkern, aus den Heiden, nehmen Menschen das Evangelium an und kommen zu Christus Jesus. Sie erhalten aus Gnade Anteil an Gottes Erwählung, allein im Glauben. Das ist für Paulus der einzige Weg zum vollen Heil in Gott. *Ein großes Paradox tut sich da für Paulus auf:* Das Versagen vieler in Israel führt zur Versöhnung und zum neuen Leben in Christus Jesus für die Völker.

Wie aber kommt dann auch das sich versagende Israel zum Heil in Christus Jesus? *Die Paradoxie geht weiter.* Die Heiden erfahren Gnade und Versöhnung in Christus, gerade *damit* Israel „zur Eifersucht“ gereizt werde, wie Paulus sagt (Röm 11,11.14). „Zur Eifersucht reizen“, d. h. die Sehnsucht anstacheln nach der versöhnenden Liebe, die Gott als seine Gerechtigkeit im Kreuz Christi allen Menschen erwiesen hat, als sie noch Sünder waren (Röm 5,8)! Das soll nun ein Weg zum Heil für Israel werden! Freilich muss der Reichtum dieser versöhnenden und neuschaffenden Liebe Gottes von den Heidenchristen auch glaubwürdig bezeugt werden. Das ist viel Verantwortung. Sie fällt nach Paulus jetzt den Heidenchristen und damit der Kirche insgesamt für das Judentum zu! Wie sehr haben Christen da immer wie-

der an ihren jüdischen Brüdern und Schwestern gefehlt im Laufe der Jahrhunderte!

Paulus sieht also auch für die Juden nur den einen Weg zur Fülle der Erlösung, die Versöhnung, die Rechtfertigung der Sünder, die Gott durch Christus anbietet und schenkt. Jedoch, und das ist entscheidend, dieses Heil ist endzeitliche Gabe Gottes für Israel. Gott kann sein von den Vätern her erwähltes und gerufenes und bleibend geliebtes Volk wieder annehmen. Und diese Annahme wird Leben aus den Toten sein, Teilhabe am Leben des auferweckten Christus (Röm 11,15).

Diese endzeitliche Wiederannahme Israels durch Gott (vgl. Röm 11,25 ff.) aber wird *allein* in der paradoxen Logik der Liebe Gottes begründet sein, nicht in der Macht der Kirche und der ihr gewiss aufgetragenen Umkehrpredigt und Christusverkündigung. Gottes Erbarmen bleibt gegenüber *allen* Menschen frei.

Priorität der Erwählung

Das Versagen Israels hat den Weg der Verkündigung des Evangeliums von den Juden zu den Heiden gewiesen. Aber die Priorität der Erwählung durch Gott liegt bei Israel, von den Vätern, von Abraham, her. Das schließt für Paulus jede Überheblichkeit der Heidenchristen und damit jeden Hochmut der Christen insgesamt gegenüber dem jüdischen Volk vollständig aus. Deshalb die strenge Mahnung des Paulus an die „Heiden“, d. h. die Christen aus dem Heidentum.

Bedenkt, so mahnt der Apostel in seinem kurzen Doppelgleichnis (Röm 11,16): Wie die Opfergabe vom ersten Brotteig der neuen Getreideernte geheiligt ist, so ist dadurch der ganze Teig des Jahres geheiligt. Und wie die Wurzel des von Gott gepflanzten Ölbaums Israel heilig ist, so sind auch von dieser Wurzel, d. h. von den Stammvätern Israels her, auch die Zweige, das lebendige Volk Israel in seiner Geschichte geheiligt. In diesen edlen Ölbaum Israel sind die Christen aus dem Heidentum, letzten Endes wir alle als Christen, wie Zweige vom wilden Ölbaum eingepfropft worden. Ja, wir Christen sind *Israel* geworden, zwar nicht *Israel dem Fleische nach*, aber *Israel* als von den Vätern her *erwähltes und geheiligt*es Volk. Nicht die Kirche hat Israel in sich aufgenommen und aufgehoben, sondern „Israel *in* seinen

Vätern“ hat die Kirche aus den Heiden in sich aufgenommen und hat ihr Anteil an der den Vätern Israels geschenkten Verheißung, an ihrem Gesegnet-Sein und am Glaubensweg Abrahams gegeben.⁸

„Rühme dich also nicht“, mahnt der Apostel die Heidenchristen und die Kirche insgesamt. Es ist nicht dein Verdienst, sondern aus Gnade und allein im Glauben bist du gerettet. Wenn du nicht in der Güte Gottes verankert bleibst, kannst du auch wieder aus dem edlen Ölbaum herausgehauen werden! Blicke nicht überheblich und verächtlich auf die jetzt „ausgehauenen Zweige“, auf das jüdische Volk, das den Christus Jesus nicht bekennt! „Wenn du dich aber rühmst“, mahnt der Apostel, „nun, so bedenke: *Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich!*“ Du bist als Christ auch heute noch getragen von der Wurzel des edlen Ölbaums Israel, von den von Gott erwählten und geheiligten Erzvätern her, an deren Segenskraft hast du Anteil.

„Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk“

Was folgt daraus? Ulrich Wilckens formuliert es mit der Schärfe eines prophetischen Weheworts: „Wehe einer antijudaistischen Kirche, die sich selbst an Stelle Israels und Israel gegenüber exklusiv als das neue Gottesvolk verstünde und verhielte!“⁹ Was der jüdische Philosoph Franz Rosenzweig in seinem Hauptwerk „*Der Stern der Erlösung*“ von der engen wechselseitigen Bindung von Judentum und Christentum sagt, kann jeder Christ unterschreiben: „Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk. Er kann keinen entbehren.“¹⁰

Auf andere Weise hat das Zweite Vatikanische Konzil in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen („*Nostra aetate*“, Art. 4) den Reichtum des gemeinsamen Erbes von Juden und Christen betont. Vor allem hat es nach vielen Jahrhunderten eine neue Basis

8) Vgl. Heinrich Schlier, *Der Römerbrief*, HThK NT VI, Freiburg u. a. 1977, 333.

9) Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer* (Röm 6–11), EKK VI/2, Zürich 1980, 249.

10) Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt/M. 1988 (Erstausgabe 1921), 462. Das Zitat gilt m. E. unabhängig davon, wie Rosenzweig das Judentum als gleichberechtigten Weg der Bewährung der göttlichen Wahrheit gegenüber dem Christentum akzentuiert: Juden sehen das Licht, das Feuer des Sterns der göttlichen Wahrheit, nicht seine Strahlen, Christen sehen die Strahlen jenes Sterns, also immer nur Erleuchtetes.

der Achtung Israels als von Gott bleibend geliebtes Volk und des Zusammenwirkens der Christen mit den Juden eröffnet, gegen jede Form von Antisemitismus.

Auf diesem Hintergrund war und ist es besonders schmerzlich, dass in letzter Zeit enorme Irritationen unter Juden wie unter Christen durch Maßnahmen unserer Kirchenleitung entstanden sind, ausgelöst durch die im Jahr 2008 für den außerordentlichen Ritus der Katholischen Kirche neu formulierte Karfreitagsfürbitte¹¹ und erst recht durch das Bemühen des Vatikans um volle Wiederaufnahme der sog. Pius-Bruderschaft.¹²

Heilende Worte und Zeichen tun bitter not. Ein wichtiges und schönes Zeichen hat Papst Benedikt XVI. am 12. Februar 2009 bei einem Treffen mit Vertretern jüdischer Organisationen der USA gesetzt¹³, als er wörtlich wiederholte, was Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerreise ins Heilige Land im Jahr 2000 formuliert und nach jüdischem Brauch auf einem Zettel in eine Ritze der Jerusalemer Klagemauer gesteckt hatte: die Vergebungsbitte gegenüber dem jüdischen Volk und die Willenserklärung, sich einzusetzen für echte Brüderlichkeit mit dem „Volk des Bundes“:¹⁴

*„Gott unserer Väter,
Du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt,
Deinen Namen zu den Völkern zu bringen.*

*Wir sind in tiefer Trauer über das Verhalten derer,
die im Verlaufe der Geschichte
diesen Deinen Kindern Leid zugefügt haben.*

*Mit der Bitte um Deine Vergebung
möchten wir uns verpflichten
zu echter Brüderlichkeit mit dem Volk des Bundes.“*

Dieses Wort von Papst Benedikt hat nach Aussage führender Repräsentanten des Judentums heilsam gewirkt, auch wenn Verunsicherungen noch nicht überall ausgeräumt werden konnten. Der emeritierte Landesrabbiner Henry G. Brandt hat in seiner Stellungnahme zur neu formulierten Karfrei-

11) Vgl. FrRu 15(2008)193–212.

12) Vgl. die ausführliche Dokumentation in FrRu 16(2009)162–189.

13) Vgl. Papst Benedikt XVI., Ansprache vor den Mitgliedern der „Conference of Presidents of Major American Jewish Organizations“, in FrRu 16(2009)168–171.

14) Vgl. *Der Papst an der Klagemauer* (6.3), FrRu 7(2000)179–183, hier 180.

tagsfürbitte auf den Punkt gebracht, was uns allen nottut: „Wenn man schon um ‚Erleuchtung‘ bittet, darf man sich selbst nicht aus dieser Bitte ausschließen, denn Erleuchtung tut uns allen not. Da sitzen wir – Juden und Christen – in einem Boot.“¹⁵

Schwestern und Brüder! Wenn wir Christen aus ehrlichem und demütigem Herzen Gott um Erleuchtung bitten, werden wir neu die Wurzel entdecken, die uns heute noch trägt. Wir werden dann einstimmen können in den staunenden Lobpreis des Paulus:

„O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen? [...] Denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist alles. Sein ist die Herrlichkeit in die Ewigkeiten. Amen“ (Röm 11,33–36).

Gebet

*Ewiger Gott, Gott der Früheren und der Späteren,
Du einziger Gott aller Geschöpfe!
Du hast Dein Volk Israel erwählt zu Deinem Zeugen in der Welt.
In Christus Jesus, Deinem geliebten Sohn,
hast Du alle Menschen zur Freiheit der Kinder Gottes gerufen.
Erhöre unser Gebet:
Erleuchte unser Herz,
damit wir unseren Auftrag in dieser Zeit erkennen und erfüllen.
Lass Juden und Christen als Nachkommen
Deines von Dir reich gesegneten Freundes Abraham
zum Segen füreinander werden
und lass sie gemeinsam Segen sein für die ganze Welt. Amen!*

15) Henry G. Brandt, *Zu leicht befunden*, in: Walter Homolka/Erich Zenger (Hg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg/Br. 2008, 27.

Wie „christlich“ ist das Judentum? Wie „jüdisch“ ist das Neue Testament?

Israel Yaoz*

Als Reiseführer habe ich die Ehre, viele christliche Gruppen begleiten zu dürfen. Dabei staune ich immer wieder, wie „jüdisch“ das Neue Testament ist und wie „christlich“ das Judentum, ja, dass Christentum und Judentum letztlich ein und dieselbe Botschaft verkünden. Ich selbst bin ein durchschnittlicher Jude, ein Nachkomme vom Stamme Levi. Von der jüdischen Gemeinde wurden Priester und Leviten immer sehr hoch geschätzt, – so ist es nur verständlich, dass diese „Kaste“ über viele Jahrhunderte hindurch stolz darauf war, die Erinnerungen an ihre edle Abstammung aufrecht zu erhalten.

Zweitausend Jahre lang haben Christen und Juden vor allem *die Unterschiede* ihrer Anschauung hervorgehoben und versucht, ihren Standpunkt zu „beweisen“. Aber niemand unterstrich das *Gemeinsame*, und das ist wesentlich mehr als das, was uns trennt. Viel zu oft haben zerstörerische Mächte die Oberhand bekommen und die Feuer des Hasses geschürt, welche dann auch schließlich im Holocaust ihren Höhepunkt erreichten. Anscheinend brauchte es diese schreckliche Tragödie, um uns zum Nachdenken zu zwingen und nach Antworten zu suchen auf die Frage: „Wie konnte so etwas geschehen?“ Im 12. Jh. schrieb der bekannte Rabbi *Jehuda ben Samuel Halevi*: „Das Christentum und der Islam sind Vorbereitungen für die letzten messianischen Tage, Früchte des Baumes, den sie schließlich und endlich als ihre Wurzel anerkennen müssen, auch wenn sie es zur Zeit noch ignorieren.“ Im 13. Jh. lehrte der französische Rabbi *Menachem ben Salomon ha-Me'iri*: „Diejenigen, welche die sieben Gesetze Noahs einhalten, d. h. die Rechtspflege, das Verbot von Mord, Unzucht, Blasphemie, Raub und Brutalität gegen Tiere, erhalten den gleichen Anteil am Ewigen Leben wie wir Juden, die auf 613 Gebote verpflichtet sind, welche uns von Mose überliefert wurden.“

* Israel Yaoz, geboren in Gelsenkirchen unter dem Namen Israel Haeusler, hat als Jugendlicher im KZ Bergen-Belsen überlebt.

Die jüdische Wurzel des Christentums¹

Eine oft diskutierte Frage in manchen christlichen Kreisen lautet, ob es erlaubt ist, im Rahmen eines Dialogs mit Juden zu missionieren. Das Wort „Dialog“ bedeutet, dass eine Angelegenheit *zwischen zwei gleichwertigen Partnern* diskutiert wird; sobald Missionierung anfängt, handelt es sich nicht mehr um *gleichwertige Partner*. Das Gespräch ist dann vielleicht noch eine Diskussion, aber kein Dialog mehr.

Wenn wir zu den frühesten Anfängen der Christenheit zurückblicken, entdecken wir, dass Jesus und seine Lehren von unzähligen Juden willkommen geheißen wurden; aus der Geschichte der Speisung der 5000 lernen wir, dass sie kamen, um seine Worte zu hören, nicht um mit Nahrung versorgt zu werden. Die Tausende (Frauen und Kinder nicht mitgerechnet), die frühmorgens gekommen waren, wussten nicht, dass Jesus ihnen an diesem Abend zu essen geben würde. Wer waren diese Leute? Kanaaniter? Heiden? Philister? Römer? Griechen? Nein, es waren *Juden*, fromme Juden.

Wer waren seine Zuhörer bei der Bergpredigt? Es waren *Juden*! Wer waren die vielen Menschen, die ihm bei seinem triumphalen Einzug in die Heilige Stadt Jerusalem zujubelten? Wer waren die Kranken, die zu ihm gebracht wurden, und wer waren jene, die sie trugen? Es waren *Juden*! Wer waren die Männer, die ihn aufforderten, in ihren Synagogen zu predigen? Wer waren die Töchter Jerusalems, die ihn auf seinem Weg nach Golgatha beklagten? *Juden, immer nur Juden*! Wer kümmerte sich um sein Begräbnis? *Ein frommer Jude*! Was waren die Apostel?

Wer waren die Ersten, die an seine Auferstehung glaubten? Es waren *Juden*. Wie hoch ist doch ihre Zahl im Vergleich mit einer Handvoll Politiker und Hohepriester, die aus Furcht vor den Römern oder aus Liebdienerei Jesus der Willkür eines blutrünstigen und absoluten Herrschers, wie Pontius Pilatus es war, auslieferten! Und schließlich, wen hatte Jesus wohl im Blick, als er sagte: „Was immer ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan!“? Diese „geringsten seiner Brüder“ waren – *Juden*. Diesen „Geringsten“ will ich mich nun zuwenden und fragen: Wie „christlich“ ist das „rabbinische Judentum“?

1) Zum Thema „Wurzeln“ des Christentums vgl. die theologische Meditation von Hubert Iriglier, „*Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich*“, S. 2–11 i. d. Heft.

Nächstenliebe im rabbinischen Judentum

Ich beziehe mich hier auf die Lehren des Judentums im „Alten Testament“ und im Talmud. Ohne die Lehren des Talmud wäre das Judentum eine veraltete Religion, die sich einst, um Gott zu dienen, nur um das Opfern von Hunderttausenden von Tieren im Tempel von Jerusalem drehte. So wurden z. B. am Laubhüttenfest 70 Stiere im Tempel geschlachtet. Aber wenn der Talmud uns lehrt, dass dies mit der Absicht geschah, stellvertretend für die 70 Völker der Welt (ob Freund oder Feind, ob Nachbar oder entfernte, unbekannte Völker) um Vergebung der Sünden zu bitten, dann zeugt das von einer einzigartigen moralischen Gesinnung. Der Talmud diskutiert über viele Seiten hin das Zitat „Auge um Auge, Zahn um Zahn“; eine Aussage, die jedoch niemals von den beteiligten Gelehrten wörtlich genommen wird, denn es handelt sich um eine Frage von finanzieller Entschädigung entsprechend den Überlegungen: „Wäre diese Person ein Sklave, wie hoch wäre seine Wertminderung? Wie viel wäre nötig für medizinische Behandlung? Wie hoch wäre der Verlust durch Arbeitsausfall usw.?“ Der entstandene Schaden wird kalkuliert und dann eine dementsprechende Entschädigungssumme verlangt.

Vermutlich hält sich auch Jesus an diese Interpretation, als er bei der Bergpredigt diese Stelle (Ex 21,24; Mt 5,38) zitiert und sogar dafür plädiert, selbst auf finanzielle Entschädigung zu verzichten (Mt 5,40: „Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann lass ihm auch den Mantel“), um einen endlosen Kreis des Feilschens zu verhindern. Die einzigen, die diesem Text eine tendenziöse Wertung gaben, waren jene, welche die Juden des „Alten Testaments“ verunglimpfen wollten, und sich auf diese Weise von ihnen zu distanzieren versuchten, obwohl das „Alte Testament“ ja auch ein Teil des christlichen Kanons ist.

Das Verbot der „Schadenfreude“

Pesach ist das Fest des Gedenkens an die Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens – *Ostern* ist das christliche Fest der Befreiung von der Knechtschaft der Sünde. Während des Sederabends, dem festlichsten Abendmahl des jüdischen Jahres, rezitiert der Familienvater die zehn Plagen, die Ägypten befielen. Jedes Mitglied der Familie, auch das allerjüngste

Kind, taucht dann den kleinen Finger in ein Glas Wein und träufelt einen Tropfen neben das Glas auf das weiße Tuch. Insgesamt zehn Mal wird so jeweils ein Tropfen Wein „vergossen“, um auszudrücken, dass man niemals Freude am Leid eines anderen haben darf, auch dann nicht, wenn es dein schlimmster Feind ist. Der Talmud sagt, als Gott die Ägypter ertrinken ließ, begannen die Engel im Himmel ihm eine Hymne zu singen und ihm zu jubeln. Aber Gott rügte sie: „Meine Geschöpfe [die Ägypter] sterben und ihr wollt singen?“ Solche Midraschim berühren und beeinflussen die Seele eines Volkes mehr als die Erzählungen der Bibel.

Die Bibel sagt uns auch, dass die Ägypter *bis auf den letzten Mann* ertranken. Im Hebräischen bleibt die Frage offen, ob auch der *allerletzte* Mann ertrank. Der Talmud sagt, dass der *letzte* Mann der Pharao war – und dass er überlebte. Da wurde dem Pharao bewusst, wer der *wahre* Gott ist; er tat Buße und wurde ein Gottesfürchtiger. Die jüdische Tradition legt dem Pharao dabei folgende Worte in den Mund: „Wer ist wie Du unter den Göttern, o Herr? Wer ist wie Du gewaltig und heilig, gepriesen als furchtbar, Wunder vollbringend?“ (Ex 15,11). Dieser Midrasch löst gleichzeitig auch ein Problem für gläubige Juden, die fragen: Wie könnte ein Jude, und sei es Mose oder Mirjam, jemals von „Göttern“ sprechen? Laut dem Talmud war es nicht ein Jude, der von Göttern sprach. Nein, es war der Pharao, der diese Worte angesichts seiner Rettung ausrief!

Zu Schawuot und Sukkot trägt uns die Bibel drei Mal auf, vor dem Herrn, unserem Gott, fröhlich zu sein (vgl. Dtn 16,11.14–15; Lev 23,40). Nur zum Pesachfest jedoch wurde nicht gesagt, „Du sollst jubeln und fröhlich sein!“. „Warum nicht?“ Weil so viele Ägypter starben (Midrasch Yalkut Shim’oni – Emor 23). Während der sieben Tage des Laubhüttenfestes beten wir täglich die *Hallel*-Psalmen (Ps 113–118). Aber an Pesach beten wir sie nur am ersten Tag und in der Nacht davor (vgl. Mt 26,30 „Nach dem Lobgesang gingen sie zum Ölberg hinaus“). „Warum?“ Weil geschrieben steht: „Wenn dein Feind fällt, dann sei nicht schadenfroh und wenn er stolpert, dann lass dein Herz sich nicht daran erfreuen“ (Spr 24,17). Als es 1982 der israelischen Armee gelungen war, Arafat und seine Leute zu zwingen, den Libanon in Richtung Libyen zu verlassen, eröffnete der damalige Ministerpräsident Menachem Begin seine offizielle Ansprache in der Knesset mit den Worten: „Ich habe heute Vieles zu berichten, aber erinnern wir uns an das Wort aus der Schrift: ‚Wenn dein Feind fällt, dann sei nicht schadenfroh, und wenn er stolpert, dann lass dein Herz sich nicht daran erfreuen‘.“

Das Vaterunser

In den Jahren 2001–2005, als ich aufgrund der Intifada meiner Arbeit als Reiseführer nicht nachgehen konnte, nahm ich in Jerusalem an einem Bibel-seminar teil. An einem Holocaust-Gedenktag las uns unsere Lehrerin einen Brief von ihrem Großvater Josef vor, einem einfachen jüdischen Holzfäller in Polen, den er nur wenige Tage, bevor er mit vielen anderen Juden von den Nazis ermordet wurde, an seine Kinder geschrieben hatte. Der Brief ist auf jiddisch in hebräischer Schreibschrift geschrieben. Ich bat sie um Erlaubnis, den Brief kopieren zu dürfen und ins Deutsche zu übersetzen.² Was mich an dem Brief besonders berührte ist, dass darin viele Parallelen zum Vaterunser zu finden sind, obwohl dieser fromme Jude sicherlich dieses Gebet nicht kannte, geschweige denn gebetet hat.

Lesko 6. 9. 1942

Liebe Kinder,

Teile euch mit, dass ich mir ein Herz gefasst habe und euch meine Lage und mein Testament schreibe! Istrik ist am gestrigen Tag ausgesiedelt geworden. Von uns gehen heute alle Männer, Frauen und Kinder. So ist es auch in Istrik gewesen. Wir gehen nicht weit in ein Dorf neben Linsk. Dort arbeitet Samuel Leben schon die ganze Zeit und dort, sagt man, werden 3000 arbeitsfähige Männer bleiben, und der Rest wird auf den Müll gebracht. Und von dem ganzen Saniker Kreis siedelt man zirka 15000 Seelen aus. Jetzt versteht ihr schon meine Lage und die aller Juden hier. Bei der Zerstörung Jerusalems, scheint mir, ist es so nicht gewesen. Deshalb, liebe Kinder, wie unsere Augen sehen, scheint es mir, dass ich euch jetzt einen Abschiedsbrief schreibe. Ich verabschiede mich von euch und auch von dieser Welt, weil solche wie ich haben nichts zu erwarten. Aber bei uns in der Tora steht: „afile cherev chada munachat al za'aro al imna azmo min harachmim.“ Das heißt, sogar wenn ein scharfes Schwert schon auf deinem Hals liegt, soll es dich nicht abhalten von Mitleid. Kann Gott, gepriesen sei Sein Name, noch helfen. Kann Gott noch mir und ganz Israel helfen. Aber ihr Kinder könnt noch Gott bitten, dass der Brief noch ankommen soll bis [...], damit ihr noch Zeit haben sollt zu beten. Wie wir mit unseren fleischlichen Augen sehen, ist das vom Himmel beschert. Und wenn es ein Himmelsurteil ist, muss jeder Jude es annehmen mit Liebe und muss gehen in dem Bewusstsein, dass er geht es aus-

2) Erstübersetzung aus dem Jiddischen von Israel Yaoz, Herzeliäh; Bearbeitung: Sigrid Beisel, Ehrenkirchen.

zuföhren bis ans Ende und es möge ein Sühneopfer für sich und für ganz Israel sein. Wenn es so der Wille des Schöpfers ist, kann es anders nicht sein. Aber ihr Kinder sollt nicht meinen, dass ich schon völlig ohne Hoffnung bin. So lange man die Augen offen hält, hofft man noch immer auf den Schöpfer der Welt, dass er noch helfen wird. Aber ihr Kinder, wenn euch Gott retten wird und ihr werdet, so Gott will, am Leben bleiben, sollt ihr mich nicht vergessen, und dass ihr einen Vater auf dieser Welt gehabt habt. Und du Mojsche sollst einen Zettel für mich einem Zaddik von den Risiner Kindern [Schülern] geben. Und wenn Schlomo gesund sein mag, und am Leben bleiben wird, sollst du ihm das sagen, er wird schon selbst wissen, was zu tun ist. Ich schreibe dir auch die Adresse von unserem Israel: A. Weiss, Tel Aviv, Ben Jehuda 161 a. Wenn du mit Gottes Hilfe leben wirst, sollt ihr euch sofort mit ihm verständigen. Ihr sollt ihm sofort schreiben und er soll für mich dort an den heiligen Stätten Fürbitte tun. Auch bei dem Rabbi aus Leipzig, möge er noch lange leben. Und wenn der Rabbi aus Tschernowitz, möge er noch lange leben, da ist, sollst du für mich auch bei ihm Fürbitte tun durch einen Brief. Ihr Kinder sollt bleiben bei Glauben und Zutrauen. Gott [...] helfen, nur wer es wird erleben, das G[ute?]. Ich hoffe auf Gott, dass ihr junge Kinder das Glück haben werdet, auch das Gute zu sehen. Ich bitte euch, ihr sollt mich nicht vergessen, und nicht den Schöpfer. Und ihr sollt bleiben beim jüdischen Lebenswandel bis zum Ende. Liebe Feidsche! Ich verstehe jetzt deine missliche Lage, aber was kann man tun, da du geboren geworden bist in eine so sündige Generation. Du hast, leider Gottes, noch nicht angefangen zu leben, seit deiner Geburt bis heute. Aber wenn Gott helfen wird, dass du am Leben bleibst, wirst du noch Lebenserfahrung machen können. Soll Gott dich nur bewahren vor dem Straucheln. Bete zu Gott, und da du noch nicht gesündigt hast, so wird dir Gott helfen. Soweit, liebe Kinder! Ich habe keine Zeit, alles zu schreiben. Bleibt gesund und stark und vergesst Gott nicht bis zur letzten Minute und mich auch nicht. Nur wenn Gott hilft, werden wir uns noch persönlich sehen können, bei Gott ist alles möglich. Ihr sollt euch nicht das Leben nehmen, weil das ist vom Himmel beschert. Ich bitte nur, dass er euch Kindern helfen und vor allem Widrigen bewahren soll, dass ihr am Leben bleibt. Schreiben werdet ihr können zu Samuel Leben, nach Sa.l., Kreis Sanik. Ich nehme an, dass er dort bleiben und arbeiten wird. Bleibt gesund und stark. Ich grüße euch mit vielen Küssen. Den Brief bewahret, so werdet ihr euch einst erinnern, dass ihr einmal einen Vater auf dieser Welt gehabt habt. Ich wünsche euch eine gute Einschreibung und Besiegelung und ein gutes und gesegnetes Jahr

von eurem Vater Josef.

Soweit der Abschiedsbrief von Papa Josef. Ganz besonders berührend sind die ruhige Hinnahme des göttlichen Willens – „[...] Wenn es so der Wille des Schöpfers ist [...]“ – und der wiederholte Anklang der Worte aus dem Vaterunser – „Dein Wille geschehe“. Nirgendwo ein Wort der Klage, nur die Bereitschaft, den Tod als Sühneopfer anzunehmen, das Bewusstsein, in Gottes Hand zu ruhen. Statt Anklage nur der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Beschluss – „Und wenn es ein Himmelsurteil ist, muss jeder Jude [...] gehen in dem Bewusstsein, dass es [...] ein Sühneopfer für sich und für ganz Israel [ist]“. Über allem steht das Vertrauen in den Willen und die Macht Gottes – „Aber wenn Gott helfen wird“ – „So lange man die Augen offen hält, hofft man noch immer auf den Schöpfer der Welt.“ Keine Worte wie Feind, Deutsche oder Nazis, keine Rache, kein Fluch, kein Blut – „Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“ –, nur die Feststellung – „was kann man tun, da du geboren geworden bist in eine so sündige Generation“. Er denkt nicht an sich, sondern betet für seine Tochter, dass sie vor dem „Straucheln“ bewahrt bleibe. – „Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen.“ Dabei bleibt die Frage offen, wer ist sündig: Sie? Ich? Er? Wir?

Als meine Enkelin in der ersten Klasse Grundschule war, wurde am Holocaust-Gedenktag einer der Großväter eingeladen, den Kindern von den Leiden während der Verfolgung zu berichten. Am Ende der Erzählung meldete sich meine Enkelin und sagte: „Wenn ich eine kleine Sünde begehe, kann ich die ganze Nacht nicht schlafen. Wie konnten die Deutschen schlafen?“ Der Brief des Vater und die Frage des sechsjährigen Mädchens bergen in sich die gleiche Gesinnung wie die zehn Tropfen Wein, die beim Pesach-Seder vom Hausvater verspritzt werden, wie Gottes Rüge seiner Engel, wie der Lobgesang aus dem Mund des „wiedergeborenen“ Pharao. Jener einfache Holzfäller aus den Wäldern Polens war weder ein Rabbi noch ein Gelehrter, er war nur ein frommer Jude, so wie Hunderttausende, wenn nicht Millionen, die dem Pfad Gottes in Treue folgten.

Die vergessenen Judenmorde in Riga

Eine historische Studie und ein Zeitzeugenbericht

Wolfram Wette*

Der kleine baltische Staat Lettland mit seiner Hauptstadt Riga war in den 1920er und 1930er Jahren selbständig, wurde dann ein Jahr lang ein Teil der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken, bis die deutsche Wehrmacht im Juni 1941 das Land eroberte und damit die machtpolitischen Voraussetzungen für die Verfolgung und Ermordung der etwa 70 000 lettischen Juden schuf. 1944 wurde Lettland von der Roten Armee befreit bzw. – je nach dem Standort des Betrachters – erneut militärisch besetzt. Es blieb Teil des sowjetischen Herrschaftsbereichs bis zur erneuten Ausrufung eines unabhängigen lettischen Staates im Jahre 1990.

Die „Endlösung“ in Riga

Die Geschichte Lettlands während der Zeit des Zweiten Weltkrieges ist hierzulande nur wenig bekannt. Gleiches gilt für die 1941 bis 1944 in Riga verübten Judenmorde. Vor diesem Hintergrund ist es sehr zu begrüßen, dass zwei deutsche Historiker jetzt erstmals eine wissenschaftliche Regionalstudie vorgelegt haben, die eine minutiöse Schilderung der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik in Riga enthält.¹ Der Inhalt des Buches *Die „Endlösung“ in Riga* ist schrecklich und die Lektüre eine Qual. So ist einmal mehr an die Mahnung des jüdischen Schriftstellers Primo Levi – eines Überlebenden – an die Nachgeborenen zu erinnern: „Es ist nicht leicht oder an-

* Dr. Wolfram Wette ist Professor für Neueste Geschichte an der Universität Freiburg; Spezialgebiete: Historische Friedensforschung und Militärgeschichte. Vgl. den Bericht *NS-„Kriegsverräter“-Urteile pauschal aufgehoben*, S. 73 i. d. H.

1) Andrej Angrik/Peter Klein, *Die „Endlösung“ in Riga. Ausbeutung und Vernichtung 1941–1944*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Veröffentlichungen der Forschungsstelle Ludwigsburg der Universität Stuttgart, Bd. 6, hg. von Klaus-Michael Mallmann, Darmstadt 2006. 520 Seiten.

genehm, in diesem Abgrund des Bösen zu graben. [...] Man ist versucht, sich erschauert abzuwenden und sich zu weigern, zu sehen und zu hören: Das ist eine Versuchung, der man widerstehen muss.“²

Die auf die Geschichte des Holocausts spezialisierten Historiker *Andrej Angrik* und *Peter Klein*, beide 1962 geboren, haben mit ihrem gemeinsam verfassten Buch eine grundlegende Studie vorgelegt, die sicher bald den Rang eines Standardwerkes erhalten wird. Das Werk besticht weniger durch neue Thesen zum Gesamtthema Judenvernichtung, sondern vielmehr durch eine außergewöhnlich quellennahe und detaillierte Schilderung des schrecklichen Geschehens. Die Autoren hatten die Möglichkeit, in mehreren osteuropäischen Archiven zu recherchieren, und sie haben dort viel neues Material gefunden. Weiterhin studierten sie die Aussagen von Tätern und Überlebenden in den NS-Prozessen der Nachkriegszeit sowie in den Ermittlungsakten der Zentralen Stelle der Landesjustizverwaltungen in Ludwigsburg, die heute ein Teil des Bundesarchivs sind. Schließlich rezipierten sie alle erreichbaren Berichte der wenigen überlebenden lettischen Juden sowie die Erinnerungen von Überlebenden jener Juden, die aus anderen Ländern nach Riga deportiert worden waren.

Eine wesentliche Erkenntnis dieser sehr konkreten Regionalstudie lautet, dass man sich die Vernichtung der lettischen Juden – nur jeder Hundertste von ihnen überlebte – nicht als das Ergebnis einer oder mehrerer großer Tötungsaktionen in den berüchtigten Vernichtungsstätten *Rumbula* und *Bikernieki* in der Nähe von Riga vorstellen darf. Solche fanden im November 1941 zwar statt.

In der Gesamtschau handelte es sich bei dem Genozid in Riga jedoch um einen mehrjährigen Prozess, der von Willkür, Unwägbarkeiten und Irreführungen der Opfer geprägt war. In der langen Reihe von kleineren und größeren Gewalttaten sieht man die örtlichen deutschen Machthaber weithin selbständig agieren. Mit den Worten der beiden Autoren: Der Holocaust in Lettland vermittelt „nicht das Bild einer gigantischen, unpersönlichen Tötungsmaschinerie [...]. Im Gesamtgeschehen dominieren die Einzelmorde aus Tötungslust, zur Bestrafung oder zur Abschreckung.“³ Ausführlich gehen die Autoren auf die Judenpogrome in den ersten Stunden des Krieges ein, die von lettischen Antisemiten unter wohlwollender Duldung der deut-

2) Primo Levi, *Ist das ein Mensch? Erinnerungen an Auschwitz*, Frankfurt/M. 1979, 36 f.

3) Angrik/Klein, *Endlösung* (Anm. 1), 405.

schen Machthaber durchgeführt wurden. Im Wissen um die Tatsache, dass diese Themen in Lettland bis heute umstritten sind, widmen Angrik und Klein auch der Kollaboration litauischer Faschisten mit den deutschen Besatzern unter deren Anführer *Viktor Arajs* sowie der Zusammenarbeit der einheimischen Kommunalverwaltung mit den Deutschen ihre Aufmerksamkeit.



Eine Gedenktafel (hebräisch – deutsch) im Wald von Rumbula erinnert an die Ermordeten.

HIER IM WALD VON RUMBULA ERSCHOSEN DIE NAZIS
UND IHRE ÖRTLICHEN HILFER
AM 30. NOVEMBER UND 8. DEZEMBER 1941 MEHR ALS 25 000 JUDEN,
HÄFTLINGE DES RIGAER GHETTOS – KINDER, FRAUEN, GREISE –
UND MEHR ALS 1000 AUS DEUTSCHLAND DEPORTIERTE JUDEN.
IM SOMMER 1944 WURDEN HIER HUNDERTE JÜDISCHER MÄNNER
AUS DEM KONZENTRATIONSLAGER „RIGA-KAISERWALD“ GETÖTET.

Weiterhin bieten die beiden Historiker eine Organisationsgeschichte der deutschen Besatzungsverwaltung in Riga und in Lettland, bestehend aus der Wehrmacht, der Zivilverwaltung, der Sicherheitspolizei sowie der Gettoverwaltung. Die Wehrmacht wird als der „erste Nutznießer“⁴ der Ausbeutung jüdischer Arbeitskräfte im Getto bezeichnet. In großer Anschaulichkeit und detailgenau wird der Leser über den Alltag im Getto Riga, im Lager

4) Ebda., 481.

Salaspils unterrichtet. Man erfährt, dass die gefangenen Juden Riga in über 200 Fabrikationsstätten Zwangsarbeit leisteten.

Über die Jahre der Besatzung hinweg spielte die ständige Konkurrenz zwischen Wehrmacht und Zivilverwaltung auf der einen Seite und der SS auf der anderen eine Rolle: Die Ersteren wollten die Arbeitskraft der ghettoisierten Juden für die Produktionsstätten der Wehrmacht nutzen. Heinrich Himmler und seine SS dagegen verfochten den „Primat der Weltanschauung“, und das bedeutete in der Praxis „Vernichtung statt Zwangsarbeit“.⁵ Die Umwandlung des Gettos Riga in ein Konzentrationslager im Jahre 1943 beendete diesen Konkurrenzkampf mit einem Sieg der SS-Ideologen. Für die Inhaftierten bedeutete diese Entwicklung eine weitere Minimierung ihrer Überlebenshoffnungen.

Schließlich kommt eine große Anzahl unbarmherziger SS-Offiziere und SS-Unterführer in den Blick, z. B. der SS-Vorzeigejurist und Kommandeur der Einsatzgruppe A Dr. *Walther Stahlecker*, der Höhere SS- und Polizeiführer (HSSPF) in Lettland *Friedrich Jeckeln*, der von den Autoren als „einer der größten Massenmörder in der Geschichte der Menschheit“ bezeichnet wird,⁶ des Weiteren Dr. *Rudolf Lange*, Kommandeur der Sicherheitspolizei und des SD (KdS) in Riga, *Rudolf Batz*, der erste KdS Lettland, *Albert Sauer*, seines Zeichens Lagerkommandant des KZ Kaiserwald, *Kurt Krause*, Kommandanten des Rigaer Gettos, und nicht zuletzt die sadistischen SS-Unterführer *Rudolf Seck* und *Otto Teckemeier*. Zugleich können die Autoren zeigen, dass es selbst unter den SS-Leuten hilfsbereite Menschen gab, beispielsweise den schillernden SS-Untersturmführer jüdischer Abstammung *Fritz Scherwitz*, der als Leiter der Rigaer Spinnerei und Weberei „Lenta“ seine fast 1000 Beschäftigten, allesamt lettische Juden, beschützte.⁷

Der Titel *Die „Endlösung“ in Riga* gibt nicht zu erkennen, dass das Buch auch eine europäische Dimension hat. Nach den Berechnungen von *Diana Schulle* und *Wolfgang Scheffler*⁸, auf deren Arbeiten sich die Autoren stützen, wurden etwa 31 000 Juden aus deutschen, österreichischen und tsche-

5) Ebda., 378 ff., 481.

6) Ebda., 451.

7) Siehe ebda., Exkurs II, 406–415.

8) Diana Schulle/Wolfgang Scheffler (Bearb.), *Buch der Erinnerung. Die ins Baltikum deportierten deutschen, österreichischen und tschechoslowakischen Juden*, 2 Bde., München 2003.

choslowakischen Städten ins Baltikum deportiert, die meisten nach Riga.⁹ Dort wurden sie von *Friedrich Jeckeln* empfangen und teilweise sogleich nach der Ankunft zu den Erschießungsstätten geführt und ermordet. Jeckeln stammte übrigens aus dem südbadischen Städtchen Hornberg/Kinzigtal und war, ähnlich wie der aus Waldkirch kommende SS-Standartenführer *Karl Jäger*, einer der radikalsten Judenvernichter überhaupt.

Am Ende des Bandes gehen Angrik und Klein den Nachkriegs-Biografien der wichtigsten deutschen und lettischen Täter der „Endlösung“ in Riga nach. Einige wurden verurteilt, andere begingen Selbstmord. Die meisten jedoch überlebten den Krieg. Andere wiederum tauchten unter oder flüchteten ins Ausland. Angehörige der alten Eliten aus Wehrmacht, SS und Justiz fanden Wege, sich selbst zu entlasten. Etwas dünn fällt das Schlusskapitel aus. Hier hätte man sich eine systematische Zusammenfassung der wichtigsten Fakten über die „Endlösung“ in Riga gewünscht.

Ein schmerzlicher Zeitzeugenbericht

Wie es der Zufall will, publizierte nun – mehr als sechs Jahrzehnte nach den schrecklichen Ereignissen – auch einer der wenigen lettischen Juden, die den Holocaust in Riga überlebten, seine Erinnerungen. Unter dem etwas unglücklichen Titel „*Aufzeichnungen eines Untermenschen*“ präsentiert der Autor *Alexander Bergmann* seinen lesenswerten Bericht über das Getto in Riga und seine Erlebnisse in deutschen Konzentrationslagern.¹⁰ Leider haben die Wissenschaftler Angrik und Klein sowie der Zeitzeuge Bergmann nichts voneinander gewusst.

Bergmann wurde im Jahre 1925 in Riga als Spross einer alteingesessenen bildungsbürgerlichen Familie geboren. Sein Vater war Direktor des „Jüdischen Gesellschaftlichen Gymnasiums“. Mit dem deutschen Überfall auf die Sowjetunion im Juni 1941 begann für den 16-jährigen Alexander eine leidvolle Odyssee durch das Getto in Riga und verschiedene Konzentrationslager; zuletzt als Zwangsarbeiter in einem Außenlager des KZ Buchen-

9) Angrik/Klein, *Endlösung* (Anm. 1), 446.

10) Alexander Bergmann, *Aufzeichnungen eines Untermenschen. Ein Bericht über das Ghetto in Riga und die Konzentrationslager in Deutschland*, Edition Temmen, Bremen 2009, 213 S.

wald. Von dort brachten ihn Angehörige der Roten Armee in ein sowjetisches Militärkrankenhaus. Im September 1945 kehrte er nach Riga zurück, nahm ein Jurastudium auf und wurde ein gefragter Rechtsanwalt. Neben seinem Juristenberuf engagierte sich Alexander Bergmann für die „vergessenen Juden von Riga“, das heißt, sowohl für die Erinnerung an die ermordeten lettischen Juden, die der Geschichtsvergessenheit zum Opfer zu fallen drohen, als auch für die wenigen Überlebenden, für deren Schicksal sich in Lettland und in Deutschland kaum jemand interessierte.

Größere Aufmerksamkeit wurde den vergessenen Juden des Baltikums in Deutschland erstmals zuteil, als der damalige deutsche Bundespräsident Richard von Weizsäcker im Jahre 1993 die baltischen Staaten besuchte. Ein Jahr später wurde im Deutschen Bundestag ein interfraktioneller Antrag eingebracht, der das Ziel verfolgte, den überlebenden baltischen Juden eine kleine Rente zu bezahlen. Der Antrag wurde jedoch abgelehnt, weil die Bundesregierung einen Präzedenzfall befürchtete. Erst 1998 kam es zu einer gesetzlichen Regelung. Seitdem erhalten die Holocaust- und KZ-Überlebenden des Baltikums einen monatlichen Betrag von 250 DM, der jetzt auf 205 Euro aufgestockt wurde. Dieses Geld gab den alten Menschen lediglich die Sicherheit, mit dem Allernötigsten versorgt zu sein. Im Hinblick auf Krankheit und Pflegebedürftigkeit sind sie jedoch weiter auf Hilfe aus privaten Spenden angewiesen, die unter anderem von einem Hilfsfonds geleistet wird, den die Freiburgerin *Margot Zmarzlik* ins Leben gerufen hat.¹¹

In den politischen Verhandlungen seit den 1990er Jahren war Alexander Bergmann der erste Ansprechpartner für jene deutschen Politiker, die sich für eine Entschädigung der baltischen Holocaust-Überlebenden einsetzten, denn er fungierte zugleich als Vorsitzender des „Vereins der ehemaligen jüdischen Getto- und KZ-Häftlinge Lettlands“. In dieser Funktion konnte er am 26. Januar 1997 im Deutschen Bundestag eine Rede über den Holocaust in Lettland und über die Ziele seiner Vereinigung halten. Bergmann forderte Gerechtigkeit für die baltischen NS-Opfer und meinte damit, dass sie in der Entschädigungsfrage mit anderen NS-Opfern in Westeuropa gleichgestellt werden sollten.

Der Rechtsanwalt aus Riga engagierte sich auch in anderer Weise. Er half, die neue Jüdische Gemeinde Rigas mit aufzubauen. Seit den 1990er Jahren

11) „Hilfsfonds ‚Jüdische Sozialstation‘ e. V. – Getto-Überlebende Baltikum“, Freiburg.

führte er zahlreiche deutsche Studiengruppen und Freundeskreise durch das ehemalige Getto Riga und zu den ehemaligen Erschießungsstätten Rumbula und Bikernieki am Rande seiner Heimatstadt. Einladungen nach Deutschland Folge leistend, hielt er Vorträge, besonders in Schulen, u. a. auch in den südbadischen Gemeinden Freiburg, Rheinfelden und Waldkirch. Durch seine sachliche, fast emotionslose, dabei farbige Schilderung seines Schicksals als verfolgter Jude aus Riga hat er bei den Schülerinnen und Schülern einen bleibenden Eindruck hinterlassen.

Schon seit Jahrzehnten hatte sich der viel beschäftigte Rechtsanwalt mit dem Gedanken getragen, seine Erinnerungen an die Schreckensjahre 1941 bis 1944 für seine eigenen Kinder und vielleicht auch für einen größeren Kreis von Interessierten aufzuschreiben. Aber er schwieg lange Zeit und schreckte vor der großen Aufgabe zurück: „Holocaust ist ein heiliges Thema. Darüber lässt sich nicht schreiben ohne zu zittern und ohne dass einem das Herz blutet. [...] Aber als ich schrieb, war es, als wäre alles erst gestern gewesen, und ich begriff, was es heißt, alte Wunden aufzureißen.“¹² Hinzu kam, dass in der Zeit vor 1990, als Lettland Teil der Sowjetunion war, an eine Veröffentlichung ohnehin nicht zu denken war. So kam es, dass Bergmann erst im Jahre 2002 – er war zwischenzeitlich 77 Jahre alt – mit dem erinnernden Schreiben begann, übrigens in russischer Sprache. Seine *„Aufzeichnungen eines Untermenschen“* erschienen zuerst 2005 in Riga auf Russisch. Seitdem waren deutsche Freunde bemüht, eine deutsche Übersetzung des Buches zu finanzieren und Zuschüsse einzuwerben, um es in einem deutschen Verlag publizieren zu können.

Nun liegt dieses Buch auch auf Deutsch vor – in einer kleinen Auflage, weil es wohl nur Wenige gibt, die sich über den Holocaust in Riga intensiv aus Opfersicht informieren wollen. Eine lettische Übersetzung des Buches ist in Vorbereitung. Den Grund für die späte Publikation in der Landessprache kann man dem Geleitwort entnehmen, das zwei der Sponsoren dem Buch vorangestellt haben: „In der lettischen Gesellschaft wird die einheimische, freiwillige Mittäterschaft an den nationalsozialistischen Verbrechen weitgehend verdrängt und tabuisiert, sie ist bestenfalls Thema der akademischen Forschung.“¹³

12) Bergmann, *Aufzeichnungen* (Anm. 10), 12 f.

13) Matthias M. Ester und Hermann Kuhn, *Zum Geleit*. In: Bergmann, *Aufzeichnungen* (Anm. 10), 8.

Bescheiden bemerkt Bergmann, dass es seine Sache nicht sei, die Geschichte des Holocausts in Lettland darzustellen. Das Buch, sagt er, beschreibe lediglich „einzelne Episoden aus meinem Leben in der Zeit des Krieges und in den ersten Monaten nach dessen Ende“. ¹⁴ Die Berichterstattung über das Erlebte empfindet er als Pflicht: „Um die Erinnerung an unsere Verluste und das Erlebte wach zu halten, haben wir Häftlinge keine andere Waffe als die ehrliche, offene und wahrheitsgetreue Schilderung der Geschehnisse des Holocaust.“ ¹⁵

Der Autor setzt ein mit der deutschen Besetzung Lettlands und der Ermordung seines Großvaters *Schaja Hauchmann*, der in Riga eine angesehene Persönlichkeit des öffentlichen Lebens war, durch lettische Landsleute. Dies geschah Anfang Juli 1941 im Rahmen eines Pogroms, dem insgesamt etwa 2000 Rigaer Juden zum Opfer fielen. Die vierjährige Leidensgeschichte des Autors setzte sich fort mit der Zwangsumsiedlung der Juden in das Getto Riga und den Mordaktionen im November 1941.

Der Autor schildert die Arbeit der verbliebenen Juden im „Kleinen Getto“ von Riga in den Jahren 1942 und 1943, wirft einen Blick auf den jüdischen Widerstand, um sodann die Übersiedelung in das Konzentrationslager Kaiserwald am Rande der Stadt Riga zu schildern, wo weitere Familienangehörige ermordet wurden. Es folgte die Verschleppung der jüdischen Häftlinge von „Kaiserwald“ in das KZ Stutthof bei Danzig, von dort in das Nebenlager Magdeburg des KZ Buchenwald, schließlich die Befreiung 1945 und die Rückkehr nach Riga im September 1945: „Die Häuser standen noch immer, auch die Läden gab es noch wie vor dem Krieg. Jüdische Verkäufer gab es nicht mehr.“ ¹⁶ In Alexander Bergmanns Bericht ist viel von Erniedrigungen der Juden durch Deutsche und Letten die Rede, vom Verlust jeglichen Eigentums, von der ausweglosen Freiheitsberaubung, vom Tod der Verwandten, von Hunger und Zwangsarbeit. Um sich selbst das Erinnern und den Lesern die Lektüre zu erleichtern, streut der Autor immer wieder lustige Episoden oder komische Begebenheiten in seine Darstellung ein. Mit viel Glück haben Bergmann und einer seiner Brüder den Holocaust überlebt.

14 Bergmann, *Aufzeichnungen* (Anm. 10), 13.

15 Ebda., 211.

16 Ebda., 210.

„Die Welt war so heil“

Die Familie der Else Ury

Angelika Grunenberg*

Else Ury (1877–1943) war eine der beliebtesten deutschen Kinder- und Jugendbuchautorinnen. Allein mit ihrer zehnbändigen „*Nesthäkchen*“-Reihe, verfasst zwischen 1913–1925, prägte sie Generationen junger Frauen bis in die Fünfzigerjahre hinein. Das lag nicht nur an der Hauptfigur, der Berliner Arztochter Annemarie Braun, die sich im Lauf der Erzählung vom eigenwilligen Kleinkind zum modernen weiblichen Prototyp entwickelt (Abitur, Medizinstudium, Ehe).



Else Ury, 1896. Foto: Privatbesitz.

Geradezu hypnotisch aufs Gemüt der Leserinnen wirkte die heile Familienwelt, in der das Mädchen aufwächst. Mit großer Menschenkenntnis, mit Humor und Mutterwitz schilderte die Autorin ein christlich-protestantisches Milieu, in dem die viel gerühmten preußischen Tugenden gelebt und weitergegeben, aber auch mit feiner Ironie reflektiert werden. Niemand hat es so gut wie Else Ury verstanden, das wunderbare – und so typisch deutsche – Gefühl von Nestwärme zu vermitteln. Ehemalige Leserinnen berichten noch heute von lebenslangem Heimweh nach diesem idealen Zuhause, das sie selber in Wirklichkeit nie hatten. Emigrantinnen erinnern sich, dass sie bei ihrem erzwungenen Aufbruch in die Fremde nicht vergaßen, ihre *Nesthäkchen*-Bücher einzupacken, um sich aus ihnen später, wenn der

* Angelika Grunenberg, Köln, studierte Philosophie und Germanistik und arbeitet als freie Autorin. Der Beitrag basiert auf dem gleichnamigen Buch *Die Welt war so heil. Die Familie der Else Ury. Chronik eines jüdischen Schicksals*. List Verlag, Berlin 2006. Das Buch ist im Handel bereits vergriffen. Restposten sind nur noch über die Autorin erhältlich.

Kummer sie packte, Trost zu holen. Dass Else Ury, selbst unverheiratet und kinderlos, die Vorbilder für ihre Romanfiguren aus der eigenen Verwandtschaft rekrutierte – einer weitverzweigten, vor allem in Berlin und Danzig ansässigen Dynastie –, ist von doppelbödigem Tragik: die Urys, Heymanns, Schlesingers, Davidsohns, Wallenbergs etc., die sie als Inbegriff deutschen Wesens darstellte, waren Juden. Die wenigsten Leserinnen mögen das damals gewusst haben, und es hätte sie sicher auch nicht interessiert.

Selbst der Ausschluss der Autorin aus der Reichsschrifttumskammer 1934, das Schreib- und Veröffentlichungsverbot, das sie wie viele andere Autoren traf, konnte die Fan-Gemeinde auch bei Strafe nicht davon abhalten, die verfemten Ury-Bücher heimlich unterm Ladentisch zu erwerben. Ich hörte von einer jungen Frau, die noch im April 1940 einen Blumenstrauß und einen Dankesbrief mit vollem Absender an ihre Lieblingsautorin schickte, und von ihr sogar Antwort erhielt. Da lebte Else Ury längst in einem „Judenhaus“ in Berlin-Moabit. Am 12. Januar 1943 wurde sie nach Auschwitz deportiert und vermutlich am gleichen Tag vergast. Sie war 64 Jahre alt. Ein entsetzliches, anscheinend unausweichliches Ende. Warum ist sie nicht ausgewandert?

Mit dieser Frage flog ich Silvester 1987 nach London. Für eine Gedenksendung zum 45. Todestag von Else Ury (WDR „ZeitZeichen“) wollte ich einen der letzten Überlebenden der Familie interviewen: den mittlerweile pensionierten britischen Regierungsarchitekten Ernest Keith Heyman (Klaus Heymann, geb. 1918). Er war der jüngste Neffe der Schriftstellerin. Dass Klaus Heymann nach dem Abitur 1936 Deutschland verlassen und in England studieren konnte – und damit der Vernichtung entkam –, verdankte er seiner Tante Else Ury. Sie besaß englische Devisen – und ein großes Herz.

Assimiliert, gebildet, erfolgreich, deutsch

Klaus Heymann erzählte mir von seiner Familie: Vater Hugo Heymann, Baurat in preußischen Diensten; dessen Gattin Käthe, geborene Ury, fortschrittlich zur Lehrerin ausgebildet, Mutter dreier Kinder; von ihrer Schwester Else, der erfolgreichen Schriftstellerin, und ihren beiden Brüdern, dem Justizrat Dr. Ludwig Ury, ebenfalls im Staatsdienst tätig, und

dem Arzt, Dr. Hans Ury, dem bekannten Magen-Darmspezialisten und Gründer einer Poliklinik. Sie erschienen mir so unwirklich wie eine Familie aus dem Bilderbuch. Oder eben aus den Nesthäkchen-Romanen.

Zu dem engeren Kreis kamen noch zahlreiche weitere Tanten, Onkel, Vettern, Kusinen ersten, zweiten, dritten Grades, mit denen man häufig verkehrte, und zu deren Geburtstagen oder sonstigen Jubiläen zu gratulieren Käthe Heymann ihre Kinder ständig anhielt. Allesamt gehobenes Bildungsbürgertum, nicht reich, aber doch in etablierten Verhältnissen. Alle assimiliert – wenn auch noch Mitglieder der jüdischen Gemeinde –, liberal denkend, politisch konservativ.



Im Mittelpunkt dieses Akademiker-Clans stand die von allen geliebte und verehrte „Omama“, Franziska Ury (1847–1940), Witwe eines Tabakfabrikanten. Sie stammte aus einer Generation, in der die aus dem Osten eingewanderten Juden noch fest in der orthodoxen Glaubenstradition verankert waren, jedoch in Deutschland gesellschaftlich im Abseits standen. Ihr Vater, ein Dichter und Musiker, musste sein Geld noch mit dem Handel von Altkleidern verdienen.

Else Ury, 1937. Foto: Privatbesitz.

Dank seiner Weitsicht aber hatte Franziska Ury die Höhere Mädchenschule besuchen können und sich dort die klassische deutsche Bildung angeeignet. Später war sie die wesentliche Triebkraft beim sozialen Aufstieg ihrer vier Kinder. Sie hatte diese Kinder auch noch fest im Griff, als sie erwachsen waren, und in dieser Abhängigkeit lag sicher der tiefere Grund für die falschen Entscheidungen, die – zumindest zwei von ihnen – schließlich in die Gaskammer brachten. So hatte Onkel Hans – Dr. Hans Ury – seiner Schwester Else, die von den Honoraren ihrer erfolgreichen Bücher ein Haus kaufen wollte, schon 1926 geraten, sich doch in der Schweiz anzusiedeln.

Als einziger Sozialdemokrat der Familie sah er die Entwicklung Deutschlands und den zunehmenden Antisemitismus der Rechten schon damals sehr nüchtern voraus: die Juden würden unter den Nazis keine Existenzberechtigung mehr haben. In stillschweigender Übereinkunft, „Omama“, die Deutschland nie verlassen würde, zu schonen, entschied sich der Familienrat für ein Haus im schlesischen Krummhübel, „Haus Nesthäkchen“, in dem die Familie fortan ihre Ferien verbrachte. Hans Ury beging 1937 Selbstmord, als ihm der Entzug der Approbation drohte. Die Familie wertete dies als Folge seiner ewigen Schwarzseherei, die man auf eine psychische Labilität zurückführte.

Zu späte Erkenntnis – zu später Entschluss

Für Klaus Heymann, der auch 60 Jahre später keinen Schatten auf dem Bild der verehrten „Omama“ dulden mochte, war der Entschluss der Familie, im Lande zu bleiben – von damals aus gesehen –, nur folgerichtig: „Sie fühlten sich als hundertprozentige Deutsche, warum hätten sie in die Emigration gehen sollen?“ Else Ury, die Geld und Beziehungen im Ausland besaß, wäre trotzdem gegangen. Dass sie es nicht tat, hatte ebenfalls ursächlich mit der „Omama“ zu tun. Während Bruder Ludwig, nach dem Selbstmord seiner Frau auch alleinstehend, 1939 die letzte Möglichkeit nutzte, um nach England zu kommen, musste Else Ury in Berlin bleiben. Als einzige unverheiratete Tochter der Familie hatte sie sich traditionsgemäß um die alte Mutter zu kümmern, deren zäher Lebenswille – trotz jahrelanger schwerer Krankheit – erst im April 1940 erlosch. Da war sie 92. Für Else Ury, die noch auf ein Visum nach Kuba gehofft hatte, gab es keine Rettung mehr.

Auch für die Eltern Heymann war es zu spät, als sie sich nach der „Reichskristallnacht“, dem Pogrom vom 9./10. November 1938, endlich entschlossen, Berlin – und „Omama“ und Tante Else – zu verlassen. Und das auch nur, weil ihre Kinder – die alle längst im Ausland lebten – sie energisch dazu gedrängt hatten. Das Ehepaar Heymann, 66 und 58 Jahre alt, fuhr im April 1939 – mit schlechtem Gewissen, einigen Möbeln und zehn Reichsmark in der Tasche – nach Amsterdam, wo es von der Familie der ältesten Tochter Lisbeth Jachmann aufgenommen wurde. Doch ein Jahr später waren die Nazis da und spulten ihr in anderen Ländern erprobtes und perfektioniertes Juden-Vernichtungsprogramm ab. Nach qualvollen Auf-

enthalten in mehreren Konzentrationslagern endete die ganze Familie in Auschwitz.

Es hätte die Chance bestanden, den zehnjährigen Peter mit einem Kindertransport nach England zu bringen – Kusine Helen Ury wollte ihn aufnehmen –, doch Lisbeth, die sich in den Briefen an Klaus den Anschein gab, politisch vollkommen im Bilde zu sein und die Absichten Hitlers zu kennen, wollte sich von ihrem Sohn nicht trennen. Bei mehr Weitsicht und weniger Nostalgie hätte die gesamte Familie Jachmann überleben können. Lisbeths Mann, der Bauingenieur Berthold Jachmann, arbeitete für eine amerikanische Firma. Er hatte 1935 für seine europäische Zweigniederlassung Holland gewählt, weil es so nah bei der Heimat lag. Er hätte sein Büro genauso gut nach England verlegen können.

Bei unserem ersten Interview hatte Klaus Heymann voller Wehmut die glücklichen Tage seiner Kindheit und Jugend beschworen – eine Schilderung, in der ich Fiktion und Wirklichkeit kaum unterscheiden konnte. Jede Erinnerung schien bei ihm zu einem Versatzstück der Nesthäkchen-Idylle zu werden: „Das Elternhaus meiner Tante Else Ury, das Heim ihres Bruders Ludwig, des Justizrates, und auch mein Zuhause waren sehr harmonisch. Es war eine heile Welt! Die Welt war so heil – für mich als Kind –, dass ich nicht mal wusste, dass ich Jude war.“

Während er mir von seiner Familie erzählte, wies Klaus Heymann wie zur Bestätigung immer wieder auf einen geöffneten metallenen Aktenschrank in einer Ecke seines Büros. Zwei gelbe Ordner, die viel benutzt aussahen und aus denen zahlreiche Lesezeichen hervorragten, erweckten mein Interesse. Es war eine Sammlung von Briefen, die der Student Heymann zwischen 1938–1944 von seinen Eltern, seiner Tante Else und seiner ältesten Schwester Lisbeth bekommen hatte, so erfuhr ich. Als ich fragte, ob ich wohl einige Original-Zitate daraus für meine Sendung verwenden könne, wurde das Gesicht meines Gegenübers steinern, und seine vorher so sanfte Stimme fuhr mich plötzlich scharf an: „Nein!“ Er schloss schnell den Aktenschrank. Unser Interview war beendet.

Ich flog nach Hause, produzierte die „ZeitZeichen“-Sendung zu Else Urys Todestag und schickte ihm die fertige Tonkassette. Sie gefiel ihm. Wir blieben in Kontakt. Von nun an besuchte ich Klaus Heymann und seine Frau noch öfter. Jedes Mal interviewte ich ihn für andere Sendungen, befragte auch seine Frau und zwei ebenfalls in London lebende Kusinen, um

mehr über die große, weitverzweigte und mich immer mehr faszinierende Familie der Urys und Heymanns zu erfahren. Wir freundeten uns an und verbrachten sogar einige Urlaubstage in der Schweiz. Dort lernte ich einen anderen Zweig der Familie kennen, Vetter und Kusine Wallenberg, die aus Bogotá, Kolumbien, angereist waren. Und sich von mir auch bereitwillig interviewen ließen.

Jedes Mal, wenn wir uns trafen, fragte ich Klaus Heymann, ob er nicht doch seine Briefsammlung veröffentlichen wollte. Vielleicht in einem Buch? Er blieb bei seinem Nein. Doch eines Tages änderte er seine Meinung. Er war inzwischen fast 80 Jahre alt und hatte sich entschlossen, mir die Briefe vorzulesen. Ich flog wieder nach London, und dann saßen wir uns vier Wochen lang Tag für Tag acht Stunden in seinem Büro gegenüber. Er las die Briefe ins Mikrofon – etwa 200 Stück, eng beschrieben in deutscher Schrift, manche sechs bis acht Seiten lang – und ich stellte Fragen. Mir schien jetzt, er hätte es plötzlich sehr eilig, fertig zu werden. Er gönnte uns keine Mittagspause und reagierte höchst ungehalten, wenn ich mich morgens – nach schweißtreibender Fahrt mit der U-Bahn und unpünktlichen Bussen – um einige Minuten verspätet hatte. Ich spürte, dass diese ganze Aktion für ihn ein ungeheurer emotionaler Kraftakt war. Er musste etwas aufarbeiten, das ihn seit fast 60 Jahren belastete. Was das war, erfuhr ich erst später.

„Man muss korrekt sein“

Obwohl er mir die Familienkorrespondenz vorher als „harmlose Privatpost“ und „völlig uninteressant“ geschildert hatte, erkannte ich in diesen Briefen wichtige Zeugnisse aus unserer Vergangenheit, die jüngeren Generationen ja kaum noch verständlich ist. Mangels eigener Erfahrung können sie sich nicht vorstellen, was es bedeutete, im Faschismus zu leben. Das „Wissen von Auschwitz“, die Fülle der Dokumentationen und Statistiken über den Holocaust haben überdies den Blick auf die konkrete Situation der Opfer verstellt: Wer waren sie? Wie lebten sie, bevor sie in die Gaskammern gingen? Warum haben sie sich nicht gewehrt? Was wussten sie?

Man begreift am Beispiel dieser Briefe, wieso die Familie Hitlers Politik nicht durchschauen konnte. Es lag nicht nur an der bewussten Verschleierungstaktik des Naziregimes, von der sie sich – wie so viele andere – täuschen ließ. Es war auch ihr preußischer Wertekanon, der sie unfähig machte,

die Verbrechen der Nazis als politische Absicht zu erkennen. Widerstand, selbst Notlügen und geschickte Winkelzüge wären ihnen unmoralisch vorgekommen, und daher unmöglich, selbst wenn sie sich damit hätten retten können. „Man muss korrekt sein!“ ermahnte in einem Brief Käthe Heymann ihren zwanzigjährigen Sohn Klaus, als der sich weigerte, auf die deutsche Botschaft in London zu gehen, um sich ein „J“ für Jude und den jüdischen Vornamen „Israel“ in den Pass stempeln zu lassen. Die in Generationen anerzogene Untertanenmentalität – „Tu, was von dir verlangt wird!“ – und nicht zuletzt ihre nostalgische Vaterlandsliebe hinderten sie daran, klar zu sehen und rechtzeitig zu handeln.

Was diese Briefe noch so faszinierend macht: neben allen persönlichen Freuden und Leiden einer bürgerlichen Großfamilie transportieren sie – gerade in scheinbaren Belanglosigkeiten – auch eine anschauliche Kulturgeschichte der Zeit. Politische Ereignisse kommen – schon wegen der gefürchteten Zensur – eher am Rande vor, als Auslöser für Angst und Nervosität. Wichtiger ist die ständige Kommunikation mit- und übereinander, um sich im Strom dieser unsicheren Zeitläufte nicht zu verlieren und den Zusammenhalt zu bewahren.

Die Illusion einer „heilen Welt“

Schon der erste Brief vom 20. Januar 1938 trifft einen wunden Punkt, der in der weiteren Korrespondenz immer wieder leidenschaftlich erörtert wird: die eingeschränkten Reisemöglichkeiten. Seit November 1937 wurden Reisepässe von Juden generell nicht mehr verlängert. Einzige Ausnahme: ein gültiges Visum. Obwohl Käthe Heymann über diesen Sachverhalt Bescheid wusste, hat sie sich mit ihrem abgelaufenen Pass zur Polizei aufgemacht und dort eine Abfuhr erhalten – „kurz und bündig, bums, fertig, ohne weitere Erklärung“. Nun ist sie „erbittert, dass ich nicht mehr die Möglichkeit haben soll, meine Kinder wiederzusehen, grade jetzt, wo wir die Reise zu Ilse vorbereiten wollten“. Der Vater, ganz Staatsbeamter, fügt an: „Ich hoffe, dass Muttis Passangelegenheit behördlicherseits so geordnet wird, dass dringliche Reisen, wie es der Besuch der Kinder ist, ermöglicht werden.“ Schon die ersten Zeilen der Eltern zeigen deutlich, in welcher Haltung sie den Nazis gegenüber stehen: schlicht und einfach ungläubig. Wie so viele deutsche Juden der Mittelschicht waren die Heymanns außerstande, die

Maßnahmen des Regimes – und ihre eigene Lage – so ernst zu nehmen wie sie gemeint waren. Selbst nach fünf Jahren nationalsozialistischer Diktatur, nach ständig neuen diskriminierenden Gesetzen und Verordnungen, war ihr Vertrauen in den Rechtsstaat ungebrochen. Als dekorierte Teilnehmer am Ersten Weltkrieg – er hatte die Festung Breslau ausgebaut – fühlte sich Hugo Heymann vor Verfolgung sicher. Auch dann noch, als er – nach dem Nürnberger Parteitag 1935 – trotz seiner Verdienste zwangspensioniert wurde.

Durch den ganzen Briefwechsel zieht sich die Hoffnung – wie Käthe Heymann nicht müde wird zu wiederholen –, „dass da noch eine Lösung gefunden wird, denn das geht ja nicht auf die Dauer“. Auf die Dauer kann sie ihren einzigen Sohn Klaus nicht entbehren und stellt sich vor, dass er nach dem Londoner Architektur-Studium wieder in die Heimat zurückkehrt. Bei den vielen Bauvorhaben Hitlers, spekuliert sie, brauchte er sich dann um Aufträge keine Sorgen zu machen.

Anfang 1938 hofft sie – auch dies ein Hirngespinnst – auf die vom Baurat bereits akribisch ausgearbeitete Inspektions-Reise nach Palästina. Dort lebt ihre zweite Tochter Ilse seit 1934, und zwar unter „dubiosen Umständen“, die die Eltern überprüfen wollen. Ilse (1908–1989), das schwarze Schaf der Familie, hat sich das begehrte Visum durch die Scheinehe (ein Skandal für die Heymanns!) mit einem jungen Berliner Zionisten beschafft, von dem sie sich nach Ankunft im Gelobten Land sofort trennte, um dort den Mann ihrer Wahl zu heiraten, den Kölner Journalisten Leo Steinfeld. „Ein Pechvogel und Habenichts“, urteilt die Familie. Nun lebt Ilse mit diesem Mann (in Berlin argwöhnte man, dass die beiden nicht legal verheiratet wären), ohne Geld, ohne geregelte Arbeit, in einer Hütte mitten unter feindlichen Arabern.

Als in Berlin ruchbar wird, dass Ilse in dieser – für die Verwandtschaft unvorstellbaren – Situation auch noch ein Kind erwartet, ist die Empörung groß. Ilse, die immer als aufsässig, labil und lebensuntüchtig galt – tatsächlich aber die einzige war, die Realitätssinn bewies –, traut niemand etwas zu. Gemeinsam mit den Eltern Heymann überlegt Lisbeth in Amsterdam sogar, Ilse das Kind wegzunehmen, um es selber zu erziehen. Das Kind soll in den „richtigen“ Verhältnissen aufwachsen. Auch hier war das Nesthäkchen wieder am Werk: die Illusion der heilen Welt, die selbst unter solch unheilen Umständen aufrecht erhalten werden musste. Klaus Heymann erzählte mir an dieser Stelle, wie er 1949, kurz nach der Gründung Israels, seine Schwe-

ster Ilse in Haifa besuchte und wie überrascht er war, dass das saubere, gut gekleidete, wohl erzogene zehnjährige Mädchen, das sie ihm vorstellte, ihre Tochter sein sollte. Trotzdem habe er seine Meinung über Ilse nicht geändert, aber er gab zögernd zu, dass seine Schwester vielleicht doch einige gute Eigenschaften gehabt haben musste. Dass sie die Autorität des Vaters in Frage gestellt, sogar bewusst untergraben hatte, ihn auch jetzt noch, nach all den furchtbaren Geschehnissen, genauso scharf kritisierte, war in den Augen seines Sohnes ein unverzeihliches Sakrileg. Andere Verwandte, die Ilse bei einem Gegenbesuch in London wiedersahen, entdeckten an der 45-Jährigen eine frappante Ähnlichkeit mit Else Ury, wie Kusine Helen, die Schwiegertochter von Justizrat Ludwig Ury, mir später erzählte: „So ein feines, vornehmes Gesicht! Als ich es ansah, bin ich fast erschrocken.“ Sie habe die vertraute Gestalt an ihrem Teetisch zuerst für ein Trugbild gehalten.

Die Briefe an Klaus – „Mein lieber Klausemann!“ (Vater); „Mein Geschöpf!“ (Mutter) – schildern den Alltag in Berlin. Während der Baurat sich sehr geschmeidig in sein erzwungenes Pensionärsdasein fügte und seine Tage mit aller Umsicht und Bedachtsamkeit strukturierte, stürzte sich Käthe Heymann in hektische Betriebsamkeit: Kochen, Putzen, Waschen, Bügeln, Flickern, Einkaufen, Behördengänge. Immer häufiger Arztbesuche – durch Frustessen nimmt sie stetig an Gewicht zu, der Blutdruck steigt bedrohlich. Fast jeden Tag gibt es Besuche von und bei Verwandten, Freunden, Bekannten. Dazu kommen regelmäßige Treffen mit den ehemaligen „Klassenschwestern“ aus der Luisenschule; Skat- und Bridge-Abende jede Woche reihum. Und schließlich die Veranstaltungen im jüdischen Kulturbund, für die Heymanns und Urys Abonnements hatten. Bei allen Treffen die Frage: gehen oder bleiben?

Aus Käthe Heymanns spontan und gefühlvoll hingeworfenen Zeilen spricht das Bedauern, dass sie im Leben ihrer verheirateten Töchter kaum noch eine Rolle spielte. Um wenigstens Klaus im Auge zu behalten, verlangte sie von ihm pausenlos genauen Rapport über alles, was er tat und dachte und gab dazu ihre Kommentare ab. Sie lobte seinen Fleiß und die guten Zensuren, tadelte aber heftig seinen Hang zu gewagten architektonischen Entwürfen. Der Vater schloss sich diesem Urteil an und ermahnte seinen Sohn, sich nicht von den Ideen zeitgenössischer, hypermoderner Architekten vom Schlage eines Erich Mendelsohn (ein entfernter Verwandter des Vaters) anstecken zu lassen. Rührend wirken die einfühlsam vorgebrachten Ratschläge des Baurats, sein Sohn möge doch *den* Weg gehen, den

einst er selbst eingeschlagen hat: „Bloß nicht zu hoch hinaus! Bloß nicht auffallen!“

Zur Einflussnahme auf den Sohn gehörte auch die regelmäßige Kontrolle seiner Kleidung. Auf Mutters Geheiß schickte Klaus alle 14 Tage seine schmutzige Wäsche nach Berlin und bekam sie umgehend gewaschen, gebügelt, notfalls geflickt oder durch ein neues Teil ersetzt, in einem verschließbaren Segeltuchsack zurück. Dieser Wäschesack, der nun regelmäßig zwischen London und Berlin pendelte – und jedes Mal auf beiden Seiten mühsam durch den Zoll gebracht werden musste –, wurde ein wichtiges Transportmittel mütterlicher Fürsorge – und Neugierde. Und ein unerschöpfliches Thema in der Korrespondenz. „Wäschesack! Wäschesack! Wäschesack! Wäschesack!“ explodierte einmal der sonst so zurückhaltende Baurat.

Reisepläne beschäftigen die Familie über Jahre hinweg und werden in den Briefen ausführlich erörtert. Vater Heymann besitzt 1938 noch einen gültigen Pass und kostet seine Freiheit weidlich aus. Er macht Stippvisiten in Amsterdam und London, die jedes Mal etwas länger ausfallen. Sie tun ihm sichtlich gut. Doch seine Frau, eifersüchtig auf die liebevolle Fürsorge, die er von seinen Kindern erfährt, macht auf dem Postweg ihrem Ärger Luft. Unter dem Vorwand, er gebe zuviel Geld aus, inszeniert sie ein Familienkomplott gegen ihn. Die Wogen schlagen hoch. Der Paterfamilias reagiert empfindlich. Vor dem Szenario des Weltuntergangs wirkt das Ganze wie absurdes Theater.

„Ich war so naiv“

Klaus Heymann hatte mir fast fünfzig Briefe vorgelesen und meine Fragen mit großer Geduld und Offenheit beantwortet. Plötzlich unterbrach er sich: „Was jetzt zur Sprache kommt, müssen Sie unbedingt in Ihr Buch aufnehmen!“ Er holte tief Luft. Es ist ein langer Brief der Mutter. Auf einem Foto, das er ihr aus London geschickt hatte, glaubte sie ihren Sohn Klaus mit Dauerwelle erkannt zu haben. Sie schließt daraus, dass er sein Geld verschwendet; in üble Kreise geraten ist, womöglich unter Homosexuelle – er ist ein hübscher, zarter, blonder Junge; dass die Zeit gekommen ist, ihn in die Pflicht zu nehmen: „Wenn ich höre, wie die anderen jungen Leute jeden Pfennig überlegen, weil sie als Ziel vor sich haben, die Eltern so schnell wie

möglich nachkommen zu lassen, dann kommt es mir wahnsinnig vor, dass Du selbst nie auf solche Gedanken kommst. Die Zeiten haben sich geändert. Heutzutage bauen die Kinder den Eltern Häuser.“

Klaus Heymann, dem man sein Leben lang jede Verantwortung abgenommen hat, und der vollkommen mit sich und seinem Studium beschäftigt ist, geht auf den Appell seiner Mutter gar nicht ein. Später, als die Eltern in Amsterdam leben und – noch vor dem Überfall der Deutschen – eine Reise nach England planen, sicher in der stillen Hoffnung, bei ihrem Sohn bleiben zu können, wehrt Klaus jeden Gedanken daran heftig ab. Über 60 Jahre lang hat sein Versagen schwer auf ihm gelastet:

„Ich war so naiv und auch so unreif, und ich hatte Angst, dass die Eltern rüber kämen und durch den Kriegsausbruch nicht mehr zurück könnten. Stellen Sie sich das vor! Daran denk ich dauernd. Wenn man sich überlegt – aber man hat doch keine Ahnung gehabt, dass die Deutschen in Holland einmarschieren würden, und dass die Juden dann ins Konzentrationslager kämen! Sonst hätte ich in meiner idiotischen Unreife wahrscheinlich doch gesagt, du hast dann die Eltern wenigstens hier. Spielt doch keine Rolle, was sie hier machen. Besser, hier in England betteln zu gehen, als dort drüben im KZ umzukommen. Dabei hätte man für sie, selbst in ihrem Alter, eine Haushaltsstelle finden können. Solche Fälle gab es.“

Als ihn kurz nach der „Reichskristallnacht“ ein Hilferuf von seiner Kinderfreundin Lilo Lachmann aus Berlin erreichte, handelte er sofort. Er fand für sie eine Stelle als Köchin. Drei Jahre später waren sie ein Paar. Nach dem Krieg, nach seiner Entlassung aus der Britischen Armee, hat Klaus Heymann die Korrespondenz auf einem Dachboden wiedergefunden und von da an wieder und wieder gelesen.

In dem Buch „*Die Welt war so heil*“ werden die Briefe ergänzt durch die Erinnerungen von Klaus Heymann, durch Interviews mit anderen überlebenden Verwandten und durch Kommentare zur Zeitgeschichte. Schauplätze sind Berlin, Krummhübel im schlesischen Riesengebirge, London, Amsterdam und Haifa.

„Kulturprotestantismus“ und Judentum im Verein zur Abwehr des Antisemitismus

Gottfried Mehnert*

Über den 1890 gegründeten und 1933 aufgelösten „Verein zur Abwehr des Antisemitismus“ (VAA) gab es bisher keine umfassende Darstellung. Die Verfasserin der vorliegenden Monografie Auguste Zeiß-Horbach¹ erwähnt einleitend nur sechs Studien, die – bis auf die zweiteilige Darstellung von Barbara Suchy im Leo Baeck Year Book 1983 und 1985 – den Verein im weiteren Zusammenhang des Antisemitismusproblems erwähnen oder – wie meine eigene Studie² über die Gründungszeit des Vereins in Marburg 1891/92 – nur einen lokal begrenzten Ausschnitt behandeln.

Auch Zeiß-Horbach erhebt nicht den Anspruch, die Geschichte des Vereins erschöpfend darzustellen. Gleichwohl bietet ihre Darstellung eine über alle bisherigen Behandlungen des VAA hinausgehende Ausschöpfung von zahlreichen Archiven, die vor allem für die Vereinsvorsitzenden und andere herausragende Persönlichkeiten des Vereins wichtige Quellen bieten. Vor allem aber bilden die Archive der Wochenzeitschrift (Wochenkorrespondenz) „*Mittheilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus*“ für die Zeit von der Gründung bis 1918 und danach die Fortsetzung der Zeitung unter dem Titel „*Abwehrblätter*“ die Hauptquelle für Geschichte und Wirken des Vereins.

* Pastor em. Dr. theol. Gottfried Mehnert, Marburg, war von 1958–1990 lutherischer Pfarrer in Kiel und von 1972–1990 geschäftsführender Vorsitzender der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Schleswig-Holstein.

- 1) Der Beitrag behandelt die unter Kurt Nowak als Dissertation begonnene und 2007 von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig angenommene Studie von Auguste Zeiß-Horbach, *Der Verein zur Abwehr des Antisemitismus. Zum Verständnis von Protestantismus und Judentum im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, Evangelisches Verlagshaus, Leipzig 2008. 462 Seiten.
- 2) Gottfried Mehnert, *Der Verein zur Abwehr des Antisemitismus. Seine Anfänge in Marburg 1891/1892*, FrRu 9(2002)270–275.

Zielsetzung und Vereinsgeschichte

In der Einleitung (I), die die Zielsetzung der Arbeit, einen Forschungsüberblick und die Quellenlage beschreibt, wird bereits der charakteristische Wurzelgrund des Vereins benannt: der theologisch liberale „Kulturprotestantismus“, der politisch in den liberalen Parteien des Kaiserreichs und in

Probenummer!

Mittheilungen

aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus.

Herausgegeben vom Schriftführer Lic. Gräbner.

Die „Mittheilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus“ erscheinen, jeden Sonntag, 4–8 Seiten (inkl. Abonnements pro Quartal 60 Pf. excl. Postgebühren) bei allen Postämtern sowie bei sämtlichen Sendebriefträgern und bei der Expedition Magdeburger-Strasse 13. Insemiten, die dergleichen Zeitzeile aber deren Raum 30 Pf. werden von allen Annoncen-Expeditionen sowie diesel in der Buchdruckerei Berlin W., Potsdamerstr. 116a entgegengenommen. Eingetragen im 16. Nachtrag der Postzeitungsliste Nr. 4057a.

Nr. 1.

Berlin, den 21. Oktober.

1891.

Die mit dem heutigen Tage erscheinende Wochenkorrespondenz „Mittheilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus“ ist in Folge vielfacher Wünsche aus den Kreisen unserer Vereinsmitglieder ins Leben gerufen. Der Vorstand hofft, daß das Blatt dazu beitragen wird, eine regelmäßige und dauernde Verbindung zwischen den Mitgliedern herzustellen und eine regere Thätigkeit derselben zu veranlassen.

Die „Mittheilungen“ sollen indes — was wir von vorn herein nachdrücklich bemerken und zu beachten bitten — keineswegs ein offizielles Organ des Vorstandes sein. Der Vorstand als solcher kann dieselben selbstverständlich nicht redigieren, er kann von dem Inhalte derselben nicht einmal vorher Kenntniß nehmen. Die Wochenschrift erscheint unter alleiniger Verantwortlichkeit der Redaktion.

Erste Ausgabe der „Mittheilungen“ (Probenummer) vom 21. Oktober 1891.

der DDP der Weimarer Republik, sowie religiös im theologisch liberalen Protestantenverein und der liberalen Theologie beheimatet war. Dabei wird schon in der Einleitung hervorgehoben, dass die Haltung des liberalen Protestantismus zum Judentum zwiespältig war. Der Überblick über die Vereinsgeschichte (II) setzt ein mit dem Berliner Antisemitismusstreit (1879–1881), ergänzt durch einen für die Einschätzung der Juden aufschlussreichen, bisher nicht publizierten Briefwechsel zwischen *Werner von Siemens* und *Theodor Mommsen*. Die Vereinsgründung wurde 1890 in Berlin initiiert von Politikern der liberalen Parteien und jüdischen Gründungsmitgliedern, welche aber im Gründungsaufwurf, der von 535 Persönlichkeiten christlicher Konfession unterschrieben war, nicht genannt wurden.

Motiviert war die Gründung durch die angewachsene antisemitische Agitation, zumal antisemitischer Parteien und Vereine, was sich darin manifestierte, dass 1912, als die antisemitischen Parteien abnahmen, die Notwendigkeit des VAA hinterfragt wurde. Der Verein sah seine Aufgabe, die Abwehr des Antisemitismus, vor allem darin, die „staatsbürgerliche Gleichberechtigung unserer jüdischen Mitbürger zu verteidigen“. Dieses Ziel wird durchgehend in den Vordergrund gestellt, ebenso wie die Ablehnung eines darüber hinausgehenden Eintretens für Juden. Man scheute den Vorwurf des Philosemitismus. Der Verein vertrat die liberalen Bürgerrechte unabhängig von religiöser, politischer oder wissenschaftlicher Überzeugung so konsequent, dass er es ablehnte, den Antisemitismus mit anderen als geistigen Waffen, etwa mit Rechtsmitteln zu bekämpfen.

In Ermangelung ausreichender Quellen wird über die Mitgliedschaft des Vereins wenig mitgeteilt, sie erreichte nur einen geringen Teil der Zahlen, die die antisemitischen Vereinigungen erreichten. Auch im Verhältnis zum 1893 gegründeten „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ blieb die Zahl der Mitglieder, besonders auch der jüdischen, gering. Die Mitglieder des Vereins kamen aus der bürgerlichen Bildungsschicht: es waren Juristen, Verwaltungsbeamte, Mediziner, evangelische Theologen, Professoren, Unternehmer verschiedener Wirtschaftszweige; Katholiken traten vereinzelt erst nach 1918 als Mitglieder in Erscheinung.

Als Schwäche des Vereins bezeichnet die Verfasserin seine mangelhafte Organisationsstruktur. Sein Wirken in der deutschen Öffentlichkeit beruhte auf dem Einsatz einzelner aktiver Mitglieder in der Vereinsleitung und in lokalen Ortsgruppen, als Vortragsredner, in der Publizistik und Presse, vor allem aber auf der eigenen Vereinszeitschrift und eigenen Publikationen, wie dem „*Antisemitenspiegel*“. Großen Wert legte der Verein auf die wissenschaftlich fundierte Auseinandersetzung mit den Behauptungen der Antisemiten, wie auch auf die Vermittlung von Kenntnissen über das Judentum, wobei sich Rabbiner zunehmend beteiligten.

Vier „Akteure in den ersten Jahren“ stellt die Autorin vor: den Pfarrer *Otto Gräbner*, Vorstandsmitglied und erster Redakteur der „Mitteilungen“, den publizistisch außergewöhnlich produktiven Archivar *Georg Winter*, den jüdischen Unternehmer und „Philanthropen“ *Charles Hallgarten* und den Astronomieprofessor und Direktor der Berliner Sternwarte *Wilhelm Foerster*, der stellvertretender Vereinsvorsitzender war.

Aus wieder aufgefundenen Aktenbeständen des Thüringer Hauptstaatsarchivs Weimar stellt die Autorin als Beispiel ortsbezogener Aktivität in den ersten Jahren das Wirken des Landrabbiners *Moses Salzer* als Vertrauensmann des Abwehrvereins in dem zum Herzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach gehörenden Landesteil Stadtlengsfeld dar.

Von den Beispielen der Autorin für die öffentliche „Wahrnehmung“ des Abwehrvereins in den Anfangsjahren und auch später ist die jüdische Sicht insofern erwähnenswert, weil sie die „objektive Haltung“ des Vereins und seine zu wenig volkstümliche Art kritisierte.

Den Überblick über die Vereinsgeschichte beschließt die Autorin mit der Darstellung der Schwerpunkte der Vereinsarbeit unter seinen Vorsitzenden *Rudolf von Gneist*, *Heinrich Rickert*, *Theodor Barth*, dem von 1909 bis 1933 amtierenden Vorsitzenden *Georg Gothein* und dem letzten Vorsitzenden, dem Zentrumspolitiker *Heinrich Krone*, unter dem der Abwehrverein 1933 aufgelöst wurde.

Wahrung kultureller Identität oder Assimilation

Im zweiten Hauptteil geht es um den „Ort der Juden in der deutschen Kultur und Nation“ und um die Frage, ob und wie weit die Juden neben der staatsbürgerlichen Gleichberechtigung ihre eigene kulturelle Identität bewahren sollen und können. Ihre historischen kulturellen Leistungen wurden zwar im Abwehrverein anerkannt, aber es gab deutliche Vorbehalte gegenüber befremdenden jüdischen Bräuchen, wie beispielsweise dem Schächten. Stichworte dieser Einstellung sind, dass es im Judentum „Beseitigungswertes“ gebe und dass es letzten Endes kulturell um „Verschmelzung“, „Amalgamierung“, „Assimilation“, ja – wie der jüdische Schriftsteller und Schatzmeister des Vereins, *Ludwig Jacobowski*, forderte – um „völliges Aufgehen“ in der deutschen Nation gehe.

Als Repräsentanten dieser Vorstellungen im Abwehrverein nennt die Autorin neben Jacobowski den Schriftsteller *Gustav Freytag*, den liberalen Politiker *Friedrich Naumann* und, neben weiteren maßgebliche Vereinsmitgliedern, den langjährigen Vorsitzenden *Georg Gothein*. Abschnittsüberschriften wie „Das bleibende Fremde“, „Jüdische Einseitigkeiten“ und „Unbedachter Wortgebrauch“ charakterisieren das Problematische unter

den Mitgliedern des Abwehrvereins. Immerhin wird hervorgehoben, dass im Abwehrverein besonders mit *Richard Horlacher*, einem der bedeutenden Vertreter des Vereins in seinen letzten Jahren, eine entschiedene Auseinandersetzung mit völkischen Vorstellungen geführt wurde. Verschwiegen wird aber auch nicht, dass einzelne Mitglieder die Ansicht vertraten, der Antisemitismus könne in einzelnen Teilbereichen berechtigt sein, ja sogar auf „idealen Motiven“ beruhen.

Als Resümee dieses zweiten Hauptteils stellt die Autorin fest, dass es dem Abwehrverein bei allem aner kennenswerten Einsatz nicht gelungen sei, zu einem effektiven Stoßtrupp gegen den Antisemitismus zu werden.

Die Rolle protestantischer Theologen

Dem „Verhältnis von Protestantismus und Judentum im Kaiserreich und in der Weimarer Republik“ ist speziell der dritte Hauptteil *„Evangelische Pfarrer und Theologen im VAA“* (IV) gewidmet. In beiden Zeitabschnitten hat eine Reihe evangelischer Theologen dem Verein angehört, von denen einige in biografischen Studien vorgestellt werden.

Da ein großer Teil dieser evangelischen Theologen dem liberal-protestantischen Milieu entstammten, bietet die Autorin einen kurzen Überblick über deren religiösen Wurzelgrund, den liberalen, national gesinnten und strikt antikatholischen „Deutschen Protestantenverein“, der eine protestantische Kulturhegemonie anstrebte und ein zwiespältiges Verhältnis zum Judentum besaß. Einige dieser Theologen werden mit kurzen biografischen Skizzen vorgestellt: der schon erwähnte erste Redakteur der Vereinszeitschrift, der Berliner Pfarrer *Otto Gräbner*, und die ebenfalls in Berlin tätigen Pfarrer *Theodor Hoßbach*, *Johannes Schmeidler* und *Immanuel Heyn*. Ausführlicher stellt die Autorin den Frankfurter Pfarrer *Friedrich Battenberg*, langjähriges Vorstandsmitglied des Abwehrvereins, dar.

Besondere Beachtung finden zwei Theologieprofessoren, die den Abwehrverein maßgeblich geprägt haben: *Eduard König* und *Otto Baumgarten*. Der Bonner Alttestamentler Eduard König gehörte im Unterschied zu allen anderen evangelischen Theologen im Verein nicht dem liberalen Protestantismus an, sondern vertrat eine heilsgeschichtliche Theologie, die – wie die Autorin hervorhebt – einen abschätzigen Blick auf das Judentum verhinderte. Er hatte bereits 1916 einen künftigen christlich-jüdischen

Diskurs auf wissenschaftlicher Ebene und Professuren für jüdische Literatur gefordert.

Der Kieler Praktische Theologe Otto Baumgarten, der schon Stoeckers Antisemitismus³ bekämpft hatte, war mit dem jüdischen Handelsrechtler *Levin Goldschmidt* bekannt und hatte schon vor dem Weltkrieg Kritik an der völkischen Theologie geübt. Besonders aktiv wirkte er in den Zwanzigerjahren gegen die aufkommende nationalsozialistische Bewegung. Seine 1926 erschienene Schrift „*Kreuz und Hakenkreuz*“ verbreitete der Abwehrverein in großer Zahl. Als „problematisch“ wertet die Autorin die auch von jüdischer Seite scharf kritisierte Neigung Baumgartens zur „Objektivität“ auch gegenüber antisemitischen Verwendungen wissenschaftlicher Forschungen, sieht aber damit seine großen Leistungen für den Abwehrverein nicht geschmälert.

Für die Ziele des Abwehrvereins wirkte in Nürnberg, wo es auch eine Ortsgruppe des VAA gab, der Hauptpastor Dr. *Christian Geyer*, dessen Predigten, besonders zum Israelsonntag (in der ev. Kirche der 10. Sonntag nach Trinitatis), für die in Nürnberg von Julius Streicher herausgegebene extrem antisemitische nationalsozialistische Zeitung „*Der Stürmer*“ ein Affront waren. Mit seiner biblisch und eschatologisch ausgerichteten Theologie zählt ihn die Autorin zu den klaren Fürsprechern der Juden.

Als entschiedener Gegner des Antisemitismus wird auch der liberale, unitarisch orientierte Bremer Pfarrer *Emil Felden* genannt, der dem Ausschuss des Abwehrvereins seit 1921 angehörte und vor allem publizistisch und als Vortragsredner gewirkt hat. Mit dem Stuttgarter Pfarrer *Eduard Lamparter* wird einer der wirkkräftigen Bekämpfer des Antisemitismus in den letzten Jahren des Abwehrvereins vorgestellt. Vor allem in den „Abwehrblättern“, aber auch mit eigenen Schriften, wie seinem 1928 erschienenen Hauptwerk „*Evangelische Kirche und Judentum*“, trat er publizistisch hervor.

Wie unterschiedlich liberale evangelische Pfarrer gleicher Herkunft aus dem Protestantenverein in Erscheinung traten, belegt die Autorin im Vergleich des Dortmunder Pfarrers *Hans Tribukait* und Pfarrer *Dietrich Graue* an der Berliner St. Marienkirche. Beide wirkten mit im Kampf gegen den

3) (A .d. R.) Der ev. Pfarrer, Hofprediger und Politiker Adolf Stoecker (1835–1909) bezeichnete sich selbst als „Begründer“ und „Vater der antisemitischen Bewegung“. Im Ökumenischen Heiligenlexikon (vgl. www.heiligenlexikon.de) ist der 7. Februar sein Gedenktag (ev.).

Antisemitismus. Während Tribukait, Verfechter einer „freien Volkskirche“, in seinem örtlichen Bereich als Pfarrer wirkte, trat Graue, der zeitweilig freisinniger Landtagsabgeordneter und DDP-Reichstagsabgeordneter war, auch öffentlich gegen den Antisemitismus hervor. Als Anhänger der liberalen nationalkirchlichen Idee neigte er jedoch nach 1933 nationalsozialistischen Ansichten zu.

Schließlich widmet die Autorin dem Breslauer Pfarrer *Ernst Moering*, der 1919 in den Ausschuss des Abwehrvereins gewählt worden war und Vorsitzender der Breslauer Ortsgruppe wurde, eine eigene Darstellung. Sein Pfarramt gab er 1926 mit erst 40 Jahren auf. Im Antisemitismus sah er nicht nur den Angriff gegen das Judentum, sondern auch eine Gefährdung des Christentums. Die Autorin charakterisiert ihn als „Verfechter eines liberalen Individualismus“.

Zwei nicht unmittelbar zum Abwehrverein gehörende Theologen, die aber ebenfalls gegen Antisemitismus und Nationalsozialismus kämpften, ergänzen die Reihe von Theologen im Abwehrverein. Die Autorin will an ihnen deutlich machen, worin die Mängel des Abwehrvereins bestanden. Es ist erstens der in Sangerhausen wirkende Pfarrer *Albrecht Gubalke*, Mitbegründer des „Evangelischen Friedensbundes“, zum religiösen Sozialismus neigend und der Theologie Karl Barths nahe stehend. Zweitens wird der bekannte, 1966 mit der Yad-Vashem-Medaille geehrte, ursprünglich liberal orientierte Heidelberger Pfarrer *Hermann Maas*⁴ vorgestellt, der Mitglied des Pfarrernotbundes war und sich der Bekennenden Kirche anschloss. Die Autorin hebt besonders den Unterschied des theologischen Ansatzes bei Hermann Maas zum staatsbürgerrechtlichen Prinzip des Abwehrvereins hervor.

Mit einer kurzen Zusammenfassung rekapituliert die Autorin die „Gemeinsamkeiten der evangelischen Vorkämpfer des Antisemitismus“, die nur eine kleine Minderheit der protestantischen Pfarrer waren, und würdigt abschließend die Vereinsarbeit. Das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis lässt gründliche Archivforschung und umfangreiche Literaturkenntnis erkennen. Bei der großen Zahl von Namen der im Abwehrverein tätigen und in Verbindung mit ihm stehenden Personen wäre ein Personenverzeichnis hilfreich gewesen.

4) Vgl. Jörg Thierfelder, *Hermann Maas – Retter und Brückenbauer*, in FrRu 14(2007) 162–172.

Das Dilemma der jüdischen Kultur in Deutschland

Salomon Korn*

Bei der Grundsteinlegung zum Neubau¹ der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg hieß es: „Der Grundstein, der heute gelegt wird, ist kein ausschließlich materieller. Er bildet gleichzeitig das symbolische Fundament eines geistigen Gebäudes – eines, an dem zukünftig ständig gebaut werden muss, wenn es seiner Bestimmung gerecht werden soll: der Entwicklung, Belebung und Festigung einer erneuerten *deutsch-jüdischen Kultur*.“

Was ist mit *deutsch-jüdischer Kultur*, was mit *jüdischer Kultur* gemeint? Aus jüdisch-orthodoxer Sicht existiert nur eine jüdische Religion auf der Grundlage göttlicher Offenbarung, aber keine davon abgeleitete oder gar von ihr unabhängige jüdische Kultur. Eine solche hätte sich vom Kern jüdischer Religion, von den Quellen des Judentums entfernt, hin zu einem verweltlichten, schließlich sich auflösenden Judentum. Die im säkularen Begriff *jüdische Kultur* angelegte Vielfalt wird von der jüdischen Orthodoxie nicht als „Bereicherung“, sondern als Bedrohung empfunden. Jüdische Kultur, sofern sie von der Orthodoxie als solche anerkannt wird, dient einzig und allein der Erfüllung des Religionsgesetzes. Und so sind es vor allem Kultusgegenstände aus Haus und Synagoge, der Buchdruck und die Kalligrafie der hebräischen Schrift, die diesen Bereich definieren.

Deckungsgleichheit von jüdischer Religion und jüdischer Kultur kennzeichnen das Wesen des Judentums über mehr als zwei Jahrtausende hinweg: ein geschlossenes System, das, in seinem Kern unversehrt, an seinen Rändern einen wechselnden Reichtum von Ausdrucksformen kannte. In diesem Sinne stand jüdische Kultur stets im beherrschenden Zeichen der Religion, der Bindung an das in der göttlichen Offenbarung beschlossene

* Prof. Dr. Salomon Korn ist seit 1999 Vorstandsvorsitzender der Jüdischen Gemeinde Frankfurt/M. und seit 2003 Vizepräsident des Zentralrats der Juden in Deutschland.

1) Der Grundstein wurde am 4. April 2008 gelegt. Der vorliegende Beitrag war die Festrede zur *Eröffnung des Neubaus der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg* am 30. September 2009.

Sittengesetz. Die Diaspora als bestimmende Existenzform des Judentums hat lange zur Aufrechterhaltung der Einheit von jüdischer Religion und jüdischer Kultur beigetragen. Erst die Aufklärung mit ihrer Infragestellung und schließlich Leugnung der rein theologischen Form aller Kultur führte seit dem 18. Jh. zu einer allmählichen Auflösung dieser Einheit. Im Christentum hatte sie sich schon Jahrhunderte zuvor, spätestens seit der Renaissance, abgezeichnet, weshalb aus Sicht der Kulturwissenschaft eine christliche Kultur in all ihrer Vielfalt viel früher auszumachen ist als eine jüdische.

Der Begriff *jüdische Kultur* hat im Laufe des 19. Jh. jene Weite der Bedeutungen erlangt, die dem Begriff *Kultur* allgemein innewohnt. Indem jüdische Kultur sich von jüdischer Religion durch allmähliche Säkularisierung und gegen das eng begrenzte Verständnis der jüdischen Orthodoxie „emanzipiert“ hatte, umfasst sie von nun an sowohl den Bereich der Religion selbst als auch deren säkular-kulturellen Abkömmlinge. Was unterscheidet nun *jüdische Kultur* in Deutschland vor 1933 von der oft gepriesenen *deutsch-jüdischen Kultur*? Während *jüdische Kultur* vor allem kulturelle Erscheinungen umfasst, die unmittelbar oder mittelbar aus originär jüdischen Quellen fließen, meint *deutsch-jüdische Kultur* jenen nachfolgenden Schritt, mit dem es zu einer Verbindung zwischen jüdischer und deutscher Kultur kommt: ein im Ergebnis eigenständiges, aus ursprünglich einander fremden Elementen entstandenes Kulturphänomen. Wer aber den Begriff *deutsch-jüdisch* oder *deutsch-jüdische Kultur* in Lexika und Wörterbüchern sucht, der sucht vergeblich. So bleibt *deutsch-jüdische Kultur* ein Phänomen, das nirgendwo erklärt wird und doch durch Geschichte und Kulturgeschichte geistert. War sie vielleicht nie existent? Ist sie möglicherweise erst nachträglich konstruiert worden?

In diesem Zusammenhang ist ein Blick auf das zahlenmäßige Verhältnis zwischen jüdischer und nichtjüdischer Bevölkerung in den letzten 200 Jahren erhellend, wenngleich das reine Zahlenverhältnis nicht unmittelbar etwas über die tatsächliche Bedeutung des jüdischen Bevölkerungsanteils für die *deutsch-jüdische Kultur* aussagt. Der Anteil der Juden betrug im Durchschnitt nie mehr als ein Prozent der deutschen Gesamtbevölkerung. Bei diesem Verhältnis ist es kühn, ja, vermessen, eine historisch bedeutsame *deutsch-jüdische Kultur* im Sinne einer nennenswerten *deutsch-jüdischen Symbiose* zu erwarten. Mir ist kein Fall bekannt, in dem ein Deutscher christlicher Herkunft Bedeutendes auf dem Gebiet der sogenannten

deutsch-jüdischen Kultur oder gar auf dem der jüdischen Kultur geleistet hätte. Aus Sicht des Judentums ist Akkulturation immer eine Angleichung des Judentums an die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft und nie eine beidseitige Annäherung.

Die Juden in Deutschland haben vor der Vernichtung des deutschen Judentums aus ihrer gesellschaftlich verwehrt Gleichstellung heraus kulturelle Leistungen erbracht, die man nur unter den geschilderten Vorbehalten als *deutsch-jüdische* bezeichnen kann. Es sind keine genuin jüdische oder *deutsch-jüdische* Kulturphänomene als Produkte einer friedlichen und fruchtbaren Symbiose, sondern gegen Widerstände der christlichen Mehrheitsgesellschaft abgetrotzte, vorwiegend säkulare Kulturleistungen. Während der Einfluss jüdischer Frauen und Männer auf nahezu alle Bereiche deutscher Kultur, vor allem auf Literatur, Musik und Wissenschaft, bedeutsam war, blieb der Einfluss des Judentums auf die deutsche Kultur allenfalls marginal. Diese zu unterscheidenden Phänomene – der Einfluss von Menschen, die Juden oder jüdischer Abstammung waren, und der Einfluss des Judentums auf die deutsche Kultur – sind immer wieder verwechselt und vermengt worden, vor allem dann, wenn es um den bedenklichen Nachweis ging (und geht), welche herausragenden Leistungen deutsche Kultur und deutsche Wissenschaft Juden verdanken. Mit jedem dieser wohlgemeinten „name-dropping“-Nachweise treten Juden in Deutschland weder als Deutsche noch als jüdische Deutsche auf, sondern zum Preis einer fragwürdigen Exklusivität als gesellschaftlich abgegrenzte Minderheit aus der deutschen Mehrheitsgesellschaft heraus.

Der Beitrag deutscher Juden zur deutschen Kultur zum Preis ihrer Akkulturation und Assimilation ist von der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft nie mit wirklicher gesellschaftlicher Gleichstellung des jüdischen Kollektivs gewürdigt worden. Vielleicht war die Zeit dafür zu kurz, vielleicht die nichtjüdischen Deutschen in ihrem Ringen um Nationalität und soziale Stabilität noch zu schwach, denn ein deutsches Judentum, das diesen Namen wirklich verdiente, gab es nur etwa 50 Jahre: zwischen Reichsgründung (1871) und Konstituierung der Weimarer Republik (1918). Bereits in diesen Jahrzehnten entstand der Zionismus und eine, wenn auch bescheidene, national-jüdische Bewegung in Deutschland. Beide Bewegungen waren Reaktionen auf eine vollständige Akkulturation und Assimilation deutscher Juden in Erkenntnis der Fallstricke einer *deutsch-jüdischen Symbiose-Kultur*: Nur wenn das Judentum spezifische Eigenschaften und Tradi-

tionen wahr, kann es Quelle von „Kulturproduktion“ und Kulturaustausch mit anderen Kulturen sein. Andernfalls gibt es kaum noch produktive „Reibungsflächen“ zwischen jüdischer Minderheit und nichtjüdischer Mehrheitsgesellschaft und damit auch keinen fruchtbaren Austausch zwischen unterschiedlichen Kulturen. Der jeweilige Preis ist offensichtlich: Bewahren Juden ihre besondere Prägung, dann bleiben sie bewusst eine eigene Gruppe innerhalb der Mehrheitsgesellschaft, was im anglo-amerikanischen Bereich tendenziell der Fall ist. Geben Juden ihre spezifische Prägung auf, dann verlieren sie ihre Besonderheiten und akkulturieren oder assimilieren sich früher oder später in die Mehrheitsgesellschaft, ohne eigene kulturelle Spuren zu hinterlassen. Aus diesem Dilemma – wenn es denn eines ist – scheint es keinen Ausweg zu geben. Es führt zu der Frage, ob *Symbiose-Kulturen*, wie etwa die *deutsch-jüdische*, nur zeitlich begrenzte Übergangsphänomene sind, ja, vielleicht – einem Funkenregen gleich – nur solche sein können.

Durch das von Deutschen verübte nationalsozialistische Menschheitsverbrechen waren weite Bereiche der deutschen Kultur diskreditiert. Seither kann diese von den deutschen Juden einst so heiß geliebte Kultur nicht mehr mit deren einstmaligen „Naivität“ gesehen werden. Nichtjüdischen Deutschen, die sich mit jüdischer Kultur in Deutschland beschäftigen, scheint immer noch das Ideal einer *deutsch-jüdischen* Kultur im Sinne einer verklärten *deutsch-jüdischen Symbiose* vorzuschweben. Damit ist vermutlich der Wunsch verknüpft, verlorengegangene Anteile der eigenen Tradition im großen Topf einer revitalisierten *deutsch-jüdischen* Kultur wiederzufinden. Doch gelten solche Wiederbelebungsversuche einem Phantom. Aus Sicht des Judentums war *deutsch-jüdische* Kultur stets eine Übergangs- und Auflösungserscheinung auf Kosten jüdischer Eigenart und jüdischer Wesensmerkmale gewesen.

Die historischen Erfahrungen der Juden mit *jüdischer Kultur* in Deutschland oder mit *deutsch-jüdischer* Kultur sind von Tragik gekennzeichnet. Nach 1945 hat sich in Deutschland keine wirklich substantielle jüdische Kultur herausbilden können. Deren einstmalige Träger waren größtenteils ermordet oder emigriert. Die kleine Schar der bis 1990 knapp 30 000 Seelen zählenden jüdischen Gemeinschaft war weder von ihrer heterogenen Zusammensetzung noch von ihrer institutionellen und finanziellen Ausstattung her in der Lage, eine nennenswerte jüdische Kultur aufzubauen. Eine neue, durch die seit 1990 verstärkte Zuwanderung von Juden aus der ehemaligen Sowjetunion geprägte *jüdische Kultur* ist als gesellschaftlich re-

levantes Phänomen bisher nicht erkennbar. Was den Juden in Deutschland nach der zunächst diskreditierten Geschichte des deutschen Judentums als eine Geschichte der Überangepasstheit und Auflösung blieb, war der Versuch einer nach innen orientierten Pflege jüdischer Tradition in Familie, Synagoge und Gemeinde. Die Aufrechterhaltung einer außengeleiteten „gesellschaftsfähigen“ jüdischen Repräsentationskultur entsprach und entspricht eher wohlgemeinten nichtjüdischen Vorstellungen von jüdischer Kultur und sicherlich auch denen manch jüdischer Repräsentanten. Doch es gibt Einrichtungen in Deutschland, die Kristallisationskerne einer möglichen zukünftigen jüdischen Kultur sein könnten: die jüdischen Kindergärten, Schulen, Volkshochschulen, Bibliotheken und Jugendzentren – vor allem in den Großgemeinden; die Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, das Abraham Geiger Kolleg, das Touro College Berlin, die Lauder Foundation Jüdisches Lehrhaus und in Gründung sich befindlichen Jüdischen Akademien und Jüdischen Kollegien – kurz: die klassischen Lehr- und Lernorte des Judentums. Zugegeben: es sind wenige, aber angesichts der in diesem Land stattgefundenen Vernichtung jüdischen Lebens und jüdischer Tradition ist das nicht verwunderlich. Kritik am Zustand jüdischer Kultur in Deutschland sollte die Langzeitfolgen ihrer einstmaligen Vernichtung nicht unterschätzen.

Aus jüdischer Sicht bleibt die Geschichte der *jüdischen Kultur* in Deutschland, vor allem aber die der *deutsch-jüdischen Kultur* eine des vergeblichen Aderlasses jüdischer Substanz und eine der dauerhaften Selbstentfremdung ohne nachhaltige gesellschaftliche Kompensation. Warum also sollte aus jüdischer Sicht ein solches Kapitel revitalisiert werden? Und wenn partiell doch, dann sicherlich nicht mit jenen Zielen und Absichten, wie sie aus einer Geschichte der Selbstverleugnung und des Scheiterns abzulesen sind. Es darf keine unter gesellschaftlichem Legitimationsdruck abgepresste oder Repräsentationszwecken dienende *deutsch-jüdische Kultur* als eine weitere Übergangs- und Auflösungsvariante des Judentums in Deutschland sein. Eine eigenständige, erneuerte jüdische Kultur wird nur wachsen, wenn sie nicht vorrangig danach schielt, aus fragwürdigen Nützlichkeitsabwägungen heraus einen ihr wesensfremden Beitrag zur deutschen oder europäischen Kultur zu leisten. Allein durch Verwirklichung dieses Anspruches wird sie eine Bereicherung deutsch-jüdischer und europäisch-jüdischer Kultur sein. Möge die Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg eines der Fundamente einer *erneuerten deutsch-europäisch-jüdischen Kultur* werden.

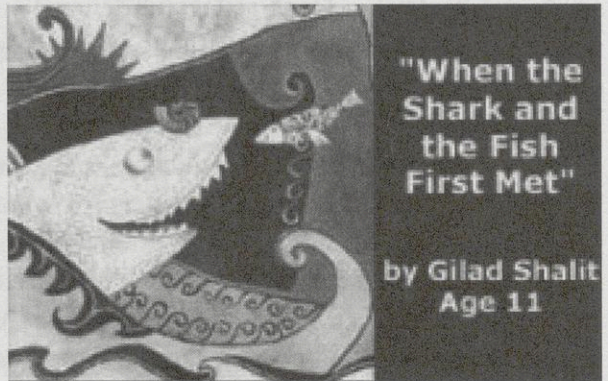
„Der Hai und der Fisch“

Eine Friedensparabel

Gilad Shalit*

Inmitten des Stillen Ozeans schwamm ein kleiner zahmer Fisch. Plötzlich sah der Fisch einen Hai, der ihn verschlingen wollte. Da begann er schnell zu schwimmen, so auch der Hai. Plötzlich hielt der Fisch an und rief dem Hai zu: „Warum willst Du mich auffressen? Wir könnten doch auch zusammen spielen!“ Da dachte der Hai nach, er dachte und dachte und sagte dann: „O. K., gut, lass uns Verstecken spielen.“ Der Hai und der Fisch spielten den ganzen Tag zusammen bis die Sonne unterging. Am Abend kehrte der Hai nach Hause zurück.

Seine Mutter fragte ihn: „Wie war es heute, lieber Hai? Wie viele Tiere hast Du heute verschlungen?“ Der Hai antwortete: „Heute habe ich keine Tiere verschlungen. Ich habe mit einem Tier namens Fisch gespielt.“ „Fisch ist ein Tier, das wir essen. Spiel nicht mit ihm!“ sagte die Mutter zum Hai.



* Gilad Shalit, geboren am 28. August 1986 in Nahariya und aufgewachsen in Mitzpe Hilla in West-Galiläa, schrieb die kleine Geschichte „Als der Hai und der Fisch sich zum ersten Mal trafen“ im Alter von elf Jahren in der 5. Klasse der Ma’alei Hagalil Schule. Am 25. Juni 2006 wurde Gilad Shalit während seines Armeedienstes von Mitgliedern der Terrororganisation Hamas auf der israelischen Seite des Gaza-Streifens bei Kerem Shalom entführt und in den Gazastreifen verschleppt. Seither befindet er sich in der Geiselhaft der Hamas. Am 25. Juni 2009, dem dritten Jahrestag seiner Entführung, haben Menschen weltweit diese Geschichte in ihren Sprachen vorgelesen. Quelle: Newsletter der Botschaft des Staates Israel, Berlin, 24. Juni 2009. Erstveröffentlichung in der israelischen Tageszeitung *Yedioth Ahronot*, 2. Juli 2009.

Im Haus des Fisches passierte genau das Gleiche. „Wie geht es dir, kleiner Fisch? Wie war es heute im Meer?“, fragte die Mutter den Fisch. Der Fisch antwortete: „Heute habe ich mit einem Tier namens Hai gespielt.“ „Hai ist das Tier, welches deinen Vater und deinen Bruder getötet hat. Spiel nicht mit diesem Tier!“, antwortete die Mutter.

Am nächsten Tag waren weder der Hai noch der Fisch im Ozean. Viele Tage trafen sie sich nicht, Wochen und Monate vergingen. Dann, eines Tages, trafen sie sich wieder. Schnell flüchtete ein jeder zurück zu seiner Mutter. Und so trafen sie sich wieder tagelang nicht, Wochen und Monate vergingen.

Nach einem ganzen Jahr zog der Hai zu einem gemütlichen Bad hinaus, so auch der Fisch. Sie trafen sich zum dritten Mal und dann sagte der Hai: „Du bist mein Feind, aber vielleicht können wir Frieden schließen?“ Der Fisch sagte: „In Ordnung.“

Heimlich spielten sie tagelang, Wochen und Monate, bis eines Tages der Hai und der Fisch zur Mutter des Fisches kamen und zusammen mit ihr sprachen. So taten sie es auch mit der Mutter des Hais. Und seit diesem Tag leben Haie und Fische in Frieden.

Nachtrag:

Am 1. Juli 2009 wurde Gilad Shalit die Ehrenbürgerschaft der Stadt Rom verliehen. Sein Vater *Noam Shalit* nahm die Urkunde an seiner statt in Rom entgegen. Bei der Hauptveranstaltung zu Ehren Gilads am Kapitol sprach Bürgermeister *Gianni Alemanno* über seine Beziehungen zu Israel und zur Familie des Entführten. Der Bürgermeister war Noam Shalit anlässlich eines Besuchs in der südisraelischen Stadt Sderot begegnet. Alemanno rief die Bürgermeister aller europäischen Hauptstädte auf, dem entführten Soldaten ebenfalls die Ehrenbürgerwürde zu verleihen. „Wir müssen die Botschaft stärken und alle auf ein Ziel hinarbeiten: Gilad sicher und gesund zu seiner Familie zurückzubringen.“ Über der Piazza hing ein großes Foto Shalits, auf dem die Worte „Rom will seinen Bürger Gilad Shalit frei haben“ zu lesen waren. Zuvor hatte sich Noam Shalit auch mit Italiens Außenminister *Franco Frattini* und den Präsidenten von Parlament und Senat getroffen.

Das besondere Buch

Klaus-Dieter Aliche, **Lexikon der jüdischen Gemeinden im deutschen Sprachraum**. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2008. 3 Bde., 2364 Seiten.

Das Lexikon der jüdischen Gemeinden im deutschen Sprachraum basiert auf umfassenden Publikationen über die jüdischen Gemeinden und Friedhöfe im Gebiet des ehemaligen Deutschen Reiches und seiner Vorgänger, den deutschsprachigen Regionen und Ländern. Diese sind in alphabetischer Reihenfolge Baden (Franz Hundsnuerscher/Gerhard Taddey), Bayern (Baruch Ophir/Falk Wiesemann), Böhmen (Rudolf Wlaschek), Brandenburg (Irene Diekmann/Julius H. Schoeps), Hessen (Paul Arnsberg), Mähren (Hugo Gold), Mecklenburg-Vorpommern (Irene Diekmann), Niedersachsen und Bremen (Zwi Asaria/Herbert Obenaus), Nordrhein-Westfalen (Elfi Pracht-Jörns), Pfalz (Alfred Hans Kuby), Saarland (Albert Marx), Sachsen (GCJZ Dresden), Sachsen-Anhalt (Landesverband jüdischer Gemeinden Sachsen-Anhalt), Schleswig-Holstein (Elke Imberger), Thüringen (Thüringer Institut für Lehrerfortbildung) und Württemberg-Hohenzollern (Paul Sauer). Nimmt man die östlichen Länder Oberschlesien (Peter Maser/Adelheid Weiser), Ostpreußen (Ronny Kabus), Pommern (Wolfgang Wilhelmus), Posen, Ostpreußen und Westpreußen (Michael Brocke u. a.) sowie Österreich (Pierre Genée) hinzu, schließt sich der Kreis der deutschsprachigen Territorien mit dem westlich gelegenen Luxemburg und dem Elsass (Michel Rothé/Max Warschawski). Die Schweiz wurde wichtig als Fluchtstätte für Juden aus Deutschland. Zu jeder jüdischen Gemeinde sind neben den Darstellungen der Gemeinden in den genannten Publikationen zu Ländern und Territorien Monografien verzeichnet.

Was dieses Lexikon auszeichnet, sind bei jeder Einzelbesprechung zunächst die Berichte über die Anfänge, die zeitgenössischen Schilderungen in Ausschnitten, die oft weit ins Mittelalter zurückreichen. Die Epoche der Aufklärung und das Anwachsen der jüdischen Gemeinden im 18. und 19. Jahrhundert bis ins erste Drittel des 20. Jahrhunderts wird deutlich. Aus der jüdischen Bevölkerung, die meist vom Klein- und Viehhandel lebte, hoben

sich Geschäftsleute, Bankiers und wohlhabende Fabrikantenfamilien heraus. Das Verhältnis zwischen der christlichen und der jüdischen Bürgerschaft war – von Ausnahmen abgesehen – ohne Spannung und friedlich, was besonders bei der Einweihung einer Synagoge sichtbar wurde: die Landesregierung, der Magistrat der Stadt und die christliche Geistlichkeit nahmen an den Feierlichkeiten teil; nicht zu vergessen, dass dabei stets Gebete für die Obrigkeit verrichtet wurden. Dies änderte sich schlagartig mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten im Januar 1933. Die Boykottierung jüdischer Geschäfte zum 1. April 1933 war das Signal zur Diskriminierung der jüdischen Mitbürgerschaft bis zum vorläufigen Gipfel in der Reichspogromnacht 9./10. November 1938. Die Nazi-Schlägertrupps demolierten fast alle Synagogen und deren Inventar. Vor der Inbrandsetzung schreckte man nur dort zurück, wo die anliegenden Häuser mitverbrannt wären. Viele Hundert Menschen starben an den Misshandlungen. Wer jetzt noch nicht emigrierte, wurde mit Beginn des Zweiten Weltkriegs am 1. September 1939 Opfer der systematischen Ausrottung, zunächst in den Konzentrationslagern, die die Nationalsozialisten schon ab 1933 eingerichtet hatten auf dem Reichsgebiet, dann in den Vernichtungslagern „im Osten“, wohin die Deportationszüge rollten. Detaillierte Angaben darüber finden sich z. B. zu Theresienstadt.

Zu den Abbildungen im Lexikon von Synagogen und jüdischen Friedhöfen trug eine umfangreiche Foto-Sammlung bei, die im Besitz von Joachim Hahn ist. Oftmals sind aber nur die jüdischen Grabsteine Zeugen einer ehemaligen jüdischen Gemeinde. Auf Publikationen über Synagogen und Friedhöfe wird gesondert in den Literatur-Listen verwiesen. Die Wiedererrichtung jüdischer Gemeinden in der Zeit nach der Schoa und nach dem Zweiten Weltkrieg ist, soweit geschehen, dokumentiert. In vielen Fällen wird freilich nur der Text einer Gedenktafel der ehemaligen jüdischen Gemeinde oder Synagoge abgedruckt. Trotzdem ist erstaunlich, wie viele ehemalige Synagogengebäude und jüdische Friedhöfe wiederhergestellt sind. Entsprechend informativ sind auch die Angaben über die jüdische Bevölkerung eines Ortes oder einer Stadt auf der beigegebenen Statistik einer jeden Gemeinde von Anfang ihres Bestehens an. Für die Zeit nach 1945 bis heute finden sich da und dort wieder ansehnliche Zahlen. Man legt die drei Bände nicht aus der Hand, ohne tief darüber beschämt zu sein, was Menschen ihren Mitmenschen angetan haben.

Alwin Renker, Freiburg

Bücherschau

Christoph W. Bauer, **Graubart Boulevard**. Haymon Verlag, Innsbruck/Wien 2008. 295 Seiten.

In Innsbruck wüteten die Nationalsozialisten während des Novemberpogroms 1938 mit besonderer Grausamkeit. Der Präsident der jüdischen Gemeinde und der zionistischen Ortsgruppe, Oberbaurat *Richard Berger*, wurde geschlagen und gesteinigt. Seine Leiche wurde in den Inn geworfen. Der Kaufmann *Richard Graubart*, dessen Familie ein großes Schuhhaus besaß, wurde in seiner Wohnung erschlagen. Ebenso wurde der Kaufmann *Wilhelm Bauer*, dessen Großvater das Kaufhaus Bauer & Schwarz mitbegründet hatte, in seiner Wohnung geschlagen; er starb auf dem Weg ins Krankenhaus. Zu den Tätern gehörten *Hans Aichinger*, *Gerhard Laussegger* und *Walter Hopfgartner*. *Aichinger* wurde zu 13 Jahren Gefängnis verurteilt, konnte jedoch flüchten und musste nach seiner Rückkehr nach Österreich nur zwei Jahre absitzen. *Hopfgartner* erhielt 10 Jahre Gefängnis. *Laussegger* wurde von *Frederik R. Benson*, dem Sohn von Richard Berger, der als britischer Soldat unter seinem neuen Namen nach Österreich zurückkehrte, acht Stunden lang verhört. Bevor er vor Gericht gestellt wurde, gelang ihm am Hauptbahnhof von Villach (Kärnten) die Flucht; er starb 1966 in Argentinien. Restlos aufgeklärt wurden die Mordtaten jedoch nie.

Die Ereignisse jener Nacht wurden 1993 von dem Innsbrucker Historiker *Michael Gehler* genau beschrieben. Nun hat auch der in Innsbruck lebende Schriftsteller *Christoph W. Bauer* ein ungewöhnliches und sehr beachtenswertes Buch zu dem Thema verfasst. Aus der Perspektive der *Familie Graubart* versuchte er eine subjektive Rekonstruktion der aus Galizien stammenden Familie, soweit er sie quellenmäßig erfassen konnte, und der Ereignisse und ihrer Folgen in der Pogromnacht.

Richard Graubart hatte zwei Brüder. Alfred Graubart überlebte die NS-Zeit in den USA und lebte von 1960 bis zu seinem Tod 1980 in Wien. Er heiratete eine Nichtjüdin und ließ seinen Sohn Eric, der in den USA deutsche Sprache und Literatur unterrichtete, taufen. Der Vater der drei Brüder, Simon Graubart, war ein Zionist und begeisterter Anhänger des Gründers der zionistischen Revisionisten Zev Jabotinsky. Er vererbte diese Begeisterung

vor allen an seinen Sohn Siegfried Graubart, der sich in Wien und London in der Neuen Zionistischen Organisation engagierte und 1932 auch in den Vorstand der Wiener Israelitischen Kultusgemeinde gewählt wurde. Er lebte nach 1945 in London, wo er 1963 starb.

Bauers Buch, das auch Dokumente über die Täter verarbeitet, ist eine sehr gelungene und lesenswerte literarische Spurensuche, die sich an die Fakten hält und die Leerstellen, die aus Mangel an Quellen entstehen, mit einigen Fragen, aber nicht mit Spekulationen füllt. Was man allerdings vermisst, ist ein erklärender Untertitel des Buches.

Evelyn Adunka, Wien

John Boyne, **Der Junge im gestreiften Pyjama**. Eine Fabel. Aus dem Englischen von Brigitte Jakobeit. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. 2009. 272 Seiten.

Die Originalausgabe dieses ungewöhnlichen Buches des irischen Autors John Boyne erschien 2006 unter dem Titel „*The Boy in the Striped Pyjamas*“. Das Buch wurde mit zwei irischen Buchpreisen ausgezeichnet und für weitere Preise nominiert. Der Konzeption nach ist es ein Kinder- oder Jugendbuch. Aber kann man einem Kind zumuten, dieses zutiefst erschütternde Buch zu verstehen? Die Sprache ist die einfache Kindersprache des neunjährigen Bruno, der nicht weiß, weshalb er mit seiner Familie aus dem schönen Haus in Berlin, von der vertrauten Umgebung und von seinen Freunden weg muss, nach „Aus-wisch“ (Auschwitz), wohin sein Vater, der „Kommandant“ mit der neuen Uniform, vom „Furor“ (Führer) geschickt wurde. Gerade durch diese kindlich naive Sprache gelingt es dem Autor, das Grauen jenseits des Zaunes mit den einfachen, beinahe emotionslosen Worten eines Kindes zu beschreiben.

Bruno weiß nichts von dem Entsetzlichen, das dort geschieht. Vom Fenster seines Kinderzimmers aus sieht er die vielen Menschen auf der anderen Seite des Zaunes, aber er weiß nicht, wer sie sind und warum sie dort sind, warum alle so mager sind und keine Haare haben, warum dort kein Gras wächst und keine Blumen, warum es dort keine Tiere gibt und weshalb sie alle gestreifte Pyjamas tragen. Sein Vater, der „Kommandant“, beantwortet ihm seine Fragen nur mit den Worten: „Ach, die! [...] Das sind eigentlich gar keine Menschen, Bruno.“

Als Bruno eines Tages den Zaun entlanggeht, sieht er auf der anderen Seite den „Jungen im Pyjama“ sitzen. Sie reden miteinander, jeden Tag, und Bruno begreift nicht, weshalb ein Zaun zwischen ihnen ist, weshalb er nicht hinüber und der Junge nicht herüber soll. Er weiß auch nicht, weshalb der Junge mit dem seltsamen Namen „Schmuel“ so traurig ist und so dünn, weshalb er keine Haare hat und jeden Tag einen Pyjama trägt. Im Grunde weiß er gar nichts über den Jungen, nur dass er ihn mag und sich freut, dass er ihn jeden Tag sehen kann.

Sein Vater feiert oft mit den Soldaten Feste. Und Bruno wundert sich, weshalb er nie einen von den „Gestreiften“ einlädt. Der andere Junge sagt nur: „Wir mögen die Soldaten nicht und sie mögen uns nicht.“ Eines Tages trifft Bruno den Jungen in der Küche. Schmuel muss Gläser polieren. Bei einer Gegenüberstellung gibt Bruno an, seinen kleinen Freund nicht zu kennen, aber im selben Moment begreift er seinen Verrat.

Bruno weiß auch nicht, weshalb die Menschen „drüben“ manchmal plötzlich umfallen oder weggeholt werden und nicht mehr wiederkommen. Und weil man Schmuels Vater auch wegholte, beschließt Bruno, mit seinem Freund „nachzuforschen“, denn „Forscher“ wollte er immer schon werden. Schmuel bringt ihm auch einen Pyjama. „Davon gibt es im Lager genug!“ Bruno zieht seine Kleider aus, legt sie auf die Erde, zieht den Pyjama an und schlüpft unter dem Zaun durch zu seinem Freund – auf die andere Seite. Und weil Bruno gerade Läuse hatte, und darum auch keine Haare hat, sieht er jetzt auch aus wie „die Gestreiften“, nur eben etwas dicker.

Er ist noch nicht lange auf der anderen Seite, da werden sie zusammen mit anderen von den Soldaten zusammengetrieben. Nach einem heftigen Regenguss ist Bruno froh über den großen warmen Raum, in den man sie getrieben hat, in dem es aber sonderbar riecht und der völlig luftdicht wirkt. Und als dann die Türen von außen verschlossen wurden, „merkte Bruno, dass er Schmuels Hand immer noch festhielt und ihn nichts auf der Welt dazu bewegen konnte, sie loszulassen. Danach hörte niemand mehr etwas von Bruno.“

Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

Annkatriin Dahm, **Der Topos der Juden**. Studien zur Geschichte des Antisemitismus im deutschsprachigen Musikschritfttum. JRGK, Band 7. Van-denhoecK & Ruprecht, Göttingen 2007. 388 Seiten.

Richard Wagners berühmt-berüchtigte Schrift „Das Judentum in der Musik“ (1850) hat die Musikpublizistik und weit darüber hinaus den kulturellen Diskurs für über hundert Jahre vergiftet. Annkatrin Dahm hat sich in ihrer Kölner Dissertation zur Aufgabe gemacht, die Vorgeschichte und Nachwirkung dieser Schrift aufzuarbeiten und das Bild des Juden im Musikschritfttum durch gut zwei Jahrhunderte (ca. 1720–1945) zu verfolgen. Eingebaut in die historische Darstellung sind aufschlussreiche Fallstudien, in denen die Rezeption musikgeschichtlich zentraler Figuren wie Giacomo Meyerbeer, Jacques Offenbach, Felix Mendelssohn, Gustav Mahler und Arnold Schönberg exemplarisch aufgearbeitet wird.

Dahm zeigt auf, wie zunächst kirchlich geprägte antijudaistische Vorstellungen auf den Bereich der Kunst übertragen wurden, wie etwa das Vorurteil von einer schöpferischen Unfruchtbarkeit der Juden von der Bibelexegese übernommen und auf die Musik angewendet wurde. Im Licht des Fortschrittsgedankens, der die Geschichtsauffassung des 18. und 19. Jh. prägt, erscheint zumal der traditionelle Synagogalgesang als stagnierende und kunstlose Praxis, seine Darstellungen schwanken zwischen Ablehnung und Faszination durch das „Orientalisch-Fremde“. Unter diesen Prämissen wird die Musik der Juden zunächst als rein historisches Faktum wahrgenommen: das Interesse richtet sich auf die Rekonstruktion der Tempelmusik und die „Israeliten“ werden als „Erfinder“ der Musik (Jubal) gewürdigt, während man ihre gegenwärtigen musikalischen Aktivitäten abwertet oder ignoriert. Parallel dazu beginnt die Rezeption von Interpreten und Komponisten säkularer Konzertmusik unter dem Aspekt von deren jüdischer Herkunft. Dabei werden die alten Stereotype umstandslos übernommen. Musikpublizisten versuchen aber zunehmend, auch säkulare Merkmale „jüdischer Musik“ festzustellen. Eindrücklich zeigt die vernichtende Meyerbeer-Kritik Robert Schumanns, wie die gesamtgesellschaftliche Auseinandersetzung um den jüdischen Emanzipationsprozess auf das Gebiet der Musik übertragen wird.

Wagners Pamphlet schlägt einen neuen, wirkungsmächtigen Ton antisemitischer Pseudo-Beweisführung an, der sich mehr oder weniger explizit gegen Komponisten jüdischer Herkunft, namentlich gegen Giacomo Mey-

erbeer und Felix Mendelssohn, wendet. Während dem einen „Internationalismus“, „Gefallsucht“ und „erkaufter Erfolg“ vorgeworfen werden, wird der andere der „Seichtheit“, „Weichheit“, ja „Weiblichkeit“ bezichtigt. Das Schlagwort vom „Musikjuden“ transportiert den Vorwurf von Oberflächlichkeit und kommerziellen Interessen. Damit einher geht die Stilisierung der Musik als einer „deutschen Kunst“ mit spezifischer Tiefe. Vor allem im jungen Deutschland leitet die Idee von der „hohen Kunst“ die national-ethnischen Abgrenzungs- und Identifikationsbestrebungen, wie ja Musik im 19. Jh. allgemein ein wichtiges Emblem nationaler Zugehörigkeit darstellt. Aufgrund von weitausgreifender Literatursichtung zeigt Annkatrin Dahm die Kontinuitäten der Argumentation, die Akzentverschiebungen in der zweiten Hälfte des 19. und die Radikalisierung der antisemitischen Positionen im ersten Drittel des 20. Jh. auf. Die fatale Zementierung der negativen Stereotype mündet dann in der Rassentheorie der Nationalsozialisten und der Liquidierung jüdischer Musiker im Nazi-Musikschrifttum. Als Gegenbewegung zur antisemitischen Ausgrenzung artikulieren sich seit Anfang des 20. Jh. kulturzionistische Positionen, welche selbstbewusst nach jüdischen Besonderheiten in der Musik suchen und unter dem Leitgedanken einer national-jüdischen Musik eine positive Umdeutung vornehmen. In Wechselwirkung damit besinnen sich auch assimilierte Komponisten auf ihre Wurzeln und integrieren jüdische Aspekte in ihre kulturelle Identität. Beispielhaft für diese Entwicklung ist die Rückbesinnung und Politisierung Arnold Schönbergs, der sich zunächst als „deutscher Musiker“ betrachtete und taufen ließ, später zum Judentum zurückkehrte und seine jüdische Identität auch in Kompositionen zum Ausdruck brachte. Nicht übersehen kann man heute die problematischen Ausprägungen des Kulturzionismus, die sich bisweilen völkischer Argumente bedienen oder antisemitische Anschuldigungen ins Positive umzudeuten suchen. Zugute halten kann man ihnen, dass diese Diskussionen nur in kleinen innerjüdischen Kreisen geführt wurden und unter ganz anderen Vorzeichen stehen als der Hegemonie-Anspruch einer „deutschen“ Musik.

Das Verdienst von Dahms Arbeit liegt in der akribischen Auswertung eines breiten Korpus von Quellen, die ausführlich zitiert und analysiert werden (bedauerlicherweise fehlt ein Register). Dadurch erhalten wir ein konkreteres und in seinen Entwicklungslinien differenziert gezeichnetes Bild jenes traurigen Stücks Musikgeschichte, das wir bereits in Umrissen kannten.

Heidy Zimmermann, Basel

Maria Diedenhofen/Frits Gies, **GrenzenLos**. Niederländische und deutsche jüdische und christliche Gedichte im Dialog. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 2009. 250 Seiten.

Im deutsch-niederländischen Grenzgebiet um Kleve und Groesbeek, um Nijmegen, Arnheim und Emmerich am Rhein kennt sie jeder: *Maria Diedenhofen*: Deutsche, geb. 1937, Christin, und *Frits Gies*: Niederländer, geb. 1930, Jude. Man kennt sie aus der Zusammenarbeit im Verein „*Nachbarn ohne Grenzen / Buren zonder grenzen*“, aus dem Kontakt zum Nationalen Befreiungsmuseum 1944–1945 in Groesbeek, aus ihrer Arbeit für die Synagoge Nijmegen und für den Synagogenplatz in Kleve (2002).

Frits Gies wurde in Haarlem geboren, und als der Krieg und mit ihm der eliminatorische Antisemitismus wütete, tauchte die Familie im niederländischen Widerstand unter und überlebte. Nach dem Krieg arbeitete Frits Gies für „Soziale Versicherung und Arbeitswelt“ und lebt heute im geldrischen Almen. Schwerpunkt ist seine Versöhnungsarbeit zwischen Juden und Christen, zwischen Deutschen und Niederländern.

Maria Diedenhofen wuchs in der Nähe von Kleve auf einem Bauernhof auf. Die heile Kinderwelt zerbrach unter dem Nazi-Regime, im Hagel der Bombennächte und im Erschrecken über die Verheerungen des Krieges. Maria Diedenhofen arbeitete als Pädagogin in Goch und Kleve. Ehrenamtlich engagierte sie sich für grenzüberschreitende Friedensarbeit (England, Polen, Niederlande). Dabei begegnete sie Frits Gies. „Leben ist Begegnung. Begegnung mit Menschen, die faszinieren, die anregen, [...] einem die Augen öffnen für andere Lebensentwürfe und Weltsichten, [...] die einen hinauswachsen lassen über die vielerlei Begrenzungen, denen Menschen ausgesetzt sind. Begegnung als Überschreitung des Gewohnten auf Fremdes, Anderes hin bereitet somit den Boden für Verständnis, Dialog und neue Einsicht.“

Jetzt legen beide ihr opus magnum vor. Bereits der Titel – *GrenzenLos* – lässt aufhorchen: „Einmal gewährt er Einblick in das Los, in das Schicksal von Menschen diesseits und jenseits der Grenze, zum anderen ist er grenzenlos, weil er Trennungen überwindet.“ So umreißt Maria Diedenhofen den doppelten Ansatz, der die Gliederung prägt mit den Kapiteln *Nacht*, *Feuerofen*, *Schatten*, *Leben*, und *Schalom*. Man spürt den Atem des Wagnisses: „Ob ich es wagen darf, mein deutsches Kinderschicksal dem eines niederländischen jüdischen Jungen gegenüberzustellen? Wie antworten auf

die Vielzahl der jüdischen Klagelieder?“ Spannend, wie sich die Gedichte von Frits Gies und Maria Diedenhofen, jeweils auf einer Doppelseite darstellt, begegnen, sich aufeinander beziehen und auseinandersetzen:

Die Kriegsmaschine kam in Bewegung / Soldaten wie Marionetten gelenkt [...]

Mein Vater war / ein deutscher Soldat / doch Krieg zu führen / war nicht seine Art

So beginnen zwei Gedichte im ersten Kapitel: „Das Lied vom verlorenen Kinderglück“. Kollektives Erinnern und individuelles Vergewissern stehen nebeneinander, interpretieren sich gegenseitig, verhaken sich gleichsam ineinander, sind offen füreinander. Mit einem Gedicht von Maria Diedenhofen beginnt das zweite Kapitel „Feuerofen“: *Schmerz / Bilder sprechen / blind ins Herz*. Eindringlich, wie sich Gies und Diedenhofen hier begegnen und sich aufeinander beziehen:

Nackt war die Wahrheit / die ich sah / die Leere /schreiend / die Stille

Es geht hin und her: die Frage des Gewissens und der Verdrängung, Verlust und Trauer, Unsägliches und Unsagbares, „Gesichter von Tränen blind“ und ihre Namen: „Emanuel, Lion, Heintje, Jetje, Fietje, Tante Sarah, Onkel Marcus, Sally, Onkel Jozef, Tedje“. Die Schwere der Schoa im Wort des Gebets und im Respons:

*Sprich zu uns / auf dass ihre Seelen zurückkehren /
aus den Öfen der Schoa / als Pessach nach dem Exodus*

*Der Weg nach vorn / ist der Weg zurück /
Jahre / sich krümmen / unter blutenden Sohlen*

Fragen brechen auf: Hiob, nach der Theodizee, die Frage nach dem sinistren, verhängnisvollen Antijudaismus, und sie bleiben doch schmerzlich offen:

*Wunden gibt es / die dürfen nicht narben / damit jeder sieht /
damit nie mehr geschieht / was einmal geschah*

Innerlich folgerichtig, dass der dritte Zyklus „Schaduw / Schatten“ heißt. Eine Vergangenheit, die nicht vergeht, „arbeiten an der Zukunft der Vergangenheit“ (Gies), ein poetischer Dialog, leise dem Leben auf der Spur:

Lehre du mich / doch wieder zu begreifen / Mensch sein zu können.

Still und behutsam leuchten in den Kapiteln „Leben“ und „Schalom“ Lebensspuren, Lebensträume, Lebensverheißungen auf:

*Leise Töne / behutsam und freundlich / zärtlicher Zuspruch / auf weiter
Reise ... die nahende düstere / nachtdunkle Zeit, / sie ist zu bestehn*

Aufbrüche deuten sich an, Neuorientierungen schaffen sich Raum, Einsichten kommen zur Geltung:

*Gegen die Bilder von Hass / und Gewalt / setz ich meinen Traum / von
einem lichtvollen Tag / wo Menschen / [...] sich versammeln / unter fried-
lichem Himmel*

Ins Gemeinsame mündet der poetische Dialog von Frits Gies und Maria Diedenhofen:

*Komm, lass uns beginnen / die Straße zu bauen /
den einzig sicheren Weg / durch die Zeit.*

„Es sind noch Lieder zu singen jenseits der Menschen“, schrieb Paul Celan in seinem Gedicht „Fadensonnen“ (1963), und man muss die abgrenzende Wucht jiddisch intonieren: „jenseits d’rr Menschen“, um zu verstehen, wie Paul Celan über „der grauschwarzen Ödnis“ Fäden schlägt zwischen der untergegangenen Welt des Judentums und der schon apodiktisch zu nennenden Zuversicht, dass es Lieder geben wird jenseits des homo contrahumanus (Martin Buber). Jetzt liegen diese Lieder, sogar mehrstimmig, vor: niederländische und deutsche, jüdische und christliche Gedichte im Dialog.

Helmut Zwanger, Tübingen

Gerd Friedt, **Carpena Judaica**. Beiträge zur Kerpener Geschichte und Heimatkunde, Band XI. Selbstverlag des Vereins Heimatfreunde Stadt Kerpen, Kerpen 2008. 448 Seiten.

Gerd Friedt, **Das Buch der Erinnerung an die ehemaligen Juden der heutigen Bürgermeisterei Elsdorf**. Selbstverlag Elsdorfer Geschichtsverein, München 2008. 174 Seiten.

Im Jahre 1983 erschien die erste große Veröffentlichung von Gerd Friedt (Jahrgang 1945) zur Geschichte der Juden in Bergheim. Obwohl er seit 1980 in München lebt und als Elektro-Maschinenbauer tätig ist, hat Friedt nicht aufgehört, Spuren jüdischen Lebens im Rheinland zu suchen und zu dokumentieren. Für seine unermüdliche Arbeit wurde der nichtjüdische Historiker 2001 mit dem Bundesverdienstkreuz ausgezeichnet, 2006 folgte die Eh-

rung mit dem Rheinlandtaler. Die öffentliche Anerkennung seiner Forschungstätigkeit hat Friedt offensichtlich zu weiteren Leistungen angespornt. Der Band „*Carpena Judaica*“ beeindruckt schon durch seinen Umfang. Wer hätte gedachte, dass man über kleine jüdische Landgemeinden in der Nähe von Köln so viel schreiben kann?

Zunächst skizziert Friedt die Geschichte der Kerpener Juden seit dem Mittelalter. Danach beschreibt er die heute noch vorhandenen jüdischen Friedhöfe in Kerpen, Brüggen und Sindorf. Der dritte Teil ist dem Beschneidungsbuch des Isaac Kaufmann aus Blatzheim gewidmet. Mit Recht bemerkt Friedt über Beschneidungsbücher: „Diese Bücher zu übersetzen und auszuwerten bedeutet ungeheuer viel Arbeit und Zeitaufwand zu investieren.“ Im letzten Teil finden wir eine Genealogie der Kerpener jüdischen Familien. Nur Beharrlichkeit und eine große Liebe zur Sache haben die Erstellung der genealogischen Listen möglich gemacht. Es würde den gegebenen Rahmen sprengen, das von Friedt zusammengetragene Material hier ausführlich zu besprechen. Aber zumindest zwei Punkte sollen an dieser Stelle näher betrachtet werden.

Hochinteressant ist die Synagogenordnung aus dem Jahre 1866. In § 18 werden diejenigen Personen genannt, die zur Tora aufgerufen werden müssen. Wir lesen da: „Wer zur Tranchoch aufgerufen worden, wird am ersten Tage des Wochenfestes und am Buß-Sabbath aufgerufen“ (86). Zwei Fragen drängen sich auf: Was bedeutet Tranchoch? Und worum geht es überhaupt? „Tranchoch“ ist sicher eine Entstellung von „Tauchoch“, d. h. die Warnungen in den Wochenabschnitten „Bechukotai“ (wird vor dem Wochenfest gelesen) und „Ki Tawo“ (wird vor den Bußtagen gelesen). Da niemand zum Abschnitt der Tauchoch zur Tora aufgerufen werden wollte (aus abergläubischen Gründen), mussten die „Opfer“ gewissermaßen an besonderen Tagen entschädigt werden.

In seiner Einleitung zur Übersetzung der Grabinschriften bittet Friedt um Nachsicht: „Jemanden zu finden, der fähig und gewillt ist, eine derartige Arbeit Korrektur zu lesen, ist fast unmöglich“ (186). Das ist wohl richtig, aber es ist dennoch schade, dass zahlreiche Flüchtigkeitsfehler nicht behoben worden sind wie z. B.: Jetta Leisers Vater hieß *Yizhak* (Foto S. 180); transkribiert wurde *Jacob*! Fanny Leisers Grabstein ist ebenfalls abgebildet (214); sie wurde – das ist sehr deutlich zu erkennen – am Rosch Chodesch Adar beerdigt; dem Autor sind in diesem Fall gleich mehrere Lesefehler unterlaufen!

Im „*Buch der Erinnerung*“ an die Juden, die in der Umgebung von Elsdorf/Rheinland gelebt haben, findet man ebenfalls die Übersetzung vieler Grabinschriften. Besonders beeindruckt hat mich der Text auf dem Grabstein von Samson Stolzenberg, der 1875 in Esch gestorben ist (Abb. S. 131). Friedt merkt an: „Dieses poetische Hebräisch ins Deutsche umzuwandeln ist sehr problematisch und schwierig.“ Jedenfalls zeugt der Text von einer tiefen Frömmigkeit und von einer jüdischen Bildung, die manch einer in einer Landgemeinde des 19. Jh. kaum vermutet hätte.

Dank einer detektivischen Fleißarbeit ist es Friedt gelungen, die Geschichte der jüdischen Familien, die früher in und um Elsdorf herum zu Hause waren, zu rekonstruieren. Seine genealogischen Aufstellungen dürften sowohl für die in aller Welt verstreuten Nachkommen als auch für Lokalhistoriker von Interesse sein. Freilich lesen sich solche Darlegungen nicht so spannend wie gute Kriminalromane. Dabei kennen wir das tragische Ende. Manfred Junggeburch vom Geschichtsverein Elsdorf e. V. spricht in seiner Vorbemerkung Klartext: „Ein grauenhaftes Kapitel deutscher Geschichte liegt als Ursache diesem Buch zugrunde. Jüdische Familien wurden von den Nationalsozialisten vernichtet, jüdische Kultur ausgelöscht.“

Yizhak Ahren, Köln

Hartmut Ludwig, **An der Seite der Entrechteten und Schwachen.** Zur Geschichte des „Büro Pfarrer Grüber“ (1938 bis 1940) und der Ev. Hilfsstelle für ehemals Rasseverfolgte nach 1945. Logos Verlag, Berlin 2009. 195 Seiten.

Hartmut Ludwig habilitierte sich 1988 an der Humboldt-Universität in Ostberlin mit einer Arbeit über das „Büro Grüber“. Diese Arbeit erschien nie im Druck. Nach der Wende wurde weiteres Material zu diesem Thema erschlossen. Unter Verwendung dieser Quellen stellt der Berliner Kirchengeschichtler nun erneut die Geschichte des „Büros Pfarrer Grüber“ dar und berichtet zudem darüber, unter welchen Schwierigkeiten sich Heinrich Grübers Engagement nach 1945 in der Arbeit der „Evangelischen Hilfsstelle für ehemals Rasseverfolgte“ fortsetzte.

Die Verfolgung von jüdischen Deutschen steigerte sich seit der Machtübernahme Hitlers in vier Stufen: Entrechtung: 1933–1935; Isolierung:

1935–1938; forcierte Vertreibung: 1938–1941; Vernichtung: 1941–1945. Die jeweiligen Phasen begannen mit dem Judenboykott (1.4.1933), den Nürnberger Rassegesetzen (15.9.1935), der „Reichskristallnacht“ (9./10.11.1938) und dem Beginn der systematischen Deportationen ab 1941 (S. 21).

Besonders prekär entwickelte sich dabei die Situation der aus dem Judentum konvertierten deutschen evangelischen Christen. Während die Juden sich gegenseitig halfen und auch aus dem Ausland unterstützt wurden, traten die evangelischen Christen nur selten und meist gar nicht für ihre judenstämmigen Gemeindemitglieder ein. Der Grund: Die deutschen Protestanten bejahten, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die nationalsozialistische Rassenpolitik. Hartmut Ludwig beschreibt, wie schwierig es war, in Kreisen der Bekennenden Kirche (BK) Bewusstsein dafür zu schaffen, dass aktive Diakonische Hilfe für Judenchristen dringendes Gebot war. Er zeigt es unter anderem an dem bewussten Unverständnis, dem die Denkschriften von *Marga Meusel* und *Elisabeth Schmitz* begegneten. Letztere hatte geschrieben: „Wie kann sie (die evangelische Kirche) immer wieder freudige Bekenntnisse zum nationalsozialistischen Staat ablegen, die doch politische Bekenntnisse sind und sich gegen das Leben eines Teiles ihrer eigenen Glieder richten?“ (S. 21, nach Manfred Gailus, *Elisabeth Schmitz und ihre Denkschrift gegen die Judenverfolgung*, Berlin 2008, 210). Erst 1938 kam es nach langwierigen Verhandlungen mit den zuständigen NS-Behörden und der Überwindung von, um es vorsichtig zu sagen, taktischer Zurückhaltung von maßgeblichen BK-Persönlichkeiten zur Einrichtung von evangelischen Hilfsstellen in Berlin und zwanzig weiteren deutschen Städten. Ihre Aufgabe war, evangelischen deutschen Juden sozialen und seelsorgerlichen Beistand zu leisten und ihnen, solange das möglich war, zur Emigration zu verhelfen.

Motor dieser Hilfsaktionen war *Pfarrer Heinrich Grüber*, der sich Zeit seines Lebens an Jesu Beispielgeschichte vom barmherzigen Samariter in Lukas 10,25–37 orientierte (vgl. 7–14). Beim Prozess gegen Adolf Eichmann berichtete Grüber von einem Gespräch mit einem SS-Mann. Dieser habe ihn einmal gefragt: „Was kümmern Sie sich überhaupt um die Juden? Sie werden keinen Dank für diese Arbeit haben. Warum diese ganze Tätigkeit zugunsten der Juden? Ich sagte darauf: ‚Sie kennen die Straße, die von Jerusalem nach Jericho führt? [...] Auf dieser Straße lag einmal ein Jude, der unter die Räuber gefallen war. Da kam einer vorbei, der kein Jude war und hat geholfen. Der Herr, auf den ich allein höre, er sagt mir: Geh Du hin und tue das Gleiche. Das ist meine Antwort‘“ (8).

In einem ersten Hauptteil zeichnet Ludwig Vorgeschichte, Aufbau, Konsolidierung und Verbot des „Büro Pfarrer Grüber“ nach (15–86). Wie viel Schwierigkeiten durch schikanöse Behörden und politische, in- und ausländische Unbarmherzigkeit! Viele Mitarbeiter der Hilfsstellen waren selbst rasseverfolgt. Ihre aufopfernde Tätigkeit war eine Form selbstloser Gegenwehr zugunsten ihrer Schicksalsgenossen, bis die Hilfsstellen verboten und Heinrich Grüber und sein Stellvertreter Pfarrer Werner Sylten ins KZ verschleppt wurden. *Werner Sylten* und viele andere der „nichtarischen“ Mitarbeiter wurden ab 1941 ermordet.

Der zweite Hauptteil trägt den Titel: „Zum Gedenken an die ermordeten Mitarbeiter des ‚Büro Pfarrer Grüber‘ und der Familienschule“ (87–139). Ludwig hat vierzehn Lebensläufe dieser tapferen Märtyrer quellenmäßig nachgezeichnet und drei, nach denen noch weiter geforscht werden muss, in einem Anhang beschrieben. Für mich stellt dieser Teil des Werkes ein ergreifendes Beispiel notwendiger Erinnerungsarbeit dar – man kann ihn nur mit dem Gefühl großer Scham lesen. Der dritte Hauptteil (140–160) und das umfangreiche Nachwort von *Walter Sylten* (161–184) beziehen sich auf die Geschichte der „Evangelischen Hilfsstelle für ehemals Rasseverfolgte seit 1945“. Ihre Aktionen waren mehr als notwendig, weil sich das Nachkriegsdeutschland wenig bis gar nicht um die überlebenden Rasseverfolgten kümmerte. Die „Hilfsstelle“ musste einen mühsamen Weg gehen – im östlichen und westlichen Nachkriegsdeutschland.

Heinrich Grüber versuchte sogleich nach der Befreiung 1945 wieder eine Hilfsstelle für Überlebende des Holocaust aufzubauen – und wieder gegen kirchliche Ignoranz und Widerstände. Im Dezember 1945 äußerte ein Ratsmitglied der EKD in einer Sitzung: „Wir sollen die Juden zu Christus rufen, nicht rein karitativ für sie sorgen“ (140). Das entsprach der Einstellung weiterer evangelischer Kreise. *Eugen Gerstenmaier* sah keine Möglichkeit, durch das von ihm gegründete und organisierte „Evangelische Hilfswerk“ Grübers Aktionen besonders zu unterstützen: „Oberster Grundsatz des Hilfswerks ist es, Unterstützungen an Hilfsbedürftige auszuteilen ohne Rücksicht auf religiöse, politische oder rassische Einstellung oder Zugehörigkeit der Hilfsbedürftigen. Diesem Grundsatz würde das Hilfswerk zuwiderhandeln, wenn es die nichtarischen Christen in einer besonderen Kategorie zusammenfasst und betreut“ (145). Erschreckend die Feststellung Hartmut Ludwigs: „Die Christen jüdischer Herkunft waren in der NS-Zeit einer doppelten Isolation ausgesetzt, weil sie nirgends wohin gehörten und nirgends Halt fanden: da sie mit den Glaubensjuden keine Verbindung mehr

hatten und von den deutsch-national-antisemitisch denkenden Christen abgelehnt wurden. Sie hatten auch nach 1945 das härtere Los zu ertragen und standen wieder am Rand der Gesellschaft. Sie hatten mehr als alle anderen mit den Folgen von NS-Herrschaft und dem verlorenen Krieg zu kämpfen. Zwischen, vor und nach 1945 gab es also eine erschreckende Kontinuität“ (148). Umso höher ist der von Heinrich Grüber und seinen vielen Mitarbeitern geleistete, aufopferungsvolle „Samariterdienst in vielfältiger Gestalt“ zu werten, den Hartmut Ludwig in seinem Werk dokumentiert.

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

Miriam Magall, **Warum Adam keinen Apfel bekam.** Grundfragen des Judentums. calwer taschenbibliothek Bd. 111. Calwer Verlag, Stuttgart 2008. 320 Seiten.

„Warum Adam keinen Apfel bekam“ – wer diesen Titel liest, mag kurz stutzen und sich dann fragen: Gehört dies wirklich zu den „Grundfragen des Judentums“? Wenn man als Christ oder als Jude mit der hebräischen Bibel vertraut ist, weiß man, dass in Genesis 3,6 nicht von dem legendären „Apfel“ die Rede ist, sondern einfach von einer „Frucht“, mit welcher das Verhängnis des Menschengeschlechts seinen Anfang nahm. Dieses Detail in dem etwas unglücklich gewählten Titel dient wohl nur als Aufhänger, denn tatsächlich kommt die Autorin nur ganz beiläufig darauf zurück (285). Stattdessen hält ihr Buch mehr und anderes, als es verspricht: Miriam Magall, Kunst- und Religionswissenschaftlerin (in Israel geboren, seit 1988 in Deutschland) legt mit ihrem neuen Buch eine allgemeinverständliche und umfassende Einführung in *Alltagsfragen* des jüdischen Lebens vor.

Der Text ist nach Art eines klassischen Katechismus aufgebaut, wobei jeweils einer kurzen Frage die entsprechende Antwort folgt. Auf mehr als 300 Seiten werden so Hunderte von Fragen beantwortet, von denen jede einzelne (wie der Buchtitel) mit dem Wörtchen „*Warum*“ beginnt. Die Verfasserin hat Fragen gesammelt, die ihr im echten Leben gestellt worden sind – zunächst von ihrem eigenen Sohn und später im Rahmen ihrer Vortragstätigkeit vor Schulklassen und bei Führungen durch die Synagogen in Heidelberg und München. Es sind also Fragen an die jüdische Praxis, die sich sowohl aus jüdischer als auch christlicher Sicht ergeben. Zumeist sind sie ganz konkret und einfach gefasst und entsprechen dem Verständnisvermögen

von Kindern und Jugendlichen (was der Gattung des Katechismus durchaus entspricht). So geht es z. B. darum: „Warum kommt Danny am Schabbath nicht zum Schlittschuhlaufen?“ (114) „Danny“, ein jüdischer Junge, taucht das ganze Buch hindurch immer wieder auf –, wiederum ein Hinweis, dass dieses Buch im Hinblick auf die Jugendarbeit konzipiert ist.

Daneben gibt es eine Reihe von Fragen, welche eher im Kontext der Erwachsenenbildung angesiedelt sind und sich auf das Aussehen der Synagoge, auf Religionsgesetze, Festbräuche usw. beziehen. Bisweilen wirken die Fragen etwas ungeordnet, auch kommen zahlreiche Wiederholungen vor, die bei einer anderen Anordnung des Stoffes als derjenigen im Frage-Antwort-Schema wohl vermeidlich gewesen wären: „Warum kommt Danny am Freitagabend nicht zur Party?“; „Warum darf ein traditioneller Jude am Schabbath nicht arbeiten?“; „Warum gilt der Schabbath als Tag der geistigen und körperlichen Erholung?“ usw. (110–115). Immerhin muss man anerkennen, dass alle Fragen kurz und klar beantwortet werden, und dass durch diese Art der Wiederholung das katechetische Ziel, nämlich die Einprägung des zu vermittelnden Stoffes, sicherlich gefördert wird.

Die Fragen sind systematisch gegliedert in 15 Kapiteln mit Überschriften wie „Was Juden glauben“, „Wie Juden beten“, „Wo Juden beten“, „Wie Juden wohnen“ usw. Das Kapitel über die jüdischen Feste ist naturgemäß das umfangreichste und wurde deshalb sinnvollerweise in Unterkapitel aufgeteilt, welche über alle wichtigen jüdischen Feste von Pesach bis Purim informieren. Etwas eigentümlich ist das Thema von Kapitel 14 („Wer in der Thora gehorchte und wer nicht“); nützlich dagegen Kapitel 15 („Was sonst noch typisch jüdisch ist“): Hier kommen all jene Fragen zur Sprache, die sonst nicht untergebracht werden konnten.

Was die *Antworten* auf die vielfältigen Fragen betrifft, so erfolgen sie aus der Perspektive des orthodoxen Judentums. Das ist sicherlich von Vorteil, denn das Buch macht mit einer Gestalt des Judentums vertraut, wie sie über Jahrhunderte hinweg repräsentativ gewesen ist. Daneben werden abweichende Positionen genannt, wo dies sinnvoll erscheint. Insgesamt zeichnet sich die Darstellung durch eine dialogbereite und offene Haltung aus; man spürt, dass die Autorin mit dem christlichen Fragehorizont bestens vertraut ist. Dadurch wird dieses Buch gerade im Bereich des christlich-jüdischen Dialogs zu einer wertvollen Orientierungshilfe. Abgerundet wird dieses nützliche Werk durch einen hebräischen Festkalender, ein Glossar, eine Israel-Landkarte und die Übersetzung mehrerer klassischer Liedtexte. Darü-

ber hinaus ist es mit zahlreichen Fotografien aus allen Bereichen jüdischen Lebens ausgestattet, welche den Text für die Leser veranschaulichen.

Jutta Koslowski, Geldern

Andreas Vonach/Reinhard Meßner (Hg.), **Volk Gottes als Tempel.** Synagoge und Kirchen Band 1. LIT Verlag, Wien/Berlin 2008. 282 Seiten.

Der vorliegende Sammelband dokumentiert ein Symposium, das im Rahmen des interdisziplinären Forschungsprojekts „Synagoge und Kirchen“ an der Universität Innsbruck stattfand. Den Ausgangspunkt bildet das Pauluswort „Denn wir sind Tempel des lebendigen Gottes“ (2 Kor 6,16). Nach biblischer Überzeugung ist der Tempel die „Wohnung“ Gottes auf Erden; das Pauluszitat legt also eine Relativierung des Tempels und eine Übertragung seiner Funktion als Heilsort auf die christliche Gemeinde nahe. Wie kommt Paulus zu dieser kühnen Metapher in einer Zeit, wo der reale Tempel noch existiert und (nach Apg 2,46) auch für Christusgläubige ein zentraler Ort religiösen Lebens ist? Eine Antwort kann nur im umfassenderen Kontext der An- und Abwesenheit Gottes unter den Menschen gefunden werden.

Die elf Autoren untersuchen aus unterschiedlichen Perspektiven die Voraussetzungen, Hintergründe und Konsequenzen von 2 Kor 6,16, aber auch Implikationen für die Beziehung zwischen Volk Gottes und Heiligtum Gottes bis hin zur Identifikation beider Größen. – Am Beginn stehen drei Aufsätze zum Ersten Testament. Die Spurensuche Vonachs nach der Vorstellung vom Menschen als „Heiligtum Gottes“ führt zu dem Ergebnis, dass eine ausdrückliche Gleichsetzung von Volk Gottes und Tempel im Ersten Testament fehlt, wohl aber gedanklich vorbereitet wird: „Israel als ‚heiliges Volk‘ [...] repräsentiert gleichsam zeichenhaft diesen Gott selbst und seine irdische Präsenz“ (20). Josef M. Oesch zeichnet die unterschiedlichen Formen des Mitseins Gottes mit seinem Volk unter dem Motto „Vom Ort zum Wort“ nach; diesen Aspekt konkretisiert Georg Fischer SJ am Beispiel des Buches Jeremia, wo sich der Schwerpunkt vom Tempel als heiligem Ort auf Gottes Wort und seinen Verkünder als Heilsträger verlagert. Drei weitere Studien verfolgen die Entwicklung des Motivs im Frühjudentum (Johann Maier, Qumran; Günter Stemberger, Rabbinische Tradition; Joop van Banning SJ, Dura Europos).

Im Anschluss daran spüren drei Neutestamentler der Vorstellung vom Volk Gottes als Tempel in unterschiedlichen Gattungen der neutestament-

lichen Schriften nach: „Der Tempel ist vergangen, weil Jesus selbst die Gegenwart Gottes unter seinen Jüngern ist“ – so lautet das Fazit von *Boris Repschinski* SJ zum Matthäusevangelium (179). *Martin Hasitschka* SJ untersucht die Tempelmetaphorik bei Paulus und ihre alttestamentliche Begründung. Eine Sonderstellung nimmt die Offenbarung des Johannes ein, die nach der Zerstörung des Tempels entstanden, aber durch eine ausgeprägt kultische Terminologie gekennzeichnet ist. Der Apokalyptiker versteht den Tempel nicht als realen, sondern als theologischen Ort: Das „neue Jerusalem“ steht für das vollendete Gottesvolk, das durch eine „reziproke Immanenz“ ausgezeichnet ist: „Gott nimmt in den Heiligen Wohnung und umgekehrt wohnen die Heiligen in Gott“ (*Konrad Huber*, 211). Dieser Ansatz führt in der frühchristlichen Literatur zu einer Transzendierung des „wahren“ Heiligtums in den Himmel, wie *Reinhard Meßner* anhand der „Himmelfahrt des Jesaja“ und des „Testaments des Levi“ aufzeigt. Ein motivgeschichtlicher Einblick in die vielfältige Wirkungsgeschichte der Arche als Typus für die späteren Heiligtümer beschließt den Band: „Der Ort, an dem das für den Schöpfungsgedanken grundlegend Konstitutive gerettet wird, ist zunächst die Arche, aber diese ist transparent hin auf die Sammlung Israels im Horizont von Bund und Gesetz im Heiligtum Jahwes“ (*Martin Lang*, 260) und wird im frühen Christentum zum „Abbild einer Kirche, die durch die Stürme und Verfolgungen dieser Welt hindurch vom Herrn geleitet wird“ (= „nautische“ Ekklesiologie, 261); schließlich wird die Arche in Parallele gesetzt zum Leib Christi, in dem die Gläubigen geborgen sind (282).

Das Buch bildet den Auftakt zu einer neuen wissenschaftlich-theologischen Reihe, die nach dem interdisziplinären Forschungsschwerpunkt „Synagoge und Kirchen“ der Universität Innsbruck benannt ist. Im Mittelpunkt stehen dabei das Verhältnis von Judentum und Christentum, aber auch unterschiedliche christliche Kirchentraditionen. Alle Beiträge bieten hohes wissenschaftliches Niveau in verständlicher Darstellung. Der ökumenische Dialog bedarf solcher Grundlagenforschung, die gemeinsame Glaubensvorstellungen in ihrer je spezifischen Wirkungsgeschichte beleuchtet. Daher ist dem Band zu wünschen, dass seine Resultate und Denkanstöße Eingang finden in die theologische Diskussion an den Fakultäten, darüber hinaus aber auch dem konfessions- wie religionsübergreifenden Dialog auf allen Ebenen zu tragfähigen Begründungen verhelfen.

Hildegard Gollinger, Merzhausen

Josef Wohlmuth, **Gast sein im Heiligen Land**. Ein narrativ-theologisches Reisebuch. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2008. 301 Seiten.

Der langjährige Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn Josef Wohlmuth hat mit diesem Reisebuch ein eigenes Genus von Buch geschaffen: nicht Tagebuch, auch nicht systematische Abhandlung, jedoch Beschreibung der Orte der Schrift und biblischen Offenbarung und darin ein höchst lesens- und lehrreiches Stück „experimenteller“ Theologie. Diese experimentelle Theologie erzählt und verbindet als narrative Theologie „Theologie und Spiritualität, Jüdisches, Muslimisches und Christliches, Poetisches und Politisches“, aber auch Geschichtliches und Heutiges miteinander (10). Wohlmuth spürt dem quasisakramentalen bzw. zeichenhaften Charakter des Landes nach, was nicht nur bei der Meditation über den Abendmahlssaal von Jerusalem zu Reflexionen über die Eucharistie verleitet, die den Autor seit seiner Dissertation von 1975 fesselt. Er konzentriert seine Lektüre der Orte und Erfahrungen im Heiligen Land auf das Dreiergespräch von Bibel, christlicher und jüdischer Lesart und führt sein jahrelanges Gespräch mit Emmanuel Lévinas fort und kommt dabei zu tiefsinnigen und gelegentlich überraschenden Reflexionen. Erfahrungsgrundlage sind seine zahlreichen Israelreisen, besonders die mehrmonatigen Aufenthalte in der Benediktiner-Abtei Dormitio auf dem Zionsberg in Jerusalem als Studiendekan des Theologischen Studienjahrs.

Die 15 Kapitel des Buchs gruppieren sich um Orte, Stätten und Landschaften, aber auch um Festzeiten und Feste wie auch um Begegnungen und Inspirationen sowie grundlegende Fragen von Judentum und Christentum und Aspekte der Beziehung zwischen Judentum, Christentum und Islam. Das Buch beginnt mit dem Dreiklang von Galiläa als Heimat Jesu (13–35), der Heiligen Stadt Jerusalem (38–66) und dem Sinai (67–87). Den Sinai meditiert Wohlmuth als „Ort der Offenbarung von der Wüste her“. Die im Jerusalemer Tempel beheimatete biblische Verehrung des Gottes Israels meint den „exterritorialen Gott vom Sinai“: Der Gott der Offenbarung kommt „von weit draußen“, vom Sinai her, von einem Ort, den man zwar besteigen kann, auf dem aber der Gott der Offenbarung nicht zu sehen ist. Insofern erweist sich der Sinai, der Ort der Offenbarung, zugleich „im wörtlichsten Sinn des Wortes als U-topia, Nicht-Ort“ (68 f.). Die den Sinai umgebende Wüste ist ein Ort der Stille, aber kein Ort der Bleibe. Aus der Wüstenerfahrung der Entbehrung kann dem Reisenden aus Europa, dessen Völker einer Wüstenzeit bzw. einer Vertrauensprobe des Glaubens entgegentreten

scheinen, aufgehen, dass der Mensch „in der ganzen Nacktheit seiner Todesexistenz auf den Geber des Lebens angewiesen ist“ (75).

Vom Mosesberg her spannt der Autor den Bogen zum Berg der Verklärung in Galiläa, wo Jesus mit Mose und Elija spricht, und der so in den Kontext der Sinaitradition gestellt wird. An die Exterritorialität des Gottes vom Sinai werden die Pilger des Heiligen Grabes in Jerusalem erinnert, wenn sie „auf eindrucklichste Weise“ zu sehen bekommen, „dass Jesus nicht hier ist, und sich mit dem Johannesevangelium sagen lassen: ‚Selig, die nicht sehen und doch glauben‘ (Joh 20,29)“ (39). Beim Aufsuchen der Geburtskirche in Betlehem wird dem Pilger anschaulich, dass „dort die Krippe so leer [...] wie das Heilige Grab in Jerusalem“ ist (111).

Beim Besuch des Holocaustdenkmals Yad Vashem fragt Wohlmuth, „warum Kirche und Theologie erst so spät sich den mit der Schoa verbundenen Fragen stellten“. Und dass Spiritualität mit politischer Wachheit zusammengehen kann, zeigt seine Erschütterung darüber, was die acht Meter hohe Betonmauer um Jerusalem „an politisch ungelösten Problemen zur Schau stellt“ (64). Jerusalem potenziert die Überzeugung, „dass christliche Theologie, wo immer sie studiert wird, verwickelt ist mit den konkreten gesellschaftlichen, politischen und religiösen Verhältnissen“ (178). Im Aufgreifen der These von Schlomo Avineri, „Nicht die Mauer schüre den Terrorismus, sondern der Terrorismus provoziere die Mauer, wenn Israel sich nicht der Vernichtung aussetzen wolle“, meint Josef Wohlmuth, dass „das Recht der einen (Israels) zum Unrecht gegen die anderen (Palästinenser)“ wurde (178 f.).

Die Zielrichtung des Reisebuches gilt jedoch dem Glauben, der in der Begegnung mit den Orten „Erdung“ erhält und bei den christlichen wie jüdischen Festen (89–157) seine Feier und Vertiefung erfährt. So knüpft der Autor vielfach von der Liturgie des jüdischen Versöhnungstags her den Bezug zum Tod Jesu in seiner versöhnenden Wirkung. Und seine Miterfahrung des Torafreudenfestes evoziert in ihm das leidenschaftliche Plädoyer: „Man darf meines Erachtens den tanzenden Männern (und Frauen!) heute kein *extra ecclesiam nulla salus* mehr entgegenschleudern. Man sollte die Heilsfrage überhaupt nicht zu einer Verfügungsgröße machen, über die zuletzt wir Menschen entscheiden (vgl. Mt 7,1–5). Wir haben es dem Gott zu überlassen, dessen Größe und Unergründlichkeit Paulus am Ende seiner Überlegungen in Röm 9–11 gerühmt hat, ohne daraus eine relativistische Grundeinstellung abzuleiten“ (95).

Was sich Wohlmuth im Heiligen Land an Inspiration aufgedrängt hat, erfährt eine theologische Bündelung im Kapitel „Judentum und Christentum“ (223–246). Im Heiligen Land lässt sich „die mehrspektivische Bibelin-terpretation“ einüben, und es kann aus dem Lernen der christlichen wie der jüdischen Lesart der Bibel ein Glaubenszuwachs erfahren werden und das nicht zuletzt für das christliche Verständnis Jesu. Eine Sorge um das Verwischen des tiefen Unterschieds zwischen dem jüdischen Messiasverständnis und dem christlichen Christusglauben ist unbegründet. Denn jüdisches Verständnis verbindet im Unterschied zum christlichen Verständnis den „Messiasstitel nicht mit einer bestimmten Person der Geschichte“. Und doch gibt es eine verbindende Unterströmung. Wenn Lévinas z. B. das Messiasverständnis ausweitet: „Der Messias ist der Mensch, der leidet“, dann liegt hier für Wohlmuth eine Einladung, „die messianische Idee vom leidenden Menschen von Jesus her (zu) verstehen und so ‚Messianität‘ und ‚Christianität‘ eng aufeinander (zu) beziehen“ (228 f.).

Die abschließenden Kapitel spannen den Bogen von der Beziehung zwischen Judentum, Christentum und Islam zur Reflexion über die Mitgift des Heiligen Landes (223–289). Das Reisebuch ist voller Anregungen für alle, die sich auf eine Reise ins Heilige Land vorbereiten oder ihre Erfahrungen nachzureflektieren wünschen. Sie werden von einer erzählenden Theologie einbezogen in eine „Gotteserkenntnis aus Erfahrung“ an heiligen Orten bzw. in heiligen Zeiten. Und die unumgänglichen bedrängenden Erfahrungen der heutigen politischen Wirklichkeit in Israel/Palästina werden aufgehellert durch den hellwachen Ruf zur Nächstenliebe, welche die Priorität des Anderen lebt und als größte Mitgift des Heiligen Landes nahe gebracht wird.

Hans Hermann Henrix, Aachen

NS-„Kriegsverräter“-Urteile pauschal aufgehoben

Mehr als sechzig Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges hat der Deutsche Bundestag am 8. September 2009 nach jahrelangen Verhandlungen die pauschale Aufhebung von nationalsozialistischen Unrechtsurteilen, die wegen des Tatbestandes des „Kriegsverrates“ ergangen sind, beschlossen. Einzelfallprüfungen durch die Staatsanwaltschaft sind nicht mehr nötig. Auf Antrag Betroffener stellen die Staatsanwaltschaften eine Bescheinigung darüber aus, dass ein Urteil aufgehoben ist. Antragsberechtigt sind der Verurteilte, nach seinem Tode seine Verwandten und Verschwägerten gerader Linie, seine Geschwister, die Ehegattin oder Verlobte (§ 6 Abs. 1 NS-AufhG). Örtlich zuständig ist die Staatsanwaltschaft, die das Verfahren eingeleitet hat, das zur Verurteilung führte. Wenn dort keine deutsche Gerichtsbarkeit mehr ausgeübt wird oder sich die Staatsanwaltschaft nicht bestimmen lässt, ist der Wohnsitz des Betroffenen maßgeblich. Im Zweifelsfall bestimmt der Bundesgerichtshof die zuständige Staatsanwaltschaft (§ 6 Abs. 2 NS-AufhG). Unter den Tatbestand des „Kriegsverrats“ fielen alle Handlungen, die dahingehend interpretiert werden konnten, „der feindlichen Macht Vorschub zu leisten und der Kriegsmacht des Reiches oder seiner Bundesgenossen einen Nachteil zuzufügen“. Das erste – 1998 vom Bundestag verabschiedete – Gesetz zur Aufhebung nationalsozialistischer Unrechtsurteile hob 59 Urteile auf, die u. a. gegen „Volksschädlinge“ und wegen des Verstoßes gegen „das Gesetz zum Schutz des Deutschen Blutes und der Deutschen Ehre“ verhängt worden waren. Mit einer weiteren Gesetzesänderung bzw. -erweiterung aus dem Jahre 2002 wurden die Urteile gegen *Deserteure* und *Wehrdienstverweigerer* pauschal aufgehoben.

„Mit der pauschalen Rehabilitierung sogenannter Kriegsverräter stellen wir die Ehre und Würde einer lange vergessenen Gruppe von Opfern der NS-Justiz wieder her. Das ist auch für die Hinterbliebenen ein wichtiges Zeichen. Wir erkennen damit den Widerstand der einfachen Soldaten an [...]“, erklärte Bundesjustizministerin Brigitte Zypries in Berlin. Ausschlaggebend für die Verabschiedung des Gesetzes vom 8. September 2009 waren die Forschungsergebnisse der Militärhistoriker *Wolfram Wette* und *Detlef*

Vogel. Nach eingehenden Forschungen hatte Prof. Wette 2006 dem Bundestag einen Zwischenbericht unterbreitet, in dem er belegte, dass vor allem einfache Soldaten aufgrund der Strafvorschrift „Kriegsverrat“ zum Tode verurteilt wurden. Die Anlässe dafür reichten von privaten Tagebucheinträgen über Schwarzmarktgeschäfte bis hin zur Hilfeleistung für Juden oder Kriegsgefangene. Entsprechend einem verfassungshistorischen Gutachten (2009) des früheren Bundesverfassungsrichters Prof. Hans H. Klein war die Strafvorschrift „Kriegsverrat“ (§ 57 des einstigen Militärstrafgesetzbuches) mit rechtsstaatlichen Grundsätzen unvereinbar.

Red.

Auszeichnung für Hans Hermann Henrix

In einer würdigen akademischen Feier hat die Universität Salzburg dem ehemaligen langjährigen Direktor der Bischöflichen Akademie Aachen, *Dr. h. c. Hans Hermann Henrix*, am 13. Mai 2009 den Titel *Honorarprofessor* verliehen. Prof. Heinrich Schmidinger, Rektor der Universität Salzburg, nannte in seinem Grußwort die Würdigung des im christlich-jüdischen Dialog international renommierten Theologen gleichzeitig auch eine Ehre für die Universität. Bereits vor einem Jahr war Henrix von Papst Benedikt XVI. für weitere fünf Jahre zum Konsultor der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum ernannt worden. In der Laudatio fasste Prof. Albert Gerhards, Bonn, die wissenschaftliche Arbeit des Geehrten unter den tragenden Themen „Anteilnahme statt Distanz“ und „reflektiertem Sich-Verhalten zur Last der Geschichte“ zusammen. Als Akademiedirektor hat Henrix in zahlreichen Tagungen und Publikationen u. a. auch zum Thema der „Beziehung der Liturgie in Judentum und Christentum“ neue Impulse gegeben. Dabei hat er stets mit hervorragenden Repräsentanten der jüdischen Tradition und Gelehrsamkeit zusammengearbeitet.¹

Seit Jahrzehnten ist Prof. Dr. Henrix ein Vordenker des Dialogs – auch in seiner Funktion als langjähriger Konsultor beim Freiburger Rundbrief. Viele nationale und internationale Dokumente des christlich-jüdischen Ge-

1) Vgl. den Doppelbeitrag von Hans Hermann Henrix/Edward Kessler, *Gottes Gegenwart in Israel und die Inkarnation: Ein christlich-jüdischer Dialog*, in: FrRu 15(2008)6–25.

sprächs tragen seine Handschrift. Der Laudator charakterisierte die drei Monografien von Henrix, der weitere 20 Bücher herausgegeben und etwa 180 Artikel in internationalen Zeitschriften oder Sammelbänden veröffentlicht hat. Gerhards ging auch auf die aktuellen Irritationen im katholisch-jüdischen Verhältnis ein und meinte: Es ist gut, dass die Kirche „in Hans Hermann Henrix nicht nur ein exzellentes Gedächtnis des christlich-jüdischen Dialogs hat, sondern auch einen theologischen Denker, der über die auf diesem Gebiet unverzichtbare Gabe der Nuancierung verfügt“. Nicht nur diese Gabe verbinde ihn mit dem großen Aachener Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994), der sein großes Vertrauen zum Theologen und Kirchenmann Henrix mit der Betrauung der Leitung der Akademie des Bistums öffentlich machte, ein Amt, das Henrix bis zu seiner Pensionierung Ende 2005 innehatte.

Bearbeitet nach einer Würdigung von Karl Allgaier, veröffentlicht am 20.05.2009 unter:
<http://www.bischoefliche-akademie-ac.de/>

Messiaserwartung und messianische Zeit

Die messianische Zeit – eine Zeit, in der alle unsere kühnsten Träume von Frieden und Gerechtigkeit in Erfüllung gehen. So malte *Boris Schapiro* von der jüdischen Gemeinde in Berlin das Thema aus, als wir beim dritten jüdisch-christlichen Gespräch am 5. Juli 2009 im Kloster Alexanderdorf über die Messianische Zeit sprachen. Vierzig Personen waren der Einladung des Klosters gefolgt, um sich über jüdisches und christliches Messiasverständnis auszutauschen, unter ihnen eine stattliche Gruppe von Mitgliedern der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Potsdam mit ihrem evangelischen Vorsitzenden *Hans-Jürgen Schulze-Eggert* und ihrem katholischen Vorsitzenden *Michael Lange*. Boris Schapiro wies zunächst darauf hin, dass die Meinungen zum Messiasverständnis innerhalb des Judentums – wie auch in zahlreichen anderen Fragen – recht vielfältig sind. Jüdische Familien warten auf den Messias, und deswegen lernen sie durch das Lesen in der Bibel und im Talmud das Göttliche über das Persönliche zu stellen. Der Lernprozess ist ein Beitrag in der Erwartung des Messias; in der Hoffnung, dass dann Kriege aufhören, dass Menschen in Würde leben können, dass Gerechtigkeit und Liebe sich entfalten. Leider haben Menschen im Laufe der Geschichte gemeint, das messianische Reich mit Schwert und Gewalt

herbeiführen zu müssen. Das ist ein völliger Irrtum, denn das eigene Leben soll ein Beispiel für das erwartete, bessere Reich sein. Wir leben in Zeiten, in denen Idole und vermarktete Schein-Retter als Helden so sehr verehrt werden, dass die echten Werte der Jahrtausende alten messianischen Tradition in Vergessenheit geraten.

Hella Schapiro ergänzte die Ausführungen ihres Mannes mit dem Hinweis auf die Person des von den Juden erwarteten Messias: Er soll ein männlicher Nachkomme sein aus dem Stamme Juda und dem Hause Davids. Er wird den Tempel in Jerusalem wieder aufbauen, den Weltfrieden bringen und bewirken, dass alle Welt Gott erkennt. Der Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels kann aber auch als ein geistiges Werk verstanden werden.

Johannes Evangelist Haffner wies in seinem Beitrag zum christlichen Messiasverständnis darauf hin, dass die Christen schon von ihrem Namen her mit Christus, dem Gesalbten, dem Messias, verbunden sind. Als Jesus den Tempel reinigte, tat er etwas, das bewusst in der Reihe prophetischer Zeichen in Bezug auf den erwarteten Messias steht. Jesus selbst hat den Titel Menschensohn auf sich angewandt, blieb aber gegenüber dem Messiasitel zurückhaltend. Die anschließende Diskussion entwickelte sich zu einem lebhaften Austausch. Die christliche Messiasvorstellung kennt nicht die Auffassung, dass die Welt aus sich heraus das messianische Reich hervorbringen kann. Diese Meinung ist im Judentum teilweise verbreitet. ZE-DAKA bedeutet Gerechtigkeit, die durch den barmherzigen Gott zustande kommt. *Msgr. Michael Toepel*, der Beauftragte des Erzbistums Berlin für die Kontakte zu den jüdischen Gemeinden, und der Berliner Weihbischof em. *Wolfgang Wieder* halfen im Gespräch, die eigene (christliche) Tradition besser zu verstehen.

Die Diskussionsrunde endete mit dem auf hebräisch gesungenen Priestersegen. Voller Dankbarkeit für den gemeinsamen und für alle bereichernden christlich-jüdischen Austausch verabschiedeten sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer. Es war zu spüren, wie gut und notwendig der christlich-jüdische Dialog zum besseren gegenseitigen Verständnis beiträgt.

Sr. Johanna Schwalbe, Alexanderdorf

Ende Juni 2009 fand im ehemaligen Konzentrationslager Theresienstadt die **Konferenz über Vermögenswerte aus der Zeit des Holocaust (*Holocaust Era Assets Conference*)** statt. In der Abschlusserklärung („**Theresienstadt-Erklärung**“) vom 30. Juni 2009 wurden Normen für die Rückerstattung privater und gemeinschaftlicher Vermögensbestände festgesetzt und erstmals die Frage erörtert, *mit Eigentum ohne Erben* umzugehen, und dies in Zusammenhang mit der Notwendigkeit, sich um das Wohlergehen der überlebenden Holocaust-Opfer zu kümmern. Des Weiteren wurde auf der Konferenz die Gründung eines neuen Instituts in Theresienstadt, des „*European Shoah Legacy Institute*“, durch die tschechische Regierung unter der Schirmherrschaft der Europäischen Union beschlossen.

Veranstaltet vom Düsseldorfer Justizministerium hat erstmals **eine Gruppe von 25 Richtern und Staatsanwälten aus Nordrhein-Westfalen an einem Studienseminar in der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem teilgenommen**. Schwerpunkt war das Thema „*Rassismus und Antisemitismus im Europa des 19. und 20. Jh.*“. Einzelbeiträge befassten sich mit den Themen „*Täter, Zuschauer, Retter*“, „*Der Holocaust und sein Einfluss auf den Einzelnen*“ und „*Die Welt nach 1945*“. Im Rückblick erklärte Justizministerin Roswitha Müller-Piepen-

kötter: „Die intensive Befassung mit dem Holocaust ist eine eminent wichtige Bereicherung und Sensibilisierung für die Teilnehmer, die in ihrer täglichen Arbeit mit staatlicher Autorität gegenüber den Bürgerinnen und Bürgern auftreten.“

Die Internationale Schule für Holocaust-Studien (ISHS) der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem bietet **zum zweiten Mal einen Online-Kurs für Lehrerinnen und Lehrer an**. Das diesjährige Thema lautet: *Der Holocaust im Unterricht: Lernen über Dilemmata, Entscheidungen und Handlungsoptionen*. Der deutschsprachige Kurs befasst sich mit der altersgerechten Vermittlung des Holocaust für die Jahrgangsstufen 4 bis 10. Gegründet wurde die ISHS im Jahre 1993. Eine ihrer Aufgaben ist die Entwicklung von Unterrichtsmaterialien. Diese werden in verschiedenen Sprachen angeboten, sind speziell auf die jeweiligen Länder zugeschnitten und werden teils in Kooperation mit Absolventen der Seminare erarbeitet. Weitere Informationen unter: <http://www1.yadvashem.org/yv/en/education/languages/german/courses/index.asp>

Die Israelische Altertumsbehörde (IAA) hat im Juli 2009 **in der Stadt Lod eines der eindrucksvollsten antiken Mosaike in Israel für die Öffentlichkeit zugänglich gemacht**. Der 1700 Jahre alte Mosaikfußboden umfasst eine Fläche

von etwa 180 Quadratmetern und enthält Detaildarstellungen von Säugetieren, Vögeln, Fischen, Pflanzen und Schiffen. Die ursprüngliche Funktion des Gebäudes, in dem der Mosaikfußboden gefunden wurde, ist unbekannt. Das Mosaik hatte bereits bei seiner Entdeckung (1996) großes öffentliches Interesse gefunden, wurde aber am Ende der Ausgrabung wieder zugeschüttet. Eine großzügige Spende hat es der IAA nun ermöglicht, am Fundort das „*Lod Mosaic Archaeological Center*“ zu gründen.

Hongkou, auch Klein-Wien genannt, ein unscheinbarer Stadtteil von Schanghai, einst der letzte Zufluchtsort für mehr als 20 000 Juden, soll abgerissen werden. Als zuletzt alle Länder den verfolgten Juden die Einreise verweigerten, war Schanghai der einzige Ort, der auch jene aufnahm, die weder Visum noch gültige Papiere hatten (vgl. FrRu 13[2006]126 f.). Der israelische Generalkonsul in Schanghai, Jackie Eldan, dessen Vorfahren bereits im 19. Jh. aus Bagdad nach Schanghai gezogen waren, versucht nun den Abbruch der für die jüdische Geschichte so bedeutungsvollen Gebäude zu verhindern: „Für uns ist es eine Herzensangelegenheit. [...] Während Juden in den Gaskammern ausgelöscht wurden, hat Schanghai sein Tor geöffnet.“

Seit Mai 2009 erschließt der im Aargau neu eröffnete „**Jüdische Kulturweg Endingen-Lengnau**“ die baulichen Zeugnisse jüdischen Lebens der einstigen jüdischen Gemeinden im schweizerischen Surbtal. Die beiden Dörfer Lengnau und

(Ober-)Endingen waren ab 1776 die einzigen Dörfer auf dem Gebiet der heutigen Schweiz, in denen Juden sich dauerhaft niederlassen durften. Erste Eingungen ihres Lebensraumes wurden bereits Mitte des 14. Jh. erlassen. Um 1850 lebte etwa die Hälfte der ca. 3000 Juden der Schweiz in diesen beiden Dörfern. Als 1866 auch den Juden die Niederlassungsfreiheit gewährt wurde, begann der Wegzug der meisten Juden aus den Dörfern – nach Baden, Zürich oder ins Ausland (vgl. K.-D. Alicke, *Lexikon der jüdischen Gemeinden im deutschen Sprachraum*, 1119-1122, S. 52 f. i. d. Heft).

Mit dem Rabbiner-Spiro-Preis 2009 für Dr. Johannes Friedrich würdigt der Landesverband der Israelitischen Kulturgemeinden in Bayern den evangelischen Landesbischof von Bayern für seinen Einsatz für ein konstruktives und menschliches Miteinander zwischen Christen und Juden. Rabbiner David Spiro, ein Überlebender der Schoa, hatte sich nach 1945 intensiv für den Wiederaufbau jüdischen Lebens in Bayern eingesetzt. Die feierliche Verleihung findet am 7. Dezember in der Münchner Residenz statt.

Marian Turski, Vorsitzender der *Gesellschaft des Jüdischen Historischen Instituts* in Warschau, hat am 30. Juni 2009 im Zentrum des ehemaligen Warschauer Gettos den **Grundstein für den Bau des Museums der Geschichte der polnischen Juden** gelegt. Turski, ein Überlebender des Gettos in Lodz, betont, dass es kein „Holocaust-Museum“ sein wird. Nach

Jerzy Halberstadt, Direktor des Museum-Projektes, soll es auch kein „Jüdisches Museum“ sein, sondern eine „polnische öffentliche Institution“, die sichtbar macht, dass „polnische Geschichte nicht verständlich ist ohne das jüdische Element“.

Marek Edelman, der letzte Kommandant des Warschauer Getto-Aufstands von 1943, ist am 2. Oktober 2009 verstorben. Das Getto für etwa 500 000 Juden aus Warschau und Umgebung wurde bereits im April 1940 festgelegt, im No-

vember 1940 wurde es abgeriegelt. Ab Juni 1942 wurden täglich Tausende Juden in die Vernichtungslager deportiert, am 22. Juli in einer Großaktion an die 400 000. Am 28. Juli wurde die Kampforganisation gegründet, der auch Marek Edelman angehörte. Nach erneuten Massendeportationen ab Januar 1943 begann am 19. April 1943 der Kampf um das Getto (vgl. Julius H. Schoeps, *Neues Lexikon des Judentums*, 848). Am 10. Mai 1943 rettete sich Marek Edelman mit anderen Kämpfern durch die Kanalisation in den nicht-jüdischen Teil Warschaus.

Leser-Echo

Werner Abresch, Wesel/Rhein, schrieb an Abraham Frank zu dessen Beitrag über Moritz Oppenheim in FrRu 16(2009)118–126:

Nun haben Sie mir über den „Freiburger Rundbrief“ etwas kulturell wie religionsgeschichtlich Hochinteressantes ins Haus geschickt. Ihre sorgfältigen, mit Geschichten verbundenen, wie immer mit Herzblut verfassten Darlegungen haben mir Moritz Oppenheim näher gebracht – künstlerisch ebenso wie menschlich. Wer Menschen malt, malt Seelen! Vergangene, heutige; auch künftige Seelen? Die Leinwand hält fest, was beispielsweise ein Telefonat nicht vermag. Dazu hat Oppenheim beigetragen. Er hat auf seine Weise Religion, Geschichte und Kultur zueinander gebracht. Sie haben dies eindrucksvoll dargelegt. Ich wünschte, dass wir genügend freundlich, aber immer auch genügend kritisch den neuen Welten begegnen – ebenso vielfältigst. Der Oberfläche zu huldigen ist die größere Sünde heute, nicht dass es die Oberfläche gibt.

Korrektur zu Heft 4/2009, S. 302: Der Name des Autors des Buches „*Die Juden – unsere Brüder und Schwestern*“ ist **Rudolf** (nicht Rolf) **Krause**.

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 Taubertbischsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

Begegnung mit dem Judentum verlangt auch Wissen um das religiöse Selbstverständnis des Gesprächspartners. *Richard Schaeffler* geht noch einen Schritt weiter. Er interpretiert jüdisches Gebet als besondere Berufung, die dem jüdischen Volk als „Aufgabe der Danksagung und des Lobpreises“ gegeben ist. Ein Höhepunkt der Danksagung ist Pesach. *Abraham Frank* stellt einen Ausschnitt aus der Vielfalt früherer und heutiger Pesach-Haggadot vor, wie sie einst und heute bei der häuslichen Pesach-Feier verwendet wurden und werden. Eines der ältesten Gebete, das Lied des Mose, wird oft zitiert als Hinweis auf den „gewalttätigen Gott“ des Alten Testaments. *Rüdiger Lux* zeigt dagegen den sogenannten „Gott der Rache“ als einen „Fels der Gerechtigkeit“ und einen „Gott des Lebens und des Friedens“.

Die Bindung des Christentums an das Judentum durch Jesus ist ein viel-diskutiertes Thema. *Klaus Wengst* formuliert in „Israel und Wir“ diese Selbstverständlichkeit in klaren Worten: Wer sich von christlicher Seite aus dieser Zugehörigkeit hinausbegibt, „begibt sich aus der Kirche hinaus“. Dass auf christlicher Seite auch Maria, die Mutter Jesu, nur dann richtig verstanden werden kann, wenn die theologischen Überlegungen im frühen Israel verortet werden, ist Thema des Buches „*Maria – nicht ohne Israel?*“, das von *Josef Wohlmuth* diskutiert wird.

Siebzig Jahre seit Beginn des Zweiten Weltkrieges war Anlass zu Rückschau und Neuorientierung. *Theo Mechtenberg* erinnert an *Marek Edelman*, den letzten Überlebenden des Warschauer Ghettoaufstandes 1943, den seine Erfahrungen zu einem „unbequemen“ Zeitgenossen gemacht haben. In Krakau versammelten sich Vertreter der Weltreligionen zu einem *Friedenstreffen*, „um zu beten, den Dialog zu fördern und einen friedlichen Humanismus zu stärken“, wie es im abschließenden Friedensappell heißt. Bischof *Heinrich Mussinghoff* bekannte beim *Krakauer Friedenstreffen*, dass die katholische Kirche in Deutschland bereits am Tag des Kriegsbeginns schuldig geworden ist, eine Schuld, die es zu bekennen gilt. „*Zeit zur Neu-Verpflichtung*“ war das Motto der Jahreskonferenz des ICCJ in Berlin. Das Abschlussdokument, die „*Zwölf Berliner Thesen*“, ist eine Aktualisierung der „10 Seelisberger Thesen“ von 1947.

Über den Besuch von Papst Benedikt XVI. in der Hauptsynagoge von Rom am 17. Januar 2010 berichten wir in der nächsten Ausgabe (3/2010).

Gebet im Judentum

Eine Interpretation aus christlicher Sicht

Richard Schaeffler*

Im Rahmen der „Begegnung mit dem Judentum“ ist das Thema „Das Gebet im Judentum“ von zentraler Bedeutung. Fragt man nämlich: „Wer ist ein Jude?“, kann man auf diese Frage zwei Antworten erhalten: Das jüdische Recht sagt: „Jude ist, wer das Kind einer jüdischen Mutter ist und keiner anderen Religionsgemeinschaft angehört.“ In der Bibel finden wir eine andere Antwort. In dem Kapitel, in dem von jedem der zwölf Söhne Jakobs erzählt wird, wie er geboren wurde, findet sich jedes Mal eine Erklärung des Namens, mit dem die Mutter den Neugeborenen benannt hat. Für den Namen „Juda“ wird folgende Erklärung gegeben: „Sie sagte: Ich will Gott danken. Darum nannte sie seinen Namen ‚Jehuda‘, d. h. Danksagung“ (Gen 29,35).

Die Bibel berichtet von den Vätern nicht aus rein historischem Interesse. Von den Vätern reden, bedeutet in der Bibel: deutlich machen, wie die Söhne und Töchter sich selber verstehen sollen. Das bedeutet im Falle des Patriarchen Juda: Gerade derjenige Stamm, der später für die gesamte Gemeinde der Kinder Israels namensgebend geworden ist, soll sich von der *Aufgabe der Danksagung* her verstehen. Ein bis heute in den Synagogen gebräuchliches Bekenntnis lautet: „Uns obliegt es, zu preisen den Herrn des Alls.“ Und der Kontext dieses Bekenntnisses sagt: Darin liegt das Unterscheidende der Juden gegenüber den „Völkern des Erdbodens“.

Es scheint mir in hohem Maße bedenkenswert, wenn ein ganzes Volk sich von dieser Aufgabe der Danksagung her versteht. Nach der Zerstörung des Tempels durch die Babylonier, und wieder nach der Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer, gewann das Bewusstsein, zum Gotteslob berufen zu sein, noch eine besondere Bedeutung hinzu: Ein Psalmwort

* Prof. Dr. Richard Schaeffler, Prof. em. für philosophisch-theologische Grenzfragen an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bochum, langjähriges Mitglied des Gesprächskreises Christen und Juden beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Der Artikel erschien erstmals in der Zeitschrift „Heliand-Korrespondenz“, 1/2009, 5–13.

sagt zu Gott: „Du bist der Heilige, thronend auf Israels Lobgesängen“ (Ps 22,49). Dieses Wort gehört zu jenem Psalm, der uns Christen als der Kreuzespsalm Jesu bekannt ist und der mit dem Ausruf beginnt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ (Ps 22,2). Wir denken nicht immer daran, dass der Beter dieses Psalms sogar dann, wenn er ausruft: „Ich bin ein Wurm, kein Mensch“, an dem Bekenntnis festhält, dass er gemeinsam mit allen Juden die Aufgabe hat, durch seine Danksagung einen Thron für Gottes Gegenwart in dieser Welt zu bereiten. Für den Psalmisten und für die ganze Gemeinde, die ihm diesen Psalm verdankt, besagt dieses Bekenntnis: Ehedem war der Tempel der Ort, „wo Gottes Name wohnte“, d. h. wo Gott anrufbar gegenwärtig war. Nun, da es keinen Tempel mehr gibt, ist der Lobgesang Israels dieser Ort der Gegenwart Gottes in der Welt, sein „Thron“. Das Volk Juda, das seinen Namen von der Danksagung hat, ist dazu berufen, in einer Welt, in der Gott keinen Ort mehr zu haben scheint, ihm immer neu diesen Thron zu bereiten und so für seine Gegenwart in der Welt eine Stelle offen zu halten.

Vom Gebet im Judentum sprechen, bedeutet deswegen, von jener Aufgabe sprechen, die dieses Volk als seine besondere Berufung aus allen Völkern begreift: die Aufgabe der Danksagung und des Lobpreises. Es wäre jedoch ein Missverständnis, daraus zu schließen, das Volk, das „Danksagung“ („Jehuda“) heißt, sehe seine Aufgabe darin, „schöne Worte zu machen“. Wenn „Danksagung“ die Bereitung des Thrones Gottes in der Welt ist, dann schließt sie Aufgaben tätiger Weltgestaltung ein. Aber diese Weltgestaltung hat das Ziel, die Gegenwart Gottes in dieser Welt so sichtbar zu machen, dass auch Andere in das Lob Gottes einstimmen können. In diesem Sinne sagt eine Stelle aus den „Sprüchen der Väter“: „Alles, was du tust, geschehe um des Namens willen“, d. h. es geschehe dazu, Gott in dieser Welt anrufbar zu machen. Das wird noch deutlicher werden, wenn wir sehen, wie der jüdische Beter jenen „Namen Gottes“ versteht, an den er sich anrufend wendet.

Ein Beispiel: das jüdische Morgengebet

Für jeden Beter, der weiß, was er tut, ist das Morgengebet wie ein Motto über dem ganzen Tag. Das jüdische Morgengebet beginnt mit einem Ausdruck der Freude und Dankbarkeit des Beters darüber, dass sein Körper noch alle seine Funktionen erfüllen kann, entsprechend unserem Liedvers,

„Dass unsre Sinnen wir noch brauchen können und Händ und Füße, Zung und Lippen regen, das haben wir zu danken Seinem Segen“. Dann aber folgt eine Anrufung, die sich in Abwandlungen am Beginn vieler jüdischer Gebete findet: *„Gepriesen (Gesegnet) bist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, der uns geheiligt hat durch seine Gebote (Aufträge).“* Es lohnt sich, bei den einzelnen Elementen dieser Anrufung ein wenig zu verweilen.

a) „Gesegnet bist Du, Herr, unser Gott“

Dieser Gebetsbeginn ist uns Christen wohlbekannt. „Benedictus Dominus, Deus Israel“, so beginnt der Lobgesang des Zacharias (Lk 1,68 ff.), der im Brevier täglich während der Laudes gesungen wird. Es ist hilfreich, sich daran zu erinnern, dass jedes der fünf „Bücher“, in die das Buch der Psalmen eingeteilt ist, mit einem Psalm endet, der mit diesem Vers beginnt. So steht am Beginn des Neuen Testaments ein Loblied, das die Anrufung aufgreift, mit der sich das Gotteslob Israels jeweils vollendet. Was hier der Erläuterung bedarf, ist die Weise, wie man das Wort „Benedictus“ und seine Übersetzungs-Vorlagen wiedergeben soll: das griechische „Eulogetós“ und das hebräische „Baruch“. In den Psalmen, in denen dieses Wort von Gott gebraucht wird, übersetzen wir gewöhnlich „Gepriesen bist Du“, während wir das gleiche Wort, wenn es von Menschen ausgesagt wird, gewöhnlich mit „Gesegnet bist du“ wiedergeben, z. B. im Ave Maria „Gesegnet bist du unter den Frauen“. Dadurch wird nicht mehr deutlich, dass es sich in der hebräischen, griechischen oder lateinischen Vorlage beide Male um das gleiche Wort gehandelt hat.

Wie der Gebrauch der gleichen Vokabel in der Anrede an Gott und an Menschen gemeint ist, kann durch einen Ruf verdeutlicht werden, der zur jüdischen Liturgie gehört: Beim Öffnen des Tora-Schreins ruft der Vorsänger aus: „Baruch ha-meborach“, *„Gesegnet sei, der voll des Segens ist“*. Gott, der immer schon die Fülle des Segens besitzt und von dem aller Segen ausgeht, der einem Menschen zugesprochen werden kann, soll von der Gemeinde „gesegnet“ werden: So gibt die betende Gemeinde ihm im menschlichen Wort seine göttliche Gabe zurück. Die Gemeinde aber antwortet auf diesen Ruf des Vorsängers:

„Gesegnet sei der Name, in dem aufleuchtet sein Königtum auf ewig und zur jeweiligen Stunde.“

Die menschliche Segnung dessen, der immer schon voll des Segens ist, wird dem „Namen“ zugesprochen. „Gesegnet sei der Name.“ Der Name ist die Weise, wie Gott sich dem Menschen so zuwendet, dass er für ihn anrufbar gegenwärtig wird. Als Ausdruck dieser göttlichen Zuwendung ist der „Name“ die erste aller Gottesgaben: Gott selbst in seiner anrufbaren Gegenwart. Und in der Wechselbeziehung zwischen der Gottesgabe dieses Namens und der menschlichen Segens-Antwort „leuchtet Gottes Königtum auf“. Das aber geschieht „auf ewig“, unwiderruflich, so lange die Schöpfung besteht, und „zur Stunde“ – nicht, wie wir Christen gewöhnlich sagen, „für Zeit und Ewigkeit“, als wäre die Zeit „jetzt“ und die Ewigkeit käme nach dem Ende der Zeit, sondern unwiderruflich und deswegen jedes Mal neu, wenn die Stunde neuer Begegnung geschieht.

An diesem jüdischen Verständnis des „Namens“ und seiner „Segnung“ kann uns Christen deutlich werden, was Jesus gemeint hat, als er zum Vater sagte: „Ich habe ihnen Deinen Namen kundgemacht“ (Joh 17,26). Jesus hat den Jüngern nicht nur einen Wortlaut mitgeteilt, den sie in ihren Gebetsanrufungen benutzen können. Er hat sie fähig gemacht, die Zuwendung Gottes zu erfahren und betend zu beantworten, sodass in göttlicher Gabe und menschlicher Rückgabe des Segens „das Königtum aufleuchten“ kann. Weil jedes Erwachen aus dem Schlaf als die Stunde neuer Gottesbegegnung verstanden werden soll, in der Segen empfangen und an seinen Geber zurückgegeben wird, hat die Anrufung „Gesegnet bist Du“ ihre feste Stelle im Morgengebet und wird sich im Laufe des Tages bei vielen Gelegenheiten wiederholen.

b) „Herr, unser Gott, König der Welt“

Das Wort „der Herr“ steht in der hebräischen und griechischen Bibel für den Gottesnamen, der nicht ausgesprochen werden darf. Die beiden Benennungen „unser Gott“ und „König der Welt“ bringen die beiden Aspekte jüdischer Berufung zum Ausdruck: die partikuläre Erwählung, die eine unverwechselbare Beziehung Israels zu „seinem“ Gott begründet, und den universalen Auftrag, einem Königtum Gottes zu dienen, das alle nationalen Grenzen überschreitet und die ganze Welt umfasst. Ziel der partikulären Erwählung Israels ist es, „ein Segen zu sein für alle Sippen des Erdbodens“ (Gen 12,3). Damit ist schon der Auftrag mitgenannt, für den Gott sein Volk „geheiligt“ hat.

c) „[...] der uns geheiligt hat durch seine Gebote (Aufträge)“

Schon am frühen Morgen kommt der jüdische Beter auf Gottes „Gebote“ zu sprechen. Das legt den immer wieder geäußerten Verdacht nahe, jüdische Frömmigkeit sei auf „Werkgerechtigkeit“ ausgerichtet, orientiere sich an Pflichten, die Gott dem Menschen durch seine Gebote auferlegt, und erwarte für die Erfüllung dieser Pflichten den angemessenen Lohn. Nun spielt der Gedanke von Pflichterfüllung und Lohn zweifellos im Alten wie im Neuen Testament und darum im Leben von Juden und Christen eine wichtige Rolle. Aber gerade das jüdische Morgengebet rückt diesen Gedanken in einen Kontext, in dem er jedenfalls Eines verliert: den Anschein einer „Aufrechnung“ von Last und Leistung. Denn gleich im Anschluss an jene Anrufung Gottes, der „uns geheiligt hat durch seine Gebote“, fügt der Gebetstext eine erläuternde Belehrung ein; und diese lässt es zweifelhaft erscheinen, ob das hebräische Wort „Mizwa“, das wir gewöhnlich mit „Gebot“ übersetzen, dadurch angemessen wiedergegeben wird.

Der Text, der aus den „Sprüchen der Väter“ entnommen ist, lautet: „Der Lohn für eine Mizwa ist eine Mizwa.“ Er wird verständlich, wenn wir „Mizwa“ nicht mit „Gebot“, sondern mit „Auftrag“ übersetzen. Es handelt sich nicht darum, dass für den gehorsamen Diener Gottes die Last der Gebote vermehrt wird, sondern darum, dass das Vertrauen Gottes, der dem Menschen seine Aufträge anvertraut, gerechtfertigt erscheint, wenn der Mensch diese seine Aufträge gut erfüllt. Und das macht es möglich, dass Gott einem solchen Menschen neue, noch größere Aufträge anvertraut. Das klingt in der lateinischen Übersetzung des hebräischen Begriffs noch nach, wenn dort von den göttlichen „mandata“ gesprochen wird, die Gott dem Menschen „commendat“, also „anvertraut“. Der Auftrag ist keine Last, die man trägt, um dafür belohnt zu werden, sondern Ausdruck eines göttlichen Vertrauens, das seinen Lohn in sich selber trägt.

Von hier aus kann uns auch eine oft falsch gedeutete Stelle des Neuen Testaments verständlich gemacht werden: das Gleichnis von den „zehn Talenten“ (Mt 25,14–30, Lk 19,12–27). Der „vornehme Mann“ (Mt) oder „König“ (Lk), der seinen Knechten hohe Vermögenswerte anvertraut hat, sagt nach der Abrechnung: „Wer hat, dem wird gegeben, sodass er in Fülle hat. Wer nicht hat, dem wird auch das genommen, was er hat“ (Mt 25,29; Lk 19,26). Eine geläufige und dennoch irrige Deutung besagt: „Die Reichen werden noch reicher, die Armen noch ärmer. Denn so ist der Lauf der Welt.“

Die Stelle aus den „Sprüchen der Väter“, die im jüdischen Morgengebet zitiert wird, kann uns zu einem besseren Verständnis verhelfen. Wer sich durch gute Erfüllung eines göttlichen Auftrages des Vertrauens würdig erwiesen hat, dem wird Gott noch größere Aufträge anvertrauen. Denn so wird das göttliche Vertrauen am Menschen wirksam. Ein rabbinischer Kommentar dazu lautet: Die „Mizwa“, der Auftrag, ist ein Ausdruck der

göttlichen Demut. Gott weiß, dass alles viel besser würde, wenn er es selber in die Hand nähme, seinen Willen zu erfüllen. Es ist Ausdruck seiner Herablassung und seines Respekts vor dem Menschen, dass er die Erfüllung seines Willens schwachen Menschen anvertraut. Und der Mensch bemerkt bald genug: damit wird ihm mehr zugetraut, als er sich selber zuvertrauen könnte. Was Gott letztlich will, kann nur er selber ins Werk setzen. Der Mensch kann diese Aufträge nur verantwortungsvoll annehmen, wenn er hoffen darf: Gott selbst wird durch die Hand von Menschen wirken, was seinem Willen entspricht.



„Ana, JHWH, Hoschia-na“ (erste Zeile)

= „Bitte, JHWH, rette uns“.

Hamilton Siddur (Haggada und Gebetbuch),

Spanien, um 1300.

Darum schließt die göttliche Beauftragung die „Heiligung“ des Menschen ein. Überall, wo Gottes Heiligkeit aufleuchtet, wird „diese Welt“ an ihre Grenze geführt, damit ein Stück der „kommenden Welt“ wirklich werden kann. So führt auch der göttliche Auftrag den Menschen immer wieder an seine Grenze, damit durch ihn Gott selber ein Stück der kommenden Welt aufleuchten lassen kann. Dann wird der Mensch selber „geheiligt durch Gottes Gebote oder Aufträge“. Darum raten jüdische Meister, das Morgengebet an dieser Stelle ein wenig zu unterbrechen und darüber nachzudenken, worin Gottes Auftrag an diesem Tage bestehen werde.

Die Betrachtung nur dieser einzigen Zeile des jüdischen Morgengebets – „Gepriesen (Gesegnet) bist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, der uns geheiligt hat durch seine Gebote (Aufträge)“ – macht deutlich: So zu beten vermag nur, auf wen Gott seine Hand gelegt hat: Gott hat von ihm Besitz ergriffen und ihm zugleich seine wirksame Nähe zugesagt. Äußeres Zeichen dafür ist die „Kippa“, die Juden beim Beten tragen und die im „Pileolus“ katholischer Bischöfe noch nachlebt. „Kap“ oder „Kaph“ heißt im Hebräischen „die Hand“. Die „Kippa“ ist die hohle Hand oder der Handteller. Die „Gebets-Kippa“ erinnert den Juden daran, dass es die Handauflegung Gottes ist, die ihn zum Beten fähig macht. Er kann beten, weil er Gottes Eigentum ist und weil Gott ihm seine wirksame Nähe zugesagt hat.

Natürlich erschöpft sich das jüdische Morgengebet nicht in dieser einzigen Anrufung. Aber wenn uns durch sie die Eigenart jüdischen Betens ein wenig deutlich geworden ist, werden uns auch andere Teile verständlich sein. Dafür soll hier nur ein einziges Beispiel gegeben werden: Die Aussage des Beters über seine Seele.

d) Der Beter und seine Seele

„Die Seele, die Du mir gegeben hast, ist rein (d. h. fähig zum Gottesdienst). Du hast sie geschaffen und gestaltet, Du hast sie mir eingehaucht und hütest sie in mir.“

„Seele“ ist zunächst ein Ausdruck für den Lebensatem. Wir sprechen unser Gebet mit unserem Lebensatem, zunächst in einem rein *körperlichen* Sinn: Jedes Wort, das wir sprechen, geben wir unserer ausgeatmeten Atemluft mit auf den Weg. Aber wir sprechen unser Gebet mit dem Lebensatem auch noch in einem *geistigen* Sinn: Wenn wir ihm nicht alle unsere Lebenskraft mit auf den Weg geben, wird aus dem Beten ein „leere Worte machen“. Wir sind nur fähig, in diesem doppelten Sinne mit unserem Lebensatem zu beten, weil dieser Lebensatem Gottes gutes Geschenk ist und von ihm so „gehütet“ wird, dass weder ich selbst noch die Welt die Seele „unrein“ machen, d. h. ihr die Gottesdienstfähigkeit rauben kann.

„Du wirst sie (die Seele) einst von mir nehmen und sie mir wiedergeben in der kommenden Welt.“

Jedes Einschlafen ist ein „kleines Sterben“. Jedes Aufwachen ein Hoffnungszeichen der Auferweckung und damit ein Vorzeichen der „kommen-

den Welt“. Dadurch werden beide Ereignisse des individuellen Lebens, das Einschlafen wie das Aufwachen, hineingestellt in den großen Zusammenhang der Heilsgeschichte.

„So lange diese Seele in mir ist, danke ich Dir, Herr, mein Gott und Gott meiner Väter, Du Meister all Deiner Werke, Du Herr aller Seelen. Gesegnet bist Du, Herr, der den Lebenden der Toten die Seele zurückgibt.“

Der Lebensauftrag des Menschen ist Danksagung. Diese ist nie nur Sache der isolierten Individuen. In der Erfüllung des Auftrages, Dank zu sagen, sind wir mit den Vätern und mit allen früheren und kommenden Generationen des Volkes Gottes vereinigt. In der Vielstimmigkeit dieses Chores erweist Gott sich nicht nur als mein individueller Schöpfer, sondern als „Meister all seiner Werke und Herr aller Seelen“.

„Von Deinem Angesicht gehe der Befehl aus, dass wir uns einüben in Deine Weisung, dass wir feststehen in Deinen Aufträgen, dass wir nicht in Sünde, Verfehlung und Schuld geraten, dass wir heute und jeden Tag Gunst und Gnade finden in Deinen Augen.“

Wer seinen Lebensauftrag erkannt hat, der weiß, dass er nicht ohne „Einübung“ fähig ist, immer neu zu erfassen, worin Gottes Weisung für ihn besteht. Er weiß aber auch, dass er gefährdet ist und des göttlichen Beistandes bedarf, um „festzustehen in Gottes Aufträgen“.

„Gesegnet bist Du, Herr, der sein Volk mit den Wohltaten seiner Gnade erfüllt.“

Die Beauftragung mit den Werken, die Gott durch uns tun will, und die Begnadung durch Gottes Wohltaten bilden keinen Gegensatz, sondern eine Einheit. Wenn diese Einheit verloren geht, entstehen Fehlbildungen der Frömmigkeit: auf der einen Seite eine „Werkgerechtigkeit“, die vergisst, dass es Gottes Gnade ist, die uns zu Werken beruft und fähig macht, auf der anderen Seite ein „billiges Gnadenvertrauen“, das zu nichts verpflichtet und nichts kostet.

Danksagung als Lebensaufgabe: die Segnungen

Wenn die Lebensaufgabe des Juden die Danksagung ist, dann muss sich das auch bei ganz alltäglichen Anlässen äußern. Deutlicher als in den feierlichen Gebeten der Liturgie tritt das in den „kleinen“ Gebeten zutage, die schon

die Kinder lernen und die den Alltag durchziehen sollen. Dabei handelt es sich um kurze Anrufungen, die nicht Bitten, sondern Segnungen aussprechen. Sie sind in einem Teil des jüdischen Gebetbuches gesammelt, der den Titel trägt: „*Sefer berachoth*“ (Das Buch der Segnungen). So wird dem Betor z. B. empfohlen, „beim Anblick eines Blitzes, eines hohen Berges oder einer großen Wüste“ zu sprechen: „*Gesegnet bist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, der die Werke des Urbeginns bis heute wirkt.*“

Eindrucksvolle Naturphänomene werden durch dieses Gebet als Zeichen für das gegenwärtige Wirken dessen gedeutet, der die Welt im Urbeginn geschaffen hat. „Beim Anblick des ersten blühenden Baums im Frühling“ empfiehlt das Gebetbuch die Anrufung „[...] *der in seiner Welt nichts fehlen lässt und für sie gute Geschöpfe erschafft*“. „Beim Anblick eines vorzüglichen Gewächses oder eines besonders schönen Menschen“ soll der Betor Gott anrufen, „*der in seiner Welt Geschöpfe besitzt wie dieses*“.

Und was geschieht beim Anblick eines weniger schönen Menschen, beispielsweise „eines zwergwüchsigen oder krankhaft riesenwüchsigen“? Das Wichtigste ist: auch in solchen Fällen nicht verlegen beiseite zu schauen, sondern die Wirklichkeit in den Blick zu nehmen, wie sie ist, und dann zu sprechen: „*Gesegnet bist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, der seine Geschöpfe in Mannigfaltigkeit erschafft.*“ Oder „bei der Besitzergreifung von einem neuen Haus, von einem neuen Kleid, einer Frucht, die man in diesem Jahr noch nicht gegessen hat“: „*Gesegnet bist Du, der macht, dass wir leben, der uns aufrichtet und gemacht hat, dass wir ankommen konnten bis zu dieser Stunde.*“

Diese Beispiele zeigen: Die Aufforderung, „ohne Unterlass zu beten“ (1 Thess 5,17), entspricht jüdischer Gebetspraxis und hat dort die konkrete Gestalt, jeder alltäglichen Erfahrung einen besonderen Anlass zum Gotteslob abzugewinnen. Dabei hat diese Art der Anleitung zum Gebet noch eine segensreiche pädagogische Nebenwirkung: Sie fordert den Menschen auf, mit offenen Augen durchs Leben zu gehen, den „ersten blühenden Baum im Frühling“ oder „vorzügliche Gewächse und besonders schöne Menschen“ ausdrücklich wahrzunehmen, auch vor dem Missgebildeten das Auge nicht zu verschließen, und die Ankunft in der jeweiligen Gegenwart nicht für selbstverständlich zu halten, sondern mit Dankbarkeit als Geschenk zu empfangen. Das Gebet erweist sich hier nicht nur als Schule des Glaubens, der immer neu mit konkreter Erfahrung gefüllt sein will, sondern zugleich als Schule des Lebens.

Anlässe zur Segnung Gottes – ein Grundverhältnis

Die Anlässe zum Gotteslob oder zur „Segnung Gottes“ sind so vielfältig wie die Erfahrungen des Lebens. Deshalb kommt es darauf an, sich in dieser Vielfalt nicht zu verlieren, sondern in der Mannigfaltigkeit der Erfahrungen den einen Gott wiederzuerkennen. Ausdruck dieses Wiedererkennens ist der eine Name, mit dem Gott immer wieder angerufen werden kann. Darum nennt die rabbinische Literatur die Bemühung um solches Wiedererkennen die „*Einung des Namens*“, „*Jichud ha-Schem*“. Gelingt diese Einung nicht, dann verfallen wir der Vielgötterei, die in unterschiedlichen Inhalten unserer Erfahrung die Manifestationen unterschiedlicher Gottheiten zu finden meint.

Der Verehrer vieler Götter aber findet auch nicht zur Einheit der eigenen Existenz. Er ist seinen wechselnden Erfahrungen vorbehaltlos hingegeben, weil er in jeder von ihnen einem besonderen Gott zu begegnen meint. Dadurch zerfällt er selber in die wechselnden Gestalten seiner Lebensführung. Er ist zuweilen ganz der Liebende, in anderen Situationen ganz der Hassende oder der Gleichgültige, bald ganz Mutter oder Vater, bald nichts anderes als der zielstrebige Geschäftsmann oder die Karrierefrau. Gegenüber diesem drohenden Zerfall der Person in die Vielzahl von Funktionen und Sozialrollen gilt es zur eigenen Identität zu finden. Die rabbinische Literatur nennt sie „*Einung des Herzens*“, „*Jichud ha-Leb*“.

Und es zeigt sich: Die „*Einung des Herzens*“ gelingt nicht ohne die „*Einung des Namens*“, nicht ohne das Wiedererkennen des einen Gottes in der Vielfalt seiner Wirkweisen und Erscheinungsgestalten. Nur in der Beziehung zum einen Gott findet der Mensch in der Vielfalt seiner Lebenssituationen zur Einheit seiner eigenen Person. Aber auch das Umgekehrte gilt. Ohne die „*Einung des Herzens*“ kann auch die „*Einung des Namens*“ nicht gelingen. Wer so sehr in die Vielfalt seiner Erfahrungen zerstreut ist, dass er nicht mehr zur eigenen Identität findet, kann in dieser Vielfalt auch nicht das Wirken des einen Gottes wiedererkennen. Dieser Zusammenhang kommt im Grundbekenntnis des jüdischen Glaubens und Lebens zum Ausdruck:

„Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einziger Herr.
Und du sollst lieben den Herrn, deinen Gott,
mit der Ganzheit deines Herzens, mit der Ganzheit deiner Person,
mit der Ganzheit deiner Kräfte“ (Dtn 6,5).

Nur in der ungeteilten Liebe zum einzigen Gott findet der Mensch zur Ganzheit seines Herzens, seiner Person und seiner Kräfte. Aber auch umgekehrt: Nur in der ungeteilten Ganzheit des Herzens, der Person und aller ihrer Kräfte ist es möglich, den einen Gott vorbehaltlos zu lieben. Halbherzigkeit ist der Todfeind der Religion wie der Moral.

Die beiden Verse des „Höre, Israel“, das Bekenntnis zu Gott als dem Einzigen und das Gebot, ihn mit der Ganzheit des Herzens, der Person und der Kräfte zu lieben, gehören unlösbar zusammen. In dieser Zusammengehörigkeit sollen sie das Glauben und Leben des Juden bestimmen. Deshalb kommen sie nicht nur in der Liturgie und im häuslichen Gebet an ausgezeichneter Stelle vor, sondern werden, wie die Bibel das vorschreibt, „gebunden auf Stirn und Hand“, damit sie das Denken und Handeln des Menschen bestimmen, aber auch „geheftet an die Türpfosten des Hauses“, damit der Bewohner des Hauses „sie sich vorsagt, wenn er ausgeht und wenn er heimkehrt“ (Dtn 6,8–9). Äußeres Zeichen dafür sind die „Gebetsriemen“, die der Jude sich auf Stirn und Hand bindet, und die „Mesusa“, die er an seine Türpfosten heftet. Beide enthalten, auf kleine Schriftrollen geschrieben, die beiden Verse des „Höre, Israel“. Auf solche Weise ist dieses Grundbekenntnis jüdischen Glaubens und Lebens im Alltag immer präsent.

Mesusa aus Silber, Russland, 19. Jh.



Wer ist der Gott, an den der Beter sich wendet?

Der Einzige, auf den hin der Beter sich liebend sammelt, soll in der Vielfalt dessen, was dem Menschen widerfährt, wiedererkannt werden. Dann wird alles, was ist und geschieht, seinem Wirken zugeschrieben. In jeder dieser Weisen seines Wirkens ist er als Ganzer gegenwärtig. Darum kann jede dieser Wirkungsweisen zu seinem Erkennungszeichen und in diesem Sinne zu seinem Namen werden, ohne dass dadurch die „Einung des Namens“ widerrufen würde. Diese Namen haben im Hebräischen gewöhnlich die Form von Partizipien, durch die dem Handelnden seine Tat wie eine blei-

bende Eigenschaft zugeschrieben wird. Das bekannteste Beispiel ist der Gottesname „*Der Himmel und Erde Erschaffende*“. Im Deutschen geben wir dieses Partizip gewöhnlich durch einen Relativsatz wieder: „der Himmel und Erde erschaffen hat“. Andere Beispiele haben wir schon in den jüdischen Stoßgebeten kennen gelernt: „[...] der die Werke des Urbeginns bis heute wirkt“ oder „[...] der gemacht hat, dass wir ankommen konnten bis zu dieser Stunde“.

An den folgenden Beispielen aus dem großen Bittgebet, zu dem die Gemeinde sich von den Sitzen erhebt und das deswegen „*Amida*“ genannt wird, das „Gebet im Stehen“, soll noch deutlicher werden, wer der Gott ist, an den der Beter sich wendet. Dabei wird jede der ausgesprochenen Bitten durch eine Segnung „versiegelt“. Auf diese „Versiegelungen“ soll im Folgenden unsere Aufmerksamkeit gerichtet sein. Die ersten drei Bitten betreffen das Volk, dessen Gott um der Väter willen gedenken möge. Eine der Versiegelungen lautet:

„Gesegnet bist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, der Du der Frömmigkeit der Väter gedenkst und für die Kindeskinde den Erlöser kommen lässt um Deines Namens willen in Liebe.“

Die zweiten drei Bitten betreffen die einzelnen Beter, die um Erkenntnis und die Gnade der Umkehr bitten. Die entsprechenden „Versiegelungen“ lauten: „der mit Erkenntnis begnadet“, „der Wohlgefallen hat an der Umkehr“, „der gnädig ist und reich an Erbarmung“. Drei Bitten betreffen weltliche Nöte: die Bedrängnis durch Feinde, die Not der Krankheit, das Bangen um eine gute Ernte. Die abschließenden Segnungen wenden sich an den, „der Israel befreit“, „der die Kranken heilt“, „der die Jahre segnet“. Drei andere Bitten sprechen die Hoffnung auf den Messias und das neue Jerusalem aus. Sie werden durch die Anrufungen „versiegelt“: „der Jerusalem wieder erbaut“, „der das Horn des Heils (den Messias) aufsprießen lässt“, „der die Gebete erhört“. Das ganze „*Amida*“-Gebet wird durch die Segnung „versiegelt“:

„Gesegnet bist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, dessen Freude der Lobgesang ist und der sein Volk mit Frieden segnet.“

So umspannt der Bogen der Bitten und der abschließenden Segnungen die unterschiedlichsten Lebensbereiche: Die Folge der Geschlechter von den Urvätern bis zu den Kindeskindern, aber auch die Individuen mit ihrer Suche nach Einsicht und ihrer Erfahrung von der Notwendigkeit der Um-

kehr, die Sorgen um Befreiung von Feinden, um Gesundheit und Nahrung, aber auch die endzeitlichen Hoffnungen auf den Messias und das neue Jerusalem. Die Einübung in solches Beten bewahrt den Frommen vor einer Verengung seines Blicks; zugleich aber lernt er, sich in der Vielfalt dieser Lebensbereiche nicht zu verlieren, sondern sein Herz zu „einen“ in der Hinwendung zu dem, der alles umfasst und gerade so der Eine bleibt. Franz Rosenzweig hat gesagt: Der Glaube an den Einen Gott ist die Quelle des Mutes zur Erfahrung, weil ich glaubend gewiss sein kann: ich werde nirgendwo fremden Göttern begegnen, sondern überall dem Einen, dem ich mich anvertrauen kann. So gelingt mir in allen Wechselfällen des Lebens jenes „Standgewinnen“, das hebräisch „*Emunah*“ heißt – jenes hebräische Wort, das in unseren Übersetzungen mit „Glaube“ wiedergegeben, und dann oft genug mit einem bloßen „Für-Wahr-Halten“ verwechselt wird. Gott als der Eine ist der, bei dem allein der Mensch seinen Stand findet und dann die Sicherheit gewinnt, mit der er den wechselnden Erfahrungen seines Lebens standzuhalten vermag.

Wer ist der Beter, der so zu Gott sprechen kann?

Wir haben schon einige Züge im Charakter dieses Beters gefunden. Sein Name ist „Jehuda“ – „Danksagung“. Sein Auftrag ist, durch seinen Lobgesang in einer gottentfremdeten Welt eine Stelle zu bereiten, wo „Gottes Name wohnt“, wo also Gott selbst anrufbar gegenwärtig wird. In diesem Sinne sind alle Worte des betenden Menschen „für den Namen“ gesprochen, aber auch alle seine Taten „für den Namen“ getan. Darin besteht jene „Mizwa“, jener Auftrag, den Gott in seiner Güte schwachen Menschen anvertraut und dessen Erfüllung durch immer neue Erweise dieses Vertrauens, durch immer neue Aufträge belohnt wird.

Zur Erfüllung dieser Aufträge aber wird der Mensch nur durch die beiden einander zugeordneten Bemühungen fähig, die „*Einung des Namens*“ und die „*Einung des Herzens*“. Die „*Einung des Namens*“ bringt zum Ausdruck, dass der Beter auch in scheinbar einander widersprechenden Lebenserfahrungen den einen Gott wiedererkennt und deshalb beim Namen rufen kann. Die „*Einung des Herzens*“ geschieht dadurch, dass der Mensch sich gerade dann, wenn diese Gegensätzlichkeit seiner Lebenserfahrungen ihn in die Gefahr bringt, seine Identität zu verlieren, sich selber und all seine Kräfte sammelt in der ungeteilten Gottesliebe.

Ein Text der jüdischen Liturgie, in dem die Gemeinde sich zu ihrer besonderen Berufung bekennt, lenkt die Aufmerksamkeit des Beters noch auf ein weiteres Moment jüdischer Existenz: auf seine Situation als Mitglied einer Minderheit inmitten einer Welt von „Götzendienern“. Der Auftrag zum Dienst am Einen Gott unterscheidet ihn von der Lebensart der „Völker“, die ihn umgeben:

„Uns obliegt es, zu preisen den Herrn des Alls, Huldigung darzubringen dem Bildner von Anbeginn. Denn nicht hat Er uns geschaffen, wie die Völker der Erde, uns nicht gleichgesetzt mit den Sippen des Erdbodens. Sondern wir knien nieder und singen das Loblied vor dem Angesicht des Königs, der über alle Könige König ist, des Heiligen. Er sei gepriesen.“

Das Beachtenswerte an diesem Text ist zunächst, worin die jüdische Gemeinde ihren Vorrang vor den Völkern sieht: nicht dass Gott ihr Macht und Reichtum zugesagt hätte, sondern in der Berufung, niederzuknien und das Loblied zu singen. Sodann ist es zum Verständnis dieses Textes hilfreich, sich daran zu erinnern, worin die Bibel jenen „Götzendienst“ sieht, in dem „die Völker“ befangen sind und von dem Israel sich durch seine Berufung befreit weiß. Josua auf dem „Landtag von Sichem“ benennt die möglichen Alternativen zum Dienst am wahren Gott. „Ihr müsst wählen, welchen Göttern ihr dienen wollt.“ Diese Alternativen sind: die Götter der Sippen und ihrer Väter und die Götter der Scholle (Jos 24,15). Den Älteren unter uns fällt dabei die Verehrung von „Blut und Boden“ in der NS-Ideologie ein. Und schon dadurch bemerken wir, dass die Abgrenzung von den Verehrern dieser Götter nicht nur in fernen Zeiten der Antike gefordert war.

Aber vielleicht ist noch eine andere Weise gestattet, die Aktualität der geforderten Abgrenzung aufzuzeigen. Man kann die „Sippe“ als die Urform der Gesellschaft verstehen, die Bearbeitung der „Scholle“ als die Urform der Wirtschaft. Dann ergibt sich folgende Anwendung von Josuas Aufforderung: „Ihr müsst wählen, welchen Göttern ihr dienen wollt, den Göttern der Gesellschaft und der Wirtschaft oder dem Gott, der euch aus der Herrschaft dieser Götter befreit hat.“ Den Göttern der Gesellschaft und der Wirtschaft dienen „die Völker der Erde“. Die Gemeinde aber bekennt in dem Text, den wir hier betrachten:

„Mit ihnen hat Gott uns nicht gleichgesetzt. Sondern wir knien nieder vor dem König, der über alle Könige König ist.“

Aber die Abgrenzung gegenüber den Dienern solcher Götter ist nur der erste Schritt. Der Gebetstext schließt mit der Aussage einer die ganze Welt umspannenden Hoffnung:

„Darum hoffen wir auf Dich, Herr, unser Gott, bald zu sehen die Offenbarung Deiner Macht, damit weggeschafft werden aus dem Lande die Gräuel [die Kulte der Fruchtbarkeit von Sippe und Scholle], die Götzen abgeschnitten und vernichtet werden, damit die Welt gegründet werde auf Dein Königtum, damit das Angesicht aller Verblendeten sich Dir zuwende, damit alle Bewohner des Erdkreises zur Einsicht kommen und Deinen Namen erkennen, damit vor Dir sich beuge jedes Knie und jede Zunge Dir den Eid leiste. [...] Und Du wirst König sein über sie alle, bald und auf ewig und immer.“

Die jüdische Gemeinde spricht in diesem Gebet von ihrem Auftrag („Uns obliegt es [...]“), von ihrer besonderen Berufung („Nicht hat Er uns gleichgesetzt mit den Sippen des Erdbodens“), vor allem aber von ihrer Hoffnung („Darum hoffen wir auf Dich, Herr, unser Gott“), die zugleich eine universale Hoffnung ist („für alle Bewohner des Erdkreises“). Erst wenn diese universale Hoffnung sich erfüllt, wird allen Völkern deutlich sein, was das Grundbekenntnis des Judentums schon heute bekennt: „Der Herr ist ein einziger Herr“. Aber auch die Glaubenden werden erst dann, wenn kein Bereich des persönlichen oder öffentlichen Lebens mehr von den „Göttern der Sippe und der Scholle“ beherrscht wird, fähig werden, den Einen Gott in allem, was sie erfahren, wiederzuerkennen und beim Namen zu rufen. Darum schließt das Gebet, das mit dem Satz beginnt „Uns obliegt es“, mit der Zusage: *„An jenem Tage wird der Herr ein Einziger sein und sein Name ein Einziger.“*

Dieses Hoffnungsbekenntnis des Judentums hat eine frühe christliche Gemeinde dazu befähigt, ihr Bekenntnis zu Jesus als dem Christus in Worte zu fassen und zu singen: „damit in seinem Namen jedes Knie sich beuge und jede Zunge das Bekenntnis spreche“ – freilich nun das neue Bekenntnis: „Jesus, Christus, Kyrios“.

Die Vollendung jüdischen Lebens

Die gemeinschaftliche Berufung der jüdischen Glaubensgemeinschaft, die in dem Gebet „Uns obliegt es“ zum Ausdruck kommt, bestimmt auch das

Selbstverständnis des Einzelnen, der sich in diese Gemeinschaft hineingerufen weiß. Das kommt besonders deutlich im „Kaddisch“ zum Ausdruck, einem Gebet, das im Leben des Juden eine unvergleichliche Bedeutung hat. Eine Kurzfassung dieses Gebets wird am Ende von Stunden des Torastudiums oder am Ende gemeinschaftlicher Gebetszeiten gesprochen.

Seine ausführliche Fassung aber ist für das Ende des Lebens bestimmt und wird dem Verstorbenen bei der Beisetzung ins offene Grab hinein nachgerufen. Das ist im Regelfall die besondere Aufgabe der Kinder, vor allem des erstgeborenen Sohnes. Er hat dieses Gebet in seinem aramäischen Wortlaut schon im frühen Jugendalter zu lernen; denn er kann ja nicht wissen, wie früh er am Grab seines Vaters oder seiner Mutter stehen wird. Und es wird ihm als einem Heranwachsenden immer wieder erläutert und in Erinnerung gerufen, weil er daran seine besondere Berufung erkennen soll: stellvertretend für den Toten einen Lobpreis zu sprechen, den dieser selbst nicht mehr sprechen kann, und ihm abschließend eine Heilzusage zuzurufen, in der auch die versammelte Trauergemeinde ihre eigene Hoffnung wiedererkennt. Und er wird auch von den Eltern immer wieder bedacht. Denn das Wort, das ihnen im Tode wird zugerufen werden, sagt ihnen schon im Leben auf besonders eindringliche Weise, auf welches Ziel dieses Leben zugeht.

*„Es erweise sich groß und erweise sich heilig
der erhabene Name in der Welt,
die Er zu ihrer Zeit erneuern wird,
wenn Er die Toten belebt und zum ewigen Leben heraufführt,
wenn Er das neue Jerusalem baut und mit dem Tempel in seiner Mitte
krönt,
wenn Er den Götzendienst aus allen Landen beseitigt
und an dessen Stelle den wahren Dienst des Himmels setzt.
Dann wird der Heilige, gelobt sei Er, König sein.
Und du wirst es erleben, in deinen Tagen,
und ganz Israel wird es erleben, schnell und in naher Zeit.
Dazu sprechen wir: Amen!“*

Quellenangabe:

Alle Gebetstexte sind dem offiziellen jüdischen Gebetbuch, „*Siddur s’phath emet*“, „Anordnung der Sprache zur Wahrheit“ entnommen, das mit gewissen regionalen Abweichungen auf der ganzen Welt verbreitet ist, hier nach der zweisprachigen Ausgabe (hebräisch/deutsch bzw. aramäisch/deutsch) von Rabbiner Samuel Bamberger, Basel 1978.

Die Pesach-Haggada

Ein Kaleidoskop

Abraham Frank*

Der „Tenach“, die 24 Bücher des jüdischen Alten Testaments, sind das weitverbreitetste, meistgedruckte, meistübersetzte, kommentierteste und populärste Buch des jüdischen Volkes. Weniger bekannt ist, dass die „Haggada“ (Erzählung) direkt nach dem Tenach den zweiten Rang einnimmt. Dieser Vergleich ist umso beachtenswerter, als der Tenach, das Göttliche, allumfassende Lebenselixier der Juden, stets und überall gelesen, „gelernt“, studiert und zitiert wurde und wird.

Die kleine, schlichte Haggada, die nur ein Kompendium von ausgewählten Zitaten aus der Bibel, der Mischna und dem Talmud, nebst rabbinischen Kommentaren und mittelalterlichen Refraindichtungen und Volksliedern enthält, wird dagegen nur einmal im Jahr, am ersten Abend des Pesach- („Überschreitungs“-)Festes, im Familienkreise während des Seder- („Ordnung“)Mahls vorgelesen. Trotzdem gilt die Pesach-Haggada als das populärste Schriftwerk, öfter handgeschrieben, gedruckt, kommentiert, übersetzt und künstlerisch gestaltet als irgend ein anderes jüdisches Buch – außer der Bibel! Die Rezitation der Haggada ist ein biblisches Gebot: „Ihr sollt euren Söhnen sagen an diesem Tage“ (Ex 13,8), um die Erinnerung an den Auszug der Kinder Israels aus Ägypten in allen Generationen und Volksschichten wach zu halten. Text und Form sind daher in erster Linie angetan, die Kinder zu lehren, im weiteren Sinne aber auch, um das Bewusstsein der Befreiung aus der Knechtschaft und den Urbeginn des Volkwerdens auf ewige Zeiten allen Teilen des Volkes einzuprägen. Die folgenden Ausführungen sollen sich jedoch nicht mit dem Sinn und Text der Haggada befassen – an sich ein bedeutsames Unterfangen –, sondern einen Einblick in die Vielseitigkeit der wichtigsten als Manuskripte erhaltenen und gedruckten

* Abraham Frank, Jerusalem, 1923 in Flacht, Rheinland-Pfalz, geboren, 1936 mit den Eltern nach Palästina/Israel ausgewandert, hat seine 2500 Exemplare umfassende Haggadot-Sammlung dem Jerusalemer konservativen Rabbiner- und Lehrerinstitut vermacht.

Haggadot zu geben. Die Anzahl der vor der Erfindung des Buchdrucks handgeschriebenen und illuminierten Texte ist unbekannt.

Die berühmteste dieser Haggada-Unikate ist die sogenannte „*Sarajevo*“-Haggada. Dieser prachtvolle Quartband, mit 62 farbigen, figurativen Kompositionen, mit reichen Zierleisten und großformatigen Initialen, ist im 14. Jh. im Königreich Aragon entstanden. Er wurde 1894 vom Sarajevo-Museum aus dem Besitz einer verarmten sefardischen Familie für einen Spottpreis erworben.

Sarajevo-Haggada,
Rabban Gamliel mit drei Schülern.



Abb. aus der „Vogelkopf-Haggada“.

Im oberrheinischen Raum entstand Ende des 13. Jh. das wahrscheinlich älteste aschkenasische Manuskript, die „*Vogelkopf-Haggada*“. Um das Verbot, das menschliche Antlitz abzubilden (Ex 20,4), zu umgehen, hat der anonyme Illustrator die Figuren mit Vogelköpfen dargestellt. Dieses einzigartige Exemplar befindet sich im Israel-Museum in Jerusalem.

Die Hessische Landesbibliothek in Darmstadt besitzt das reichste illuminierte Haggada-Manuskript des deutschen Raumes, um 1430 von *Israel ben Meir* aus Heidelberg in wunderschönen kalligrafischen Buchstaben geschrieben. 1927 gab der liberale Stadtrabbiner *Bruno Italiener* einen wissenschaftlichen Textband zu einer in Leipzig gedruckten Faksimile-Ausgabe heraus – ein heutzutage vielbegehrtes Sammlerobjekt.



Pesach-Haggada, Darmstadt (Ausschnitt).

Ebenbürtig an Seltenheit und Wert gelten auch die Renaissance-Bilderhandschrift, die unter dem Namen „*Rothschild Miscellany*“ bekannt ist, wie auch die „*Barcelona-Haggada*“, ein Meisterwerk jüdisch-spanischer Buchmalerei. Nach der Erfindung des Buchdrucks gab es kaum ein Land oder einen Ort, an dem eine jüdische Gemeinde von Rang existierte, wo nicht eine oder mehrere Haggadot gedruckt wurden. Von der allerersten, 1482 in Guadalajara (Spanien) gedruckten Haggada (Standardtext ohne Kommentare und Illustration) existiert nur noch ein Exemplar in der Salman Schocken Inkunabula-Sammlung der Jerusalemer Nationalbibliothek.



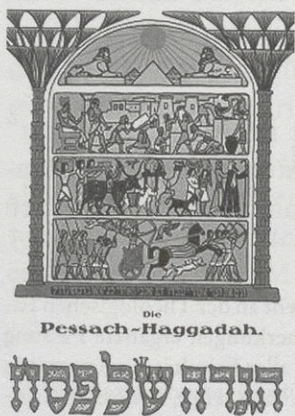
Die Auffindung des Mose,
Goldene Haggada, Barcelona (?),
Anfang des 14. Jh.

1526 wurde in Prag von *Gerschon Kohen-Katz* die erste komplett illustrierte Haggada gedruckt. Einige ihrer figurativen und dekorativen Holzschnitte wurden aus christlichen Frühdrucken, wie zum Beispiel der „*Nürnberger Chronik*“ (1484), entnommen. Dieses Prager Standardwerk wurde im Lauf der Jahrhunderte unzählige Male in Plagiaten und in der Neuzeit in zahlreichen Faksimile-Ausgaben reproduziert. Dasselbe gilt für die ersten *italienischen Haggadot*: die eine 1560 vom Synagogendiener *Isaac Bassan ben Samuel*, die zweite sechs Jahre später unter dem Pseudonym „*Filippino*“ herausgegeben. Dieses Modell diente zahlreichen Ausgaben, die ab 1599 im für seine Hebraica-Bücher berühmten Druckzentrum Venedig erschienen. Ebenso wichtig – insbesondere für die sefardischen Juden im Mittelmeerraum – wurden die in Leghorn (Livorno) produzierten Haggadot, deren Texte dem spanisch-portugiesischen Ritus entsprachen.

Ab 1695 spielte Amsterdam eine führende Rolle. *Abraham ben Jacob*, ein zum Judentum übergetretener protestantischer Prediger, zeichnete die vor Ort viel benutzten Kupferstiche als biblische Szenen. Solche wurden ebenfalls aus den „*Icones Biblicae*“ des Baseler Kupferstechers *Matthäus Merian d. Ä.* entliehen. Von diesem stammten auch die oft nachgedruckten Zeichnungen der „Vier Söhne“, welche die „*ma-nischtana*“ Fragen („Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?“) vorlesen.

Die berühmtesten Druckereien für Haggadot existieren ab dem 18. Jh. in deutschen Gemeinden – Frankfurt/Main, Offenbach, Fürth-Wilhermsdorf, Sulzbach, Dyhernfurt (nahe Breslau) und Krotoschin (Provinz Posen) – um nur einige zu nennen. Dort wie auch in Wien und Prag und später insbesondere in osteuropäischen Städten (Warschau, Krakau, Lemberg, Wilna) lag der Schwerpunkt weniger auf Illustrationen und mehr auf den zahlreichen, ausführlichen gelehrten Kommentaren, verfasst von berühmten Rabbinern und chassidischen „Zaddikim“. Im 19. Jh. wurden – erstmals in London und danach in französischen und deutschen Haggadot – zu den am Sederabend üblichen Liedern am Schluss der Haggada auch die Musiknoten hinzugefügt. Seit der Emanzipationsperiode wurden die Haggadot in sämtliche europäische Landessprachen übersetzt.

In der Neuzeit wurde der Rahmen der traditionellen Haggadot in den USA, aber auch in Europa und Israel gesprengt. Die Textkürzungen und -variationen im Sinne des Reform- und liberalen Judentums begannen im 19. Jh. Ein eklatantes Beispiel ist die 1927 von *Siegfried Guggenheim* verfasste „*Offenbacher Haggada*“, in deren deutschem Text nur noch wenige Gebete in hebräischer Sprache eingefügt sind. Seither sind unzählige Varianten und Kuriosa erschienen. Dazu zählt auch eine „*humanistische*“ Haggada, in der der Name Gottes nicht erwähnt ist; eine „*vegetarische*“, in der das Pesach-Lamm fehlt; mehrere „*feministische*“, in denen die Erzmütter anstatt der Erzväter genannt werden und die Rolle Mirjams und der Frauen beim Auszug aus Ägypten unterstrichen wird. Für Christen, die an einem Sedermahl teilnehmen, ist eine in den USA erschienene „*ökumenische*“ Haggada bestimmt, die davon ausgeht, dass „das letzte Abendmahl“ eine jüdische Sederfeier war.



Die Anzahl und Auswahl ist unerschöpflich. Die maßgebende Bibliografie (Jitzchak Judlov, *Otzar* [Schatz der] *Haggadot*, Jerusalem 1997) nennt für die Zeit von 1480–1960 insgesamt 4715 gedruckte Haggadot. Seitdem dürften wohl mehrere Tausende hinzugekommen sein. Das Ergebnis von Jahrhunderten währenden textlichen, künstlerischen und drucktechnischen Entwicklungen ist die Pesach-Haggada, wie wir sie heute kennen. Wahrlich ein buntschillerndes Kaleidoskop!

Pesach-Haggada, deutsch-hebräisch, Tel Aviv, 1976.

Moses Schwanengesang

Gott und die Gewalt im Alten Testament

Rüdiger Lux*

*„Seht jetzt: Fürwahr, ich, ich bin es, und es gibt keinen Gott neben mir.
Ich, ich töte und ich mache lebendig.
Ich habe zerschlagen und ich werde heilen.
Und niemand kann vor meiner Hand etwas retten.
Fürwahr, ich erhebe zum Himmel meine Hand und ich spreche:
So wahr ich lebe auf ewig!
Wenn ich geschärft habe die blitzende Klinge meines Schwertes,
dann hält meine Hand fest am Recht.
Ich bringe Rache über meine Bedränger
und denen, die mich hassen, vergelte ich's.
Trunken mache ich meine Pfeile von Blut und mein Schwert frisst Fleisch,
vom Blut des Durchbohrten und Gefangenen,
vom Haupt der Fürsten des Feindes.
Lasst jubeln (ihr) Völker sein Volk,
denn das Blut seiner Knechte rächt er,
und Rache bringt er über seine Bedränger,
aber er entsühnt seinen Acker, sein Volk“ (Dtn 32,39–43).*

Auslegung als Versuch der Pazifizierung Gottes

Wer die exegetische Literatur zum Thema „Gewalt im Alten Testament“ durchmustert, der stößt immer wieder auf ein feststehendes Argumentationsraster, das von den Auslegern eingesetzt wird, um den Gott des Alten

* Prof. Dr. Rüdiger Lux, Inhaber des Lehrstuhls für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Die vollständige und um Anmerkungen ergänzte Fassung dieses Beitrags, der im Rahmen einer Ringvorlesung für Hörer aller Fakultäten vorgetragen wurde, erschien zuerst in dem Sammelband von Wolfgang Ratzmann (Hg.), *Religion – Christentum – Gewalt*. Einblicke und Perspektiven, Leipzig 2004, S. 11–37.

Testaments und die Texte, die ihn gewalttätig erscheinen lassen, zu pazifizieren. Eines der Standardargumente lautet, dass sich gerade in solchen Texten der ausgeprägte Realitätssinn der Bibel Israels und seiner Autoren greifen lasse. Hier werde die Welt nicht schönegeredet und zu einem gewaltfreien Paradies umgelogen, sondern in schonungsloser Nüchternheit eben auch mit ihrem Gewaltpotential zur Sprache gebracht. Dass die Autoren dieser Texte ihre Welt beschreiben, wie sie ist, das wird man ihnen also nicht zum Vorwurf machen dürfen. Und man sollte ihnen daher auch nicht eine geradezu paranoide Anlage zur Gewalttätigkeit andichten. Schließlich würde ja auch keiner von uns dem viel gelesenen Krimiautor Henning Mankell eine wahnhafte Neigung zu blutigen Gewalttaten unterstellen, obwohl er solche in oft geradezu schockierender Weise immer wieder beschreibt.

So wie heutige Autoren ein Recht darauf haben, nicht mit den in ihren Texten beschriebenen Scheußlichkeiten identifiziert zu werden, so haben das wohl auch antike Autoren. Und wenn – der literarischen Konzeption nach – der Gott Israels selbst der Autor des Schwanengesanges¹ des Mose ist, dann hätten wir wohl auch die Pflicht, gleichsam Gott selbst von seinen Texten zu unterscheiden. Diese – im Grundsatz richtige und notwendige – Unterscheidung bereitet aber deswegen Schwierigkeiten, weil Gott in diesem Text in die Rolle des Ich-Erzählers schlüpft:

„Ich, ja ich töte [...]; ich habe zerschlagen [...]; ich bringe Rache [...]; ich mache meine Pfeile trunken von Blut; mein Schwert frisst Fleisch.“

Das „Ich“ Gottes identifiziert sich also selbst mit der Gewalt, die von ihm ausgeht. Der Autor erklärt sich damit zum Täter. Er äußert unübersehbar die Absicht, auch zu tun, was er sagt und – der literarischen Konzeption nach – seinem Knecht Mose in die Feder diktiert. Unser Text beschreibt damit eben nicht nur die reale Gewalt dieser Welt, sondern den Gott Israels, der dieser Welt gegenübersteht und sich in ihre Gewaltgeschichte selbst als ein Gewalttäter verstricken lässt.

Weil der Gott Israels mit dem durchaus berechtigten Verweis auf die Realität der Gewalt unserer Lebenswelt letztlich aber nicht zu pazifizieren ist, wird gerne ein *zweites Argument* in Stellung gebracht, das gleichsam das erste konterkariert. Man dürfe diese Texte vom gewalttätigen Gott in ihrer

1) Die Bezeichnung „*Canticum cygneum Mosis*“ prägte Gerhard von Rad, in: *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, ATD 8, Berlin 1965, 143.

anthropomorphen Redeweise gerade nicht wörtlich nehmen und mit der Realität verwechseln. Es handele sich vielmehr um poetische Texte mit einem metaphorischen Sprachgestus, eben um Dichtung und daher gerade nicht um Realität. Daran ist immerhin so viel richtig, dass Dtn 32 ein hochpoetischer Text ist. Doch wer daraus den Fehlschluss zieht, er habe deswegen nichts mit der Wirklichkeit zu tun, es handele sich lediglich um eine Poetisierung des dunklen Phänomens der Gewalt, der irrt. Auch die Poesie bleibt ja durch das dichte Netz der Sprache an die Realität gebunden, die sie freilich in ihrer ganz eigenen Weise zur Sprache bringt. Wir hätten daher darauf zu achten, in welcher Weise die Poesie Israels die Gewalt Gottes und der Menschen artikuliert. Wird hier Gewalt verherrlicht, verschleiert, verharmlost oder geächtet? Wird zur Gewalt aufgefördert, wird Gewalt angeordnet oder entzogen, wird sie zum Ziel und Inbegriff des Handelns Gottes erklärt?

Wer sich dieser Fragen annimmt, der sieht sich häufig mit einem *dritten Argument* konfrontiert, das das Volk Israel und seinen Gott vom Vorwurf der Gewalttätigkeit entlasten soll. Dem in den Texten des Alten Testaments geschilderten Geschehen, in dem von Israel und seinem Gott Gewalt ausgehe, wird jede Historizität abgesprochen. Es handele sich weithin um fiktive Texte, die die Frühgeschichte Israels aus der Perspektive späterer Generationen und Jahrhunderte zur Darstellung bringe.

Doch auch dieses Argument kann die Probleme nicht lösen, die wir mit der in der Hebräischen Bibel dargestellten Gewalt Israels und seines Gottes haben. Wieder sind wir mit der Frage konfrontiert, warum die Erzähler Israels sich genötigt sahen, die Frühgeschichte ihres Volkes ihren Lesern weithin als eine so blutige Gewaltgeschichte zu präsentieren. Wenn daher weder der Verweis auf die alltägliche Realität der Gewalt, noch der auf ihre Irrealität und Fiktivität durch Poetisierung und Enthistorisierung zur Pazifizierung Israels und seines Gottes beitragen kann, dann gilt es zunächst einmal, sich der Realität dieser Texte selbst zu stellen. Welche Geschichte haben sie? Wie wird Gewalt in ihnen zur Sprache gebracht?

Das Lied des Mose als Krisenliteratur

Das Lied bestätigt scheinbar all das, was spätestens seit Markion dem Gott Israels immer wieder zum Vorwurf gemacht wurde. Dieser sei ein zorniger, gewalttätiger, rachsüchtiger, auf Vergeltung bedachter, strafender und rich-

tender Demiurg, der mit dem Erlösergott des Evangeliums nichts gemein habe.² Was für ein Gott ist das, der „selbst vor Bildern des Blutrausches und Gemetzels“ nicht zurückschreckt?³ Es ist der Gott eines gedemütigten, verzweifelten Volkes, dem das Recht auf Selbstbestimmung und Freiheit seit Generationen durch die Assyrer und Babylonier zunächst beschnitten und schließlich ganz genommen wurde. Was – der literarischen Konzeption nach – Mose, der Erzprophet Israels (Dtn 34,10), in prophetischer Zukunftsschau voraussieht, ist in Wirklichkeit die poetische Rückschau eines Volkes auf seine eigene Geschichte aus den späten Jahren des babylonischen Exils oder aus frühnachexilischer Zeit, also aus der zweiten Hälfte des 6. Jh. v. Chr. Die monotheistischen und götzenpolemischen Aussagen des Liedes (32,17.21.39) weisen die Autoren als Zeitgenossen des Deuterjesaja aus.

Dass ein derartig gedemütigtes Volk auch von Gedanken der Rache und gewaltsamen Vergeltung heimgesucht wird, dürfte – menschlich zumindest – verständlich sein und sollte von uns keiner eilfertigen moralischen Zensur unterworfen werden. Dies gilt umso mehr, wenn wir uns klarmachen, dass es sich bei den hier angesprochenen Institutionen der „Rache“ und „Vergeltung“ um antike Rechtsinstitutionen handelt. Umgangssprachlich siedeln wir heute Rache und Vergeltung gerade nicht wie ein antiker Leser *in*, sondern *außerhalb* unserer Rechtskultur an. Rache und Vergeltung sind nach unserem Verständnis privatisierte Formen der Sanktionierung von Unrecht, die sich gesellschaftlicher Kontrolle und Legitimation entziehen. Daher besteht zwischen dem antiken biblischen und unserem heutigen Rache- und Vergeltungsdenken eine grundlegende Differenz.

Der Gott der Rache als ein Fels der Gerechtigkeit

Durch das gesamte Moselied zieht sich wie ein roter Faden das Bekenntnis Israels zu seinem Fels (32,4.15.18.30.31):

*„Der Fels! Vollkommen ist sein Werk.
Denn alle seine Wege sind Gerechtigkeit.
Ein Gott der Beständigkeit ist er und ohne Falsch,
gerecht und gerade ist er“* (Dtn 32,4).

2) Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung I*, München 1990, 144 ff.

3) Martin Rose, *5. Mose*. Teilband 2, ZBK 5.2, Zürich 1994, 572.

Das hebräische Nomen für „Fels“ bildet eine Gottesmetapher. Sie findet u. a. Verwendung in der Jerusalemer Zionstheologie (Ps 18,3; Jes 8,14 u. ö.), in der der Fels den Ort Gottes, den Jerusalemer Tempelbezirk kennzeichnet, der als ein Ort der Rettung und der Zuflucht gepriesen wird. In der Zeit des babylonischen Exils, in der der Tempel in Trümmern lag, wird Gott seinem Volk selbst zum Fels, zu einem verlässlichen Ort der Zuflucht und der Gerechtigkeit. Und als solchen preist ihn das Moselied.

Wenn am Ende des Liedes vom Gott der Rache und der Vergeltung gesprochen wird, dann bestand für antike Leser kein Zweifel daran, dass Rache und Vergeltung Instrumente seiner Gerechtigkeit und seines unermüdlichen Einsatzes für das Recht seines Volkes darstellen. Der Monotheismus Israels weiß sich damit einem Gott verpflichtet, der ständig an einer „gerechten Weltordnung“ arbeitet. Und diese Arbeit Gottes richtet sich nicht etwa nur gegen die Feinde Israels und das Unrecht, das sie an ihm tun. Sie gilt vielmehr zuallererst dem Volk Gottes selbst, das die Fürsorge seines Gottes in der Wüste vergessen hatte, zu anderen Göttern abfiel und damit die Ordnung der Freiheit und Gerechtigkeit auf empfindliche Weise verletzte (32,5–18).

*„Als Jeschurun (= Israel) fett wurde, da bockte er.
Fett bist du geworden, dick und gemästet.
Und er verwarf den Gott, der ihn machte.
Er hielt ihn für dumm, den Fels seines Heils.
Eifersüchtig machten sie ihn durch Fremde (Götter),
durch Scheusale machten sie ihn verdrossen.
Sie opferten den Dämonen und nicht Gott,
Göttern, die sie nicht kannten,
Neulingen, die erst kürzlich gekommen waren,
von denen eure Väter noch nichts wussten.
Den Felsen, der dich zeugte, hast du getäuscht,
und vergessen hast du den Gott, der dich hervorbrachte“ (Dtn 32,15–18).*

Wohlstand macht gottvergessen und anfällig für modische Götzen und Dämonen. Dies ist offensichtlich nicht erst eine Erfahrung der Neuzeit, in der der bunte und schillernde Markt der Religionen und Religionssurrogate ein breites Angebot von Möglichkeiten zwischen dem scheinbar harmlosen Tageshoroskop und dem ganz und gar nicht harmlosen, sondern tödlichen Satanismus bereit hält. Was aber hält der Gott Israels für sein treuloses Volk

bereit? Nach der vehementen Anklage seines Volkes werden wir Zeugen eines ergreifenden Selbstgesprächs Gottes, das die Poeten Israels diesem in den Mund legen. Die Dickfelligkeit und Vergesslichkeit Israels hat Gottes rasenden Zorn entbrennen lassen. Er besteht auf seinem Recht. Und das heißt in diesem Falle auf einer gerechten Vergeltung. In exakter Entsprechung dazu, dass Israel seinen Gott für „dumm“ hielt (V 15), beschließt dieser nun:

*„Sie, sie haben meine Eifersucht geweckt durch einen Nicht-Gott,
sie haben mich verdrossen gemacht durch ihre Luft-Götter.
So will auch ich sie eifersüchtig machen durch ein Nicht-Volk,
durch ein dummes Volk will ich ihnen Verdross bereiten“ (Dtn 32,21).*

Ohne dass der Begriff der Vergeltung hier fällt, findet das Vergeltungsdenken in diesen Worten eine geradezu klassische Formulierung. Das fette Wohlstandsvolk, das zu einem „Nicht-Gott“ überlief, soll – so die Erwägung Gottes – jetzt durch ein „Nicht-Volk“, ein Un-Volk zur Rechenschaft gezogen werden. Der Gott, den sie für „dumm“ verkauften, der überließ sie jetzt einem „dummen Volk“. Sieht sie also so aus, die Gerechtigkeit Gottes, von der da am Anfang des Liedes die Rede war? Kommt auch sie nicht über die – uns oft so kleinkariert erscheinende – Aufrechnung von Schuld und Strafe hinaus? Das deutsche Wort „Vergeltung“ hängt ja etymologisch mit „Geld“ zusammen. Wem etwas vergolten wird, dem wird heimgezahlt. Wird im Vergeltungsdenken die Gottesbeziehung des Menschen auf eine Geschäftsbeziehung reduziert, in der das Gesetz der Heimzahlung regiert? Bevor wir uns moralisch über das Prinzip der Vergeltung in der Antike und im alten Israel erheben, lohnt es darüber nachzudenken, wie es um die Rechtskultur dieses Landes bestellt wäre, wenn es keinerlei Formen von Vergeltung mehr gäbe. Wie sähe es aus, wenn Täter damit rechnen könnten, dass Mord, Körperverletzung, Vergewaltigung, Betrug, Untreue, Verleumdung und andere Untaten keinerlei Strafe mehr fänden, dass sie dafür nicht – in welcher Weise auch immer – bezahlen müssten? Ist Strafe nicht ein notwendiger Bestandteil unserer Rechtskultur, oder lässt sich das friedliche Zusammenleben allein auf der Basis von Gnade und Vergebung regeln?

Das hebräische Verb *šalam*, das auch mit „vergelten“ übersetzt wird, bedeutet in seinem Grundstamm „vollständig, ganz, heil, unversehrt“ oder „friedlich sein“. Von diesem Verb leitet sich das Nomen „Frieden, Heil, Wohlbefinden“ ab. Eine Straftat kann nur dadurch behoben werden, dass der Täter die beschädigte Beziehung wieder „ganz macht“, „heilt“, für den

Schaden „bezahlt“ oder „Ersatz leistet“. Wenn JHWH, der Gott Israels, Vergeltung übt, dann setzt er genau diesen Zusammenhang zwischen Tat und Tatfolge in Kraft. Er lässt den Täter für den angerichteten Schaden bezahlen. Die eigentliche Intention des altisraelitischen Vergeltungsdenkens zielt damit nicht auf eine Verlängerung und Perpetuierung von Gewalt, sondern auf eine Befriedung, Heilung und Wiederherstellung der gestörten Rechtsordnung ab. Dem von uns oft überheblich geschmähten Vergeltungsdenken geht es demnach um die Wiederherstellung des Rechtsfriedens.

Das Moselied (Dtn 32) hat dabei aber zuerst den Rechtsfrieden zwischen Gott und seinem Volk im Blick, der durch Vergeltung wieder hergestellt werden soll. Und erst danach geht es um Vergeltung an Israels Feinden. Bevor also die Poeten Israels in ihrer verzweiferten Lage die Schuld bei anderen suchen, fragen sie nach ihrer eigenen Schuld und bekennen sich zu ihr. Sie erkennen ihr Geschick als gerechte Strafe Gottes an.

Der Schwanengesang des Mose ist demnach kein chauvinistisches Rachelied. Als Marschgesang für israelitische Landser, das „Gott mit uns“ auf den Koppelschlössern, das ein „Gott gegen die anderen“ impliziert, für derartig martialische Kriegsrituale dürfte dieses Lied kaum geeignet gewesen sein. Hier artikuliert sich ein Volk, das zu seiner Schuld steht und daher das Recht JHWHs anerkennt, zuerst ein Gott gegen es selbst zu sein. Die Dichter Israels scheuen nicht davor zurück, sich dieses „Gott gegen uns“ in drastischen, gewaltsamen Bildern auszumalen. JHWH spricht das Urteil, das sie verdient haben:

*„Ich (JHWH) lege ihnen Übel auf,
meine Pfeile verbrauche ich gegen sie.
Ausgemergelte vom Hunger und verzehrt von der Pest,
und von der bitteren Seuche (sollen sie sein).
Den Zahn der wilden Tiere lasse ich gegen sie los,
zusammen mit dem Gift derer, die im Staube kriechen.
Auf der Gasse macht das Schwert kinderlos,
und in den Kammern (herrscht) Entsetzen
(von) Jüngling und Jungfrau, Säugling und Greis“ (Dtn 32,23–25).*

Die Drastik der Bilder, in denen der Urteilsspruch Gottes ergeht, macht zunächst einmal deutlich, dass Israel in seinem Gott keinen *deus otiosus* sieht, keinen fernen Gott, der sich aus dem gewalttätigen Getriebe der Welt angewidert zurückgezogen hätte und dem Recht oder Rechtsbruch einerlei

sind. In diesen Bildern begegnet vielmehr ein hochemotionaler Gott, der seiner Schöpfung und seinem Volk leidenschaftlich zugewandt bleibt, der durch Götzendienst und Unrecht selbst betroffen ist, und dem schon deswegen an einer Wiederherstellung der verletzten Rechtsordnung liegt.

Ein Gott des Lebens und der Befriedung

Nachdem Gott in Dtn 32 sein Urteil über Israel gesprochen hat, besinnt er sich und vollstreckt es nicht. Er lässt Gnade vor Recht ergehen. Und das aus zwei Gründen. Der erste Grund ist gleichsam in Gottes Ehre selbst zu suchen. Wenn er sein Volk durch Hunger, Pest und Krieg der Vernichtung preisgäbe, dann könnten die israelfeindlichen Völker auf den Gedanken kommen, der Untergang Israels sei ihr eigenes Verdienst und das ihrer Götter. Sie könnten glauben, der Fels Israels sei ebenso schwach und jämmerlich wie sein Volk (32,27). Also steht er schon um seines eigenen Namens und seiner Ehre willen zu seinem Volk. Mehr noch aber als an seinem eigenen Namen liegt ihm am Leben und Überleben dieses Volkes:

„Fürwahr, JHWH schafft seinem Volk Recht und erbarmt sich aller seiner Knechte, denn er sieht, dass (jede) Hand kraftlos ist und es aus ist mit dem Unterdrückten und dem Verlassenen“ (Dtn 32,36).

So wandelt sich das Strafgericht Gottes in ein Gnadengericht an den Unterdrückten und Verlassenen. Sein Zorn wandelt sich in Erbarmen. Der gewalttätige Gott wandelt sich in einen barmherzigen Gott um seines bedrängten Volkes willen. Er vollzieht die Strafe nicht. So wie er sie auch damals nicht vollzog, als er durch seinen Propheten Jona Ninive den Untergang ansagen ließ (Jona 3). Vielmehr kehrt sich jetzt am Ende sein Gerichtszorn gegen die Feinde Israels, die es so hart bedrängten.

Damit stehen wir wieder beim Abgesang des *canticum cygneum Mosis*. Und wir fragen ein letztes Mal, was eigentlich ist das für ein Gott, der Gnade walten lässt bei seinem eigenen Volk, aber seine Hand gegen die Feinde Israels zu einem Schwur der Rache und Vergeltung hebt? Es ist, so paradox das klingen mag, ein Gott, für den das Leben mehr ist als das hohe Gut der Gerechtigkeit, und der deswegen das Gewaltmonopol von Rache und Vergeltung allein für sich beansprucht, um auf diese Weise die Völker zu befrieden. Um das in der letzten Strophe des Moseliedes zu entdecken, muss man noch einmal etwas genauer hinschauen. Die gesamte letzte Strophe ist

durchzogen von dem emphatischen „Ich“ Gottes. Es geht den Autoren des Liedes um seine Einheit und Einzigkeit. Dieser strenge Monotheismus, den sie vertreten, führt dazu, dass sie auch von ihm alles erhoffen, ja selbst das Leben noch erhoffen sie, obgleich sie bereits dem Strafgericht des Todes verfallen sind. Wenn Gott gleich am Eingang dieser Schlussstrophe bekennt,

„Ich, ich töte und ich mache lebendig.

Ich habe zerschlagen und ich werde heilen“ (Dtn 32,39b),

dann gibt bereits diese Formulierung eine Richtung des Handelns vor, die den normalen Ablauf des Lebens umkehrt. Dass Gott der Herr über Leben und Tod ist, das gilt den Psalmendichtern Israels ohne jede Frage (Ps 33,15 u. ö.). Hier aber wird die gewöhnliche Abfolge, die den Menschen vom Leben in den Tod führt, geradezu umgedreht (vgl. 1 Sam 2,6; Ps 71,20 u. ö.). Da stehen am Anfang des Handelns Gottes Tod und Schläge, aber sie zielen ab auf Leben und Heilung. Gottes Gerichtshandeln, das soll mit dieser Umkehrung von Leben und Tod angedeutet werden, zielt nicht auf Tod und Vernichtung, sondern auf Leben und Heilung. Daher hat er sein Volk begnadet und sich seiner erbarmt. Und dieser Gnadenwille Gottes, ja sein Erbarmen bleiben auch nicht auf sein Volk beschränkt. Der Prophet Jona musste das in einer schmerzlichen, aber heilsamen Lektion unter dem wachsenden und verdorrenden Rizinus lernen. Das Buch endet mit einer Frage Gottes an seinen störrischen Propheten:

„Du, du hast Mitleid wegen des Rizinus, um den du dich nicht bemüht hast und den du nicht hochgebracht hast, der das Kind einer Nacht war und als Kind einer Nacht zugrunde ging. Und da sollte ich kein Erbarmen haben mit Ninive der großen Stadt, in der es eine Menge von einhundertzwanzigtausend Menschen gibt, die nicht zwischen rechts und links zu unterscheiden wissen, und eine Menge Vieh“ (Jona 4,10 f.)?

Im Jonabuch wird uns am eindrucklichsten vor Augen geführt, dass Gottes Gericht und Gnade auf das Leben und gerade nicht auf den Tod aus sind, dass er ein Gott des Lebens ist. Und weil das Leben allemal mehr ist als Gerechtigkeit, deswegen kann er auch bei seinem Volk und bei anderen Völkern Gnade vor Recht ergehen lassen und Rechtsverzicht leisten. Das setzt allerdings voraus, dass der Mensch ihm nicht durch das Verlangen nach gnadenloser Gerechtigkeit seine Position als Richter in Schöpfung und Geschichte streitig macht. Um dies zu verhindern, beansprucht er das Gewaltmonopol für sich:

„Mein ist die Rache und die Vergeltung [...]“ (Dtn 32,35a).

„Ich bringe Rache über meine Bedränger.

Und denen, die mich hassen, vergelte ich's“ (Dtn 32,41b).

Die Instrumente der Rache und Vergeltung, die als Instrumente des Rechts grundsätzlich anerkannt werden, sind nicht in jedermanns Hand gut aufgehoben. In der Hand des Menschen lassen sie immer wieder eine Tendenz zur Ausuferung erkennen, dazu, sich zu verselbständigen. Dann rangiert der unbezweifelbare Wert der Gerechtigkeit vor dem Wert des Lebens. Um dieser Tendenz entgegenzuwirken, haben die Gottespoeten und Propheten Israels die Rechtsinstrumente der Rache und Vergeltung immer wieder aus ihrer Hand in die Hand Gottes gelegt und allein ihm anvertraut (Jes 1,24 u. ö.; Jer 51,6; Ez 25,17; Nah 1,2). Wenn Gott diese für sich reserviert, dann waren sie damit dem menschlichen Zugriff entzogen (vgl. 1 Sam 24,13). Dieser Grundsatz hat schließlich selbst im sogenannten Heiligkeitsetz seinen Niederschlag gefunden:

„Räche dich nicht, und sei nicht nachtragend mit den Söhnen deines Volkes, sondern liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Ich bin JHWH“ (Lev 19,18).

Wenn das Racheverbot hier lediglich auf die Angehörigen des eigenen Volkes bezogen wird, dann hat das seine Ursache darin, dass hier wohl speziell die Blutrache im Blick ist, die zur heiligen Pflicht von Sippe und Familie gehörte. Diese Blutspur der Gewalt sollte damit unterbrochen werden, da sie oft verheerende Auswirkungen auf das Zusammenleben der sozialen Gemeinschaft hatte. Was uns in Dtn 32 auf den ersten Blick als die Dichtung gewaltbesessener Gottesfanatiker erschien, die ihre Leser mit einem von blutiger Rache und Vergeltung geprägten Gottesbild indoktrinierten, das erweist sich bei Lichte besehen als ein Aufruf zum Verzicht darauf, Rache und Vergeltung selbst in die Hand zu nehmen. Dieses gedemütigte, verletzte und in alle Winde zerstreute Volk Israel hat seinem Gott das Gewaltmonopol überlassen, im vollen Vertrauen darauf, dass dieser Gott leidenschaftlich auch mit den Instrumenten von Rache und Vergeltung um eine gerechte Weltordnung ringt. Es hat ihm das Gewaltmonopol überlassen, weil es hoffte, dass dieses Ringen, ja dass Gottes Vergeltung letztlich dem Schalom der Welt und damit dem Leben dient und nicht dem Tod, auch nicht dem Tod dessen, der im Grunde sein Leben verwirkt hat.

Maria – nicht ohne Israel?

Josef Wohlmuth*

Gerhard Lohfink und Ludwig Weimer haben unter dem Titel „*Maria – nicht ohne Israel*“ ein beachtliches Werk veröffentlicht, das den Untertitel trägt: „*Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*“.¹ Dank enger Zusammenarbeit eines Neutestamentlers und eines Systematikers fällt auf die Lehre der *Immaculata conceptio Mariae* in der Tat ein neues Licht; denn beide Autoren sind davon überzeugt, dass ein Zugang zu dieser Lehre nur möglich ist, wenn man sie in den Gesamtkontext der katholischen Theologie hineinstellt und diese zugleich zentral im frühen Israel verortet.

Einblick in die Gesamtanlage des Buches

Stellt man das Dogma der „Unbefleckten Empfängnis“ von 1854 in einen universalen Kontext sowohl des frühen Israel als auch der gesamten Menschheitsgeschichte, so stellt sich vor allem die Frage nach der „Erbsündenlehre“ und deren Neuinterpretation im Rahmen eines evolutiven Weltbildes, von der her die Geschichte der Menschheit in neuem Licht erscheint. So umfasst das Werk der beiden Autoren drei große Teile mit je sieben Kapiteln. Im ersten Teil geht es um die Erbsündenlehre, die auf dem Hintergrund der jüdisch-christlichen Tradition, der Evolutionstheorie und der paulinischen Sicht in Röm 1–8 als „von Menschen verschuldeter Unheilszusammenhang“ verstanden wird (13–104). Der zweite Teil trägt den Titel „Gottes Gegenaktion: der Kampf gegen die Erbsünde in Israel“ (105–217). In den sieben Kapiteln dieses Teiles werden die großen atl. Linien von Abra-

* Prof. em. Dr. Josef Wohlmuth, von 1986 bis zu seiner Emeritierung (2003) Professor für Dogmatik an der Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 1984/85 und 2003/04 Studiendekan am Theologischen Studienjahr an der Abtei Hagia Maria Sion in Jerusalem.

1) Gerhard Lohfink/Ludwig Weimer, *Maria – nicht ohne Israel*. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. Herder, Freiburg u. a. 2008. 443 Seiten.

ham über Mose und die Propheten bis zur Weisheitsliteratur gezogen. Auf diesem Hintergrund wird im dritten Teil „Maria: das Inbild des erlösten Israel“ (218–395) behandelt, wobei jetzt die dogmatischen Gesichtspunkte dominieren. Die biblische Figuration der *Tochter Zion* wird hier bis zu der Frage vorangetrieben, inwiefern Israel in dieses Dogma involviert ist. Hier wird ausgeführt, eine Trennung der Lehre über die Unbefleckte Empfängnis von der über die Erbsünde sei nicht möglich. Dabei müsse sich die Kirche der Tatsache bewusst sein, dass Maria Jüdin war und dass somit eine Marienfrömmigkeit ohne Israel nicht gedacht werden könne.

Das sind nachdenkenswerte Überlegungen, mit denen sich vor allem die Gläubigen, die aus tiefer Marienfrömmigkeit leben, vertraut machen sollten. Im Rahmen meiner kurzen Darstellung kann die Fülle der theologischen Materialien nicht behandelt werden. Ich konzentriere mich vielmehr auf einige Fragen, in denen das Buch im Blick auf den jüdisch-christlichen Dialog zu einer kritischen Auseinandersetzung auffordert.

Zur Bedeutung des Wortes ‚Israel‘

Bei der wichtigen Stellung, die Israel im Gesamtkonzept der beiden Autoren einnimmt, stellt sich die Frage, welches Israel damit gemeint ist. Offensichtlich wird das Wort ‚Israel‘ gleichgesetzt mit dem antiken Israel, dem die Autorschaft der Heiligen Schriften des Alten Testaments zukommt, die auch in den Kanon der christlichen Bibel aufgenommen wurden und die somit Juden und Christen bis heute gemeinsam sind. „Maria – nicht ohne Israel“ wird also zu einem Titel, der nahe legt, dass die vorgelegte Lesart der für das Thema einschlägigen atl. Texte schon dadurch als jüdisch erwiesen gilt, wenn sie sich auf das vorchristliche Israel bezieht.

Dies ergibt sich zunächst aus der unbestreitbaren These, dass weder die Mariologie noch die Christologie ohne das Alte Testament verstanden werden können. Wie aber ist mit der Tatsache umzugehen, dass die jüdisch-rabbinische Lektüre der hebräischen Bibel zu keiner Mariologie geführt hat, wie sie Lohfink und Weimer aus ihrer christlichen Lektüre ableiten? Müsste zumal heutige jüdische Lesart der Texte nicht zu dem Titel führen: „Maria – ohne jede Bedeutung für Israel“? Spätestens hier wäre zu klären, wer mit dem Wort ‚Israel‘ gemeint ist. Meint ‚Israel‘ etwa das ‚neue Israel‘, das mit der Kirche gleichgesetzt wird und somit das Israel der nachbiblischen Jahr-

hunderte bis zur Gegenwart konsequent übersieht oder gar ausschließt? Dass die Kirche und somit auch Maria, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil so sehr mit der Kirche in Verbindung gebracht wurde, „nicht ohne Israel“ gedacht werden können, ist in christlicher Lesart der von den beiden Autoren behandelten Texte unbestreitbar. Was aber folgt daraus für das nachbiblische Judentum?

Eine Antwort ist am ehesten aus dem vierten Kapitel des dritten Teiles zu entnehmen, das die Überschrift trägt: „Ein Dogma auch über Israel“. Hier wird zunächst mit dem Magnifikat gesagt: „Israel, seines Knechtes, hat er sich angenommen“ (313). Mit Recht wird betont, dass Israel, d. h. das vorchristliche Israel, unter Gottes Erbarmen steht. Deshalb kann gesagt werden, Gnade sei bereits vorchristlich „immer auch geschichtlich vermittelt“ (317). Die Unheilszusammenhänge seien bereits in Israel – wiederum ist das

vorchristliche Israel gemeint – erkannt und durchbrochen worden, wie im Rückgriff auf den zweiten Teil des Buches resümiert wird (319). Man dürfe zwischen unmittelbar eingreifender und vermittelter Gnade keinen Widerspruch aufbauen.



Wurzel Jesse,

Zainer Bibel, Augsburg, um 1477. Quelle:
www.heiligenlexikon.de/BiographienI/Isai_Jesse.htm.

Abgelehnt wird von beiden Autoren vor allem die Sichtweise eines punktuellen Eingreifens Gottes, das die geschichtlichen Kontexte vergisst. Eine Mariologie ohne Israel könne es folglich nicht geben, ja, so wird betont, eine solche habe sogar den Antijudaismus begründet und letztlich die Schoa mit heraufgeführt (321). Entscheidend bleibt somit im gesamten Buch die Frage, zu welchem Israel Maria gehört. Gehört sie zum „Heiligen Rest“, „in dem der Alte Bund doch noch zum Ziel kommt“, wie mit Karl-Heinz Menke (325) gesagt wird? Ich folge uneingeschränkt der These der beiden Autoren, dass in heilsgeschichtlicher Sicht die Lehre über die Be-

wahrung Marias von der „Erbsünde“ sehr viel mit der vorchristlichen Geschichte Israels zu tun hat. Angesichts der Tatsache freilich, dass dieses frühe Israel von Gott ständig „aus sich fortzeugenden Unheilszusammenhängen“ (327) errettet werden musste, ergibt sich, dass Maria nicht für ganz Israel steht, „sondern für den heiligen Rest Israels“ (330).

Im Zusammenhang mit der Erlösungs- und Miterlösungsfrage lautet eine weitere These des Buches: „Das alles [sc. Gnade, Versöhnung, u. a.] war im Alten Testament schon da, es war teilweise sogar schon realisiert, aber erst in Jesus Christus und seiner Sammlung des wahren Israel wird es eindeutig und endgültig“ (344). Ist damit nicht notwendigerweise gesagt, dass die Kirche, die aus der Sammelbewegung Jesu hervorgeht, das ‚wahre Israel‘ ist, neben dem ein weiter bestehendes ‚Israel‘ keinen Platz hat? Wieder kann ich die exegetischen Argumente, dass die Jesusinterpretation ohne Rückgriff auf die alttestamentliche Offenbarung nicht vorstellbar wäre, keineswegs bestreiten. Im Gegenteil. Wenn die neutestamentlichen Autoren die alttestamentlichen Schriften als einzige Offenbarungsquelle betrachten, müssen sie darauf zurückgreifen, sollte in den neutestamentlichen Schriften nicht menschliche Weisheit an die Stelle der Offenbarung Gottes treten.

Wie aber steht es um Maria? Maria, so lautet eine zentrale These des Buches, ist „der Höhepunkt der Geschichte Israels“ (357), indem sie Hörende, Empfangende und Magd Adonais sei. Daraus ergibt sich die weitere Frage, ob Maria auch eine Mitwirkung bei der Erlösung zugesprochen werden kann. Vier Denkmöglichkeiten werden vorgelegt und diskutiert:

1. Alles ist Gnade, Gott allein wirkt.
2. Der Mensch allein ist für das Heil zuständig.
3. Teils handelt Gott, teils der Mensch.
4. Gottes Handeln in der Welt ist zugleich ganz und gar Gottes Werk und des Menschen Werk.

Die Prüfung führt über das chaledonische Axiom des „unvermischt und ungetrennt“ (361) zur mariologischen Konsequenz, ohne die freie Zustimmung Marias „hätte es keinen Jesus gegeben und Gott hätte an anderer Stelle neu anfangen müssen“ (364). Miterlöserschaft Marias besage, „dass das glaubende und hoffende Israel Wegbereiter, Helfer und Mittler auf Jesus Christus hin war [...]“ (365). Unsere Erlösung sei nicht plötzlich und steil vom Himmel gefallen, sondern habe sich „in einer langen Geschichte in Gottes erwähltem Volk angebahnt“ (365). Auf den Begriff ‚Miterlösung‘

komme es dabei nicht an; darauf könne man gut verzichten. In Maria, so lautet im dritten Teil die These des letzten Kapitels, tritt „das unverdorbenes Konzept der Schöpfung“ hervor. Es gehe um ein Konzept von Welt, „wie sie von Gott gedacht ist – rein und makellos“ (385).

Ein kritisches Wort zur hermeneutischen Grundausrichtung

Das Buch endet im Ausblick mit folgenden Sätzen: „So ist Israel wahrhaft die Mutter der Kirche und die Mutter aller Christen. Alle Mariendogmen führen über Jesus Christus zurück zu der Wurzel Israel. Die Mutter des Messias bildet die Brücke zwischen Altem und Neuem Testament. Maria ist das Realsymbol für die Einheit von Synagoge und Kirche als der einen Braut Gottes. So kann die Theologie in der Person Marias hinter die erste und uralte Aufspaltung des Gottesvolkes zurückgehen: hinter die Aufspaltung zwischen Juden und Christen [...]“ (403). Darüber hinaus fragen die Verfasser, ob Maria als Symbol der reinen Gnade und als wahrhaft Glaubende nicht sogar die Spaltung der Christenheit überwinden könnte.

Hier drängt sich die Frage auf, wie man sich die Überwindung der Aufspaltung zwischen Juden und Christen vorstellen soll. Einerseits ist klar, dass nach christlichem Verständnis Maria nur von der atl. Offenbarung her verstanden werden kann, andererseits müsste das nachbiblische Judentum davon überzeugt werden, dass es die schriftliche Tora nur richtig versteht, wenn es im Blick auf Maria der christlichen Auslegung folgt. Das würde aber wohl bedeuten, dass das nachbiblische Judentum die mündliche Tora in ihrer Relevanz niedriger einstufen müsste, als die großen Strömungen des nachbiblischen Judentums es getan haben und heute noch tun.

An dieser Stelle blende ich abschließend noch einmal auf den dritten Teil des Buches zurück und verschärfe damit die oben bereits aufgeworfenen Anfragen an beide Autoren, die ihre Verwendung des Wortes ‚Israel‘ betreffen. Im vierten Kapitel wird nämlich unter der Überschrift „Maria, die Tochter Zion, die Jungfrau Israel“ – wiederum nach sehr lesenswerten Einzelanalysen der biblischen Texte – resümiert, dass Maria nicht nur das Urbild der Kirche sei, „sondern auch das Inbild Israels“. Mehr noch: „Wenn sie nicht das Inbild Israels wäre, wäre sie auch nicht das Urbild der Kirche. Denn die Kirche ist das endzeitlich gesammelte und zu sammelnde Israel“ (292). Entsprechend heißt es in weiterer Zusammenfassung, Maria sei als die

„Tochter Zion“ Jüdin, d. h. „Tochter Israels, Tochter des von Gott erwählten Volkes, an dessen Erwählung und Würde die Kirche aus den Heiden Anteil haben darf“ (295). Aber Maria ist zugleich „Jungfrau Israel“, womit gesagt wird, darin verberge sich der lange Atem, „sich ein Volk zu schaffen, in dem sich das Ziel seiner Schöpfung schön und unverletzt spiegeln sollte“ (295). Ist dieses Ziel aber erreicht worden? Die Antwort heißt lapidar: „In Jesus und seiner Mutter Maria hat er [Gott] dieses Ziel erreicht“ (295). Man wäre versucht zu ergänzen: Damit hatte Israel im Sinne des weiter bestehenden, nachbiblischen Judentums seine heilsgeschichtliche Rolle ausgespielt. Und dies stünde m. E. genau im Gegensatz zur Überzeugung des Apostels Paulus, der in seinem eschatologischen Ausblick gerade auf die Rettung ganz Israels setzt (vgl. Röm 11,26).

So kann ich nicht verhehlen, dass ich aus der Lektüre dieses Werkes gespalten hervorgegangen bin. Einerseits ist es bezüglich der Interpretation der Erbsündenlehre und des Dogmas von 1854 ein Buch, aus dem die katholische Leserschaft sehr viel lernen kann, auch wenn ich mir z. B. wenigstens ein kurzes Wort zur *Immaculata*-Lehre des Konzils von Basel gewünscht hätte. Andererseits ist die These, die Kirche sei das wahre Israel, in das nur der „heilige Rest“ eingegangen sei, so unüberhörbar, dass auf dieser Basis ein Gespräch mit dem weiter bestehenden Judentum geradezu unmöglich erscheint. Ohne die unbegreiflichen Ratschlüsse Gottes entschlüsseln zu können, hat Paulus nach meinem Verständnis eine andere Basis für den Dialog grundgelegt, indem er mit dem Restgedanken, mit dem er das Verhältnis von Jesusgemeinden und Synagogen zur Abfassungszeit des Römerbriefes beschreibt, dennoch die eschatologische Rettung ganz Israels im Blick behält.

Die paulinische „Figuration“ ist somit eine andere: Wenngleich zu verschiedener Zeit Juden und Heiden gehorsam oder ungehorsam waren, wird sich Gott zu gegebener Zeit aller erbarmen (vgl. Röm 11,32). Als aus dem Heidentum kommende Getaufte sind wir Kirche, in der Maria das bleibend Jüdische im Sinne der geschriebenen Tora „figurieren“ mag. Um aber Gottes Allerbarmen für Juden und Heiden vertreten zu können, wonach auch jenes Judentum, das nicht der Kirche beitrifft, in seiner Ganzheit gerettet werden kann, ist eine Hermeneutik erforderlich, die sich von der der beiden Autoren deutlich unterscheidet.

Gelebte Solidarität

Zum Tode von Marek Edelman (1919–2009)

Theo Mechtenberg*

Am 2. Oktober 2009 unterbrach das polnische Fernsehen das Abendprogramm, um die traurige Mitteilung zu machen, dass *Marek Edelman*, der *letzte Überlebende und Anführer des Warschauer Gettoaufstandes*, verstorben sei (vgl. FrRu 17[2010]79). Eine solche Ehrung, wie sie ihm im Tode zuteil wurde, hat er allerdings unter dem kommunistischen System nicht erfahren. Eher das Gegenteil. Während der „antizionistischen“ – in Wahrheit antisemitischen – Kampagne als Reaktion auf die Studentendemonstrationen im März 1968, als rund 13 000 Juden aus ihren Stellungen gedrängt wurden und sich genötigt sahen, das Land zu verlassen, wurde auch Marek Edelman kurzzeitig arbeitslos. Der Pförtner hatte ihm den Zutritt zum Krankenhaus verweigert. Doch um einem internationalen Skandal vorzubeugen, hob Ministerpräsident Józef Cyrankiewicz persönlich das über ihn verhängte Berufsverbot auf. Nach Einführung des Kriegsrechts am 13. Dezember 1981 wurde auch Marek Edelman als Aktivist der „Solidarność“ verhaftet und in ein gewöhnliches Gefängnis eingeliefert, wo er die Zelle mit 12 Häftlingen teilen musste. Doch auch diesmal fürchtete man die Reaktion des Auslandes, so dass sich für ihn nach kurzer Zeit die Gefängnistore wieder öffneten. Und als er sich 1983 weigerte, dem Ehrenkomitee zum 40-jährigen Gedenken an den Ghettoaufstand beizutreten und dies damit begründete, dass ein System, das seine Bürger unterdrückt, kein Recht zu einem solchen Gedenken habe, wurde er unter Bewachung gestellt, um zu verhindern, dass er an einer illegalen, von der im Untergrund agierenden „Solidarność“ organisierten Gedenkfeier teilnahm.

* 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 Mechtenberg mit dem Kavalierskreuz des Verdienstordens der Republik Polen ausgezeichnet. Vgl. auch den Beitrag „Angst“. *Antisemitismus im Nachkriegspolen*, in FrRu 16(2009)41–50.

Solidarität als Lebensmaxime

Nicht einmal 25-jährig leitete Edelman 1943 als letzter Kommandeur den Aufstand, ehe es ihm mit seinen Leuten gelang, sich durch die Kanalisation auf die „arische“ Seite zu retten. Ein Denkmal seiner selbst war er deswegen nicht und wollte es nicht sein. Der bewaffnete Kampf war für ihn nicht das Wichtigste. Nicht davon wollte er Zeugnis ablegen: „Tapfer waren wir wohl. Doch was besagt das schon. Verloren haben wir ohnehin, bezwungen wurden wir. Mein Zeugnis ist eines von Werten, von Männern und Frauen, von Liebe und Politik, von brüderlichen Banden.“

Der Grund für seine Lebensmaxime wurde in seiner frühen Kindheit gelegt. Er entstammt einer Familie in der Tradition des 1897 im zaristischen Russland gegründeten jüdischen „Bundes“, zu dessen Grundlagen Solidarität und Brüderlichkeit zählten. Den Vater verlor er früh, sodass er sich kaum seiner erinnern konnte. Einige Jahre später verstarb auch seine Mutter. Nun wurde der „Bund“ für ihn zu einer Ersatzfamilie. Marek Edelman charakterisiert ihn wie folgt: „Die Bundisten warteten weder auf den Messias, noch hatten sie die Absicht, nach Palästina auszureisen. Sie sahen in Polen ihr Land und kämpften um ein sozialistisches, gerechtes Polen, in dem jede Nationalität – Polen, Juden, Ukrainer, Deutsche – kulturelle Autonomie haben sollte und die Rechte der Minderheit garantiert werden.“

Sieg der Solidarität über tödlichen Hass

Marek Edelman zählte 18 Jahre, als sich für ihn die Tore des Gettos schlossen. Doch weil er im Dienst des Kinderkrankenhauses die Blutproben zum Labor auf die „arische“ Seite zu bringen hatte, besaß er die Erlaubnis, das Getto zu verlassen und hatte so die Möglichkeit, als Mitglied des Untergrundes Informationen zu vermitteln und zu beschaffen. Edelman war daher im Besitz der „Lebensnummer“, die ihn vor der am 22. Juli 1942 beginnenden „Großen Aktion“ bewahrte, mit der täglich vom Umschlagplatz aus Tausende zur Vergasung nach Treblinka transportiert wurden. Doch er nutzte diese Vorzugsstellung nicht zum eigenen Vorteil. Tag für Tag hielt er sich in der Nähe des Umschlagplatzes auf, um andere, vornehmlich ihm bekannte Mitglieder des Untergrundes, vor ihrer Fahrt in den Tod zu retten. Von den Tausenden, die in die Züge getrieben wurden, waren es täglich nur

zwei bis drei, die durch sein Bemühen ihrem Schicksal entgingen. Ungefährlich war dieser Einsatz nicht. Es gab Fälle, bei denen die Retter selbst in die Waggons gezwungen wurden.

Marek Edelman hat sich stets gegen eine Überbewertung des bewaffneten Kampfes ausgesprochen. Für ihn war der Tod mit der Waffe in der Hand nicht würdevoller als das Sterben in der Gaskammer. Er wehrte sich gegen den auch in Israel erhobenen Vorwurf, man hätte sich wie Lämmer zur Schlachtbank führen lassen. Der schweigende Zug zum Umschlagplatz galt ihm vielmehr als Beweis für die Wahrung der Würde angesichts des Todes. Es wurde im Getto nicht nur in Würde gestorben, es wurde auch in Würde gelebt. Dies nicht von jedem und nicht unter allen Umständen. Aber es gab auch Liebe im Getto. Und sie sei dort notwendiger gewesen als sonst wo. Dabei ist für Edelman „Liebe“ ein anderes Wort für Solidarität. So berichtet er von einer Mutter, die von den Transporten freigestellt war und die Selbstmord beging, um ihrer Tochter die „Lebensnummer“ zu hinterlassen. An anderer Stelle spricht er von einem Mädchen, das verzweifelt in der zum Umschlagplatz getriebenen Menge nach seiner Mutter sucht, sie schließlich findet und sich ihr anschließt, um sie nicht allein in den Tod gehen zu lassen. Es ist eine Liebe, die mehr ist als erotische Leidenschaft, wenngleich Edelman auch diese als Protest gegen den Tod keineswegs gering schätzt; es ist eine Liebe rückhaltloser Hingabe um des Anderen willen.

Ein Leben im Dienst der Kranken

Marek Edelman überlebte das Getto, und er überlebte auch den Warschauer Aufstand, an dem er aktiv teilgenommen hatte. Nach dem Krieg ließ er sich mit seiner Frau in Lodz nieder, studierte Medizin und wurde ein international anerkannter Herzspezialist. Seine Berufswahl ist die Konsequenz seiner Lebensmaxime. Als Arzt konnte er seine Solidarität mit den Schwachen verwirklichen, konnte Leben retten und den unheilbar Kranken zu einem Sterben in Würde verhelfen. Er war ein begnadeter Diagnostiker, erkannte Krankheiten, die andere Ärzte nicht wahrnahmen. Es sind nicht wenige, die ihm ihr Leben verdanken. Als im Juni 1976 die Arbeiter in Radom und Ursus gegen die Preissteigerungen protestierten, die Bahnlinie Berlin-Warschau blockierten und von Sicherheitskräften zusammengeschlagen und verhaftet wurden, bot Edelman kostenlos seine ärztliche Hilfe für die drangsalierten Arbeiter und ihre Familien an, nahm ihre Kranken in seine

Abteilung auf und wies die Sicherheitskräfte ab, die ihm verbieten wollten, Menschen außerhalb von Lodz zu behandeln. Bei diesem ärztlichen Ethos wundert es nicht, dass Edelman 1999 auf den Ärztestreik in Polen mit scharfer Kritik reagierte: „Es gibt keine Situation und keinen Grund, der einen Arzt berechtigen würde, einem Kranken die Hilfe zu verweigern. [...] In Sachen der Gesundheit und des menschlichen Lebens darf man sich nicht auf die Regeln des Marktes berufen. [...] Der Arzt hat kein Recht, seine Verhältnisse auf Kosten fremder Gesundheit und fremden Lebens zu verbessern.“

Kritik an Israel

In Israel hat man es Edelman übel genommen, dass er, der Held des Warschauer Gettoaufstandes, im „antisemitischen Polen“ geblieben war, als unmittelbar nach dem Krieg die zionistischen Emissäre die Überlebenden des Holocaust zur Auswanderung nach Palästina aufforderten. Während seine Kampfgefährten, wie er Bundisten, dem Ruf folgten, blieb Edelman. Und dies nicht zuletzt aus Solidarität mit den Millionen ermordeter Juden. Doch es war nicht nur seine antizionistische Haltung, die in Israel auf Unverständnis stieß. Es war vor allem seine scharfe Kritik am Gründungsmythos und an der Politik Israels, wodurch sich Edelman unbeliebt gemacht hatte: Der Gründungsmythos des 1948 proklamierten Staates, so Edelman, sei ursprünglich nicht der Holocaust, sondern der Pioniergeist der frühen Siedler gewesen. Erst der Eichmannprozess im Jahr 1961 habe hier eine Wende in der israelischen Erinnerungskultur bewirkt. Durch sie sei ein neuer Mythos entstanden, der die Schande auslöschen sollte, dass sich die Juden wie Lämmer zur Schlachtbank haben führen lassen. Nun seien die Helden des Warschauer Gettoaufstandes gefragt gewesen, vor allem die aus den Reihen der Zionisten, nicht aber die Kämpfer des „Bundes“. Diese würden in der Rangliste der Helden den letzten Platz einnehmen, obwohl der „Bund“ die führende Kraft des Widerstands gewesen sei. „Sie waren überflüssig – verloren hatte ihre antizionistische Idee, verloren hatten auch sie.“ Die Zukunft des Staates Israel sah Edelman in düsteren Farben. Er sei trotz seiner militärischen Stärke ungesichert, weil abhängig von der internationalen Lage, von der amerikanischen Politik sowie von der Entwicklung des islamistischen Fundamentalismus. Auf Dauer könne sich Israel, umgeben von einem Meer von Arabern, nicht behaupten. Auch vermisste Edelman in Israel die Werte, für die er sein Leben lang eingetreten war – Solidarität mit den Schwachen,

Schutz der ethnischen und religiösen Minderheiten. Bei Israel „handelt es sich um einen National- und Religionsstaat, in dem ein Christ Bürger zweiter Klasse ist und ein Moslem – dritter Klasse. Ein Unglück. Nach all dem, wo hier Millionen Menschen ermordet wurden, wollen sie dominieren, ohne auf Nichtjuden Rücksicht zu nehmen?!“ Es sind bittere, zum Widerspruch reizende Worte aus dem Munde eines Juden, auf die in Israel mit Unverständnis reagiert wurde und die Edelman geradezu zu einer *persona non grata* machten.

Wächter in einer bedrohten Welt

Nicht nur Israel bekam Edelmans Kritik zu spüren. Mit gleicher Schärfe wandte er sich gegen antisemitische Erscheinungen im eigenen Land, etwa gegen die judenfeindlichen Attacken des für seinen Antisemitismus bekannten Senders „Radio Maryja“. In Deutschland erregte er Aufsehen, ja Befremden, als er im August 2003 die Errichtung eines Zentrums gegen Vertreibungen als „Katastrophe“ bezeichnete, die „Vergeltung“ ermöglichen würde. Edelman mischte sich auch international ein: So hielt er auf der vom Europaparlament einberufenen Konferenz „!000 [sic!] Tage Belagerung von Sarajevo“ eine viel beachtete Rede, in der er die demokratische Welt zur Intervention aufforderte: „Wenn man im 20. Jahrhundert, an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, dem Völkermord nicht Einhalt gebietet, dann wird sich die Politik des Völkermordens weiter ausbreiten.“ Ähnlich äußerte er sich 1999 in einem an die NATO-Führung gerichteten Appell, in dem er forderte, Serbien nicht nur aus der Luft zu bekämpfen, sondern Soldaten in das Kosovo zu schicken: „Ich weiß, dass es jenen, die Soldaten in den Krieg schicken, schmerzlich bewusst ist, dass sie umkommen können. Aber ich weiß auch – wie jeder meiner Generation –, dass die Freiheit ihren Preis hat und haben muss.“

Mit Marek Edelman ist nicht nur der letzte Anführer des Warschauer Gettoaufstandes verstorben. Mit dem Verstummen seiner Stimme ist auch die Welt um eine moralische Autorität ärmer geworden.

„Krieg ist kein Schicksal.“

Ein Schuldbekenntnis der katholischen Kirche

Heinrich Mussinghoff*

Vor 70 Jahren, am 1. September 1939, meldete der deutsche Rundfunk den Angriff auf Polen. Dieser Angriff war sorgsam geplant und vorbereitet. Der Propagandaminister Goebbels hatte gehetzt und das Feuer geschürt, besonders nach dem Mord an dem deutschen Gesandten vom Rath in Paris durch den polnischen Juden Herschel Grynspan. Adolf Hitler verwies in seiner „Lügenrede“ am 1. September vor dem Reichstag auf angebliche polnische Grenzverletzungen, die die SS-Kommandos gezielt inszeniert hatten.

„Vor 70 Jahren brach der Zweite Weltkrieg aus“, sagt man. Aber Kriege brechen nicht aus, Kriege werden gemacht. Kriege werden gemacht von Menschen, die Verantwortung tragen in Politik, Wirtschaft und Militär. Und verantwortlich für diesen Krieg waren Adolf Hitler und das NS-Regime. Auch der Nichtangriffspakt zwischen Polen und dem deutschen Reich von 1934 hielt Hitler nicht zurück, vielmehr hatten nach dem Einmarsch in Österreich und der Tschechoslowakei Hitler und Stalin schon heimlich die Beute Polen unter sich aufgeteilt.

Bei diesem Überfall auf Polen ging es nicht um die „Freie Stadt Danzig“ und um den Zugang zu Ostpreußen, sondern Hitler wollte „Lebensraum im Osten“ und zielte auf die Vernichtung der polnischen Intelligenz. Am 6. Oktober, als auch die Rote Armee von Osten einmarschiert war, kapitulierten die letzten polnischen Verbände. Zirka 66 000 polnische und 16 000

* Dr. Heinrich Mussinghoff, Bischof von Aachen, ist stellvertretender Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz und Vorsitzender der Unterkommission der Deutschen Bischofskonferenz für die religiösen Beziehungen zum Judentum. Bischof Mussinghoff hielt diese Rede beim Friedenstag in Krakau, bei dem sich Oberhäupter der Weltreligionen, Staatsoberhäupter und Vertreter der Kultur auf Einladung der Gemeinschaft Sant' Egidio und von Kardinal Stanislaw Dziwisz vom 6.–8. September 2009 im Geist von Assisi und von Papst Johannes Paul II. trafen.

deutsche Soldaten waren gefallen. Für die polnische Zivilbevölkerung und besonders für die polnischen Juden begann ein schrecklicher Leidensweg. Polen und die NS-Vernichtungslager wurden zum Hauptschauplatz des Holocaust. Die Schoa gilt heute im kollektiven Gedächtnis der Polen als jüdische und nationale Katastrophe. Fast jede polnische Familie war während der 5-jährigen deutschen Besatzung von Diskriminierung, Zwangsarbeit und Ermordung betroffen. Allein bis Ende 1939 wurden systematisch etwa 60 000 Angehörige der polnischen Intelligenz von Einsatztruppen der SS erschossen; unter den Opfern waren viele Priester.

Die deutschen Bischöfe haben diesen Angriffskrieg auf das katholische Land Polen nicht laut verurteilt, vielmehr war in Botschaften an die Soldaten stattdessen von Pflichterfüllung, Opfersinn und Treue die Rede. Beim Sieg über Polen und den folgenden Triumphen der deutschen Wehrmacht läuteten auch an katholischen Kirchen die Glocken. Diese eigene Schuld müssen wir als deutsche Kirche heute bekennen.

Die Vernichtung und Ermordung der Juden Europas war von Hitler und der SS beschlossene Sache. Sechs Millionen Juden wurden Opfer der Schoa, darunter 1,5 Millionen Kinder. Auschwitz ist das Realsymbol für Leiden und Tod der Juden in Europa. Widerstand dagegen regte sich kaum, weder in unserer Kirche, noch in Deutschland, noch im Westen. Man schaute weg, wollte den Massenmord nicht wahrhaben. Das ist unsere Schuld.

Der Krieg griff auf die ganze Welt über. 55 Millionen Menschen wurden Opfer dieses Weltkrieges. Fünf Millionen Menschen wurden aus ihrer Heimat vertrieben, 1,5 Millionen davon starben. Ich verneige mich vor allen Opfern dieses Krieges, vor den ermordeten Juden, vor den getöteten Polen, vor allen, die gelitten haben und noch an den Folgen leiden. Wir müssen Schritte der Versöhnung gehen. Wir brauchen eine Kultur des Gedächtnisses, die Toten zu ehren und die Lebenden zu mahnen.

Zum Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils 1965 tauschten die polnischen und deutschen Bischöfe einen Briefwechsel aus, dessen prophetische Worte Geschichte gemacht haben. Die polnischen Bischöfe schrieben: „Wir gewähren Vergebung und bitten um Vergebung.“ Die deutschen Bischöfe antworteten: „Mit brüderlicher Ehrfurcht ergreifen wir die dargebotenen Hände. Der Gott des Friedens gewähre uns auf die Fürbitte der ‚Regina Pacis‘, dass niemals wieder der Ungeist des Hasses unsere Hände trenne.“

Damit war ein Prozess der Versöhnung eingeleitet. Versöhnung ist mehr, als Schuld zu erkennen und bekennen, als sich zu entschuldigen und zu vergeben. Versöhnung zielt Frieden und Freundschaft an. Versöhnung bedarf des ständigen Dialogs, des aufrichtigen Gebets, des ehrlichen Friedenswillens, der echten Liebe, die die Zehn Gebote Gottes zur Richtschnur nimmt. So wird es möglich, die Spirale von Hass, Feindschaft und Gewalt endgültig zu durchbrechen. So können Friede und Freundschaft wachsen. Ich schaue in Dankbarkeit auf meine polnischen Freunde, denen ich sehr verbunden bin. Ich fühle mich in einer Linie mit der geistigen Freundschaft, die den heiligen Märtyrerbischof Adalbert und Kaiser Otto III. verband. Der hl. Adalbert (von Prag) gründete die polnische Kirche, und Otto III. baute die erste Kirche zu Ehren des hl. Adalbert (im Jahre 1005 vollendet) zu Aachen.

Die Europäische Union kann zu einem Werkzeug des Friedens werden, wenn sie auf ihren religiösen und humanen Wurzeln aufbaut. Bei der Verleihung des internationalen Karlspreises zu Aachen an Papst Johannes Paul II. am 24.03.2004 in Rom, formulierte dieser herausragende Papst und Sohn Polens seinen Traum von Europa: „Ich denke an ein Europa ohne selbstsüchtige Nationalismen, in denen die Nationen als lebendige Zellen kulturellen Reichtums wahrgenommen werden, der es verdient, zum Vorbild aller geschützt und gefördert zu werden.“

Hinter diesen Worten steht der innige Wunsch nach einem friedlichen Europa, nach einer Völkergemeinschaft, die die Werte, aus denen sie lebt, in den Blick nimmt, die es schafft, die Einheit in Vielfalt zu leben. Europa kann zu einer Melodie werden, in der die verschiedenen Töne und Instrumente in Harmonie zusammenklingen, eine Melodie, die Gott ehrt und Zukunft schafft durch Freiheit in Frieden und Gerechtigkeit.

Hier in Polen kann ich als katholischer Bischof nicht anders reden, als mein Herz zur Gottesmutter von Tschenstochau zu richten, von der die Dichterin Gertrud von le Fort in einem Roman über den 30-jährigen Krieg den katholischen Feldmarschall Tilly sagen lässt: „Maria siegt nicht mit dem Schwert in der Hand, sondern mit dem Schwert im Herzen.“ Sie lehrt uns die Achtung vor dem leidenden Menschen. Wir Christen achten den Primat der Leidenden, weil der zu unserem Heil leidende und sterbende Christus am Kreuz besonders die Leidenden und Ausgegrenzten dieser Erde mit seinen ausgebreiteten Armen umfängt.

„Religionen und Kulturen im Dialog“

Friedensappell zum Abschluss des Treffens in Krakau
(6.–8. September 2009)

Als Vertreterinnen und Vertreter verschiedener Religionen haben wir uns siebzig Jahre nach dem Beginn des Zweiten Weltkrieges in der alten Stadt Krakau versammelt, um zu beten, den Dialog zu fördern und einen friedlichen Humanismus zu stärken. Dankbar erinnern wir uns an Johannes Paul II., einen Sohn dieser Stadt. Er war ein Lehrmeister des Dialogs und ein treuer Zeuge für die Heiligkeit des Friedens. Er hatte die Fähigkeit, selbst in schwierigen Zeiten eine Vision aufzuzeigen: den Geist von Assisi.¹

In vielen friedlichen Veränderungen der Welt zeigte sich das Wehen dieses Geistes, so vor zwanzig Jahren im Jahr 1989, als Polen und Osteuropa ihre Freiheit wiederfanden. Im September 1989 hatten sich Vertreterinnen und Vertreter unterschiedlicher Religionen auf Einladung der Gemeinschaft Sant' Egidio in Warschau versammelt und drückten mit lauter Stimme ihre Liebe zum Frieden aus: „Nie wieder Krieg!“ Wir sind diesem Geist treu geblieben, obwohl sich in den vergangenen Jahren die Meinung zu stark verbreitet hat, dass Gewalt und Krieg die Probleme und Konflikte unserer Welt lösen könnten. Immer wieder ist die bittere Lehre des Zweiten Weltkrieges in Vergessenheit geraten, obwohl er eine entsetzliche Tragödie für die Menschheitsgeschichte darstellt. Im Bewusstsein, dass die Menschheit sich in Auschwitz in den tiefsten Abgrund begeben hat, haben wir uns als Pilger an diesen Ort begeben. Um die Geschichte in ihrer Tiefe zu verstehen, mussten wir in diesen Abgrund des Bösen hinabsteigen! Niemals darf dieses große Leid vergessen werden!

Schauen wir auf das Leid dieser Welt: auf die Völker, die im Krieg leben, auf die Armen, auf den Schrecken des Terrorismus und auf die Opfer von

1) Die Tagung stand unter dem Motto „*Religionen und Kulturen im Dialog*“. Der zweite Tag war den insgesamt 22 Dialog-Podien gewidmet. Von jüdischer Seite sprachen u. a. Rabbiner *David Brodman*, Israel, *Mordechai Levy*, Botschafter beim Hl. Stuhl, *Michael Schudrich*, Oberrabbiner von Polen, und Rabbiner *David Rosen*, Israel. Der dritte Tag war dem Gebet und dem Gedenken gewidmet.

Quelle: www.santegidio.org/index.php?pageID=903&res=1&idLng=1067&idTesto=186

Hass und Gewalt. Wir haben den Schrei der vielen Leidenden gehört. Ganze Völker sind Geisel des Krieges und der Armut, unzählbar viele Menschen müssen ihre Heimat verlassen, viele sind verschollen oder entführt worden und leben in Unsicherheit. Unsere Welt hat die Orientierung verloren in einer Krise des Marktes, der sich allmächtig glaubte, und durch eine Globalisierung, der es oft an Seele und Gesicht fehlt. Die Globalisierung ist eine historische Chance, auch wenn sie häufig unter dem Gesichtspunkt des Kampfes der Kulturen und Religionen betrachtet wurde. Wenn der Dialog unter den Völkern stirbt, kann es keinen Frieden für die Welt geben. Kein Mensch, kein Volk ist eine Insel! Unsere religiösen Traditionen sagen eingedenk ihrer Unterschiede gemeinsam mit lauter Stimme, dass eine Welt ohne Geist niemals menschlich ist. Sie weisen den Weg der Rückkehr zu Gott, dem Ursprung des Friedens.

Geist und Dialog schenken dieser globalen Welt eine Seele. Verweigert sie sich dem Dialog, werden Hass und Angst vor dem anderen die Welt beherrschen. Die Religionen wollen keinen Krieg. Sie wollen nicht für den Krieg missbraucht werden. Von Krieg im Namen Gottes zu sprechen ist eine Gotteslästerung. Kein Krieg ist jemals heilig. Gewalt und Terror bedeuten immer eine Niederlage für die Menschheit. Geist und Dialog weisen den Weg zum friedlichen Zusammenleben. Mit größerer Überzeugung haben wir festgestellt, dass der Dialog von Angst und vom Misstrauen gegenüber dem Mitmenschen befreit. Er ist die wahre Alternative zum Krieg. Die Identität wird durch den Dialog in keiner Weise geschwächt, vielmehr befähigt er uns, in uns selbst und im Anderen das Gute zu entdecken. Dialog zu führen bedeutet niemals Schwächung oder Verlust. Der Dialog schreibt die bessere Geschichte, wogegen der Kampf in den Abgrund führt. Der Dialog ist die Kunst des Zusammenlebens. Er ist das Geschenk, das wir dem 21. Jahrhundert in die Hände legen wollen.

Ausgehend vom Gedenken an den Zweiten Weltkrieg und von der Prophetie Johannes Pauls II. begeben wir uns als Pilger auf den Weg des Friedens. Mit Geduld und Treue setzen wir uns für eine neue Zeit des Dialogs ein, in der alle Menschen, die sich hassen oder die sich nicht wahrnehmen, in Frieden vereint sind: alle Völker und alle Menschen. Gott schenke der ganzen Welt, allen Männern und Frauen das wunderbare Geschenk des Friedens.

Israel und Wir

Eine theologische Perspektive

Klaus Wengst*

1. Christen sind von ihrer Bibel her grundlegend auf Israel/Judentum verwiesen; diese Verwiesenheit gehört ins Zentrum christlicher Identität.

a) Die im Judentum entstandene und sich im Judentum bewegende auf Jesus bezogene Gemeinschaft hatte als ihre selbstverständliche Grundlage, was im Judentum der Zeit als heilige Schrift gelesen wurde. Auch die sich dann im Gegenüber und im Gegensatz zum Judentum bildende christliche Kirche hat in aller Selbstverständlichkeit an der jüdischen Bibel festgehalten, die sie als Altes Testament zum ersten Teil ihres Kanons machte. Ob das Alte Testament Teil des christlichen Kanons ist oder nicht, darüber ist in der Kirche nie abgestimmt worden, sondern diese Zugehörigkeit war selbstverständliche Voraussetzung. Wer das in Frage stellte, begab sich aus der Kirche hinaus. Damit war aber von vornherein über die in meinen Augen wichtigste theologische Frage entschieden, nämlich wer für die Kirche Gott ist: gewiss der Gott aller Welt, aber kein Allerweltsgott, sondern Israels Gott, dem es gefallen hat, mit diesem Volk eine besondere Bundesgeschichte zu haben – und dem es gefällt, sie auch weiterhin zu haben. Denn das haben wir inzwischen aus der Wahrnehmung des tatsächlich existierenden Judentums und auch aus Zeugnissen des Neuen Testaments gelernt, dass die Bundesgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel nicht mit Jesus endet, sondern unabhängig von ihm weitergeht. Wenn aber der biblisch bezeugte Gott – im Neuen Testament ist das nicht anders – Israels Gott ist, dann gibt es Gott nicht ohne seine Bundespartnerschaft mit diesem Volk. Würde Israel ausgerottet, gäbe es auch Gott nicht mehr als Israels Gott. So habe ich Juden in

* Dr. Klaus Wengst, Prof. em. für ev. Theologie in Bonn und Bochum. Rede anlässlich der Verleihung des Hans-Ehrenberg-Preises an Dr. Edna Brocke, Leiterin der Begegnungsstätte „Alte Synagoge Essen“, in Bochum am 11. Oktober 2009. Dem Beitrag waren zehn Minuten eingeräumt. Deshalb formulierte der Laudator vier Thesen, die knapp erläutert werden.

Geschichte und Gegenwart achten und schätzen gelernt als Zeugen Gottes, zu dem meine Vorfahren – und ich mit ihnen – durch Jesus im heiligen Geist gekommen sind.

b) Es ist für mich eine wesentliche Lernerfahrung der letzten zehn Jahre, dass zwar das Neue Testament als Ganzes ein christliches Buch ist, dass aber die meisten seiner Schriften von ihrem Inhalt und vom Selbstverständnis ihrer Verfasser her jüdische Schriften sind. Auch das unterstreicht noch einmal die grundlegende Verwiesenheit der christlichen Kirche auf Israel/Judentum. Natürlich ist wahrzunehmen, dass sich die auf Jesus bezogene Gemeinschaft aus dem Judentum heraus entwickelt und sich die christliche Kirche nicht nur im Gegenüber, sondern oft genug auch im Gegensatz zum Judentum gebildet und verhalten hat. Aber ich halte es nach der langen „Vergegnungsgeschichte“, wie Buber sie genannt hat, für angemessen und wichtig, bei klarer Erkenntnis des bleibend Trennenden und unter Respektierung unüberschreitbarer Grenzen das Verbindende und Gemeinsame zum Bewusstsein zu bringen – damit Christen nicht mehr in den Überlegenheitswahn verfallen und rückfällig werden in alte Verhaltensmuster gegenüber dem Judentum.

2. Aus der theologisch begründeten Verwiesenheit der christlichen Kirche auf Israel/Judentum ist der Staat Israel nicht säuberlich herauszunehmen, als habe er damit nichts zu tun.

a) Karl Barth stellte kurz nach der Staatsgründung staunend fest, dass dieser Name *Israel* „nun so überraschend aus der Sprache der Bibel und der Kirche, aus der ‚Sprache Kanaans‘ plötzlich wieder in die Zeitung“ übergegangen ist.¹ Bei der heutigen Bibelvergessenheit weiter Teile der Gesellschaft dürfte das Staunen allerdings eher in umgekehrter Richtung erfolgen, dass nämlich der Name *Israel* schon in der Bibel verankert ist und nach deren Darstellung zuerst dem Stammvater Jakob nach seinem geheimnisvollen Kampf am Jabbok² gegeben wurde (Gen 32,29). Die nach dem biblischen Bericht in Bundesschlüssen Gottes dem Jakob und schon seinen Vorfahren Abraham und Isaak gegebenen Verheißungen beziehen sich auf Nachkommenschaft, auf die Gabe eines bestimmten Landes und auf sicheres Leben im Land, nämlich im *Land Israel*, wie es auch im Matthäusevangelium (Mt

1) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik III* 3, ²1961, S. 241.

2) Nach Zählung der jüdischen Bibel: Gen 32,28.

2,20 f.) genannt wird. Es ist alles andere als zufällig, sondern in der biblischen und weiteren biblisch-jüdischen Tradition begründet, dass 1948 der neu geschaffene jüdische Staat den Namen *Israel* erhielt und dass er an diesem Platz der Welt, eben im *Land Israel*, seinen Ort fand – und nicht in Uganda, Madagaskar oder sonst wo.

b) Die Verbindung des Volkes Israel mit dem Land Israel ist also biblisch begründet. Diese Verbindung muss nicht die Form staatlicher Verfasstheit haben und hat sie auch lange nicht gehabt. Darüber wurde bereits 1970 in einer Handreichung der Niederländisch Reformierten Kirche nachgedacht: „Die Verheißung Gottes gilt wohl der bleibenden Verbundenheit von Volk und Land, aber nicht in gleicher Weise der von Volk und Staat. [...] Wie aber gegenwärtig die Dinge liegen, sehen wir einen freien Staat als die einzige Möglichkeit, die das Bestehen des Volkes gewährleistet und dem jüdischen Volk die Möglichkeit gibt, wirklich seinem Wesen zu leben.“³

c) Eine christliche Lektüre neutestamentlicher Schriften, die nicht mehr nur sich selber sieht und nicht blind gegenüber Israel ist, kann in ihnen sich auch findende „Bodenständigkeit“ im Blick auf Volk und Land Israel stehen lassen und wahrnehmen. Wir haben bald wieder Advent und Weihnachten. Ich empfehle Ihnen, einmal langsam und gründlich und möglichst unbefangen die ersten beiden Kapitel des Lukasevangeliums zu lesen. Dort werden auf Israel bezogene messianisch-politische Verheißungen gebracht. Sie werden nicht spiritualisiert, sondern gelassen, wie sie sind. Ich will nur einen Satz zitieren. In ihm spricht der Priester Zacharias unmittelbar nach der Beschneidung seines Sohnes Johannes im Blick auf „Israels Gott“ (Lk 1,68) die Bitte aus, „es uns – befreit aus der Hand unserer Feinde – zu geben, dass wir ihm ohne Furcht dienen können in Lauterkeit und Gerechtigkeit, vor ihm alle unsere Tage“ (Lk 1,73–75).

d) Von all dem her sehe ich mich als Christ in Solidarität gestellt mit dem Staat Israel, nicht in eine Position neutralen Abwägens, sondern in eine unbedingt verpflichtende und ganz und gar parteiliche Solidarität – solange jedenfalls mächtige Staaten der Region und von ihnen ausgehaltene und ausgerüstete militante Verbände die Existenz des Staates Israel mit dem Ziel seiner Vernichtung in Frage stellen.

3) Vg. Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn u. München²1989, S. 461–478; das Zitat auf S. 474 f.

3. Aus dem Erschrecken über die Verheerungen des Zweiten Weltkriegs und über den Massenmord an den jüdischen Männern, Frauen und Kindern Europas durch Deutschland entstand die Doppelparole: „Nie wieder Krieg! Nie wieder Auschwitz!“ Sie kann in ihren beiden Teilen nicht gleichgewichtig aufrecht erhalten werden.

Dass das nicht geht, ist mir während des ersten Golfkrieges 1991 deutlich geworden. Ich habe deshalb damals nicht an Friedensdemonstrationen teilgenommen, obwohl ich mich vorher stark in der Friedensbewegung engagiert hatte. Wenn man die erste Parole absolut setzt, kann es geschehen, dass etwas von dem, wenn nicht alles, was die zweite Parole verneint, sich doch wieder ereignet. Wer wirklich will, dass es „nie wieder Auschwitz“ gibt, kann und darf nicht reflexartig mit Friedensdemonstrationen gegen Israel reagieren, wenn es gezwungen ist, sich um der Erhaltung seiner immer noch in Frage gestellten Existenz willen mit militärischer Gewalt zu wehren.

4. Theologische und politische Einsichten werden gewiss auch in der Studierstube gewonnen; für die Einsicht der grundlegenden Verwiesenheit der christlichen Kirche auf Israel/Judentum scheinen mir aber die Begegnung und der Austausch mit lebenden Jüdinnen und Juden zumindest hilfreich, wenn nicht unerlässliche Bedingung zu sein.

Mein theologischer Weg wäre ohne solche Begegnungen mit Sicherheit anders verlaufen. Ich sehe es als eine gute Fügung an, liebe Edna, dass ich dir begegnet bin. Du warst mir Lehrerin und Gesprächspartnerin in großer Kontinuität; wenn ich richtig zähle, haben wir an der Ruhr-Universität sechzehn Seminare gemeinsam gehalten. Für die dabei und anderswo gegebenen Anfragen und Anstöße danke ich dir. Und deshalb freue ich mich, dass du heute den Hans-Ehrenberg-Preis bekommst.

Nachtrag:

Dr. **Edna Brocke** hat mit ihren Analysen des Verhältnisses von Juden, Israelis und Deutschen und ihrer Kritik moderner Antisemitismus-Formen „zur Neuorientierung des deutschen Protestantismus gegenüber dem Judentum und dem Staat Israel beigetragen“. Der evangelische Theologe Dr. **Hans Ehrenberg** (1883–1958), Sohn einer jüdischen Gelehrtenfamilie, war eine der führenden Persönlichkeiten der Bekennenden Kirche. 1938 wurde er zusammen mit Bochumer Juden im KZ Sachsenhausen inhaftiert. Der nach ihm benannte Preis ist „dem protestantischen Prinzip verpflichtet, im Dialog mit Menschen anderer politischer, religiöser und wissenschaftlicher Überzeugung die Welt auf Gott hin zu verändern“.

Das besondere Buch

Andreas Engwert/Susanne Kill (Hg.), **Sonderzüge in den Tod**. Die Deportationen mit der Deutschen Reichsbahn. Eine Dokumentation der Deutschen Bahn AG. Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien 2009. 162 Seiten.

Siebzig Jahre nach Beginn des Zweiten Weltkrieges gelangen immer mehr Großinstitutionen und Unternehmen zur Einsicht der Notwendigkeit historischer Selbstaufklärung über ihr Verhalten während der Zeit des Nationalsozialismus und ihrer personalen und strukturellen Vernetzungen mit der nationalsozialistischen Vernichtungsmaschinerie. Dies dient zum einen der kritischen Selbstvergewisserung, zum anderen aber auch der selbstlegitimatorischen Darstellung vor einer zunehmend kritischer werdenden Öffentlichkeit. Angesichts des Zivilisationsbruchs, wie er in Auschwitz kulminiert, stellt sich die Frage, wie es möglich sein konnte, dass die im Sinne instrumenteller Rationalität streng durchorganisierten Abläufe in den Bereichen von Polizei, Militär, in Verwaltung, in Banken, in Wirtschaftsunternehmen und im Transportwesen für die industriell betriebene Massenvernichtung von Menschen funktionalisiert werden konnten. So darf man gespannt sein, wenn nun – nach der Volkswagen AG und Banken wie die Deutsche Bank – auch die Deutsche Bahn AG sich in die Tradition der Deutschen Reichsbahn stellt und deren Beteiligung an der Geschichte der Deportationen aufarbeitet.

Dazu gehört die Wanderausstellung „*Sonderzüge in den Tod*“. Die Initiative ging von Serge und Beate Klarsfeld aus, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, mit der durch sie gegründeten Initiative „Söhne und Töchter der deportierten Juden Frankreichs“ an die ermordeten jüdischen Kinder zu erinnern. Unter Rückgriff auf eine in Frankreich bereits im Jahr 2006 gezeigte Ausstellung, aber auch auf diverse Forschungen, Tagungen und Gedenkveranstaltungen wurde dann die Ausstellung in Kooperation mit dem Deutschen Technikmuseum in Berlin und der Stiftung Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum am 23. Januar 2008 im Berliner Bahnhof Potsdamer Platz eröffnet und inzwischen in mehreren Städten Deutschlands gezeigt.

Die vorliegende Publikation versteht sich als deren Begleitdokumentation. Hält sie den Erwartungen stand? Nach einem Vorwort (7–8) vom Vorsitzenden des Vorstands der Deutschen Bahn AG arbeitet die Einführung (10–18) die Vorgeschichte der Ausstellung auf, präsentiert deren konzeptionelle Leitlinien und personelle Verantwortlichkeiten. Der Hauptteil (19–154) besteht aus acht Kapiteln. Im Vordergrund stehen nicht institutionelle Abläufe, sondern Institutionen und individuelle Perspektiven. So beginnt die Darstellung mit eindrucksvollen Interviews von Opfern über ihre jeweiligen Deportationen (19–24). Das folgende Kapitel (25–38) beleuchtet zunächst allgemein die Geschichte der Deutschen Reichsbahn im Nationalsozialismus.

Wenn man sich fragt, warum die Deportationen so erschreckend „reibungslos“ vollzogen werden konnten, warum trotz der übergroßen Anforderungen durch die Mobilisierung breiter Bevölkerungsschichten und den Krieg diese dennoch möglich waren, so wird eine Gemengelage herausgearbeitet aus Antisemitismus, aus pflichtschuldiger und vorausseilender Erfüllung dessen, was in breiten und häufig propagierten Losungen als Führerwille und nationaler Dienst ausgegeben wurde, aus durch instrumentelle Logik perfektionierten Abläufen in Technik, Personalführung und Fahrplangestaltung sowie aus Scheinlegalität selbst noch bei der Durchführung des Völkermordes, die etwa daran erkennbar war, dass man dem Reichssicherheitshauptamt als Besteller der Sonderzüge zuvor ausgehandelte Preise berechnete. Dazu kam eine korporativ vermittelte Fürsorge für die Bahnbediensteten, von denen man als Gegenleistung eine umso höhere Pflichterfüllung erwarten konnte.

Dies wird dann im Einzelnen verdeutlicht in dem 3. Kapitel über Sonderzüge im Auftrag des SS- und Polizeiapparates (39–54), im 4. Kapitel über Jundendeportationen (55–62) sowie im 5. Kapitel über die Fahrpläne für die Deportationstransporte (63–76). Minutiös werden hier die einzelnen Abläufe nachgezeichnet, Fahrpläne rekonstruiert, geografische Abläufe in Karten und Schaubildern illustriert sowie die entsprechenden Hierarchien, Befehlsgänge und institutionellen Verflechtungen der Apparate nachgezeichnet, sodass man fassungslos vor der Tatsache steht, wie wohlorganisiert diese Deportationen waren und mit welcher inneren Systematik diese abliefen. Wichtig ist auch hier wieder die Aufspaltung einer Fixierung auf eine rein institutionelle Logik durch den Blick auf einzelne Entscheidungsträger bei Reichsbahn, SS, Reichssicherheitshauptamt und anderen Institu-

tionen. So werden einzelne, besonders wirkmächtige Dokumente präsentiert, genannte Verantwortliche im Bild gezeigt und kurz biografisch vorgestellt (z. B. 57). Dies alles betont eindrucksvoll die Verflechtungen von Institutionen und personalen Verantwortlichkeiten.

Während die bisherigen Kapitel eher die reichsbahnbezogenen Aspekte in den Blick nehmen, ist das 6. Kapitel (77–88) der Frage gewidmet, wie die Deportationen sich haben vollziehen können, und das 7. Kapitel den Fahrzielen der Deportationen (89–115). Teilweise anhand von Farbfotografien wird deutlich gemacht, dass die Deportationen buchstäblich *vor aller Augen* stattgefunden haben, ein Umstand, den auch neuere Forschungen wie die von Peter Longerich erhärtet haben (79 ff.). Das 7. Kapitel versammelt Berichte von Opfern, aber auch von Tätern wie den eines an Selektionen in Auschwitz beteiligten Lagerhäftlings und den eines Reichsbahniers über die „Güterabfertigung“ in Auschwitz. Erschüttert steht man vor diesen Berichten einer emotionslosen Rationalität der Abläufe durch ganz normale Männer im Dienste der Reichsbahn. Nach einer eher systematischen Analyse der Deportationen bestätigt das 8. Kapitel (118–154) die durch Raul Hilberg herausgearbeitete Tatsache, dass Deportationen zwar nach einem einheitlichen Schema abliefen, aber jede Stadt dennoch ihre eigene Deportationsgeschichte hat. Konkret werden die Abläufe in Städten wie Münster, Mannheim, München, Berlin, Dresden oder Köln beschrieben und illustriert. So bekommt die Deportation auch topografisch ein Gesicht. Ein detailliertes Verzeichnis aktueller Forschungsliteratur sowie ein ausführlicher Bild- und Quellennachweis (155–162) beschließen den Band.

Man kann der hier besprochenen Begleitdokumentation keine durchgreifende apologetische Absicht unterstellen. Gleichwohl verwundert es schon, dass die heftigen Auseinandersetzungen um die Darstellungsweise und den Darstellungsort der Ausstellung kaum erwähnt werden. Man hätte sich gewünscht, dass diese Dokumentation selbstkritisch wie offen mit solchen Stimmen umgegangen wäre, die der Deutschen Bahn AG damals eine eher pflichtschuldige, leidenschaftslose Behandlung des Themas und damit eine kaum vollzogene Aufarbeitung der eigenen Vergangenheit vorwarfen. Dessen ungeachtet aber liefert diese Begleitdokumentation eine sehr aufschlussreiche, differenzierte Analyse des Verhaltens einer Großinstitution unter den Zwängen des Nationalsozialismus. Sie bezieht multiperspektivisch unterschiedliche, divergierende Blickrichtungen ein, vermittelt spannungsvoll individuelle wie institutionelle Perspektiven und kommt so zu ei-

nem hohen Grad an wissenschaftlicher Präzision wie großer Anschaulichkeit. Dazu trägt sicherlich die hohe ästhetische Qualität wie die gelungene pädagogische Bearbeitung der Grafiken, Schaubilder und Textbeispiele bei. Darum ist dieses geradezu spannend zu lesende, instruktive Werk auch für Bildungszwecke in Erwachsenenbildung und im Geschichtsunterricht der Oberstufe einsetzbar.

Bernhard Grümme, Drensteinfurt

Bücherschau

Claudia Alsleben-Baumann, **Synagoga**. Typologien eines christlich-kulti-
vierten Antijudaismus. Übergänge, Studien zur Ev. und Kath. Theologie /
Religionspädagogik. Hg. von Reinhard Wunderlich und Bernd Feininger,
Band II. Peter Lang Verlag, Frankfurt/M. u. a. 2009. XXIII und 178 Seiten.

Dieser Band ist die aktualisierte Fassung einer Dissertation, die an der PH Freiburg von Prof. Dr. Peter Fiedler (vgl. S. 156 i. d. H.) betreut wurde. Es muss eine der letzten Arbeiten gewesen sein, die von dem verdienten Wissenschaftler vor seinem unerwarteten Tod im November 2009 angenommen wurde. Fiedler hatte mit seinem Buch „*Das Judentum im katholischen Religionsunterricht*“ (1980) einen Meilenstein sowohl für das jüdisch-christliche Gespräch wie für die katholische Religionspädagogik der Nachkonzilszeit gesetzt. Die vorliegende Studie zeigt eindrucksvoll, wie er seine vor mehr als drei Jahrzehnten begonnenen Bemühungen um eine verantwortbare und engagierte Behandlung des Judentums im Religionsunterricht bis zu seinem Lebensende weiter entwickelt und auf den unterschiedlichsten Feldern aktualisiert hat.

In dieser Arbeit, die den Untertitel „*Einsichten und Auswege im Fokus anamnetischer Religionspädagogik*“ trägt, zeigt die Autorin, wie der christlich motivierte Antijudaismus sich intensiv auch auf verschiedene kulturelle Bereiche wie Malerei, Plastik, Literatur und Musik gerade auch beim Thema

„Synagoga“ ausgewirkt hat. Dabei geraten nicht nur die berühmten Kontrastfiguren *Kirche und Synagoge* mit ihrer triumphalistischen und erniedrigenden Symbolik in den Blick, sondern auch Bachs Passionsmusik mit ihrer irritierenden Einstellung zum Judentum, aber auch der Versuch einer kritischen Neubewertung von Bachs Passionsmusik in dem Ballett zur Matthäuspassion, das John Neumeier 2006 inszeniert hat. Zweifellos hat der „christliche“ Antijudaismus, wie er sich in den kulturellen Zeugnissen zeigt, erhebliche Auswirkungen auf die Einstellung unzähliger Christen gehabt, weil ihnen Bild, Wort und Musik leichter zugänglich waren als eine abstrakte judenfeindliche Theologie. Im Einzelnen überrascht die Autorin mit dem Nachweis, wie vielfältig der Topos *Synagoge* mit antijüdischen Typologien vernetzt war. Sie wird interpretiert als Kain/Ahasverus und der Verräter Judas. Sie ist Satansbrut, schändliches Kollektiv und verworfenes Judentum. Dankenswerterweise geht die Autorin nicht nur auf diese furchtbaren Fehlformen ein, sondern zeigt auch ganz praktisch für die Arbeit in der Schule „Auswege“, wie man sachgemäß und sympathisch von der Synagoge reden kann.

Wenn man etwas an diesem Buch zu kritisieren hat, kann man darauf hinweisen, dass die Interpretationen zu den jeweils einzelnen Beispielen des christlich kultivierten Antijudaismus reichlich kurz geraten sind und für den Unterricht angereichert werden müssten. Vor allem wird die Lektüre durch eine recht komplizierte theologisch-didaktische Fachterminologie erschwert, die zumindest für Lehrer und Lehrerinnen gewöhnungsbedürftig ist. Aber wenn man von diesen Mängeln absieht, hat man schon eine anregende Arbeit vor sich, die wichtige Aspekte für den Religionsunterricht und ggf. auch für fächerübergreifendes Lernen (Musik, Kunst, Geschichte) eröffnet.

Werner Trutwin, Bonn

Rosine De Dijn, **Das Schicksalsschiff**. Rio de Janeiro – Lissabon – New York 1942. Deutsche Verlagsanstalt, München 2009. 270 Seiten.

In farbenreicher Sprache beschreibt Rosine De Dijn die Geschichte des Schiffes „Serpa Pinto“ unter Kapitän Americo dos Santos auf der Fahrt Rio de Janeiro – Lissabon – New York im Jahr 1942. Ein „Mikrokosmos der Dramen des Zweiten Weltkrieges“ gebündelt auf einem Schiff. De Dijn be-

schreibt die beiden Etappen der Reise und die Gegensätzlichkeit der Passagiere, die nicht größer sein könnte. Die Passagiere der ersten Route von Brasilien nach Portugal heißen Spiewack, Buchholtz, Krüger und von Cossel und sind reichsdeutsche Nachfahren von Auswandererfamilien des 19. Jh. und Kaufleute. Die Orte heißen Hansa Hammonia, Blumenau, Neu Bremen und Pommerode und sind mit ihrer Namensgebung Ausdruck des Nationalgefühls der Kolonisten. Der Nationalsozialismus fällt hier auf fruchtbaren Boden. Von Cossel, deutscher Geschäftsmann und Vertreter seiner Firma in Brasilien, ist seit 1931 Mitglied der NSDAP und leitet in São Paulo die größte Ortsgruppe der Auslandsorganisation des NS-Regimes. Die Rückwanderungswelle der Deutschen ist nicht nur in ihrem Nationalsozialismus begründet, sondern in erster Linie im Bruch des Diktators Vargas mit Hitler, der auf Druck der USA vollzogen wird. Unabhängig von ihrer politischen Haltung und sogar wenn es sich um Juden handelt, die vor dem Nationalsozialismus geflohen sind, werden alle Deutschen aus dem Land vertrieben.

Beeindruckend ist die Umfänglichkeit, mit der Rosine De Dijn die gesellschaftlichen Lebensbedingungen und Zusammenhänge der Deutschen bis in biografische Details hinein beschreibt und damit nicht nur eine geschichtliche, sondern auch eine soziologische Leistung erbringt. Als die als Diplomatschiff gekennzeichnete „Serpa Pinto“ in den Hafen der portugiesischen Hauptstadt einläuft, warten dort schon die neuen Passagiere. Diesmal sind die Namen van Leeuwen und Padawer und stehen stellvertretend für die jüdischen Emigranten auf dem Weg in die USA.

Auch hier geht De Dijn in die gesellschaftlichen und biografischen Details integrierten jüdischen Lebens in Belgien und in die Verknüpfungen der Entwicklung des nationalsozialistischen Systems. Die „Serpa Pinto“ wird zum Schnittpunkt zweier „menschlicher Frachten“, die sich gegenseitig bedingen und doch widersprüchlicher nicht sein könnten. Die einen – zwar vertrieben, aber dennoch im Siegestaumel nationalsozialistischen Größenwahns – auf dem Weg zurück nach Europa, um dort ihre Aufgabe in der großen Vernichtungsmaschinerie zu übernehmen. Die anderen auf der Flucht vor dem Terror des Nationalsozialismus, der ihnen die Heimat nimmt und das Leben nehmen will. Die „Serpa Pinto“ wird zum Ausdruck des Zynismus, mit der ein unmenschliches System menschliche Schicksale miteinander verknüpft.

Michael E. W. Ney, Bremen

Rupert Feneberg, **Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi.** Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium. HBS 58. Verlag Herder, Freiburg/Br. u. a. 2009. 398 Seiten.

Seiner Studie zu Markus im Jahr 2000 lässt Feneberg nun eine zu Matthäus folgen. Der Autor unternimmt es, denen den Weg zu verlegen, die einen offenen oder verdeckten Antijudaismus im Mt-Ev. finden, und das sind nicht wenige Kommentatoren des vergangenen Jahrhunderts und vielleicht unabsichtlich hochverdiente Exegeten unserer Tage. In Fenebergs Mt-Kommentar soll Jesu Biografie und auch Theologie konsequent auffindbar sein mit Hilfe der These, dass Jesus Jude war und es theologisch zeitlebens blieb. Zwischen „irdischem“ Jesus und Auferstandenen wird aber keine strikte Zäsur gemacht: „Deutlicher als bei Markus geht es dem Schriftgelehrten Matthäus darum, die Botschaft Jesu aus der Tora selbst theologisch abzuleiten und daraus eine eigenständige heidenchristliche Gemeinde neben der Synagoge zu begründen“ (14). Dass Jesus eine heidenchristliche Gemeinde gewollt haben soll, ist gewiss eine gewöhnungsbedürftige Feststellung angesichts seiner offenkundigen Missionsanweisung, „nicht zu den Heiden zu gehen, keine Stadt der Samariter zu betreten“ (Mt 10,5); und auch in Mt 15,24 sagt Jesus zur heidnischen Frau: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt.“ Dies lässt allein den Schluss zu, „dass Jesus selbst nie aktiv verkündend zu den Heiden ging“ (37). Nun aber steht der Wille Jesu, er wolle Petrus zum Felsenfundament seiner (Jesu) Ekklesia machen, halt einmal da (Mt 16,18). Wie kommt Jesus, vielmehr der matthäische Jesus dazu, dass er gleichsam über seinen jüdischen Horizont hinaus die Nichtjuden, die Weltvölker, ins Missionskonzept, m. a. W. auch „in sein Boot“, hereinholt?

Feneberg kann zeigen, dass der toratreue Jude Jesus in seinem Missionsauftrag dies gleichsam mit im Gepäck hat: „Die Frage lässt sich präzisieren, wo in der ‚messianischen‘ Sendung des historischen Jesus [...] der Ansatz (liegt), für die nachösterliche Entwicklung zu einer heidenchristlichen Kirche“ (36). Der vom Evangelisten Matthäus vorgefundene Entwicklungsstand derjenigen Juden, die christusgläubig geworden waren wie er selbst, der als jüdischer Schriftgelehrter und toragemäß ohne Abstriche lebte (Mt 5,17), und der Entwicklungsstand der christusgläubigen Heiden ist etwa um das Jahr 85 n. Chr. gespiegelt. Die Ausweitung der Mission, wie sie in Antiochien (Syrien) erstmals zu Griechen getragen wurde (Apg 11,20), gab den Impuls für das matthäische Konzept seines Evangeliums. Die Heidenchris-

ten müssen nicht Juden werden, um zur Christusgemeinde zu gehören (38), für sie gelten die ethischen Gebote der Tora, aber die jüdischen Jesuanhänger halten mit ihnen Gemeinschaft, wenn diese auch nicht an Speise-, Ritual- oder Opfervorschriften, die nur für Beschnittene gelten, gebunden sind (57). Matthäus ist noch nicht von der Synagoge getrennt, wenn er auch die Hoffnung hat aufgeben müssen, seine im Judentum verbliebenen Pharisäer-Kollegen von seinem toragemäßen Evangelium zu überzeugen (vgl. seine Scheltrede, Mt 23,13–33).

Die Größenverhältnisse zwischen Juden und Christen kann ein ansprechendes Modell (53) von zwei sich teilweise überschneidenden Kreisen veranschaulichen: im Segment befinden sich die jüdischen Jesuanhänger, z. B. Matthäus. Nur über diese hat die Synagoge Jurisdiktionsgewalt (vgl. 2 Kor 11,16–33). Die Christen aus der Heidenwelt fallen nicht unter diese Züchtigungsgewalt. Die heidenchristlichen Gemeinden werden zwar zunehmend größer, sind aber immer noch bescheiden groß. Seit den 50er Jahren gab es innerjüdische Konflikte wie den zwischen Petrus und Paulus (Gal 2,11–21), dies konnte beim Letztgenannten zur Gründung von paulinischen selbstständigen heidenchristlichen Gemeinden führen. In der Phase des Mt-Ev. Mitte der 80er Jahre wurden die jüdischen Jesuanhänger „von der jüdischen Obrigkeit des Synagogenverbands der Stadt mit der Mehrheit der Schriftgelehrten, die Jesus ablehnte, verantwortlich gemacht“ (94) für Konflikte in der Heidenfrage. „Matthäus musste vorausgeahnt haben, dass dieser Konflikt auf einen Bruch zusteuerte“ (ebd.).

Im Kommentarteil, der auf die ein Viertel des Buchumfangs einnehmenden hermeneutischen Überlegungen folgt, steht vom Anfang an (z. B. bei den Weisen aus dem Morgenland) fest, dass Jesus der Heiden Messias ist. Ihm huldigen sie. Wenn man sagt, Matthäus übernehme den Aufriss des Markus (zusätzlich zum Stoff der Q), dann gilt es doch an einem bedeutsamen Unterschied festzuhalten: Bei Mk fällt der Titel „Messias“ erst weit hinten im Ablauf seiner Jesusbiografie (Mk 8,29). Die Matthäuskommentare von Rudolf Schnackenburg, Ulrich Luz, Joachim Gnilka, Hubert Frankemölle und Peter Fiedler werden von Feneberg natürlich diskutiert, zustimmend wie ablehnend. Diesen Dialog abzubilden ist hier nicht zu leisten. Keiner seiner Vorgänger hat die Heidenfrage in der Sendung Jesu derart herausgestellt wie Feneberg (Mt 8,5–13; 15,21–28) und austariert: „Als Nichtjuden anerkennen die Heidenchristen die Ersterwählung Israels“ (262), doch sie werden an die Seite Israels gestellt und erhalten einen eigenen

Erwählungsstatus (ebd.). Da Jesus, weil er die alles übersteigende Fremdenliebe Gottes vertrat, an den Rand seines jüdischen Volkes geriet – nicht mit seiner Theologie – und schließlich von den Maßgeblichen beseitigt wurde, bedeutet dies das Ende von Jesu irdischer Biografie, nicht aber das Ende seiner bleibenden Heilsbotschaft (Theologie). Das Buch ist allen in der Verkündigung Tätigen und auch nichtamtlichen Christinnen und Christen zu empfehlen.

Alwin Renker, Freiburg

Manfred Gailus (Hg.), **Kirchliche Amtshilfe. Die Kirche und die Judenverfolgung im „Dritten Reich“**. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008. 224 Seiten.

Äußerlich ein schmales Taschenbuch, liefert es wichtige Beiträge zur Kirchengeschichtsschreibung im „Dritten Reich“. Alle sieben Beiträge gehen der Frage nach, welche Strategien einzelne evangelische Landeskirchen verfolgt haben, um der Flut an Anfragen Herr zu werden, die durch die Rassengesetzgebung mit der Ausstellung von *Ariernachweisen* auf sie zukamen. Kirchenbücher waren oft die einzige Quelle, um Hinweise auf Taufe, Herkunft und Trauung der Vorfahren zu geben, mithin den Antragstellern den Zugang zur „vollen Teilhabe an der nationalsozialistischen Volksgemeinschaft“ zu verschaffen. Die Autoren zeichnen nach, wie sich die Kooperation von Kirchenleuten mit staatlichen oder Parteistellen vollzog, vom überlasteten Pfarrer, der nachts die Antragsflut zu bewältigen versucht, über Pfarrkapitel, die die grundsätzlichen praktischen Probleme im Pfarramtsvollzug diskutieren, und Kirchenleitungen, die nach Möglichkeiten suchten, die Kirchenbücher zu zentralisieren, bis hin zu Einzelgestalten, die innerhalb einer Landeskirche ihre Lebensaufgabe gefunden hatten, die kirchlichen Quellen systematisch für den Rassenwahn auszuschlachten. Zugleich weisen die sieben Aufsätze auf Absurditäten und Unsicherheiten der NS-Rassenpolitik hin, wie sie etwa bei der Definition der Personengruppe, die als „Arier“ gelten sollten und bei den Bewerbern um einen „Ariernachweis“ schon mal zu Verwechslungen mit „Agrariern“ oder „Arabern“ führten.

Manfred Gailus macht schon im einführenden Beitrag deutlich, dass dieses Kapitel der Kirchengeschichte bislang nicht nur wenig erforscht oder beleuchtet ist. Das ist verständlich einerseits angesichts zahlreicher, in der

Nachkriegszeit äußerlich ungebrochener Karrieren und Biografien der Protagonisten und angesichts der Tragweite der Verstrickung der Kirchen, die mit vermeintlich harmlosen bürokratischen Handlungen und Bescheinigungen nicht nur die Formierung einer „arisierten“ Volksgemeinschaft förderten, sondern damit – in letzter Konsequenz – letztlich auch die Voraussetzungen für die Vernichtung der jüdischen Deutschen lieferten. Dies gilt insbesondere für die Personen mit jüdischen Vorfahren – die meisten von ihnen Christen und evangelische Kirchenmitglieder. *Stephan Link* zeigt am Beispiel der deutsch-christlich geleiteten schleswig-holsteinischen Kirche, wie ohne nennenswerten Widerstand aus den Gemeinden Kirchenbücher in eigenen Kirchenbuchämtern zentralisiert wurden, die zum Teil eine aberwitzige personelle Ausstattung zur Verfügung hatten. Die Pfarrämter waren in der Regel froh darüber, dass ihnen diese Mehrarbeit abgenommen werden sollte. Ähnlich wie in anderen evangelischen Landeskirchen, aber auch römisch-katholischen Bistümern, nutzte auch die schleswig-holsteinische Kirche die Ausstellung eines „Ariernachweises“ als vermeintliche missionarische Gelegenheit zur Eigenwerbung.

Während in Schleswig-Holstein kein besonderer Protagonist die kirchliche Sippenforschung vorangetrieben hatte, war in der ebenfalls deutsch-christlichen mecklenburgischen Landeskirche mit Pastor *Edmund Albrecht* ein Akteur aufgetreten, der mit großem Eifer die Kirchenbücher aus dem rein kirchlichen Bereich einer Kirchenbuchabteilung in den gemischten kirchlich-staatlichen Bereich einer Sippenkanzlei überführte, und damit die Kirchenbücher für die rassenpolitischen Zwecke der Nationalsozialisten verfügbar machte. Der Beitrag von *Johann Peter Wurm* zeichnet sich durch eine detaillierte Beschreibung des Weges einer schillernden Figur aus, die schon gescheitert schien, dann aber nach der vollendeten Gleichschaltung der mecklenburgischen Kirche im Jahr 1934 Karriere als Leiter der Kirchenbuchabteilung des Oberkirchenrats machte und sich dann in dieser Funktion parallel mit der von ihm betreuten Einrichtung von der Kirche entfernte.

Obwohl die Thüringer Landeskirche ähnlich wie die mecklenburgische gleichsam als deutsch-christliche Musterlandeskirche galt, fehlte ihr doch eine ähnliche Gestalt wie Pastor Albrecht. *Hannelore Schneider* schildert zahlreiche Reaktionen einzelner Pfarrer, Gemeinden und Oberpfarrämter auf Bestrebungen, die Kirchenbücher innerkirchlich zu zentralisieren oder zu verkarten, die die Schwierigkeiten damit und Vorbehalte dagegen deut-

lich machen. Diese waren in der Regel nicht inhaltlich motiviert, sondern mit dem Arbeitsaufwand oder fehlenden Mitteln dafür begründet. Allerdings mussten die Kirchengemeinden eine empfindliche Beschneidung ihrer Eigentumsrechte über die Kirchenbücher hinnehmen, nachdem die Landeskirche 1938 zugestimmt hatte, dass die bereits erstellten Verkartungen Organisationen wie der Landesbauernschaft Thüringen zur Verfügung gestellt werden mussten. Diese hatte etwa die Absicht, mithilfe der Kirchenbücher als „Urdokumente“ die Verbindung von „Blut und Boden“ nachzuweisen.

Auffällig ist, dass die Rassenforschung in verschiedenen Landeskirchen und an verschiedenen Orten für Personen mit meist schillernder Biografie und abseitigen Obsessionen zum Steigbügel auf dem Weg zu Einfluss und Geltung diente. Zugleich wird deutlich, dass das Wirken solcher Gestalten die Eingliederung kirchlicher Dokumente in den staatlichen Apparat erheblich begünstigte. Eine prinzipielle Reserve gegenüber Forderungen, den „Ariernachweis“ mithilfe von Kirchenbucheinträgen zu erheben, lässt sich nach den Untersuchungen der Autoren und der Autorin nirgendwo namhaft machen. Auch die Differenzierung zwischen Pfarrern der Bekennenden Kirche und der Deutschen Christen hilft kaum weiter, was die bereitwillige Mitwirkung bei einem anscheinend reinen Verwaltungsakt angeht.

Unterschiede werden allenfalls greifbar, wo es um die Frage der kirchlichen Unabhängigkeit geht bzw. der kirchlichen Verfügungsgewalt über ihre Bücher, wie der Beitrag von *Hans Otte* über die Archivpflege in der hannoverschen Landeskirche entfaltet. Gleichsam als Epilog fungiert eine biografische Skizze des als „Sippen Mayer“ bezeichneten Leiters des Reichssippenamts Dr. *Kurt Mayer*. In teilweise vergnüglich zu lesenden ironischen Spitzen zeichnet *Gailus* das Bild des von Ehrgeiz und heraldisch-genealogischen Obsessionen getriebenen pfälzischen Pfarrerssohns, der im NS-Staat kometenhaft vom Propagandisten zum Leiter der Sippenstelle aufstieg und dabei skrupellos intrigierte, um seine Ziele zu erreichen. Mit Mayers Lebensbild stellt *Gailus* sozusagen das staatliche Gegenüber zu kirchlichen Einrichtungen und Vertretern dar, die sich die Sippen- und Rassenforschung oder die Erschließung der Kirchenbücher für „Ariernachweise“ zum Ziel gesetzt hatten.

Dem verdienstvollen Buch sind einerseits viele Leser zu wünschen, andererseits weist es auf die Forschungslücken hin, die für andere Regionen

und Landeskirchen bestehen. Angesichts eines tief verwurzelten Antisemitismus auch in Kreisen bruderrätlich-bekenntniskirchlicher Kreise dürfte es interessant sein zu erfahren, wie diese die praktischen Auswirkungen der Rassenpolitik auf ihre pfarramtliche Tätigkeit bewältigten. Die Bestrebungen in den süddeutschen Landeskirchen, ihre organisatorische Selbstständigkeit mittels Loyalitätsbekundungen und Konzilianz zu wahren, könnten ebenfalls weiter beleuchtet werden bei einer Erforschung der dortigen Strategien bei der „kirchlichen Amtshilfe“. Auch im Bereich der römisch-katholischen Bistümer wären entsprechende Untersuchungen dringlich.

Axel Töllner, Nürnberg

Miriam Magall, **„Wie gut sind deine Zelte, Jakob ...!“** Spaziergänge im jüdischen München. MünchenVerlag, München 2008. 319 Seiten.

Die jüdische Kunsthistorikerin Miriam Magall, in Israel geboren und aufgewachsen, lebt seit 2002 in München. Besonderes Augenmerk ihrer Führung durch München kommt den ehemaligen und den heute bestehenden Synagogen zu, welche in einem eigenen Verzeichnis zusammengestellt sind (142). Dabei geht es weniger um spektakuläre Sehenswürdigkeiten, sondern vielmehr darum, die Besucher an Orte zu führen, die mit der Geschichte der Juden in Verbindung stehen – auch wenn in der Gegenwart davon nichts mehr übrig geblieben ist. Insofern betreibt Magall eine Art geistesgeschichtlicher Ausgrabung, die in die Tiefe führt. So erfährt man beispielsweise, dass sich mitten im geschäftigen Zentrum Münchens, am Marienhof, im Mittelalter zwei Betstuben befanden – beide wurden nach kurzer Zeit zerstört, als die jüdische Bevölkerung einem Pogrom zum Opfer fiel. Nichts erinnert heute mehr an diese Tragödie. Erst dreihundert Jahre später, im Jahr 1826, wurde die erste Münchner Synagoge der Neuzeit in der Westenrieder Straße erbaut. Jetzt befinden sich an dieser Stelle gewöhnliche Wohnhäuser mit einem Parkplatz, ohne eine Spur des Gedenkens (26).

Weiter führt die chronologisch angeordnete Reise zur liberalen Hauptsynagoge an der Herzog-Max-Straße, erbaut von Albert Schmidt, dem Architekten, der auch die evangelische Lukaskirche an der Isar gebaut hat. Historische Fotografien mit Außen- und Innenansicht sowie ein Bild des zerstörten Gebäudes lassen die Geschichte wieder lebendig werden. Diese Münchner Hauptsynagoge wurde bereits im Juni 1938 auf persönlichen Be-

fehl Hitlers abgerissen. Weitere Stationen sind die orthodoxe Ohel-Jakob-Synagoge und die 1931 errichtete Synagoge in der Reichenbachstraße, die in der Reichspogromnacht von innen ausbrannte. Das Gebäude wurde enteignet und profaniert, überstand jedoch den Bombenkrieg und konnte 1947 nach einer umfassenden Renovierung neu eingeweiht werden. Es diente der jüdischen Gemeinde als Versammlungsort, bis im Jahr 2006 die neue Münchner Hauptsynagoge am St.-Jakobs-Platz eröffnet wurde (vgl. FrRu 14[2007]152–154). Das Gesamtkonzept dieses Bauwerks, welches zusammen mit Gemeindezentrum und jüdischem Museum das jüdische Leben wieder „im Herzen der Stadt“ ansiedeln will, wird ausführlich erläutert.

Neben den Synagogen kommen auch andere Orte jüdischen Lebens in den Blick – so z. B. der Alte Jüdische Friedhof an der Thalkirchner Straße; das Haus, in dem Heinrich Heine 1827/28 gewohnt hat; ein jüdisches Kinderheim und das Israelitische Krankenhaus; das Geschäft für Trachtenmoden [!] der Familie Wallach; die Brauerei Schüle in oder das Kaufhaus Uhl-land, auf das ein schlichter Gedenkstein hinweist mit der Aufschrift: „Hier stand bis zum Jahr 1938 das Kaufhaus Uhlfelder.“ Völlig zu Recht bemerkt Magall, dies sei „eine für die Anfangsjahre der Gedenkkultur mehr als typische Inschrift. Denn weder erfährt der Betrachter etwas über das Kaufhaus Uhlfelder, noch etwas über seine Besitzer, ganz zu schweigen davon, warum das Kaufhaus Uhlfelder nicht mehr an diesem Platz steht“ (100). In diese Ortsbeschreibungen sind ein paar kurze Abschnitte mit Hintergrundinformationen eingefügt, z. B. über die Ritualmordlegenden im Mittelalter oder über die Stellung jüdischer Rechtsanwälte.

Abgerundet wird das Buch, das mit zahlreichen Fotografien ausgestattet ist, durch einen chronologischen Abriss zur Geschichte der Juden in München, eine Statistik zur Entwicklung der jüdischen Bevölkerung zwischen 1750 und 2006, sowie durch ein Glossar, Literaturhinweise und ein Personenregister. Ein Stadtplan der Münchner Innenstadt zeigt die im Buch beschriebenen Orte. Leider wird dabei nicht klar, nach welchem Prinzip die Nummerierung der Orte vorgenommen ist, denn sie folgt weder der Chronologie noch der Geografie. Insgesamt ist Magall jedoch ein durchaus empfehlenswertes Buch zur Geschichte der Juden in München gelungen, welches für Bewohner ebenso wie für Besucher der bayrischen Landeshauptstadt wertvolle Einblicke zu vermitteln vermag.

Jutta Koslowski, Geldern

Andreas Meckel, „**der Gerechtigkeit freien Lauf lassen**“. Die Justizmorde an Oskar Löwenstein und Marianne Golz durch das Sondergericht Prag 1943. Hg. von Erhard Roy Wiehn. Hartung-Gorre Verlag, Konstanz 2009. 168 Seiten.

„Der Dolch der Mörder war unter der Robe der Juristen verborgen.“ Mit diesem drastischen Bild brachte der amerikanische Chefankläger Telford Taylor 1947 im Nürnberger Urteil gegen das Oberkommando der Wehrmacht die todbringende Rolle der Justiz in der NS-Zeit auf den Punkt. Der Dolch der Mörder in der Robe war beispielsweise gezückt, wenn die Richter und Staatsanwälte die wohlklingende Formulierung verwendeten, „der Gerechtigkeit freien Lauf zu lassen“. Gemeint war damit die Empfehlung, die verhängte Todesstrafe zu vollstrecken. *Andreas Meckel*, der Freiburger Wirtschaftsmanager und engagierte Verfechter einer demokratischen Erinnerungskultur, führt in das Thema seines Buches folgendermaßen ein: „Dies ist die Geschichte von Oskar Löwenstein aus Prag, der den Mördern in braunen Uniformen entkommen wollte und von solchen in schwarzen Roben schließlich umgebracht wurde, und von Marianne Golz, die durch die unmenschlichen Richter des Sondergerichts Prag das gleiche Schicksal erlitt. Fast wäre die Flucht von Oskar Löwenstein aus Prag in die rettende Schweiz geglückt. Doch er übersah, dass ihm ein Stempel fehlte – ein Versäumnis, das ihn schließlich das Leben kostete. Denn nun bemächtigten sich furchtbare Juristen seiner.“

Der jüdische Ingenieur Dr. *Oskar Löwenstein* fühlte sich unmittelbar von der Gefahr bedroht, in das KZ Theresienstadt deportiert zu werden, wohin man seine Frau und seinen Sohn bereits verschleppt hatte. Mit Hilfe seiner Freundin Marcelle Yung, seit 1938 als Sprachlehrerin in Prag tätig, die ihm ihren Schweizer Pass zur Verfügung stellte, unternahm er es, in die Schweiz zu fliehen. An der Grenze entdeckten deutsche Beamte die Passfälschung und verhafteten Löwenstein. Tausende anderer jüdischer Flüchtlinge, die an der Schweizer Grenze abgewiesen wurden, landeten unmittelbar in einem der Vernichtungslager. Wegen seiner Verbindung mit einer Schweizer Staatsbürgerin, die nun in Prag ebenfalls verhaftet und angeklagt wurde, erfuhr Löwenstein besondere Aufmerksamkeit. Die beiden Fälle sollten offenbar so behandelt werden, dass der Schein des Rechts gewahrt wurde. Löwenstein wurde ausgiebig verhört, formell angeklagt, vor die „III. Kammer des Sondergerichts beim deutschen Landgericht in Prag“ gestellt und von diesem zum Tode verurteilt, obwohl er niemandem einen

Schaden zugefügt hatte. Zur Begründung bemühten die Richter das Konstrukt, Löwenstein habe nach gelungener Flucht beabsichtigt, „reichsfeindliche Handlungen“ zu unterstützen. Für Meckel handelt es sich um einen klaren Fall von Rechtsbeugung, genauer gesagt, um einen Justizmord. Die „arische“ Angeklagte Marcelle Yung kam mit einer Zuchthausstrafe von drei Jahren davon.

Die aus Wien stammende Operettensängerin und Schauspielerin *Marianne Golz* war eine schöne, ungewöhnlich begabte, starke und mutige Frau. Sie leistete tätige Fluchthilfe für verfolgte Juden, indem sie diese in ihrer Wohnung unterbrachte, ihnen neue Identitäten mittels gefälschter Papiere besorgte, ihnen Geld und Lebensmittel beschaffte und sie über die Grenze schmuggelte. Dabei wurde sie ertappt, geriet in die Fänge der Prager Sonderjustiz und wurde von dieser zum Tode verurteilt mit der Begründung, „[...] wegen Begünstigung von Reichsfeinden“. Der Staat Israel ehrte im Jahre 1988 Golz für ihre Hilfeleistungen posthum als „Gerechte unter den Völkern“.

Wie für jedermann ersichtlich, waren die Handlungen der beiden beschuldigten NS-Opfer nichts Verwerfliches, zumindest nicht aus heutiger Sicht. Aus der Sicht der ideologisch verblendeten NS-Juristen hatten sie jedoch todeswürdige Verbrechen begangen. Die Zellen der beiden unglücklichen Opfer im Gefängnis in Prag-Pankraz lagen nahe beieinander. Es ist jedoch eher unwahrscheinlich, dass Löwenstein und Golz sich je begegnet sind. Das Schicksal der beiden NS-Verfolgten wurde verbunden durch die gnadenlose Todesstrafenpraxis des deutschen Sondergerichts in Prag. Beide Verurteilten ereilte der Tod durch das Fallbeil Ende 1943. Für den Henker Johann Reichhart handelte es sich um tägliche Routine, lieferten ihm die deutschen Blutrichter doch bis Kriegsende nicht weniger als 3000 Menschen zur Exekution an. Mit wachsender Empörung verfolgt Meckel das Treiben der damaligen Sonderjustiz, das noch heute blankes Entsetzen auszulösen vermag. Darüber hinaus interessiert er sich für die Unbußfertigkeit der NS-Juristen und für ihre erstaunlichen Karrieren nach 1945. Dabei nennt er „Ross und Reiter“, also Namen und Positionen.

Das Buch wurde veröffentlicht in der verdienstvollen „Edition Schoáh“, die seit 1997 im Hartung-Gorre Verlag von Erhard Roy Wiehn herausgegeben wird und vergessene Opfer ins Kollektivgedächtnis zurückholen will. Dazu hat Andreas Meckel einen wertvollen Beitrag geleistet.

Wolfram Wette, Waldkirch

Abraham Sutzkever, **Geh über Wörter wie über ein Minenfeld**. Lyrik und Prosa. Auswahl, Übersetzung und Anmerkungen von Peter Comans. Campus Verlag, Frankfurt/M. 2009. 390 Seiten.

Abraham Sutzkever, **Wilner Getto 1941–1944 / Gesänge vom Meer des Todes**. Aus dem Jiddischen von Hubert Witt. Ammann Verlag & Co., Zürich 2009. 2 Bände im Schubert. 272 und 192 Seiten.

Abraham Sutzkever (1913–2010), geboren im ehemals litauischen und heute weißrussischen Smorgon bei Vilnius, galt – bis zu seinem Tod am 20.01.2010 in Tel Aviv – als der bedeutendste lebende Schriftsteller jiddischer Sprache, ja, sogar als einer der größten Dichter des 20. Jh. In zwei herausragenden Ausgaben wird ein Ausschnitt aus seinem umfangreichen – bei uns kaum bekannten – Werk präsentiert. Der Campus-Verlag gibt eine Übersicht über sieben Jahrzehnte literarischen Schaffens. Die Auswahl reicht von Lyrik aus den 30er Jahren über Gedichte aus dem Getto und Verse aus Israel bis hin zu Prosa aus den Jahren 1953 bis 1990. Anfang der 60er Jahre trägt Sutzkever in sein Tagebuch ein: *„Das Königreich des Todes ist jetzt eine Legende. Tote leben dort auf der anderen Seite des Lebens. Ich schicke ihnen dichterische Signale, wie zu Wesen auf einem anderen Planeten. Ich suche gemeinsame Worte, damit wir uns verstehen und liebhaben können. Diese Wörter [...] verbergen sich irgendwo in den Nestern der Wüste. Ihr Atem, ihre Musik ist lebendiges Schweigen.“* Sutzkevers halbes Leben verlief zwischen Aufbruch, Vertreibung und Flucht. Im Alter von zwei Jahren wurde er mit seinen Eltern in die sibirische Weite, nach Omsk, vertrieben. Ostjuden wurden im Ersten Weltkrieg von den Russen als „deutsche Spione“ verunglimpft. Im Zweiten Weltkrieg folgte die nächste Vertreibung. 1941 kam Sutzkever ins Getto von Wilna. Von achtzigtausend dort zusammengetriebenen Menschen überlebten rund zweitausend. Einer von ihnen: Abraham Sutzkever. Es gelang ihm nach Moskau zu entkommen, zu den vermeintlichen Befreiern. Doch 1947 hatte er erneut zu fliehen, diesmal vor dem Stalinismus. Über Polen erreichte Sutzkever Israel, wo er rätselhafte und geheimnisvolle Verse über die Vergänglichkeit und Dantes Hölle geschrieben hat.

*„Am Roten Meer unter Baumgezweig. / Wellen im Klang meiner Ode.
Stille. / Im Schatten – ein Mühlstein, gedreht von der rastlosen Sonne.
Ich atme Heuschreckendünen – die Hüter von Zeit und Erinnerung.
Hier zog das Volk, vierzig biblische Jahre auf Wanderschaft.“*

Der Ammann Verlag hat zwei Bände in einem Schuber herausgebracht. Die Gedichtsammlung „*Gesänge vom Meer des Todes*“ (Bd. 1) basiert wesentlich auf einer von Sutzkever selbst zusammengestellten Auswahl von 1968; der zweite Band enthält das literarische Protokoll über das „*Wilner Getto 1941–1944*“. So authentisch wie möglich wollte Sutzkever Zeugnis ablegen, und so machte er sich unmittelbar nach seiner Flucht an die Aufzeichnungen. Dieses atemberaubende Zeugnis liegt dem deutschen Leser nun endlich, 65 Jahre nach der Niederschrift, vor. Sutzkever erwähnt Namen, Termine, Orte, er nennt Befehle und Bekanntmachungen, er zeichnet die Willkür nach, die Erniedrigung, die Niedertracht und die pure Barbarei. Er lässt Zeitzeugen zu Wort kommen, Davongekommene von Massenerschießungen, Augenzeugen bestialischer Folterungen. Und er beweist, dass diese Deportationen, Selektionen und Massenmorde tagsüber vollzogen wurden, mit Pauken und Trompeten beinahe, im Feuereifer der Herrenmenschen und im Triumphgehebe von Sadisten. Sutzkever hat das Unfassbare in Worte für die Nachwelt gebracht und sich selbst über seine innere Ruhe für das literarische Schaffen gewundert. „Dass der Mensch stärker ist als der Tod, fühlte ich erst heute, am 18. Juli 1944, als ich nach Ponar zu den Gräbern von über 100 000 Menschen ging. Wie kann ich hier so ruhig meine Erlebnisse notieren, wie kann ich überhaupt darüber schreiben, was ich dort gesehen habe, wenn ich doch selbst nicht imstande bin, es zu begreifen. In Ponar liegen meine Mutter, mein Kind, meine Freunde und Kollegen – was rede ich: Keiner ist mehr da. Ihre Körper hat man doch auf den Scheiterhaufen verbrannt und die Knochen zerstoßen, damit kein Zeichen bleiben sollte. Mir schien, auch mein Herz war auf dem Scheiterhaufen verbrannt. In mir klopfte etwas anderes, kann sein, es war der Hass.“ Im Getto wurde Sutzkever zu dem großen Dichter, „der in ihm angelegt und vorbereitet war“, schreibt Hubert Witt im Nachwort. Abraham Sutzkever war aber auch ein Mann der Tat. Er versteckte seltene und wertvolle Bücher, Bilder und Handschriften und trug so zur Rettung von Kulturgütern bei; er baute ein Kulturleben im Getto auf, wurde der literarische Leiter des Theaters und erhielt im Juli 1942 seinen ersten literarischen Preis für ein Gedicht. Er schmuggelte Waffen ins Getto, organisierte den Widerstand und half, die Partisanenorganisation aufzubauen. Und er schuf Lieder für die Ewigkeit und Lieder, die den Verdammten im Lager zum Trost wurden. Abraham Sutzkevers Texte sind ein Wunder und die Bücher ein Ereignis. Die Dichtung hat gesiegt.

Stefan Berkholz, Berlin

Ljudmila Ulitzkaja, **Daniel Stein**. Roman. Übersetzt aus dem Russischen von Ganna-Maria Braungardt. Carl Hanser Verlag, München 2009. 486 Seiten.

Dass sie eine meisterhafte Erzählerin ist, hat Ljudmila Ulitzkaja schon in zahlreichen Romanen und vor allem in ihren heiter-poetischen oder auch melancholischen Geschichten aus dem heutigen Russland bewiesen. Der Held ihres neuen Romans ist eine reale Person der jüngsten Geschichte und eine fantastische Gestalt zugleich. *Oswald Rufeisen* ist als Jude 1922 in Zywiec, Polen, geboren und war Mitglied einer zionistischen Jugendbewegung, als Nazi-Deutschland Polen besetzte. Sein Versuch, über Wilna nach Palästina zu gelangen, scheiterte, als Wilna ebenfalls erobert und er verhaftet wurde. Dank seiner guten Sprachkenntnisse schmuggelte er sich als polnischer Dolmetscher in die Gestapozentrale in Mir (Weißrussland) ein. Dabei gelang es ihm mehrmals, dem sicheren Tode zu entinnen und die Flucht Hunderter Menschen zu organisieren. Schließlich versteckte er sich in einem Nonnenkloster, wo er zum christlichen Glauben konvertierte. Aus dem Juden Oswald Rufeisen ist der Karmelitermönch Daniel Rufeisen geworden.

Nach dem Krieg wanderte er nach Israel ein und gründete eine jüdisch-katholische Gemeinde nach dem Vorbild der christlichen Urgemeinde von Jerusalem. Sein Wunsch, als Jude und als israelischer Staatsbürger anerkannt zu werden, stürzte die israelische Justiz in eine Krise, die erst durch ein Verfassungsurteil und eine Gesetzesänderung behoben wurde. Sein utopisches Bemühen, eine Brücke zu schlagen zwischen seinem Volk und seinem christlichen Glauben und das Christentum zu seinen jüdischen Wurzeln zurückzuführen, stieß auf Unverständnis und Hindernisse sowohl von jüdischer wie auch von christlicher Seite. Kein Wunder, dass diese verzwickte Lebensgeschichte Stoff für literarische wie filmische Interpretationen lieferte. Neben vielen journalistischen Berichten widmete ihm Hillel Seidel ein Buch mit dem Titel „*Mensch in der Bewährungsprobe*“ (1971), die amerikanische Soziologin Nechama Tec verfasste die dokumentarische Biografie „*In der Löwengrube. Das Leben des Oswald Rufeisen*“ (1990), und Amir Gera hat über ihn einen dokumentarischen Film „*Bruder Daniel – der letzte Jude*“ (2001) gedreht. Mit ihrem Roman „*Daniel Stein*“, im russischen Original mit dem Zusatz „Übersetzer“ versehen, unternimmt Ljudmila Ulitzkaja die umfassendste Biografie dieser faszinierenden Person. Doch der echte Bruder Daniel ist mit ihrer Romanfigur nicht identisch (Vorwort).

Deshalb erhält er einen neuen Namen – *Daniel Stein*. Wichtiger war ihr „der literarischen Wahrhaftigkeit zu folgen als der historischen Wahrheit“. In einer Collage von unzähligen Zeugenaussagen, Briefen und anderen Quellen stellt die Verfasserin zahlreiche Personen vor, die zunächst noch keinen erkennbaren Bezug zum Helden ihres Romans haben. Damit der Leser nicht den Überblick verliert, hat der Verlag dankenswerterweise eine Gedächtnisstütze in Form eines Lesezeichens beigelegt, mit kurzen Angaben zu den knapp vierzig Hauptpersonen. Erst allmählich erschließen sich die Verknüpfungen, und die Puzzleteile ergeben ein Gesamtbild, aus dem die Person von Bruder Daniel hervorgeht. Besonders interessant ist die tatsächlich bezeugte Begegnung des Romanhelden im Vatikan mit Papst Johannes Paul II., den er noch aus der gemeinsamen Arbeit in der Diözese in Krakow kannte.

Dem neuen Trend der Globalisierung verhaftet dehnt sich die Geschichte auf verschiedene Länder und Kontinente aus. Selbst Freiburg dient als Kulisse für zahlreiche Vorträge, die Daniel Stein vor Schülern hält. Dabei erhält Freiburg eine ganz besondere mystifizierte Auszeichnung: „Freiburg hat mich sehr berührt. Als ich ankam, fiel mir der kleine Bach auf, der in einem steinernen Bett durch das ganze Zentrum fließt. Was für eine Zierde für die Stadt, dieser bescheidene Bach. Ich hielt ihn für ein Überbleibsel aus dem Mittelalter. Doch dann gelangte ich auf den Platz, wo die neue Synagoge steht, anstelle der im Krieg zerstörten, und entdeckte, dass der Bach in einem Springbrunnen vor der Synagoge beginnt. Und dass dieser Springbrunnen die Tränen derer symbolisiert, die um die getöteten jüdischen Einwohner der Stadt weinen. Rund zweitausend Menschen wurden nach Frankreich deportiert und starben dort in einem Todeslager. Für mich ist dieser Bach das schönste Schoa-Mahnmal, das ich gesehen habe“ (434).

Für die Leser, die mit den Freiburger Bächle vertraut sind, mag diese Mystifikation leicht überhöht erscheinen, und es könnte sie der Verdacht beschleichen, ob nicht auch andere Sachverhalte wie etwa der Hinweis, Bruder Daniel soll nicht einem Unfall, sondern einem Attentat zum Opfer gefallen sein, dem Bereich der Fantasie entsprungen zu sein scheint. Solche Abweichungen von der realen Wirklichkeit entsprechen der im Vorwort vorgeschobenen Anmerkung der Autorin, ihr sei die literarische Wahrhaftigkeit wichtiger. Ob ein vermeintlicher Märtyrer oder gar ein Heiliger aus dieser Biografie einst erwachsen soll, steht in den Sternen.

Ruben Frankenstein, Freiburg

„Zeit zur Neu-Verpflichtung!“

Am 6./7. Januar 2010 veranstaltete die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Kooperation mit dem Forum jüdischer Bildung und Kultur (Stuttgart) und der dortigen Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit eine offene Tagung mit dem Titel *Wende im Dialog oder „Zeit zur Neu-Verpflichtung?“*. Dabei wurden intensiv die Konsequenzen und Chancen diskutiert, welche sich aus den im Sommer 2009 vom International Council for Christian-Jewish Relations (ICCJ) verabschiedeten „Zwölf Berliner Thesen“ ableiten lassen.¹

Hans Hermann Henrix, Aachen, rief zu einem Prozess des „Lernens und Verfeinerns“ auf der Basis der Berliner Thesen auf, welche „auf der Höhe der Forschung“ stünden und – auch nach dem „Raureif“, der sich zwischenzeitlich auf das katholisch-jüdische Verhältnis gelegt zu haben schien – jetzt geradezu einer „Neu-Verpflichtung zum Dialog“ gleichkämen. *Günter Bernd Ginzel*, Köln, blickte kritisch auf die möglichen Inhalte des jüdisch-christlichen Dialogs während der kommenden Jahre. Zentrale Themen der Vergangenheit (u. a. das Judesein Jesu von Nazaret) seien inzwischen hinreichend ausdiskutiert und müssten der Fragestellung weichen, auf welchen Ebenen Juden und Christen künftig das Gespräch miteinander suchen sollen. Ein Filmbeitrag mit anschließender Diskussion zum Stuttgarter interreligiösen Jugendseminar *„Ich – Du – Wir“*, welches 2008 mit christlichen, muslimischen und jüdischen Jugendlichen in Stuttgart veranstaltet worden war, belegte, dass sich auch junge Menschen für das interreligiöse Gespräch gewinnen lassen, wenn Ziele und Inhalte der Veranstaltung den „Geschmack“ der Jugendlichen treffen. Im konkreten Fall stellten sich die Beteiligten gegenseitig ihre jeweiligen Religionen und Glaubenskenntnisse vor und klärten in Rollenspielen Konflikte, welche sich beim Eingehen interreligiöser Partnerschaften ergeben können.

1) Die „Berliner Thesen“ wurden im Sommer 2009 bei der Jahreskonferenz des ICCJ in Berlin verabschiedet. Zur Kurzfassung vgl. S. 154 i. d. Heft. Der vollständige Text der „Berliner Thesen“ ist abrufbar unter www.iccj.org/de/?id=454.

Nach einer eindrücklichen christlich-jüdischen Morgenmeditation, in welcher *Ingrid Weiß*, GCJZ Stuttgart, und *Barbara Traub*, Forum jüdischer Bildung und Kultur, an zwei prominente Opfer der Judenverfolgung im Dritten Reich, *Gertrud Luckner*, die Begründerin des „Freiburger Rundbrief“, und *Otto Hirsch*, erinnerten, stellte *Uri Kaufmann*, Heidelberg, zahlreiche begründete Anfragen in den Raum, welche der christlich-jüdische Dialog in den nächsten Jahren keinesfalls ausblenden darf: Wie zielführend ist eine angemessene Einbindung von Muslimen in das interreligiöse Gespräch auf abrahamitischer Ebene? Reichen die „Zwölf Berliner Thesen“ tatsächlich für eine Neu-Bestimmung im christlich-jüdischen Verständigungsprozess, oder bedarf es weiterer Impulse? *Dagmar Mensink*, Berlin, wies darauf hin, dass der interreligiöse Dialog auf politischer Ebene anderen Gesetzen folgt, als dies von theologischer Seite und in gesellschaftlichen Zusammenhängen mitunter erhofft wird: Sachzwänge und die hohe Auslastung der Entscheidenden in Berlin fordern hier ‚Überlegungen mit Augenmaß‘, welche auch das christlich-jüdische Gespräch voranbringen helfen. Die abschließende Podiumsdiskussion förderte zahlreiche Aspekte zutage, u. a., dass auch die neuen Medien keine Sicherheit dafür bieten, dass die hervorragende Arbeit der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit ausreichend Anerkennung findet. Auch wird sich zeigen müssen, welche neuen Wege das christlich-jüdische Gespräch mit seiner „Neu-Verpflichtung“ im Zuge der Zwölf Berliner Thesen beschreiten kann und wird!

Wie vielseitig und spannend die Begegnung von Christen und Juden bzw. christlichem und jüdischem Glauben weiterhin ist, belegten die fundiert gestalteten fünf Arbeitsgruppen der zweitägigen Stuttgarter Veranstaltung: *Esther Braunwarth* leitete ein Planspiel zur Frage „Ist Judenmissionierung überhaupt denkbar?“. *Michael Kachi* beleuchtete den Dialog mit Christen aus jüdischer Perspektive. *Dagmar Mensink* diskutierte über die „Schwierigkeit christlicher Theologie, das Judentum zu denken“. *Franz Bergerow* bearbeitete das Thema „Gemeinsam Verpflichtendes im christlich-jüdischen Gespräch“, und die evangelische Pfarrerin *Monika Renninger* beleuchtete entsprechende Möglichkeiten aus protestantischer Perspektive. Die Vielseitigkeit und das hohe Niveau der Beiträge – auch von Seiten des Tagungspublikums – lassen auf eine gelingende Fortsetzung dieser bereits fest etablierten Veranstaltung Anfang Januar 2011 hoffen!

Max Bernlochner, Barbara Traub, Ingrid Weiß

Die zwölf Thesen von Berlin

Ein Aufruf an christliche und jüdische Gemeinden weltweit

Vertreter christlicher und jüdischer Gemeinschaften haben auf der Jahreskonferenz des ICCJ 2009 in Berlin weitere Schritte auf dem Weg des gemeinsamen Dialogs und im Kampf gegen den Antisemitismus vereinbart. Repräsentanten aus 22 Ländern unterzeichneten die „Zwölf Thesen von Berlin“. Darin verpflichten sie sich, „religiöse, rassistische und alle anderen Formen von Antisemitismus zu bekämpfen“ und „den interreligiösen Dialog mit Juden zu fördern“. Das Dokument ist eine Aktualisierung der „Zehn Seelisberger Thesen“.¹ Folgend die Kurzfassung der Berliner Thesen:

Wir verpflichten uns [...]:

1. Religiöse, rassistische und alle anderen Formen von Antisemitismus zu bekämpfen
2. Den interreligiösen Dialog mit Juden zu fördern
3. Ein theologisches Verständnis des Judentums zu entwickeln, das dessen eigenständige Integrität bekräftigt
4. Für den Frieden Jerusalems zu beten
5. Die Bemühungen vieler christlicher Gemeinden im späten 20. Jahrhundert anzuerkennen, ihre Einstellungen gegenüber Juden zu reformieren
6. Jüdische Texte und jüdische Liturgie im Licht dieser christlichen Reformen neu zu überdenken
7. Zwischen fairer Kritik an Israel und Antisemitismus zu unterscheiden
8. Den Staat Israel darin zu ermutigen, darauf hinzuarbeiten, die in seinen Gründungsdokumenten formulierten Ideale zu verwirklichen – eine Aufgabe, die Israel mit vielen Völkern der Welt teilt
9. Interreligiöse und interkulturelle Erziehung zu fördern
10. Interreligiöse Freundschaft und Zusammenarbeit sowie soziale Gerechtigkeit in der globalen Gesellschaft zu fördern
11. Den Dialog mit politischen und wirtschaftlichen Institutionen zu verstärken
12. Mit all jenen Verbindung zu suchen, deren Arbeit auf die Forderungen der Verantwortung für die Umwelt antwortet.

1) Vgl. *Die 10 Seelisberger Thesen von 1947 zum christlichen Religionsunterricht*, in: FrRu II. Folge (1949/50), Nummer 8/9, August 1949, 5 f., sowie Christian M. Rutishauser SJ, *60 Jahre Seelisberger Thesen*, in: FrRu 15(2008)42–49.

Zur Selig- und Heiligsprechung von Papst Pius XII.

Am 15. Jan. 2010 sandte der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit folgenden Brief an Papst Benedikt XVI.:

Hochverehrter Papst Benedikt,

in Erinnerung an unseren Brief vom 28. Oktober 2008 wenden wir uns erneut in großer Sorge um eine weitere Belastung des jüdisch-christlichen Verhältnisses – vor allem in Deutschland, Polen, Israel und USA – an Sie. Wir meinen die wohl bald bevorstehende Heiligsprechung von Papst Pius XII.

Am 19. Dezember 2009 – in den Tagen von Chanukka und Weihnachten – haben Sie in einem Dekret den „heroischen Tugendgrad“ von Papst Pius XII. anerkannt, ihn als „verehrungswürdig“ eingestuft und damit den Weg für den weiteren Prozess seiner Heiligsprechung freigemacht. Für diese ist jetzt nach der „Apostolischen Konstitution zur Durchführung von Kanonisierungsverfahren“ nur noch ein anerkanntes, auf seine unmittelbare Fürsprache gewirktes Wunder notwendig. Nach den Irritationen durch die Wiedereinführung des Tridentinischen Ritus und der Karfreitagsfürbitte für den außerordentlichen Ritus 2008 sowie im vergangenen Jahr durch die Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe aus der Pius-Bruderschaft, unter denen sich ein Holocaustleugner befindet, der bislang nicht zur Einsicht gelangt ist, wird das seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erneuerte Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zum Judentum wiederum belastet. Wir bedauern dies außerordentlich.

Wir beklagen dies umso mehr deshalb, weil die Vatikanischen Archive für die Regierungszeit des Pacelli-Papstes für die Jahre 1939 bis 1958 noch nicht für die Forschung freigegeben wurden. Erst eine Einsicht in diese Archivalien würde es erlauben, angemessen über sein Verhalten urteilen zu können. Im Einklang mit der katholischen Kirchengeschichtsforschung (vgl. Theologische Revue 105, 2009, Nr. 4, 265–278) stimmen wir der Forderung von jüdischen und christlichen Historikern nach Öffnung der Archive zu. Nicht zuletzt möchten wir den Blick auf die letzten Überlebenden der Schoa und ihre Angehörigen lenken, für die die Seligsprechung und eine Heiligsprechung des Papstes, der zum Schicksal und zur Ermordung jüdischer Menschen auch nach dem Ende der NS-Zeit geschwiegen hat, kaum

erträglich ist. Auch katholische Christen dürften große Schwierigkeiten haben, dem Urteil zuzustimmen, dass Pius XII. „dem Vorbild Christi besonders gefolgt ist“ und „durch heroische Tugendübung [...] ein hervorragendes Zeugnis für das Himmelreich abgelegt hat“. Wir befürchten, dass durch das vorauseilende päpstliche Urteil zur Heiligkeit Pius XII. das Amt des Papstes an Ansehen und folglich die innere Einheit der Kirche leiden dürfte. Auch der innerchristliche Dialog würde somit belastet. Wir bitten zum jetzigen Zeitpunkt und ohne Klärung der historischen Quellen dringend um ein Moratorium der Heiligsprechung von Pius XII.

Mit dem Ausdruck tiefen Respekts

(unterzeichnet von) Dr. h. c. Henry G. Brandt, *Jüdischer Präsident*; Dr. Eva Schulz-Jander, *Katholische Präsidentin*; Pfr. Ricklef Münnich, *Evangelischer Präsident*; Prof. Dr. theol. Hubert Frankemölle, *i. A. von Präsidium und Vorstand*, Mitglied des Vorstandes.

Das Ostrakon von ‚Khirbet Qeiyafa‘

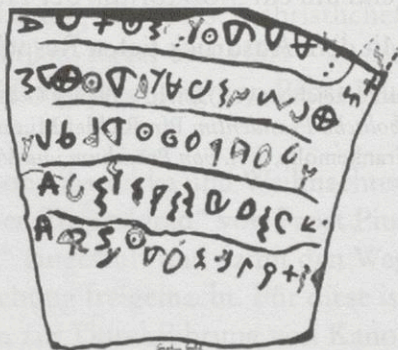
Ein hebräisches Schriftstück aus dem 10. Jh. v. Chr.

Prof. Gershon Galil vom Seminar für Bibelstudien an der Universität Haifa hat das Ostrakon von *Khirbet Qeiyafa* (vgl. FrRu 16[2009]153–155), ein Schriftstück in protokanaanäischer Schrift auf einer Scherbe, teilweise entziffert und damit als den frühesten bekannten hebräischen Text identifiziert. Seine Lesung stützt sich u. a. auf im Text erkannte hebräische Verben wie „*assah*“ (er machte) und „*avad*“ (er arbeitete), die, wie Galil sagt, in anderen lokalen Dialekten kaum gebraucht wurden. Auch das Wort „*almanah*“ (Witwe) ist lesbar. Diese Worte sind spezifisch hebräisch in ihrer Form und werden in den lokalen Sprachen anders geschrieben. Galil liest unter anderem auf der Scherbe: „*Bitte für den Armen und die Witwe / Die Hände des Königs sollen dem Armen Recht verschaffen / Schütze den Armen und den Sklaven / Hilf dem Fremden.*“ Das heißt, der König war verantwortlich für die sozial Schwachen wie Sklaven, Witwen und Waisen und sogar für den Schutz der Fremden. Obwohl hier Texte wie Jes 1,17, Psalm 72,3 und Ex 23,3 anklingen, handelt es sich keinesfalls um biblische Zitate. Galils Erkenntnisse bedeuten einen entscheidenden Durchbruch in der Forschung

der hebräischen Epigrafik. Demnach ist nun davon auszugehen, dass bereits im 10. Jh. v. Chr. in hebräischer Sprache geschrieben wurde. Daraus lässt sich weiter ableiten, dass das israelische Königtum bereits um 1000 v. Chr. existierte und einige biblische Texte womöglich sehr viel früher niedergeschrieben wurden als bisher angenommen, ja, dass der Gebrauch der Schrift im Alltag sehr viel intensiver und allgemeiner war, als bisher angenommen; man war des Lesens und Schreibens also durchaus kundig. Das Schriftstück, das mit Tinte auf eine 15 x 16,5 cm große trapezförmige Tonscherbe geschrieben ist, war laut Information der Hebräischen Universität Jerusalem vom 30.10.2008 bei Ausgrabungen in Chirbet Qeiyafa-Schaarayim im Randgebirge des Elah-Tales gefunden worden.

Zusammengestellt nach Meldungen der *Jerusalem Post* vom 08.01.2010 und der Zeitschrift *Science Codex* vom 07.01.2010.

Rolf-Christian Goethert, March



Umzeichnung des Ostrakons
von Gershon Galil in: *Science Codex*.

In memoriam

Peter Fiedler (1940–2009)

Am 2. November 2009 verstarb in Opfingen bei Freiburg i. Br. im 69. Lebensjahr Professor em. Dr. Peter Fiedler. Der 1940 in Mariaschein (Nordböhmen) geborene, hauptsächlich in Freiburg wirkende katholische Exeget und Pädagoge war Schüler von Anton Vögtle. Fiedler blieb zusammen mit einer ansehnlichen Professorenschar aus der Vögtle-Schule zeitlebens der Richtung seines Lehrers treu, was die neutestamentliche Forschung anlangt,

wo er hoch angesehen ist. Darüber hinaus wurde der Exeget ein führender Kopf in der Schul- und Religionspädagogik, näherhin auf dem schwierigen Gebiet der christlich-jüdischen Beziehungen – und nur diese seine Verdienste können hier gewürdigt werden. 1977 wurde vom Gesprächskreis Christen und Juden beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken ein Projekt angestoßen, das in den folgenden Jahren unter der Herausgeberschaft von Ernst Ludwig Ehrlich s. A. und Günter Biemer als „*Freiburger Leitlinien zum Lernprozess Christen und Juden*“ bekannt wurde. Über das Ergebnis seiner Schulbuchanalyse, die Peter Fiedler 1980 im ersten Band der *Freiburger Leitlinien* vorlegte, urteilt der Autor selbst: Christliche Verkündigung geht zu Lasten der Juden und des Judentums. Scheinbare Verhältnissbestimmungen zwischen Christen und Juden, auch wenn sie geschichtlich zutreffen, sind stets auf ihren verborgenen Antijudaismus (Biemer) zu prüfen. Diese Sisyphus-Arbeit auf diesem Gebiet unternahm Peter Fiedler in immer neuen Anläufen und Publikationen.

1982 trat Fiedler, Professor für katholische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Lörrach bzw. Ludwigsburg, in den Herausgeberkreis des Freiburger Rundbriefs ein (vgl. FrR XXXIV) und wurde ein enger Mitarbeiter von Dr. Gertrud Luckner, besonders mit über 70 Buchbesprechungen. Was Frau Luckner beschäftigte und Movens aller ihrer Anstrengung war, die christlich-jüdische Begegnung, wollte Fiedler durch schlichte Anfragen an das christliche Gewissen bewegen, ob die Hebräische Bibel den Christen allein gehöre, ob nicht Gottes Heilszusage an Israel bleibend sei, ob die jüdische Negativ-Folie für Jesus unverzichtbar sei, ob „die Pharisäer“ als Prügelknaben herhalten müssten, ob die Trennung zwischen Juden und Christen gottgewollt sei, ob Christen ihre Wurzeln verleugnen müssten, ob tendenzielle Bilder und Lieder beibehalten werden müssten usw. Auch nachdem ein halbes Jahrhundert seit dem II. Vatikanischen Konzil und der Erklärung *Nostra aetate* Nr. 4 vergangen ist und die kirchliche Verkündigung das Steuer herumriss und unseren älteren Geschwistern im Glauben (Johannes Paul II.) gerechte Beurteilung zugemessen ist, sind die christlichen Bewusstseinslagen heute noch sehr durchgewachsen und bedürfen der steten Aufrüttelung. Damals fing man bei der Religionslehrerschaft und der nachwachsenden Jugend klugerweise an und hoffte, man werde das Kirchenvolk nachziehen.

Peter Fiedler hat in ungezählten Vorträgen, in der Lehrerfortbildung und auf dem Feld des Schulunterrichts, somit an fast allen Fronten gekämpft.

Am erstaunlichsten ist, dass seine fachwissenschaftliche Leistung in all den Jahren ungebrochen erhalten blieb, sei es in kritischen Einzelfragen, etwa den „Kampfschriften“ des Paulus greifbar im Brief an die Galater, sei es, dass Fiedlers Matthäus-Kommentar (2006) sich sofort in die oberste Reihe dieser Kommentare einsortierte. Das christlich-jüdische Gespräch hat mit Fiedler eine ungewöhnlich klare, manchmal kantige Stimme verloren. Ihr Echo wird aber hoffentlich noch lange hallen und uns zur Dankbarkeit gegenüber Gott und Professor Fiedler ermahnen.

Alwin Renker, Freiburg

Notizen

Miep Gies, 1909 in Wien als Hermine Santroschitz geboren, bekannt als **„die Frau, die das Tagebuch von Anne Frank gerettet hat“**, ist am **11. Januar 2010 in Hoorn, Niederlande, verstorben**. Ihr größtes Verdienst aber ist, dass sie zusammen mit Johannes Kleimann, Bep Voskuijl und Victor Kugler die in der Prinsengracht 263 untergetauchten Familien *Frank*, *van Pels* und den Zahnarzt *Fritz Pfeffer* über zwei Jahre hin, vom Juli 1942 bis zu ihrer Verhaftung am 4. Aug. 1944, mit Lebensmitteln versorgte. Der Name „Miep“ war ein Spitzname, den das unterernährte Mädchen Hermine von ihrer Pflegefamilie im holländischen Leiden, wohin sie von ihren Eltern 1920 zur Erholung geschickt worden war, erhalten hatte. Mit der Familie Frank war Miep Gies, als Sekretärin in Otto Franks Firma Opekta, seit 1933 freundschaftlich verbunden. Ironischerweise stammte der Polizist Karl Josef Silberbauer, der die Untergetauchten verhaftete, wie Miep Gies aus Wien. Nur diesem Zufall war es zu verdanken, dass sie nicht auch abgeführt

wurde. 1945 übergab sie Otto Frank, der als Einziger nach Amsterdam zurückkehrte, die privaten Gegenstände der Familie Frank, die sie nach der Verhaftung an sich genommen hatte, darunter das berühmte Tagebuch.

Mitte November 2009 fand in Jerusalem die **dritte internationale Konferenz des Globalen Forums für die Bekämpfung des Antisemitismus** (GFCA) statt. Mehr als 500 Delegierte aus über 50 Staaten diskutierten über gegenwärtige Erscheinungsformen des Antisemitismus. Israels Minister für Diasporafragen, *Yuli Edelstein*, hob in seiner Eröffnungsrede den Aspekt der De-Legitimierung Israels hervor. „Man lasse sich nicht täuschen – antisemitische Arglist hat nicht nachgelassen. Vielmehr ist es den Antisemiten gelungen, ihren Hass in eine politisch verdauliche Form zu verpacken. Es ist nicht länger der einzelne Jude oder ein jüdischer Ältestenrat, der die Welt in Krieg und wirtschaftlichen Kollaps geführt hat – es ist Israel, der

Judenstaat, der der Erde Krieg und Tragödien gebracht hat. Wo Juden einst als blutrünstige, geizige, moralisch korrupte Kindermörder beschrieben wurden, liegen diese Beschreibungen von Juden nach den Schrecken des Zweiten Weltkriegs schwer im Magen. So wurde der Angriff ummodelliert und umformuliert. Es sind nicht mehr Juden. Stattdessen sind es Israelis.“

Archäologen der Israelischen Altertumsbehörde (IAA) haben bei einer Rettungsgrabung im Rahmen von laufenden Bauarbeiten hinter der Verkündigungskirche in Nazaret Teile eines Wohnhauses aus der Zeit Jesu freigelegt. Damit wurden erstmals wirklich Reste aus der Römerzeit des 1. Jh. in Nazaret entdeckt. „Die Entdeckung ist von größter Bedeutung“, so die Grabungsleiterin Yardena Alexander, „da sie uns erstmals ein Haus (aus dem Randbereich) des jüdischen Dorfes Nazaret bringt und dadurch Licht auf die Lebensweise zur Zeit Jesu wirft. Das Gebäude, das wir gefunden haben, ist klein und bescheiden und höchstwahrscheinlich typisch für die damaligen Behausungen in Nazaret. Aufgrund der wenigen schriftlichen Quellen, die es gibt, wissen wir, dass Nazaret im 1. Jh. n. Chr. nur ein kleines unbefestigtes jüdisches Dorf war, das (auf einem Hügel = Tell) in einem Talkessel lag. Bisher waren nur eine Reihe von Gräbern aus der Zeit Jesu in Nazaret gefunden worden; doch wurden bis dato keine klaren Siedlungsreste entdeckt, die dieser Zeit wirklich zugeschrieben werden konnten.“ (Außenministerium des Staates Israel, 21.12.09)

Die Planeten Uranus und Neptun haben hebräische Namen erhalten. Die fünf der Erde am nächsten liegenden Planeten tragen seit mehr als 1000 Jahren antike hebräische Namen, von denen einige bis in die

Zeit des Talmud zurückreichen: *Hama* (Merkur), *Noga* (Venus), *Maadim* (Mars), *Tzedek* (Jupiter) und *Schabtai* (Saturn). Die Akademie für Hebräische Sprache hatte im Herbst 2009 die Öffentlichkeit aufgerufen, auch für *Uranus* und *Neptun* passende hebräische Namen auszuwählen. Die aus Astronomen und Vertretern der Sprachakademie zusammengesetzte Jury hatte aus mehr als 650 Einsendungen bereits je zwei Namen zur Abstimmung ausgesucht. Für Uranus standen die Namen „*Oron*“ („kleines Licht“) und „*Schahak*“ (abgeleitet von „*Schehakim*“, ist ein Synonym für „*Schamayim*“ = Himmel) zur Auswahl, für Neptun waren „*Rahav*“ und „*Tarschisch*“ vorgeschlagen. Rahav ist eine Gottheit aus der frühen hebräischen Mythologie und wird – wie der römische Meeresgott Neptun – mit dem Meer verbunden. „*Tarschisch*“ ist der Name eines blauen Edelsteins, der einst vom Hohepriester auf seinem Brustschild getragen wurde. Die öffentliche Abstimmung hat sich für die Namen *Oron* (kleines Licht) für Uranus und *Rahav* (der Herr der Meere) für Neptun entschieden.

Seit Ende Januar 2010 sind die **Original-Baupläne von Auschwitz-Birkenau in der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem ausgestellt**, die Ministerpräsident Benjamin Netanjahu im August 2009 in Deutschland überreicht worden waren. Die Ausstellung enthält vier der farbigen Pläne, die detaillierte Luftaufnahmen des Lagers zeigen, in dem im Zweiten Weltkrieg eine Million Juden und Zehntausende anderer Insassen ermordet wurden. Eine ähnliche Ausstellung mit Kopien der Baupläne wurde am Sitz der Vereinten Nationen in New York eröffnet. Die 1941 angefertigten Pläne belegen die Entwicklung Auschwitz-Birkenaus von einem Konzentrations- zu einem Vernichtungslager.

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. Erich Zenger, Münster.

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge will die jüdenfeindliche Vergangenheit der Christen und Nichtchristen insbesondere in der Bundesrepublik Deutschland aufarbeiten, die Erfahrungen der jüdisch-christlichen Begegnung mit Menschen aus möglichst vielen Ländern teilen und die Freundschaft mit dem jüdischen Volk vertiefen.

Bezugsbedingungen:

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge erscheint vierteljährlich.

Jahresabonnement: 30,- Euro; 50,- sFr.

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

Der Freiburger Rundbrief e. V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 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

Zu diesem Heft

„Lernen aus den (gemeinsamen) Quellen“ ist das Thema der ersten beiden Beiträge. Rabbiner *Moshe Navon* interpretiert aus jüdischer Sicht die Worte Jesu beim „Letzten Abendmahl“ (Lk 22,14–20), speziell die Preisungen über Brot und Wein. Navon weist darauf hin, dass Christen zwar einen Teil des Geschehens für sich beanspruchen, jenen Kelch aber, der ganz Israel mit einschließt, vergessen haben. Ebenso sollte der Spannungsbogen zwischen Pessach und dem Versöhnungstag Jom Kippur wieder in Erinnerung gebracht werden.

Andreas Pangritz greift zurück auf Friedrich-Wilhelm Marquardts dringende Mahnung an Christen, sich eingehend mit dem Talmud zu befassen, denn „Talmud lernen, heißt Jesus begegnen“, ihn neu und „ganz anders“ kennen lernen. „Es lohnt sich, vom jüdischen Selbstverständnis zu lernen“ und uns von dort unsere Hefte korrigieren lassen – gerade auch „für unsere christliche Identität“.

Anlässlich der Gedenkstunde für die Opfer des Nationalsozialismus am 27. Januar 2010 im Deutschen Bundestag sprach der polnische Schoa-Überlebende *Feliks Tych* über sein persönliches Erleben der Katastrophe und sein Überleben als Kind und Jugendlicher, sowie über die nationalen Verwicklungen und die Nachwirkungen, denen die Überlebenden auch nach Kriegsende noch ausgesetzt waren.

Vor siebzig Jahren – am Laubhüttenfest des Jahres 1940 (22. Oktober) – wurde die gesamte noch verbliebene jüdische Bevölkerung Badens, des Saarlands und der Pfalz nach Gurs in Südfrankreich deportiert. *Peter Künzel* zeichnet sowohl den Weg der Deportierten als auch die Anstrengungen engagierter Nichtjuden, speziell die mühsamen Bemühungen von Abbé Alexander Glasberg, die Todgeweihten zu retten.

Als Zeichen brüderlichen Respekts auf dem Weg von Aussöhnung und Versöhnung zwischen der Katholischen Kirche und dem Judentum besuchte *Papst Benedikt XVI.* am 17. Januar 2010 die jüdische Gemeinde von Rom. *Norbert J. Hofmann*, der die Rede kommentiert, merkt an, dass es auch dem Papst immer wieder „um einen neuen Respekt für die jüdische Auslegung des Alten Testaments“ (s. o.) geht.

Jesu Teilnahme am jüdischen Gottesdienst

Ein jüdischer Kommentar zu Lk 22,14–20

Moshe Navon*

Meinem Freund Heinrich Ohlendorf gewidmet.

Juden und Christen haben nach der Schoa auf zwei Ebenen neue Erfahrungen miteinander gemacht. Die *erste Ebene* ist das Lernen aus gemeinsamen Quellen. Die *zweite Ebene* ist die wechselseitige Teilnahme an der jüdischen und an der christlichen Liturgie und das gemeinsame Gebet bei besonderen Anlässen. Auf dieser Basis kann nun eine *dritte Ebene* wachsen. Diese dritte Ebene führt zu dem Segenskelch, der in der Liturgie von Juden und Christen ein zentrales Element der *Lobpreisung Gottes* darstellt. Aus einem vertieften Verständnis dieser *Lobpreisung Gottes* kann sich der gemeinsame Gebrauch des Segenskelches (Kiddusch: Weinkelch und Dankgebet) entwickeln. Der Evangeliumstext (Lk 22,17–18) zeigt, dass Jesus mit seinen Jüngern diesen alten jüdischen Brauch vor dem Mahl ausgeübt hat: „*Und er nahm den Kelch, dankte und sprach: Nehmt ihn und teilt ihn unter euch.*“ Er gibt damit ein Vorbild, wie wir, Juden und Christen, heute zu einem gemeinsamen Symbol ökumenischer Gemeinschaft finden können.

Auffallend ist, dass in der lukanischen Passionsgeschichte von *zwei* Segenskelchen gesprochen wird: einem Kelch *vor* dem Mahl (Lk 22,17) und einem *nach* dem Mahl (Lk 22,20). Mit dem ersten Kelch sprechen die Jünger Jesu in Gemeinschaft mit dem ganzen jüdischen Volk den Lobpreis Gottes. Der zweite Kelch ist nur für die Jünger Jesu bestimmt: „*Ebenso nahm er auch den Kelch nach dem Mahl und sagte: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird*“ (Lk 22,20).

* Rabbiner Dr. Moshe Navon, 1954 in der Sowjetunion geboren, 2007 in Jerusalem ordiniert, ist Mitglied der Allgemeinen Rabbinerkonferenz (ARK) in Deutschland. Er war der letzte Doktorand von Prof. David Flusser. In Jerusalem arbeitete Navon u. a. als Dozent und Verfasser von Curricula für die Hebräische Universität. Zur Zeit ist er Lehrbeauftragter an der Ruhr-Universität und an der Ev. Fachhochschule RWL in Bochum und Rabbiner der Liberalen Gemeinden des Kreises Unna, der Städte Oberhausen und Bad Pymont.

Aus diesem Segenskelch ist die christliche Eucharistie gewachsen. Den ersten Segenskelch aber, der die Gemeinschaft mit dem jüdischen Volk ausdrückt, haben die Christen leider vergessen. Wenn Christen diesen ersten Segenskelch und seine Bedeutung bewahrt hätten, wären sie nicht davor zurückgeschreckt, den Leidenskelch während der Schoa gemeinsam mit den Juden zu trinken. Heute, nach der Schoa, können Juden als Brüder und Schwestern den Christen diesen ersten Segenskelch Jesu zurückbringen. Nach der Schoa kann aus diesem alten jüdischen Brauch neue ökumenische Gemeinschaft von Juden und Christen wachsen.

Wir haben also gemeinsame Elemente in unserem Glauben. Aber Juden sollen nicht Christen werden und Christen sollen nicht Juden werden. Es geht nicht um Konversion, sondern darum, dass wir uns von Gott aus der Grube der Schoa herausführen lassen. Das geht nur, wenn wir nicht länger schweigen, sondern dort Widerstand leisten, wo die menschliche Würde, die Ebenbildlichkeit, mit Füßen getreten wird. Die Preisung über den ersten Segenskelch verleiht uns dazu die Kraft Gottes:

*„Gelobt seiest Du, unser Gott, König der Welt,
der unsere guten Werke für jeden Menschen erschaffen hat.*

*Gelobt seiest Du, unser Gott, König der Welt,
der uns aus der Grube der Schoa herausführt.“*

Die zwei Pole im Gottesdienst Jesu

Das Lukas-Evangelium zeigt das Leben Jesu im Rahmen des jüdischen Gottesdienstes (Avodat Elohim). Seine Geschichte beginnt mit dem Dienst des Priesters Zacharias im Tempel und endet mit dem Abschied von seinen Jüngern vor dem Hintergrund des Tempels. Der letzte Satz des Lk-Ev. lautet: *„Dann kehrten sie in großer Freude nach Jerusalem zurück. Und sie waren immer im Tempel und priesen Gott“* (Lk 24,52–53).

Der öffentliche Gottesdienst Jesu findet zwischen zwei Polen statt: dem Tempel in Jerusalem und den Synagogen in Galiläa. Dazu gibt es noch zwei weitere Fixpunkte: Jedes Jahr im Frühling und im Herbst besuchte er Jerusalem zu den großen jüdischen Festen: zu *Pessach*, dem Fest der Freiheit und des Auszugs des jüdischen Volkes aus Ägypten und aus dem Haus der Sklaverei, und an *Sukkot* (Laubhüttenfest), dem Fest der Erinnerung an die

Wanderung des jüdischen Volkes mit Gott in der Wüste. Pessach geht dem Fest Schawuot voraus: es ist die Zeit, den Bund mit Gott zu erneuern; und Jom-ha-Kippurim (Jom Kippur = Versöhnungsfest) geht dem Fest Sukkot voraus. An Jom ha-Kippurim versucht das jüdische Volk, sich von allen seinen Sünden des vergangenen Jahres zu reinigen. Zur Zeit Jesu wollte das jüdische Volk damit einerseits die Anwesenheit Gottes im Tempel für das ganze nächste Jahr gewinnen; andererseits hat dieser Tag auch eine eschatologische Perspektive (*Pesher Melchizedek*, 11QMelch/11Q33).

Für ein besseres Verständnis des Gottesdienstes Jesu müssen wir den religiösen Kontext seiner Zeit verstehen. Die Hinweise auf diesen Zusammenhang sind in der Literatur der Zeit des Zweiten Tempels, in der rabbinischen klassischen Literatur, in den Schriftrollen vom Toten Meer und in der antiken christlichen Liturgie erhalten.

Jesu Gottesdienst während seines letzten Pessach-Festes

Jesus wurde von der römischen Regierung an Pessach im Jahre 30 oder 33 nach neuer Zeitrechnung hingerichtet. Deshalb wurde das letzte Pessach-Mahl Jesus mit seinen Jüngern der wichtigste Punkt in der christlichen Liturgie. Aber wenn wir die jüdischen Quellen genau betrachten, können wir verstehen, dass Jesus in den letzten Augenblicken seines Lebens auch den *Jom ha-Kippurim* erfahren hat. In seinen letzten Aussagen im Tempel reflektieren sich wieder zwei wichtige Pole des jüdischen liturgischen Jahres: einerseits *Pessach* und *Schawuot*, andererseits *Jom ha-Kippurim* und *Sukkot*. Wie konnte dies geschehen? Betrachten wir dazu den Text des Lukas-Evangeliums (Lk 22,14–20) im Lichte der verschiedenen jüdischen Traditionen.

- 14 *Als die Stunde gekommen war, begab er sich mit den Aposteln zu Tisch.*
15 *Und er sagte zu ihnen: Ich habe mich sehr danach gesehnt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen.*

Warum war es so wichtig, dass Jesus mit seinen Jüngern das Paschalamm vor seinem Tod aß? Die Israeliten hatten in Ägypten ein Lamm geschlachtet zum Schutz der eigenen erstgeborenen Kinder – und es war die Vorbereitung für den Auszug: Sie sollten das Lamm essen, bevor sie aus Ägypten flohen. Jesus wollte diese Mahlzeit mit dem gesamten jüdischen Volk teilen. In

dieser Zeit sollten alle Juden in Jerusalem im Schatten des Tempels das Paschalamml essen. Wenn Jesus das Paschamahl nur mit seinen Jüngern hätte essen wollen, hätte er es, wie der *Moreh ha-Zedek* (der Lehrer der Gerechtigkeit), mit ihnen in der jüdischen Wüste (Qumran) gegessen, denn die Jünger des *Moreh ha-Zedek* feierten Pessach nicht in Jerusalem.

16 *Denn ich sage euch: Ich werde es nicht mehr essen, bis das Mahl seine Erfüllung findet im Reich Gottes.*

Zur Zeit der römischen Besatzung waren die Juden wieder in der Sklaverei (wie unter dem Pharao in Ägypten) und sie sehnten sich nach Befreiung. Pessach gebiert Hoffnung für diese Befreiung, aber Jesus hat dieser Hoffnung eine andere Perspektive des Glaubens gegeben. Das bedeutet, dass von dem Moment des Pessach-Mahls Jesu der neue Auszug beginnt, – aber nicht nur aus der römischen Sklaverei, sondern aus dem allgemeinen Übel der Sklaverei und des Todes. Diesen Auszug möchte Jesus für *das ganze Volk* anführen, das zur gleichen Zeit das Pessach-Mahl gegessen hat. Deshalb sagte er zu ihnen: „Ich habe mich sehr danach gesehnt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen“ (Lk 22,15).

17 *Und er nahm den Kelch, sprach das Dankgebet und sagte: Nehmt den Wein und verteilt ihn untereinander!*

Das Evangelium zitiert das Dankgebet nicht, weil es den Lesern des Evangeliums ohnehin (noch) bekannt war. Auch in den Rollen vom Toten Meer (Serech ha Jachad) wird erwähnt, dass der Priester vor dem Genuss von Brot und Wein einen Segen (Beracha) spricht. Auch hier wird der Wortlaut nicht notiert, weil er allgemein bekannt war.

Nach jüdischer Tradition lautet dieses Gebet: „*Baruch ata adonai, melech ha-olam, bore pri ha-gefen*“ (Gelobt bist Du, unser Gott, König der Welt, Schöpfer der Frucht des Weinstocks). Auf zwei Elemente dieses Gebetes bezieht sich Jesus in seinen Worten:

18 *Denn ich sage euch: Von nun an werde ich nicht mehr von der Frucht des Weinstocks (pri ha-gefen) trinken, bis das Königreich Gottes kommt.*

Einerseits ist der Wein die Frucht des Weinstocks, andererseits symbolisiert er die guten Werke, die Gott durch Menschen schafft. Auf solche Weise will Gott in der Menschenwelt sein Königreich gestalten (vgl. Psalm 146,5–10, *Adonai jimloch le-olam [...]*). Warum sagt Jesus, dass er nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken wird? Er möchte erklären, dass Gott

diese Frucht zu seiner Zeit vom Volk Israel (seinem Weinberg) nicht bekommen hat.

Darauf verweist das Gleichnis in Lk 20,9–19, das Jesus vor dem letzten Pessach-Mahl erzählt: Der Erbe kommt in seinen Weinberg, um die Früchte zu ernten, aber er bekommt sie nicht. Dieses Gleichnis Jesu knüpft an das Gleichnis vom unfruchtbaren Weinberg bei Jesaja an: „Nun richtet, ihr Bürger zu Jerusalem und ihr Männer Judas, zwischen mir und meinem Weinberge [...]“ (Jes 5,3), und damit an *Jom ha-Kippurim*, den Tag des Gerichts in eschatologischer Perspektive.

Im Pessach-Mahl gibt es eine feste Verbindung zwischen dem Trinken der Frucht des Weinstocks und der Erinnerung an den Auszug aus Ägypten: „Du hast einen Weinstock aus Ägypten geholt und hast vertrieben die Heiden und denselben gepflanzt“ (Ps 80,9). Mit der Aussage, „*Von nun an werde ich nicht mehr von der Frucht des Weinstocks (pri ha-gefen) trinken, bis das Königreich Gottes kommt*“, will Jesus sagen, dass er von diesem Pessach-Mahl an, das er gerade mit seinen Jüngern feiert, als erster einem neuen Auszug aus dem Sklavenhaus vorangeht.

Inschrift am oberen Rand:
Ungesäuertes soll gegessen werden sieben Tage
(Ex 13,7).



Kiddusch-Becher
Nürnberg, Mitte des 19. Jh.,
Judaica, Kölnisches Stadtmuseum.

In der jüdischen Pessach-Tradition ist jedem geboten, sich so zu verstellen, als sei er aus dem Sklavenhaus Ägyptens errettet worden. Und ebenso muss jeder – aus der Sicht Jesu – jeweils in seiner Zeit Pessach neu verwirklichen. Jesus selbst setzt für seine Zeit ein Beispiel – und seine Jünger sollen ihm auf diesem Weg folgen. Der Auftrag, „Tut dies zu meinem Gedächtnis“, ist nicht symbolisch gemeint, sondern als Ruf zur konkreten Nachfolge, nicht nur für die Jünger, sondern für das ganze Volk.

Der zweite Teil des traditionellen jüdischen Segensspruchs enthält die *Verherrlichung Gottes als König der Welt (Melech ha-Olam)*. Er ist der

Schöpfer der Welt, der ein ganzes Universum und auch die Frucht des Weinstocks geschaffen hat, und er ist der König der Welt, die er regiert. Aber Jesus sagte, dass Gottes Königreich (Malchut ha-Elohim) noch komme: „[...] bis das Königreich Gottes kommt“. Was ist dieses Königreich Gottes, das hätte kommen sollen, und welche Frucht des Weinstocks wird Jesus nach seinem Tod in diesem Reich trinken („von nun an [...]“, vgl. Lk 22,18 und Lk 22,29–30 mit Lk 22,69)? Die Antwort auf diese Frage finden wir in den folgenden zwei Segenssprüchen:

19 *Und er nahm Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und reichte es ihnen mit den Worten: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Tut dies zu meinem Gedächtnis!“*

20 *Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sagte: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird.“*

Die jüdische Tradition hat dieses Gebet in folgender Form tradiert:

„Baruch ata adonai elohenu melech ha olam, hamozi lechem min ha’-arez.“

„Gelobt bist Du, unser Gott, König der Welt, der Du das Brot aus der Erde hervorbringst.“

An Pessach essen Juden nur ungesäuertes Brot (Mazza), das höchstens 18 Minuten gebacken wird, – also das gleiche hastig zubereitete Brot, das die Israeliten bei ihrem eiligen Auszug aus Ägypten gegessen haben. Heute symbolisieren die drei Mazzot, die zugedeckt auf dem Seder-Teller liegen, das ganze jüdische Volk, wie Mose es vor dem Offenbarungszelt (Mischkan, vgl. Ex 38,21 *„Das ist die Veranlagung zugunsten der Wohnstätte, der Stätte der Bundesurkunde [...]“*) in der Wüste vorgestellt hatte. Jede Mazza versinnbildlicht eine andere Gruppe: Cohen, Levi, Israel.



Seder-Teller
Köln, 18./19. Jh., Judaica,
Kölnisches Stadtmuseum.

Im Kontext von Pessach erhält der Segensspruch vor dem Genuss von Mazza besondere Bedeutung: Wie Gott Brot aus der Erde hervorbringt, so bringt er das Volk Israel aus dem Land Ägypten heraus. Der hebräische Text hilft uns, diese Verbindung deutlicher zu verstehen. Im *Ersten Gebot* stellt Gott sich als derjenige vor, der das jüdische Volk aus dem Land Ägypten gebracht hat: „Ich bin Adonai, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus“ (Ex 20,2).

Erstes Gebot:

„*Ani* (Ich bin) *Adonai Elohecha* (dein Gott), *ascher hozeticha* (der dich hervorgebracht hat) *me-erez* (aus der Erde/Land) *Mizraim* (Ägypten).“

Der Segensspruch:

„*Baruch ata* (gepriesen bist du) *Adonai elohenu* (unser Gott) *melech ha-olam* (König der Welt) *ha-mozi* (der [du] hervorbringst) *lechem* (das Brot) *min ha-arez* (aus der Erde).“

In diesen beiden Texten sind die Menschen (Israel/dich) und das Brot (lechem) parallel. Vielleicht war ursprünglich ein spezieller jüdischer Segen vor dem Genuss von Brot für das Pessach-Mahl vorgesehen.¹ Jesu hat diesem Segensspruch über das Brot einen neuen Sinn verliehen: Wie Gott sein Volk aus dem Land Ägypten hervorgebracht hat, so wird er sein Volk aus dem Land der Sünde und des Todes zur Auferstehung von den Toten hervorbringen. In diesem Sinne bezeichnet sich Jesus selbst als das „erste Brot aus der Erde des Todes“.

Nach dem Segenspruch vor dem Genuss des Brotes forderte Jesus seine Jünger auf, ihm zu folgen: „*Tut dies zu meinem Gedächtnis!*“ Deshalb war für Jesus und seine Jünger dieses Pessach-Mahl der Anfang für den neuen Auszug.

20 *Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sagte: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird.*

1) Zur Zeit des Tempels markierte Pessach den Beginn der Gerstenernte, Schawuot den Beginn der Weizenernte. Unmittelbar damit verbunden ist der vierte Name von Schawuot, „chag bikkurim“, „Fest der ersten Früchte“ (Ex 34,22). So wie zu Pessach das Omer der neuen Gerste geopfert wurde, so wurden zu Schawuot, dem Ende der Gerstenernte, einst die beiden Schaubrote (vgl. Ex 25,30, 1 Sam 21,7 u. ö.) dargebracht.

Ein weiterer bemerkenswerter Hinweis in Joh 15,1–2 macht diese Aussage deutlich: „*Ich bin der wahre Weinstock und mein Vater ist der Winzer. Jede Rebe an mir, die keine Frucht bringt, schneidet er ab, und jede Rebe, die Frucht bringt, reinigt er, damit sie mehr Frucht bringt.*“ Hat Jesus sich und seine Schüler als das wahre Israel verstanden, als wahre Vertreter Israels? Die Antwort finden wir in der Verbindung von Pessach und Jom ha-Kippurim.

Pessach und Jom ha-Kippurim

Jesus feierte sein letztes Pessach in Jerusalem, denn nach pharisäischer Tradition war es Mizwa (Gebot / gutes Werk), nur in Jerusalem das Pessach-Lamm zu essen. Er nahm an diesem Fest ganz bewusst teil, obwohl er wusste, dass es zur Verleugnung und zur Hinrichtung kommen würde. Dieses Zeugnis ist ein eminent wichtiger Teil im jüdischen Gottesdienst.² Daher gibt es bei seinem letzten Pessach Elemente, die Jesu Beziehung zum ganzen jüdischen Volk betonen; aber es gibt auch Elemente, die ausschließlich sein Verhältnis zu seinen Jüngern betonen:

1. Jesus trank den ersten Becher vor dem Pessach-Mahl als Verbindung mit dem ganzen jüdischen Volk. Dies ist ein Zeichen für den gemeinsamen Glauben und für das gemeinsame Schicksal mit dem jüdischen Volk. Es ist der Glaube an das Ende der Sklaverei für das gesamte jüdische Volk und es ist zugleich eine Tragödie. In der Zeit Jesu endete für viele Juden das Leben am Kreuz. Auch Jesus hat als Jude von diesem Kelch getrunken.³

2) „Ihr aber seid meine Zeugen, spricht der Herr, und mein Knecht, den ich erwählt habe, auf dass ihr wisset und mir glaubt und versteht, dass ich's bin“ (Jes 43,10).

3) Vgl. „The irony is that Jesus was crucified by Pontius Pilate precisely because he was a Jew. Crucifixion was a common form of Roman suppression used against individuals and movements which the empire considered threatening. The Roman prefect Quintilius Varus put down the Jewish insurrection at the time of Herod's death by crucifying two thousand Jews on the roads leading to Jerusalem (Josephus, *Jewish War* 2:74–76). Seventy years later, when Titus besieged Jerusalem, many tried to escape because of hunger. All those captured were scourged and crucified. Josephus relates that there were up to 500 a day. In fact, so many Jews were crucified by the Romans during the destruction of Jerusalem that they did not have sufficient space and ran out of crosses (*Jewish War* 5:446–451).“ R. Stephen Notley, *The Cross and the Jewish People, Jerusalem Perspective Online*.

2. Der spezielle Segen über das Brot im Kreis der Jünger ist nur für seine Jünger bestimmt, die bewusst bereit sind, seinen Weg zu gehen: den Auszug aus Ägypten.
3. Auch der letzte Becher war nur für seine Jünger bestimmt. Für Jesus war es bereits der Neue Bund für seine Jünger. Dieser *erneuerte Bund* mit Gott war eine Vorwegnahme des Festes Schawuot und nicht mehr ein Teil von Pessach. Jesus wusste, dass er Schawuot nicht mehr erleben würde. Später haben seine Jünger in Jerusalem dieses Fest in seinem Sinne als „Pfingsten“ gefeiert: als *Erneuerung des Bundes* mit Gott (Apg 2,1–40).
4. Aus dem *ersten Segen* vor dem Genuss von Mazza und dem Segen vor dem *letzten Becher* nach dem Pessach-Mahl hat die Kirche den zentralen christlichen Gottesdienst entwickelt – die Eucharistiefeier. Aber der *erste Becher* dieses Mahles, den Jesus nicht nur mit seinen Jüngern, sondern mit dem ganzen jüdischen Volk teilte, ist in der Geschichte der Kirche vergessen worden – und mit ihm die gesamte jüdische Jahresliturgie.
5. Während des Prozesses vor dem Sanhedrin beantwortet Jesus die Frage des Hohenpriesters Kaiphas im Kontext des letzten Jom ha-Kippurim (Lk 22,69). Er bestreitet das Recht des Hohenpriesters, über ihn zu richten und zu urteilen, denn am letzten aller Jom ha-Kippurim wird der Menschensohn über die Menschen richten.⁴ Diesen Kontext zu verstehen helfen uns die Qumran-Manuskripte über den letzten Jom ha-Kippurim (*Pesher Melchizedek*, 11QMelch). Nach der Entdeckung dieser Rollen können wir sagen, dass der ganze Hebräer-Brief ein Kommentar zu dieser Antwort Jesu ist.
6. Der Jom ha-Kippurim ist die geistliche Vorbereitung für das Fest Sukkot, mit dem die Gegenwart Gottes bei seinem Volk gefeiert wird.
7. Sukkot ist auch ein Symbol für die Fülle des Königreiches Gottes. Darum sagt Jesus zu seinen Jüngern zum Abschluss des Mahles: „Und ich will euch das Königreich zueignen, wie mir’s mein Vater zugeeignet hat, dass ihr essen und trinken sollt an meinem Tische in meinem Königreich (Sukkot) und sitzen auf Thronen und richten die zwölf Stämme Israels“ (Jom ha-Kippurim, Lk 22,29–30).

4) David Flusser, *Jesus*, Kap. 9 (Der Menschensohn), 21. Aufl. 1999, 110.

Talmud lernen heißt Jesus begegnen

Andreas Pangritz*

Schon im WS 1987/88 hatte Marquardt gleichsam auf eigene Faust eine Vorlesung an der Freien Universität Berlin unter dem Titel „Evangelische Talmudauslegung“ gehalten, die sich überwiegend dem ersten Traktat „Brachot“ (Segenssprüche) I,1 aus der ersten Ordnung „*Serajim*“ (Saaten) des Babylonischen Talmud widmete.¹ Die Begegnung mit der Jerusalemer Talmud-Gelehrten *Chana Safrai* in der Arbeitsgemeinschaft „Christen und Juden“ beim Deutschen Evangelischen Kirchentag führte dann zum Entschluss, vom 11. bis 13. Dez. 1992 eine Tagung „*Talmud lernen: Eine Begegnung mit dem rabbinischen Judentum*“ an der Ev. Akademie zu Berlin durchzuführen, auf der Zugänge zum Talmud im christlich-jüdischen Gespräch erarbeitet werden sollten. Auch hier wurde ganz schlicht „mit dem Anfang angefangen“, mit dem Anfang des Traktats „Brachot“. Dies war der Beginn jährlicher Talmud-Tagungen mit F.-W. Marquardt und Safrai an der Berliner Ev. Akademie.² Auf der ersten Tagung gab zunächst Safrai eine Einführung unter dem Titel „*Lernen im Talmud*“, auf die Marquardt mit dem Vortrag „*Warum mich als Christen der Talmud interessiert*“ antwortete.³

* Dr. phil. habil. Andreas Pangritz, Prof. für Systematische Theologie, ist Direktor des Ökumenischen Instituts in Bonn. Der Artikel ist eine Ergänzung des Beitrages „*Was geht uns Christen der Talmud an?*“ Zu Friedrich-Wilhelm Marquardts Talmud-Lektüre, in FrRu 16(2009), 193–202.

- 1) Das Typoskript dieser Vorlesung befindet sich in Marquardts Nachlass im Evangelischen Zentralarchiv Berlin.
- 2) Die Vorträge dieser Tagungen sind zum großen Teil in „Readern“ dokumentiert, die sich ebenfalls im Evangelischen Zentralarchiv Berlin befinden.
- 3) Beide Vorträge sind dokumentiert in dem Reader „*Talmud lernen – ‚Du sollst die Ehre deines Schöpfers schonen‘. Gegen theologisches Spekulieren*“ zur zweiten Berliner Talmud-Tagung (10. bis 12. Dez. 1993). Marquardts Vortrag wurde am 10. Juni 1993 auf dem Dt. Ev. Kirchentag in München in der AG „Christen und Juden“ vor einer größeren Öffentlichkeit in leicht veränderter Fassung wiederholt; vgl. F.-W. Marquardt, *Auf einem Schul-Weg. Kleinere christlich-jüdische Lerneinheiten* (1999), 2., verbesserte Aufl., hg. v. A. Pangritz, Aachen 2004, 257–276. – Seitenzahlen im folgenden Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

1. Der Talmud als „mündliche Lehre“ des Judentums

Marquardt setzt mit einer neutestamentlichen Erinnerung ein: „Darauf redete Jesus zu den Volksmassen und zu seinen Schülern, sprechend: Auf den Sitz des Mose gesetzt haben sich die Schriftgelehrten und die Pharisäer. Alles nun was sie euch sagen, tut und befolgt“ (Mt 23,1–3). Marquardt kommentiert die Stelle so: „Jesus bittet seine Jüngerinnen und Jünger [...], nicht nur bei den Lehrern der Schrift, sondern auch bei den Lehrern der mündlichen Tora in die Schule zu gehen und Tora so zu lernen und zu leben, wie sie dann in der Lehre von Mischna und Talmud weitergegeben und entwickelt wird“ (258).⁴ In der Betonung der „mündlichen Lehre“ konnte Marquardt Martin Luther wiedererkennen: „Nicht die Buchstaben der Bibel, sondern der Geist der viva vox evangelii [...] ist das wirkliche Wort Gottes [...], mündlich G'schrei“.⁵

2. Der Talmud als „Kontext“ Jesu

Die Talmudlektüre diene Marquardt zur Überwindung des „methodischen Antijudaismus“ in der christlichen Theologie, der darin besteht, jüdische Quellen (wenn überhaupt, dann) nur als „negative Folie“ für die „höhere Höhe oder tiefere geistige Tiefe des Christlichen“ zu benutzen (262). Im Talmud haben sich aber – so Marquardt – „Existenz und Geschichte des [...] jüdischen Volkes“ als „Kontext“ der Jesusgeschichte niedergeschlagen (261). Generationen von Theologen hatten stattdessen gemeint, „daß

4) Eben dieses Argument findet sich – unter Berufung auf dieselbe Stelle Mt 23,2 f. – schon bei dem (judenchristlichen) Hebraisten Johann Böschenstein in seiner Zurückweisung von Luthers Vorwurf, er (Böschenstein) sei nur „nomine Christianus, re vera iudaeissimus“ (WA Br 1, 368 [Nr. 167]): „[...] so hör, was sagt Christus Matthei an dem 23.: ‚Die schriftgelehrten seynd gesessen auff dem stuel Mose. Alles das sy euch hayssen, das thond‘. [...] Was ist aber der stuel Mose anders dann das alt testament, die propheten und Mose, die uns Christum an- zaygen?“ (Andreas Osiander d. Ä., Gesamtausgabe. *Schriften und Briefe*, hg. v. Gerhard Müller/Gottfried Seebaß, Gütersloh 1975 ff., Bd. 1, 71, 25 f., zit. nach: Achim Detmers, *Reformation und Judentum*, Stuttgart 2002, 69).

5) Der Exkurs zu Luther fehlt in der Kirchentags-Fassung des Vortrags, findet sich aber im *Reader* zur Vorbereitung auf die Berliner Tagung *Talmud lernen*: „Du sollst die Ehre deines Schöpfers schonen.“ *Gegen theologisches Spekulieren*, Dezember 1993, 13.

„Christus des Gesetzes Ende’ gewesen“ sei, und dies wiederum war für sie „ein und dasselbe wie das Ende der Geschichte Israels [...]“ (263).

3. Exkurs: Zur Kritik der evangelischen Gesetzeskritik

In dem Vortrag „Halt mal ‘ne Ecke frei’ oder: Von der maßlosen Freiheit des Gesetzes“ auf der vierten Tagung „*Talmud lernen: Gesetz und Freiheit*“ (Dez. 1995) hat Marquardt seine Kritik des in der evangelischen Gesetzeskritik verborgenen Antijudaismus vertieft: Er empfand das talmudische Verständnis des biblischen Gesetzes als Weisungen der Freiheit als eine „ungeheure Herausforderung“ für sich „als Christ und Theologe“. Insbesondere die „protestantische Tradition“ habe sich ja „gebildet in einem tiefen Gegensatz von Gesetz und Freiheit“. Im Grunde sei dieser Gegensatz sogar „ein protestantisches Dogma. Christus ist des Gesetzes Ende“ (Röm 10,4 – in fragwürdiger Übersetzung). „Er hat uns zur Freiheit befreit. Und diese Freiheit ist deswegen Freiheit von Sünde und Tod, weil sie Freiheit vom Gesetz ist. [...] Das neue Leben ist Leben in reiner Freiheit vom Gesetz.“⁶

Und dieses „protestantische Dogma“ gilt – aufgrund der Erbsünde – für alle Menschen. Wer wie die Juden meint, das Gesetz tun zu können, täuscht sich über sich selbst. – „Völlig anders“ argumentiert demgegenüber die Mischna: „Die Tora, das Gesetz ist es, die unbegrenzte Freiheit sowohl ermöglicht als auch gebietet, weil sie sie ermöglicht. Was Christen von Christus empfangen: Freiheit – Juden empfangen sie von der Tora.“⁷ Marquardt nimmt diese Erkenntnis zum Anlass, „die Lehre von der Freiheit Christi umzubauen. Die Christus-Freiheit steht der Freiheit der Tora nicht entgegen als das Neue dem Alten: im Gegenteil. Ich lerne die Freiheit Christi aus

6) F.-W. Marquardt, „Halt mal ‘ne Ecke frei’ oder: Von der maßlosen Freiheit des Gesetzes. Hinführung zum Talmud-Text Pea 1,1 (1995), in: *Reader zur Vorbereitung auf die Tagung Talmud lernen: Über die Lust am Streiten*, 1996, 25.

7) F.-W. Marquardt, „Halt mal ‘ne Ecke frei’“ (Anm. 6), 25. – Der Zusammenhang von Gesetz und Freiheit findet sich aber auch in der protestantischen Tradition; vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* (KD II/2 [1942], 650): „Die Form, durch die das Gebot Gottes sich von allen anderen Geboten unterscheidet [...], besteht darin, daß es *Erlaubnis* ist: *Gewährung* einer ganz besonderen *Freiheit*.“ Vgl. auch Dietrich Bonhoeffer, *Ethik* (DBW 6), München 1992, 386: „Das Gebot Gottes ist *Erlaubnis*. Darin unterscheidet es sich von allen menschlichen Gesetzen, daß es die *Freiheit* – *gebietet*.“

der Freiheit der Tora neu durchzubuchstabieren. [...] Also ohne Tora keine Freiheit Christi.“ Das habe der Apostel Jakobus, den Luther nicht mochte, noch gewusst, wenn er von einem „Gesetz der Freiheit“ (Jak 1,25) redete.

Auf der achten Berliner Talmud-Tagung, die unter dem Titel „*Gebotenes Genießen*“ stand (Nov. 1999), ging Marquardt erneut auf dieses „Gesetz der Freiheit“ ein. Er betonte, dass „schon allein die Tatsache, daß im Talmud *Ausnahmen von der Regel* diskutiert und dann auch ermöglicht werden“, ein verbreitetes „Vorurteil, besonders des lutherischen Christentums,“ widerlege: „Jüdisch verstanden“ nämlich „ist die Tora nicht ein knechtendes und tötendes Gesetz, sondern (mit Jakobus zu reden) das *Gesetz der Freiheit*“. Und zwar ist es „Gesetz der Freiheit“ nicht etwa, weil es „Ausnahmen von seiner Regel duldet, sondern genau umgekehrt: Die Tatsache, daß es Ausnahmen von der Regel zuläßt, ist ein Hinweis auf sein tiefstes Wesen als Gesetz der Freiheit.“⁸

Es geht hier nicht um „Freiheiten *vom* Gesetz“, sondern um „Freiheiten, die Gottes Weisungen innerhalb des Geltungsraums des Gesetzes lebbar machen“. Daher werde „in Mischna und Talmud [...] nur die Praktikabilität und Lebbarkeit der Gesetze diskutiert“. „Die Ausnahmen“ sind also nicht etwa „*Inkonsequenzen* bei der Befolgung des Gesetzes – im Gegenteil: in ihnen wird das Wesen des Gesetzes immer neu entfaltet“, nämlich: „Gesetz der Freiheit“ zu sein, „freiheitsentsprechend“, und das heißt: „*lebensentsprechend*“.⁹

Marquardt kann sich hier eines Seitenblicks auf das lutherische Gesetzesverständnis nicht enthalten, wonach das Gesetz „nicht zu leben“ sei; denn sein Sinn und Zweck bestehe darin, „daß man das Scheitern am Willen Gottes lerne“; „gut“ sei das Gesetz allein darin, „daß es uns allein zur Gnade Gottes [...] treibe“. Der talmudische „Maßstab der Lebbarkeit des Gesetzes“ schließe diesen „Gedanken des Protestantismus“ jedoch radikal aus: „Das Judentum der mündlichen Tora steht absolut quer zu dieser Theorie und kämpft um die Lebbarkeit des Gesetzes.“¹⁰

8) F.-W. Marquardt, *Verwirklichtes Leben und Kämpfen ums Leben*. Hinführung zu bJoma 82a–85b (1999), in: *Reader zur Vorbereitung auf die Tagung Talmud lernen: Spaß am Segnen*, 2000, 14 f.

9) Ebda., 15.

10) Ebda., 15 f.

4. „Vom jüdischen Selbstverständnis lernen“

„Das Entscheidende, das uns nach Auschwitz geboten ist: Leben mit Israel jetzt, verstehen jetzt, für das jüdische Volk eintreten jetzt, Schalom für Israel: *achschar, jetzt*“ (1992). Wenn wir das wollen, dann müssen wir „*bei jüdischem Selbstverständnis lernen* und uns von dort unsere Hefte korrigieren lassen [...]“. Das „uns unbekannte Judentum“ hat aber „seinen Brennpunkt“ in Mischna und Talmud (264 f.). Gerade heute angesichts neuer „nationaler Selbstgefälligkeit“ und neuem Pochen auf „christlicher Identität“ in Deutschland¹¹ gilt das Gebot: „Lerne mit allem deinem Vermögen einzukehren in eine dir fremd erscheinende Welt.“ – Marquardt führte hier gern *Ben Bag Bag* (Tannait, 1. Jh.) an, der sagte: „Wühle in der Tora und wühle in ihr, denn alles ist in ihr (die ganze Welt) [...]“ (Avot V, 25). Und er war überzeugt: „Es lohnt sich“ gerade auch „für unsere christliche Identität“ (265 f.). Warum?

5. „Wir lernen Jesus anders kennen“

Wir lernen „Jesus den Juden“ besser kennen (267), durch den sowohl das Jesus-Bild der Dogmatik vom „Gottmenschen“ als auch die sich wandelnden Bilder vom „historischen Jesus“ in Frage gestellt werden (266). Jesus bedarf „keiner anderen Gestalt von Gottesnähe mehr als derer, die das jüdische Volk in seinem Überleben lebt. [...] Jesus ist so ‚Sohn Gottes‘, wie Gott das ganze Volk Israel als seinen ‚Sohn‘ angesprochen und seiner ewigen Treue und Gemeinschaft versichert hat. [...] Er ist das ‚Licht der Welt‘ genau so und genau in dem, worin Gott das ganze jüdische Volk zum *or gojim*, Licht der Völker, berufen hat. Dieser Eine lebt das Leben seines Volkes vielleicht besonders konzentriert, aber in der Sendung seines Volkes.“ Deswegen habe Paulus ihn nicht etwa „Ende des Gesetzes“, sondern: „des Gesetzes ‚Erfüllung‘ genannt“ (267). „An Hunderten von Details lernen wir heute, daß Jesus als Lehrer vollständig aus den Strömungen schöpft, die sich in der Mischna schon zu sammeln begonnen haben und in den beiden Talmudim weiter diskutiert werden. Jesus gehört in dieses Gespräch.“

11) Marquardt denkt hier an Phänomene eines neuen Nationalismus und die Rede von einer christlichen Leitkultur, wie sie in den 90er Jahren nach dem Fall der Berliner Mauer im Zuge der deutschen Wiedervereinigung aufgekommen waren.

Entscheidend ist aber dies: Mit vom Talmud geschärftem Auge sehen wir Jesus sein Leben ganz nach den Weisungen der in seinem Volk lebendigen Tora leben. [...] Das ganze Leben ein Sich-Einen mit Gott: das ist ein Bild von der Wirklichkeit Jesu, das mir jedenfalls mehr sagt als christologische Bestimmungen über eine Einheit von zwei ‚Naturen‘ (einer menschlichen, einer göttlichen) in ihm. Jesu Einheit mit Gott ist die ewige Geschichte Israels in ihm: wie Gott und sein Volk, sein Volk und Gott immer wieder versuchen, miteinander praktisch eins zu werden. Das lebt Jesus [...]“ (270 f.).

6. „Wir lernen auch uns anders kennen“

„Während wir Christen immer gelehrt werden, beständig über uns selbst hinauszuschauen nach Gott und uns mit seinen Augen zu sehen und zu beurteilen, lehrt rabbinisches Judentum die Menschen, nach Gottes Willen in ihren menschlichen Verhältnissen zu leben. Sie brauchen nicht nach oben zu schauen, weil Gott in ihre Verhältnisse hinein nach unten schaut“ (272). Das verdeutlicht Marquardt an den Themen der *sechs Ordnungen des Talmud*:

- Es geht um den Menschen als einen „*Menschen des Landes*“ (*Serajim*, Saaten); die Landarbeit bekommt hier „etwas Gottesdienstähnliches [...]“, weil es das Land ist, das Gott seinem Volk verheißen und gegeben hat“.
- Wir lernen den Menschen als einen „*Menschen in seinen Zeiten*“ kennen, insbesondere in den Festzeiten (*Moëd*, Festzeiten) (272).
- Wir werden als „*Frauen und Männer*“ bedacht, in unseren Geschlechterverhältnissen (*Naschim*, Frauen).
- Es geht um den „*Menschen als Bürger*“, insbesondere als Rechtssubjekt (*Nesikin*, Schädigungen) (273).
- Der Mensch wird auch als „*Mensch des Gottesdienstes*“ bedacht (*Kodaschin*, Heiligungen).
- Der Mensch wird als „*Reiner, sich Heiligender*“ (*Toharot*, Reinheiten) gesehen: „Gott will in den Gottesdiensten sein heiles Ebenbild sehen, und die Reinheitsgesetze können als Unterweisungen in der Symbolik der Gottesebenbildlichkeit verstanden werden“ (274).

7. „Wir lernen Gott näher, menschlicher kennen“

Es beschäftigte Marquardt, „daß zwar *wir* von einer Menschwerdung Gottes reden, aber Gott im Talmud viel menschlicher erscheint, als wir uns theologisch denken können [...]. Mich interessiert als Christ der Talmud, weil er mich nachdenklich macht darüber, was Gott mehr entspricht: unsere christliche Rede von der Menschwerdung Gottes oder das jüdische Wissen von seiner Menschlichkeit“ (275).

Fazit: Talmud lernen – und staunen

Im Rückblick möchte ich einige wenige Grundzüge hervorheben, die mir für Marquardts *Lernen im Talmud* charakteristisch zu sein scheinen. Die Talmud-Lektüre rief bei Marquardt eine doppelte Bewegung hervor:

1. Zunächst einmal staunte er immer wieder neu über die Weisheit der Lehren, die in den Diskussionen der Rabbinen untereinander zur Sprache kamen. Wenn in der griechischen Tradition vom „philosophischen Staunen“ als Anfang aller Weisheit und Erkenntnis die Rede ist, dann möchte ich im Blick auf Marquardts Umgang mit dem Talmud von einem „*talmudischen Staunen*“ reden, das einen Lern- und Erkenntnisprozess in Gang setzt.

Wenn Marquardts Lehrer Karl Barth in Bezug auf die theologische Erkenntnis in platonischer Tradition formuliert hat, dass „Gleiches nur durch Gleiches“ erkannt werde, Gott daher nur „durch Gott“ erkannt werden könne, so unterscheidet sich Marquardts Lernen im Talmud davon: Er bemüht sich tatsächlich um Erkenntnis des Ungleichen, ihm geht es um Fremdverstehen. Der „Reiz“ des Talmud ist dabei kein exotischer; das für Christen „Befremdliche“ in den talmudischen Diskussionen wird nicht ignoriert oder minimiert, sondern ausdrücklich herausgearbeitet.

Wenn im Talmud vieles befremdlich erscheint, dann ist das aber nicht das Problem des Talmud, sondern zunächst einmal unser Problem als Christen. Bezeichnenderweise wendet sich Marquardt nicht befremdet ab von dem Befremdlichen und Verwirrenden im Talmud, sondern er öffnet sich dem Fremden voller Staunen und Neugier, ob es nicht doch auch für Christen bedeutsam sein könnte.

2. Hinzu kommt eine Gegenbewegung: Immer wieder trug Marquardt einzelne Stücke aus der christlichen Tradition und Lehre an den Talmud heran und stellte sie dadurch unter eine überraschende neue Beleuchtung. Es ging ihm nicht darum, die dogmatische Tradition durchzustreichen, sondern sie im Licht des Talmud ganz neu zu interpretieren. Als Beispiel erinnere ich an seine Interpretation der christlichen Inkarnationslehre, die unter der Beleuchtung der göttlichen „Schechina“ im Talmud letztlich keine Inkarnation mehr ist, sondern als „Zelten Gottes“ unter den Menschen, als Gottes „Einwohnung“ gedeutet wird.¹² Auch die Interpretation der Gottessohnschaft Jesu in Analogie zur Gottessohnschaft Israels (s. o.) gehört hierher.

In alledem geht es um Grundsätzliches und Zentrales, nicht nur um periphere Probleme. Das kam insbesondere in Marquardts Kritik der christlichen, insbesondere lutherischen Gesetzeskritik zum Ausdruck, die durch die Talmud-Lektüre immer wieder neu angeheizt wurde. Der Talmud als mündliche Lehre, vorgetragen in Diskussionen der Lehrer Israels über die Tora, über das biblische „Gesetz“, durch die die lernenden Schüler in die Mündigkeit geführt werden, diente Marquardt als Schule und Wegweisung, die Rede des Apostels Jakobus von dem „Gesetz der Freiheit“ überhaupt wieder ernst zu nehmen und entsprechend eine „evangelische Halacha“¹³ zu entwickeln

12) Vgl. F.-W. Marquardt, *Vater – Mutter – Gott*. Zu bKidduschin 30b–33b (1996), in: *Reader zur Vorbereitung auf die Tagung Talmud lernen: „Dem Tun der Kinder an den Eltern wohnt Gott bei“* (1997), 21–25. Dazu A. Pangritz, *Was geht uns Christen der Talmud an?*, in FrRu 16(2009), 193–202. – In Marquardts Nachlass findet sich ein umfangreiches Manuskript „Johannes – aus dem Hebräischen gedacht“ (1990), in dem diese Zusammenhänge der Inkarnationslehre eingehend reflektiert werden (im Internet zu finden unter: www.fwmarquardt.eu/Johannes.html; Download unter: www.ev-theol.uni-bonn.de/fakultaet/ST/lehrstuhl-pangritz/pangritz/sonstige-downloads).

Anm. d. Red.: Vgl. dazu Clemens Thoma, *Geborgen unter den Fittichen der Schechina*, FrRu 11(2004), 162–170.

13) Zu Marquardts Konzeption einer „evangelischen Halacha“ vgl. A. Pangritz, „Was bedeutet ‚Evangelische Halacha‘? Friedrich-Wilhelm Marquardt als evangelischer Tora-Theologe“, in: *Was bedeutet „Evangelische Halacha“? Gedenken an Friedrich-Wilhelm Marquardt. Eine Dokumentation*, Berlin: Aktion Sühnezeichen Friedensdienste, 2005, 39–61. – Vgl. auch: Coen Constandse, *Der Umweg der Evangelischen Halacha*. Wie weit bietet Marquardts „Evangelische Halacha“ einen Ansatz für eine biblisch-radikale Praxis der christlichen Gemeinde?, in: „Biblische Radikalitäten.“ *Judentum, Sozialismus und Recht in der Theologie Friedrich-Wilhelm Marquardts*, hg. v. A. Pangritz etc. (erscheint demnächst in der Reihe „Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft“ im Ergon-Verlag, Würzburg).

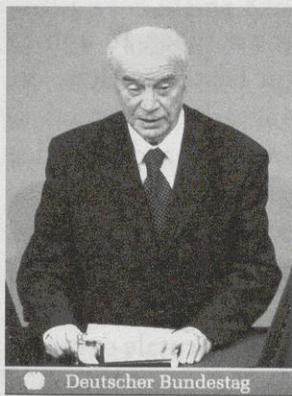
„Der lange Schatten des Holocaust“

Feliks Tych*

Rede¹ im Deutschen Bundestag im Rahmen der Gedenkstunde für die Opfer des Nationalsozialismus am 27. Januar 2010.

Herr Bundestagspräsident, Herr Staatspräsident Peres, Exzellenzen, meine Damen und Herren,

ich bedanke mich für die Einladung, in der heutigen Gedenkstunde zu Ihnen zu sprechen. Es ist für mich eine große Ehre, und für jemand, der überlebt hat, ist es eine besondere Genugtuung. Als Deutschland den Krieg begann, war ich zehn. Am 1. September 1939 sollte mein fünftes Schuljahr beginnen. Doch bis zum Ende der deutschen Besatzung ging ich nicht mehr zur Schule.



Das Dritte Reich hatte mit jüdischen Kindern Anderes vor. Wir wohnten damals in Radomsko, einer kleinen Industriestadt 60 km von der deutschen Grenze entfernt. Mein Vater, ein technischer Autodidakt, besaß eine kleine Fabrik für Baubeschläge. Von den 28 000 Einwohnern der Stadt war ein Drittel jüdisch. Heute wohnt dort kein einziger Jude mehr.

Feliks Tych

© Deutscher Bundestag / Lichtblick / Achim/Melde.

* Dr. Feliks Tych, 1929 in Warschau geboren, hat den Holocaust als „verwaister Neffe“ einer polnischen Lehrerin überlebt. Tych hat u. a. das Jüdische Historische Institut in Warschau zu einem eindrucksvollen Zentrum entwickelt. Unter seiner Leitung wurden die Bestände des Untergrundarchivs des Warschauer Gettos (*Ringelblum-Archiv*) gesichert und aufgearbeitet. „Der lange Schatten des Holocaust“ ist der Titel eines seiner Bücher. Vgl. auch Feliks Tych u. a., „Kinder über den Holocaust“, Rez. von Monika Beck in FrRu 16(2009)211–214.

1) Ungekürzter Text (Zwischenüberschriften von der Red. eingefügt). Vgl. www.bundestag.de/kulturundgeschichte/geschichte/gastredner/tych/index.html.

Am dritten Kriegstag rückte die Wehrmacht ein. Als Erstes plünderten Mannschaften wie Offiziere jüdische Läden. Gestapo- und SS-Männer nahmen Juden auf der Straße fest oder holten sie aus den Häusern, um sie zu schikanieren. Sie hatten nichts dagegen, dass polnische Passanten ihnen dabei zusahen. Vermutlich lag ihnen sogar an diesen Zuschauern.

Im Getto von Radomsko

Am 20. Dezember musste die jüdische Bevölkerung ohne Vorankündigung der deutschen Behörden sofort in einen kleinen Teil der Stadt umziehen, der seitdem bei der Bevölkerung „Getto“ hieß. Es hatte weder Mauern noch Zäune, nur deutsche oder polnische Polizisten standen an der Gettogrenze. Auf Schildern wurde davor gewarnt, es unerlaubt zu betreten oder zu verlassen. Wir mussten unsere Wohnung innerhalb weniger Stunden räumen und zogen in ein Holzhaus am Gettorand. Mit knapp 12 Quadratmetern in einer Dachkammer mussten meine Eltern, drei meiner Geschwister und ich fortan auskommen.

Fast alle Gettobewohner lebten im Elend. Männer zwischen 16 und 55 Jahren hatten unentgeltlich schwere Zwangsarbeit zu leisten, welche die deutschen Behörden für sie erfanden. Im Sommer 1940 starben während einer Typhusepidemie Hunderte von Menschen. Meinem rational denkenden Vater kam gar nicht in den Sinn, dass wachsender Terror und zunehmende Schikanen gegenüber Juden schließlich mit deren Vernichtung enden könnten. Dies schien ihm unvorstellbar, weil gänzlich irrational und im Widerspruch zu Deutschlands Interessen, das doch Krieg führte und Arbeitskräfte brauchte. Er erinnerte sich noch an die weit weniger brutale deutsche Besatzung im Ersten Weltkrieg. So habe ich ihn oft sagen hören: „Hitler hin, Hitler her, aber die Deutschen sind kein Volk von Mördern!“ Was er in den letzten Minuten seines Lebens in Treblinka dachte, werde ich niemals erfahren.

Anfang September 1942 gingen im Radomsker Getto Gerüchte um, es stände eine große „Aktion“ bevor. Wie die meisten dachten auch meine Eltern dabei an eine Art Pogrom oder große Menschenjagd, um Arbeitslager aufzufüllen. Sie beschlossen daher, mich, den Jüngsten, besser zu meiner 15 Jahre älteren Schwester zu schicken, die in Warschau lebte. Sie hatte noch im Juli, vor der großen Deportation, mit Mann und zweijährigem Sohn aus

dem Getto auf die sog. arische Seite flüchten können. Polnische Arbeitskollegen meines Schwagers hatten für alle drei „arische Papiere“, eine Unterkunft und für ihn sogar eine Arbeit in ihrem Architekturbüro besorgt. Bei ihnen sollte ich die geheimnisvolle „Aktion“ abwarten, und wenn sich alles beruhigt hätte, wieder zurückkommen.

Überleben in fremder Obhut

Ende September musste ich mich heimlich aus dem Getto zu einem polnischen Arbeiter stellen, der früher in der Fabrik meines Vaters gearbeitet hatte. Er brachte mich noch am selben Tag mit dem Zug nach Warschau. Als ich mich von meinen Eltern verabschiedete, dachte ich keinen Moment daran, dass ich sie zum letzten Mal sehen könnte. In Warschau fand mein Schwager bald über eine Arbeitskollegin eine Frau, die mich aufnehmen wollte – trotz der Todesstrafe, die im besetzten Polen ihr samt ihrer Familie drohte, wenn sie einem Juden half. Sie hieß *Wanda Koszutska* und hatte selbst zwei kleine Kinder. Vor dem Krieg war sie Gymnasiallehrerin gewesen, und arbeitete nun als Küchenhilfe in einer polnischen Betriebskantine. Bevor sie endgültig zusagte, wollte sie mich sehen. Ich erinnere mich an die ersten Worte, die ich von ihr hörte: „Ja, er sieht doch gut aus.“ „Gut aussehen“ hieß damals in meinem Fall, nicht anders auszusehen als ein durchschnittliches polnisches Kind. Meine blonden Haare und hellen Augen boten mir und meinen Rettern größere Überlebenschancen. Wanda konnte mich nicht verstecken, und so musste ich für ihre Nachbarn als ein Familienangehöriger existieren. Ich wurde ihnen als Sohn ihrer verstorbenen Schwester vorgestellt. Mein Schwager versah mich mit einer falschen Geburtsurkunde und einem falschen Schulausweis.

Meine Schwester verschwieg mir bis ans Kriegsende, dass unsere Eltern nicht mehr lebten. Wenn ich nach ihnen fragte, bekam ich zur Antwort: „Wir wissen nicht, wohin die Deutschen sie gebracht haben.“ Sie wollte mir nicht die Hoffnung nehmen. Erst nach dem Krieg erfuhr ich, was nach meiner Flucht in Radomsko passiert war. Am 9. und 12. Oktober hatte die SS die Gettoinsassen nach Treblinka deportiert. Das geheimnisvolle Wort „Aktion“ erwies sich als Teil des Kryptonyms „Aktion Reinhardt“ für die Ausführung des Befehls, alle Juden im Generalgouvernement zu ermorden.

So starben meine Eltern, mein ältester Bruder, seine Frau und ihr vierjähriges Kind und meine Schwester mit einem dreijährigen Kind. Ihr Mann war schon früher als politischer Häftling in Auschwitz umgekommen; dort starben auch meine älteste Schwester, ihr Mann und ihre siebenjährige Tochter. Einen anderen erwachsenen Bruder, der sich in Warschau auf die arische Seite gerettet hatte, erschoss die Gestapo im Herbst 1943 in den Ruinen des Warschauer Gettos. Ein polnischer Schulkamerad, dem er auf der Straße begegnet war, hatte ihn denunziert. Die Niedertracht der einen machte den Heldenmut der anderen zunichte.

Auch Wanda hütete das Geheimnis vom Tod meiner Nächsten. Sie kümmerte sich um mein seelisches Gleichgewicht, meine Erziehung und meine Lektüre – die polnische Untergrundpresse eingeschlossen. Mit Schulbüchern aus der Vorkriegszeit holte ich selbst oder mit ihrer Hilfe das versäumte Lernpensum nach. Ich verbrachte viel Zeit in der Stadt; denn Wanda meinte zu Recht, das ließe Nachbarn erst gar keinen Verdacht schöpfen. Den Aufstand im Warschauer Getto beobachtete ich mit zusammengebissten Zähnen von der polnischen Seite der Mauer aus. Den Krieg überstanden wir hungernd in gemeinsam geteilter Armut. Mehrmals war ich dem Tod nur um Haaresbreite entgangen. Gerettet hatte mich vor allem eine Kette von guten, mutigen Menschen wie Wanda, wie der polnische Arbeiter, der mich aus Radomsko nach Warschau brachte, wie die Kollegen meines Schwagers oder viele andere mehr.

Als Yad Vashem 18 Jahre nach dem Krieg eine Medaille für all jene stiftete, die Juden während des Holocaust gerettet hatten, konnte ich meine Ziehmutter lange nicht dazu bewegen, die Auszeichnung anzunehmen. Ihrer Ansicht nach hatte sie nur das getan, was jeder anständige Mensch hätte tun sollen.

Die Katastrophe ...

Erst nach dem Krieg konnte ich – wie alle anderen Überlebenden auch – das wahre Ausmaß der Katastrophe erkennen. Wer überlebt hatte, stand vor der schwierigen Entscheidung, was er mit dem Leben anfangen, wohin er gehen und ob er in Polen bleiben sollte. Hunderte von Dokumenten berichten von den Tragödien derer, die versuchten, ein neues Leben zu beginnen. Der klägliche Rest der polnischen Juden, der in deutschen Konzentrationsla-

gern, bei Sklavenarbeit, bei den Partisanen, in Bunkern im Wald, in Verstecken oder mit einer Notidentität überlebt hatte, lenkte größtenteils die ersten Schritte in die Heimat; hauptsächlich, um festzustellen, ob jemand aus der Familie überlebt hatte, mitunter auch in der Hoffnung auf eine Rückkehr ins eigene Haus oder auf die Rückgabe von Hab und Gut, das man notgedrungen bei nicht jüdischen Nachbarn hinterlassen hatte. Für die meisten Überlebenden war diese Rückkehr eine Verlängerung der traumatischen Kriegsjahre. Im Allgemeinen erfuhren sie, dass niemand von ihren Angehörigen mehr lebte, und selten empfingen ihre alten Nachbarn sie mit offenen Armen. In der Regel waren diese unangenehm überrascht, dass jemand zurückkehrte, und in kleineren Städten oder Dörfern endete das nicht selten mit einem Meuchelmord, um fremdes Eigentum nicht zurückgeben zu müssen.

Die Walze des Holocaust hatte ihre unverkennbaren Spuren hinterlassen: Die moralischen Normen großer Bevölkerungsgruppen wurden bedenklich deformiert. Besonders sichtbar war dies dort, wo Juden im Beisein der christlichen Ortsbevölkerung erschossen oder deportiert wurden – was in den Kleinstädten und Dörfern die Regel war. Alle Polen wussten, dass die SS die Juden in den Tod schickte. Selbst im deutsch besetzten Polen, wo auch die polnische Bevölkerung insgesamt gewaltige Verluste an Leib und Leben erlitt, machte sie örtlich die Jagd auf Juden mit. Im Sommer 1941 fand in einer Region, die kurz zuvor noch sowjetisch besetzt gewesen war, der erste Massenmord an polnischen Juden statt. Gestapo und Einsatzgruppen hatten ihn angeregt, aber ausgeführt hatten ihn polnische Nachbarn der Opfer. Ich spreche von der Serie blutiger Pogrome in der nordostpolnischen Kleinstadt Jedwabne und über 30 umliegenden Ortschaften. In Polen retteten etwa 200 000 Menschen in Stadt und Land unter Einsatz ihres Lebens mindestens 40 000 Juden, aber gleichzeitig fanden sich Menschen, die Juden, welche sich versteckt hatten, denunzierten oder der Polizei übergaben.

... und ihre Nachwirkungen

Der Holocaust hat in Teilen der Bevölkerung die niedrigsten Instinkte freigesetzt und sie in der Überzeugung bestärkt, dass man Juden immer ungestraft ermorden könne. In Polen, in Ungarn und der Slowakei fanden nach dem Krieg Pogrome statt, in denen Überlebende des Holocaust zu dessen verspäteten Opfern wurden. In ihren Dimensionen sind diese Vorfälle

selbstverständlich nicht mit der sog. Endlösung der Judenfrage zu vergleichen. Allein die Tatsache, dass so etwas nach dem Holocaust geschehen konnte, löste einen Schock und Panik aus. In Polen führte das zwischen 1945 und 1950 zu einem Exodus der meisten Juden.

Die Jahrzehnte lang tabuisierten oder beschwiegenen Fragen, die sich aus den langfristigen Folgen des Zweiten Weltkriegs und den verquerten polnisch-jüdischen Beziehungen ergaben, haben mich schließlich vor drei Jahren veranlasst, im Jüdischen Historischen Institut Warschau ein interdisziplinäres Forschungsprojekt zu beginnen. Ich bin glücklich, dass ich hierfür unter der mittleren und jungen polnischen Forschergeneration 28 Partner und Partnerinnen an fünf polnischen Universitäten und vier renommierten Forschungsinstituten gefunden habe. Unsere Ergebnisse werden noch in diesem Jahr gedruckt in einer polnischen und einer englischen Fassung erscheinen.

In den ersten 50 Jahren nach dem Holocaust wurde dieser in Europa fast ausschließlich als „deutscher Völkermord“ wahrgenommen, was für eine Reihe von Ländern sehr bequem war. Dort wurde das Thema Jahrzehnte lang freiwillig tabuisiert oder marginalisiert. Keine staatliche Zensur war nötig. Seit den 1990er Jahren wird dieser Unschuldsmythos in der historischen Forschung zunehmend in Frage gestellt. Als die Holocaustforschung intensiviert wurde, stand aber weiterhin eine ganze Armee von Hofhistorikern zur Verteidigung der „nationalen Ehre“ bereit. Inzwischen sehen immer mehr Historiker das Beschweigen als probates Mittel zur Geschichtsfälschung als unvereinbar mit ihrem Berufsethos an und präsentieren auch bittere Wahrheiten über die Kriegs- und Nachkriegsgeschichte.

Eine integrierte Sichtweise auf den Holocaust, die auch seine Nachkriegsfolgen mit einbezieht, hat immer noch so gut wie keinen Anklang gefunden. In vielen Holocaustmuseen brechen die Ausstellungen in der Regel mit Fotos von befreiten Lagern, von Leichenbergen und menschlichen Skeletten ab. Das Äußerste ist noch der Nürnberger Prozess. Und damit ist die Sache erledigt. Denselben Vorwurf muss man auch sehr vielen Schulbüchern machen.

Es ist längst kein Geheimnis mehr, dass fast in jedem europäischen Land, in dem die nationalsozialistischen Deutschen ihr Projekt zur Ausrottung der Juden verwirklichten, ein Teil der einheimischen Bevölkerung so oder anders in den Völkermord verwickelt war: sei es als Täter, als Retter und als

den Tätern geneigte Zuschauer oder sei es nur als Profiteure, die sich selbst die Hände nicht schmutzig machten, und vor allem als Gleichgültige. Außer auf das Dritte Reich traf das in sehr unterschiedlichem Maße auf mindestens 13 europäische Länder zu: auf sechs verbündete und sieben besetzte. Im verbündeten *Rumänien*, wo die Hälfte der jüdischen Bevölkerung ermordet wurde, geschah das mit vereinten Kräften von Rumänen, Deutschen, Ukrainern und Ungarn. Die *Bulgaren* opferten nur die Juden aus ihren Besatzungsgebieten in Thrakien, Mazedonien und im Kosovo. In *Ungarn* wurden Juden zunächst in eigener Regie ermordet, doch die größte Opfergruppe von über 434 000 Menschen schickte man in die Gaskammern von Auschwitz-Birkenau. Dorthin deportierten auch *Italien*, die *Slowakei*, *Norwegen* und andere Länder ihre jüdischen Staatsbürger.

Diese Kooperation des Dritten Reichs mit seinen Verbündeten und der willfährigen Polizei in den meisten besetzten Ländern war charakteristisch für das deutsche Völkermord-Projekt. Die Polizei in *Frankreich*, *Holland* oder *Belgien* stellte auf deutschen Befehl die Transporte in die Todeslager zusammen, die die SS gebaut hatte und verwaltete. In anderen besetzten Ländern, wie in *Litauen*, *Lettland*, *Estland* oder der *Ukraine* wurden die Juden nicht allein von Einsatzgruppen ermordet, sondern auch von spontan mit deutscher Billigung entstandenen Freiwilligen-Milizen der Ortsbevölkerung. Aus dem Baltikum und der Ukraine kamen auch die Hilfswilligen, die der SS bei der Deportation aus den Gettos im besetzten Polen halfen. Viele dieser „Hiwis“ dienten in allen Vernichtungszentren, die die SS im Generalgouvernement hatte errichten lassen. In Belzec, Sobibór und Treblinka überstieg die Anzahl dieser Helfershelfer die der SS-Lagerbesatzung um ein Vielfaches.

Nichts kann das Dritte Reich von der Verantwortung für den Holocaust freisprechen, dem die Nürnberger Gesetze den Weg bahnten. Aber es gibt auch keinen Grund, die Regierungen *Ungarns*, *Rumäniens*, der *Slowakei*, *Bulgariens* oder *Kroatiens*, die diese Gesetze nachahmten, in der Erzählung über den Holocaust auszusparen. Die Rezeption des Holocaust, mit dem ein moralischer Gattungsbruch vorliegt, bleibt solange unvollständig und verzerrt, solange eine europäische Komplizenschaft beim deutschen Staatsverbrechen, das hier in Berlin geplant und von hier aus gelenkt wurde, nicht Bestandteil des europäischen historischen Bewusstseins ist.

Von Gurs über Chansaye

Ein dramatischer Rettungsversuch (1940–1944)

Peter Künzel*

„Die Fenster und Läden wurden geschlossen, die Leitungen abgestellt. Der Polizist, der manchmal oben bei mir zum Rechten sah, bemerkte, dass ich noch Butter, Brot, Käsekuchen, Äpfel einpacken sollte. So als Proviant für ein paar Tage – als ob es mir ums Schlucken gewesen wäre. Die Türen wurden geschlossen, mit Papierstreifen versiegelt. Ohne zu fragen, lud ich unser Gepäck auf das Wägele, das das Mädchen ziehen half. Ihre eigenen Sachen stellte sie im Nachbarhaus ab. Wir standen schon vor der hinteren Haustüre (für Lieferanten und Menschen 2. Klasse), die Polizei hinter uns, als Pfarrer W. bestürzt durch den Garten kam, nach wenigen Worten verstand, uns die Hand drückte, ein Wort mit auf den dunklen Weg gab, der alten Vierundachtzigjährigen und uns Jüngeren. Dann gingen wir zum Auto. Ich noch einmal an unserem Haus vorbei. Frau Amtsrichter Kehrle begegnete uns. Hinter einem Vorhang bewegte sich eine Gestalt. Wir gingen stumm und tränenlos. Marie und ich mit dem Wägele voraus.“¹

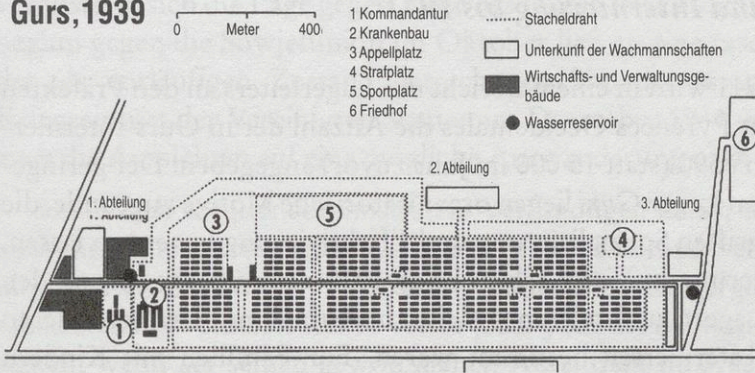
Mit diesen Worten versucht *Lili Reckendorf*, ihre Empfindungen beim Auszug aus ihrer Freiburger Heimat zu beschreiben. Am Morgen des 22. Oktober 1940 war ihr wie allen jüdischen Bewohnern Badens, der Rheinpfalz und des Saargebietes befohlen worden, sich innerhalb kürzester Zeit noch für denselben Tag reisefertig zu machen. Ziel und Dauer der Reise waren unbekannt. Nach dreitägiger Eisenbahnfahrt treffen am Abend des 25. Oktober 1940 über 6500 Personen in Gurs ein.

* Peter Künzel, Freiburg, geb. 1939 in Villingen (Schwarzwald), war als Historiker und Politologe im gymnasialen Schulbereich tätig. Mehrere Veröffentlichungen zur Geschichte der Schoa. Der Beitrag ist eine gekürzte und leicht bearbeitete Version des Artikels „*Von Gurs über Chansaye – in die Freiheit? Ein dramatischer Rettungsversuch badischer jüdischer Internierter im unbesetzten Frankreich 1940–1944*“, in der Zeitschrift *Badische Heimat*, Heft 2, Juni 2009/89. Jg., 198–214.

1) Lili Reckendorf, *Wir gingen stumm und tränenlos*. Allmende 44–47/1995, 113 f.

Gurs, ein kleiner Ort im Pyrenäenvorland unweit der Stadt Pau, war im Frühjahr 1939 von der französischen Regierung eingerichtet worden als ein Lager für Flüchtlinge aus Spanien, die nach dem Ende des spanischen Bürgerkrieges zu Tausenden Zuflucht in Frankreich suchten und fanden. Mit Beginn der Kriegshandlungen im September 1939 füllten sich die Baracken mit Staatsbürgern anderer Länder: Deutsche und Österreicher, die zu diesem Zeitpunkt in Frankreich oder Belgien lebten, wurden zu „feindlichen Ausländern“ deklariert und interniert. Ende Oktober 1940 trafen die Züge mit den vielen Tausenden deutschen Juden in Gurs ein, fast zeitgleich mit der Ankunft von 4000 in Saint Cyprien Internierter, die dieses Camp an der Küste des französischen Roussillon nach sintflutartigen Regenfällen verlassen mussten.

Gurs, 1939



Quelle:
Enzyklopädie
des Holocaust.
Die Verfolgung
und Ermor-
dung der euro-
päischen Ju-
den, Bd. I, 584.

Mit nun über 15 000 Internierten waren die Beherbergungsmöglichkeiten in den 328 Baracken des Lagers bis zum Rande ausgeschöpft. Es ging auch nicht mehr darum, Menschen zur Sicherung des französischen Staatsinteresses hinter Stacheldraht zu sperren, sondern „das Lager diente der Aufnahme von Menschen, die von einem Tag zum anderen heimatlos und [...] in beiden Ländern personae non gratae geworden waren“.² Im günstigsten Falle ging es um eine menschenwürdige Unterbringung der Internierten unter den Bedingungen einer demütigenden militärischen Niederlage.

2) Gerhard Teschner, *Die Deportation der badischen und saarpfälzischen Juden am 22. Oktober 1940*. Frankfurt/M. 2002, 246.

In den zahlreichen überlieferten Erlebnisberichten ergänzen sich immer zwei Aspekte zu einem trostlosen Bild: einmal die tiefe Hoffnungslosigkeit, die vertraute Heimat je wieder zu sehen, und die Erfahrung, mit nie vorher gekannten Verhältnissen in einem fremden Land konfrontiert zu sein. Das hieß: Leben hinter Stacheldraht und damit die Unterdrückung der persönlichen Freiheit; Leben in ständiger Enge, inmitten vieler Menschen und damit Verlust der Privatsphäre; schließlich Entzug jeglicher Tätigkeit und damit der kreativen Energie. Dazu die Trennung der Familien, Hunger, Kälte, Krankheiten und der Tod als ständiger Begleiter; unbeschreibliche hygienische Verhältnisse und nur ein Mindestmaß an medizinischer Versorgung. Diese schwierigen Lebensbedingungen schwächten gerade die vielen alten Menschen, die im Oktober 1940 aus Deutschland eintrafen, körperlich und seelisch.³

Lagersystem und Internierung bis 1941

Für den 27.10.1941 wird in einem Bericht des Lagerleiters an den Präfekten des Département Pyrénées Occidentales die Anzahl der in Gurs Internierten mit nur noch 4590 (statt 15 000 im Jahr zuvor) angegeben. Der geringeren Auslastung im Lager *Gurs* liegen organisatorische Motive zugrunde, die sich mit den Begriffen Spezialisierung und Effektivierung benennen lassen. So war die Regierung in Vichy schon Ende 1940 dazu übergegangen, den Bau von neuen Lagern zu forcieren, welche zur Aufnahme einer besonderen Kategorie von Internierten bestimmt waren. Für Familien mit Kindern wurde *Rivesaltes* eingerichtet, andere Neugründungen waren *Noé* und *Le Récébédou* für Alte und Kranke, schließlich bedeutsam noch *Les Milles* und einige Hotels in *Marseille*, wo Internierte mit der Aussicht auf Emigration ihrer Ausreise entgegenwarten sollten.

Lag diesen Maßnahmen durchaus ein Humanisierungskonzept der französischen Regierung zugrunde („des camps dignes de la France“⁴), ging es bei der Effektivierung vor allem um den ökonomischen Aspekt. Er war ver-

3) Das Durchschnittsalter der im Oktober 1940 Eingetroffenen beträgt 57 Jahre. Für statistische Angaben vgl. Christian Eggers, *Unerwünschte Ausländer. Juden aus Deutschland und Mitteleuropa in französischen Internierungslagern 1940–1942*. Berlin 2002, 25.

4) Christian Eggers (Anm. 3), 90.

knüpft mit der neu geschaffenen Institution der Arbeitslager, der GTE (Groupements de Travailleurs Etrangers), kleinere Lager in staatlichen oder privaten Diensten, deren Bewohner vor allem für schwere körperliche Arbeit wie Bergbau, Wald und Forst, Straßenbau vorgesehen waren. „Bis Oktober 1941 ist [...] die Mehrzahl der arbeitsfähigen internierten Männer in die Arbeitslager überführt worden. Die Verwaltung hat ein Interesse an der Ausweitung dieser produktiven Form der Internierung. Die Internierten ihrerseits verbinden häufig Hoffnungen mit den Arbeitslagern, erscheinen sie doch als eine Möglichkeit, den großen Camps mit ihrer erzwungenen Untätigkeit zu entgehen, etwas Geld zu verdienen und in relativ größerer Freiheit zu leben.“⁵

So war in Gurs infolge der verschiedenen Transfers und Abordnungen im Laufe des Jahres 1941 eine gewisse Entspannung eingetreten. Mit der verbesserten Wohnsituation ging auch eine Verbesserung der Ernährungslage und der ärztlichen sowie hygienischen Verhältnisse einher. Dennoch verdüsterte sich die Lage gegen Ende des Jahres 1941 erheblich: der Kriegsbeginn gegen die Sowjetunion im Oktober ließ an eine rasche Beendigung der als vorläufigen Zustand betrachteten Situation zweifeln; mit dem Kriegseintritt der Vereinigten Staaten im Dezember 1941 verringerten sich auch die Aussichten auf eine mögliche Auswanderung nach Amerika.

Schließlich sorgten administrative Verfügungen dafür, dass sich für die jüdischen Internierten jedes Recht auf persönliche und nationale Identität minimierte: mit der 11. Verordnung zum Reichsbürgergesetz des Deutschen Reiches vom 25.11.1941 verlor jeder Jude die deutsche Staatsangehörigkeit, wenn „er seinen gewöhnlichen Aufenthalt im Ausland hat“⁶; und am Ausgangspunkt einer langen Reihe von antijüdischen gesetzlichen Maßnahmen der Vichy-Regierung erging in Frankreich bereits am 4.10.1940 die Ermächtigung, alle nichtfranzösischen Juden jederzeit in Lager einzuweisen oder unter Hausarrest zu stellen.⁷ Für Juden bedeutete das, dass sie durch die politischen Maßnahmen der beiden Länder einer völligen Ausgrenzung ausgesetzt waren. Durch die Kollaboration von Vichy mit dem Deutschen Reich wurde schon sehr früh die Heimatlosigkeit der jüdischen Bevölkerung festgeschrieben.

5) Ebda, 131.

6) Gerhard Teschner (Anm. 2), 249.

7) Ebda, 12.

„Centres d'accueil“

Schon zur Zeit der Spanienflüchtlinge hatten sich nichtstaatliche Hilfswerke um die Internierten gekümmert, unter ihnen die Kirchen und einige Sektionen des Roten Kreuzes verschiedener Länder. Als dann mit dem Kriegsausbruch 1939 Flüchtlinge und Internierte aus dem Norden die Lager im Süden Frankreichs füllten, war die Arbeit dieser Organisationen unendlich dringlicher geworden, konnte aber nicht in der gewünschten Effektivität geleistet werden. Zwar war die Zahl der engagierten Gruppen erheblich angewachsen, indessen konnte ihre aufopferungsvolle Arbeit nur als Abmilderung der schlimmsten Übelstände bezeichnet werden. Daran änderte auch wenig, dass der Großteil der helfenden Gruppen einer Dachorganisation, dem *Comité de Nîmes*, angehörte, welche versuchte, die Arbeit an die dringendsten Brennpunkte zu lenken. Geldprobleme, die Reserviertheit oder Interesselosigkeit der Behörden und die Vielzahl von Problemfällen setzten ihrer Tätigkeit eine natürliche Grenze.

Anfang 1941 bündelten sich Aktivitäten aus verschiedenen Richtungen zu einer neuen Strategie: der *Secours Suisse* und der *OSE (Oeuvre Juive de Secours aux Enfants)* gelang es, Kinder und Jugendliche aus den großen Internierungslagern in eigene Heime zu überführen; die *FESE (Fonds Européen de Secours aux Etudiants)* eröffnete im Januar 1942 für internierte ausländische Studierende ein Heim in Le Chambon-sur-Lignon, Haute-Loire. Der Erfolg dieser Bemühungen ist einzig der beharrlichen Energie von *Abbé Alexander Glasberg* zuzuschreiben. Mit einem bewundernswerten Geschick im Umgang mit den staatlichen Stellen schaffte er es, noch vor der Verschärfung der Situation Mitte 1942 das Plazet zur Errichtung einer eigenen Heimstätte zu erwirken.

Abbé Alexander Glasberg

Alexander Glasberg, 1902 in der Ukraine als Sohn jüdischer Eltern geboren, war nach Konversion und Theologiestudium in Lyon zum Priester geweiht worden. Seinen ersten Dienst trat er 1938 in St. Alban an, einer armen Pfarrei im Vorortbezirk Lyons, wo er sich um die sozialen Probleme der Gemeinde kümmerte. Mit Beginn des Zweiten Weltkrieges engagierte er sich im Rahmen des schnell akut werdenden Flüchtlingsproblems. Die Ernen-

nung zum Delegierten des *Comité d'Aide aux Réfugiés* (C.A.R.) durch Kardinal Gerlier, Erzbischof von Lyon, verschaffte ihm auch Zutritt zu den Flüchtlingslagern. Erschüttert von den Zuständen im Lager Gurs Ende des Jahres 1940, wollte er sich nicht mehr mit freundlichen Worten, die Verbesserung versprachen, abspeisen lassen. Die einzige Maßnahme einer effektiven Hilfe schien ihm die Herauslösung einer möglichst großen Anzahl von Internierten aus dem Lagerverband. Vorerst ging es allerdings darum, Zustimmung bei den anderen Hilfswerken zu finden, zuverlässige Mitstreiter zu finden und sich der wohlwollenden Duldung seitens der Behörden zu versichern. Anfang Januar 1941 war dann das Projekt entworfen, und Glasberg ging mit der ihm eigenen unerschütterlichen und konsequenten Energie daran, es in die Tat umzusetzen. Es ging um die Gründung von sog. „*centres d'accueil*“ (Aufnahmezentren), „qui devraient se présenter comme des foyers d'hébergés comptant chacun 50 à 60 personnes et permettant de replacer dans des conditions de vie normales et de remettre au travail des gens qui ont séjourné dans des camps souvent plus d'un ou deux ans“.⁸

Für die nächste Planungsstufe muss der Kardinal gewonnen werden, ohne dessen Schirmherrschaft und Autorität Vichy gegenüber das Projekt nicht glücken würde, und es muss eine Organisation gegründet werden, die als Ansprechpartner in allen Belangen Verantwortung übernimmt: die „*Direction des Centres d'Accueil*“ (DCA) mit dem Führungstrio: Abbé Glasberg, Nina Gourfinkel von der Gruppe RELICO France, und Dr. Joseph Weill, führendes Mitglied der OSE. Im März 1941 gibt das Generalkommisariat für Jüdische Fragen grünes Licht für die Eröffnung solcher Zentren, jedoch nur für eines pro Département und unter der Maßgabe, dass die Internierten sich in einer Art „Entlassung aber nicht auf freiem Fuß“ („*mis en congé non libérables*“) und immer noch unter der Gewalt des Lagerkommandanten befänden. Jetzt endlich stehen dem Abbé die Tore der Lager offen. Am 15. April 1941 teilt er dem *Comité de Nîmes* den Erwerb des „*Hôtel de la Roche d'Ajoux*“ in Chansaye mit. Nach abgeschlossenem Pachtvertrag müssen dann die Genehmigungen der zuständigen zivilen Stellen (vom Bürgermeister bis zum Innenministerium und der Sureté Nationale) eingeholt werden.

8) „[...] die als Gästehäuser fungieren sollten mit jeweils 50 bis 60 Personen und es erlaubten, Menschen, die oft mehr als ein oder zwei Jahre in Lager verbracht hatten, in normale Lebensbedingungen zurückzusetzen und ihnen wieder Arbeit zu geben“. Vgl. Anne Grynberg, *Les camps de la honte. Les internés juifs des camps français 1939–1944*. Paris 1991, 283.

Schließlich steht der Direktion die heikelste Aufgabe bevor: die Internierten auszuwählen, welche das Glück haben werden, nach Chansaye zu übersiedeln. In einem Bericht vom 3.12.1941 an das Comité de Nîmes werden die Auswahlkriterien definiert: die Absage an ein Heim mit Alten und Schwerkranken und statt dessen die Aufnahme gesunder Leute zwischen 20 und 45 Jahren, mit freien und handwerklichen Berufen oder sozialem Engagement, ohne nationale oder konfessionelle Unterscheidung. „Wir meinten, das beste Mittel, das finanzielle Problem zu lösen, wäre eine Art wirtschaftlicher Autarkie [...]. Folglich haben wir unseren Haushalt folgendermaßen aufgestellt: zwei Drittel der Bewohner jedes unserer Zentren werden wie oben erwähnt ausgewählt und ohne Bezahlung aufgenommen. Das dritte Drittel finden wir unter den Personen, deren Verwandtschaft in der Lage ist, für sie eine Pension zu zahlen. Diese Pension ist so kalkuliert, dass sie die Gesamtheit des Budgets abdeckt [...]. Auf diese Weise zahlt ein zahlender Gast in Wirklichkeit die Pension von drei Personen. Wie die Dinge nun mal sind, mussten die Zahlenden aus den Reihen der älteren Personen ausgewählt werden. Dabei versuchten wir aber vorrangig, Ehepaare wieder zusammenzuführen, die während ihrer Internierung in den Lagern getrennt waren.“⁹ Um die Lebensfähigkeit dieses neu geschaffenen Heimes zu sichern, wird obendrein von jeder zahlenden Person die Vorkasse von einem Jahr eingefordert. Die Zahlenden werden darüber informiert, dass sie durch diese Geste keinerlei Anspruch auf ein Privileg irgendwelcher Art erhalten.

Chansaye-par-Poule

Gurs, 25. November 1941: „Die Abfahrt war auf 5 Uhr morgens festgesetzt. Wir brachen um 4 Uhr auf, trotz der nächtlichen Stunde von ein paar Freunden begleitet. Dann wurde das Gepäck kontrolliert, und wir stiegen in einen mit einer Plane zugedeckten Lastwagen, in den kein Lichtschein drang. Wann sich der Schlagbaum hob, konnten wir nur vermuten.“¹⁰ Am Bahnhof von Lyon bot sich ein ungewöhnliches Bild: „Der Bahnhof sah beinahe festlich aus, als das Empfangskomitee die Bahnsteige überquerte bis hin

9) Joseph Weill, *Contribution à l'histoire des camps d'internement dans l'Anti-France*, Paris 1946, 161. Übersetzung durch den Autor.

10) Hanna Schramm/Barbara Vormeier, *Menschen in Gurs*. Worms 1977, 136 f.

zum Abstellgleis, auf dem unter der Bewachung der Gendarmerie der Spezialwagen abgestellt war, welcher unsere ersten 57 Bewohner aus Gurs herbeigebracht hatte. Es gab Blumen, Ansprache, Tränen, Umarmungen mit Unbekannten [...] und einen Empfangstee.“¹¹ Über Paray-le-Monial ging die Fahrt nach Chansaye, inmitten der Hügel des Beaujolais. „Vor dem kleinen Bahnhof wartete eine unglaubliche Ansammlung von bäuerlichen Karren, Fuhrwerken und Kutschen. Aber alle, die es konnten, zogen es vor, zu Fuß durch die Wiesen und Wälder zu gehen.“¹² Im Haus angekommen, konnten sich die Gäste vor Freude nicht halten. „Ein Dach, ein richtiges Dach über dem Kopf! – Wissen Sie, seit zwei Stunden bin ich 6 mal auf die Toilette gegangen, nur aus Lust, die Kette zu ziehen! – Sie können sich nicht vorstellen, was das ist, rein- und rausgehen zu können, eine Tür hinter sich zu schließen!“¹³

Es war das Hauptanliegen des Abbé Glasberg, den Internierten ihre Menschlichkeit zurückzugeben. Am unveränderten Status des Interniert-Seins konnte er nichts ändern. Man gehörte weiterhin dem Lagerverband Gurs an, und die örtliche Polizei übte Kontrollrechte aus, ob die vereinbarten Pflichten auch eingehalten würden. Das beschränkte sich vorerst auf das Verbot, sich weiter als 5 km vom Dorf zu entfernen; innerhalb dieses Radius jedoch war erlaubt, sich frei zu bewegen. Die Organisation nach Innen musste natürlich dem Internierten-Status Rechnung tragen, versuchte aber, durch Aufgaben, die dem Gemeinwohl zugeordnet waren, Verantwortungsbewusstsein und Sinn für die Gemeinschaft zu wecken.

So war streng verboten, eine entlohnte Arbeit im Dorf anzunehmen und Zukauf bei den Nachbarbauern oder Schwarzmarkt zu betreiben. Politik war rigoros aus dem Hause verbannt („la politique est rigoureusement bannie de la maison“¹⁴, ebenfalls Spiele mit Einsatz. Zu gemeinsamer Tätigkeit standen der große Gemüsegarten, ein landwirtschaftlicher Betrieb, eine Schreinereiwerkstatt und eine Nähstube zur Verfügung; von jedermann wurde das Engagement gemäß seiner Fähigkeiten erwartet, das „se remettre au travail“ (das Sich-wieder-an-die-Arbeit-machen) war ja der Kernpunkt für die Rückkehr ins normale Leben. Medizinische Betreuung und Krankendienst wurden aus den Reihen der Bewohner erbracht.

11) Nina Gourfinkel, *L'autre patrie*. Paris 1953, 250.

12) Ebda, 251.

13) Ebda, 251.

14) Serge Klarsfeld, *Une tragédie juive à Rosans*. Paris 1999, 8.

Diese sollten schließlich aus den drei Konfessionen (jüdisch-katholisch-evangelisch) ein *comité de direction* wählen, welches zusammen mit der Heimleitung die laufenden Geschäfte führte. Immer wieder betonte der Abbé bei seinen Gesprächen im Haus, wie wichtig die strikte Einhaltung aller Gebote für die Sicherheit der Anwesenden, aber auch für ihn als dem nach oben Verantwortlichen sei, und dass ein gut funktionierendes Heim eine immense Hilfe bei der Planung weiterer Zentren darstellen könnte.

Das Neuartige an Glasbergs Konzeption war das Bestreben, im Gegensatz zum Staat, für welchen die Internierten vom normalen Leben ausgeschlossen werden sollten und höchstens das Existenzminimum wert waren, so weit wie möglich auf die lebensgestaltenden Kräfte der Menschen zu bauen. Dies erlaubt den Zentren eine relative Autarkie; und die Erfahrung für den Einzelnen, eine gewinnbringende Arbeit abzuliefern, gibt ihm wieder die Würde zurück, die man ihm hinter Stacheldraht und durch Untätigkeit aberkennen wollte. Darin geht die Initiative Glasbergs sehr viel weiter als alle anderen Hilfsorganisationen, und unterscheidet sich von den staatlichen *centres d'accueil*, die ab Ende 1942 die großen Lager ablösen und in Wirklichkeit doch nur kleinere Lager sind!¹⁵

Deportation nach Auschwitz

„Am 30. Juli 1942 erhält der Exekutivausschuss des Comité de Nîmes [...] zum ersten Mal aus einer gesicherten Quelle Kenntnis von den bevorstehenden Deportationen der jüdischen Insassen der Internierungslager. Bereits seit Beginn des Monats häuften sich die Anzeichen [...]. Donald Lowrie vom Comité de Nîmes stellt Nachforschungen an und bringt die Vereinbarung zwischen Vichy und der SS in Erfahrung: Auslieferung von 10 000 Juden aus der unbesetzten Zone, beginnend mit 3600 bereits internierten Personen in Zügen am 6., 8., 10., und 12. August. Das Comité de Nîmes beschließt daraufhin, bei Pétain persönlich vorstellig zu werden.“¹⁶ Die zu befürchtende Deportation der Lagerinsassen und die alsbaldige Ver-

15) So auch Eggers (Anm. 3), S. 57. Vgl. auch Samuel Pintel, *Les centres d'accueil du Service Social des Etrangers sous Vichy (1941–1944)*. In: *Revue de l'histoire de la Shoah* 172/2001, 155 f.

16) Christian Eggers (Anm. 3), 461 f.

haftung tausender Juden in der Südzone stellten mit einem Schlag die gesamte Arbeit der Hilfsorganisationen in Frage: ihre Zusammenarbeit mit den Behörden, ihren Legalismus und die Akzeptanz einer Internierung unter „gemilderten Umständen“. Natürlich galt das auch für die Heime der DCA, die sich stets fügsam der offiziellen Kontrolle unterworfen hatten. Denn ein sicheres und zugleich menschenwürdiges Leben war in Chansaye bisher nur in einem Kompromiss zu erreichen: in der Spannung zwischen den in Anbetracht früherer Entbehrungen zugestandenen und garantierten Freiheiten, welche das Mensch-Sein wiederherstellten – und der bitteren, unverrückbaren Tatsache, nicht in Freiheit, sondern immer noch im Status der Lager-Interniertheit, also der Unfreiheit zu leben. Jetzt war für die Bewohner Chansayes und der anderen Zentren die Garantie der Sicherheit weggebrochen.

In der Sicht Glasbergs war die Lage äußerst beunruhigend: das französische Lagersystem würde in das bereits große Teile Europas bedeckende Netz der Endlösung einbezogen. Das bedeutete, dass die Lager der Südzone, für welche bislang allein die Vichy-Regierung verantwortlich war, fortan zur Requirierungsstelle der von den Deutschen zahlenmäßig eng vorgeschriebenen Deportationen würden. Zudem würden sie als Sammelpunkte für neue Verhaftungen dienen, die jetzt in großem Stil im Zusammenwirken der deutschen Stellen mit der französischen Polizei einsetzten.

In dem knappen halben Jahr bis zu seinem Untertauchen entfaltete Abbé Glasberg eine unglaubliche Aktivität, um seine Schützlinge zu retten. Für die allerdringendsten Fälle beschaffte er Unterschlupf bei Privatleuten oder in Klöstern; ein solcher Aufenthalt konnte sich über Jahre hinziehen. Dann gab es die Möglichkeit des raschen Wechsels der Belegschaft der Glasberg-Heime, wenn bestimmte Personen von der Polizei zur Deportation gesucht wurden. Zum häufigsten Rettungsmittel wurden aber gefälschte Papiere; auf diesem Gebiet zeigte der Abbé eine meisterliche Virtuosität.

Bei all diesen Methoden war aber nicht zu übersehen, dass sie eng an bestimmte Bedingungen geknüpft waren: an eine aufnahmewillige und verschwiegene Nachbarschaft, an vertrauenswürdige und kooperationsbereite Gendarmen und Behörden, an ein Hauspersonal, das sich allen Gefahren zum Trotz für die Heimbewohner aufopferte. Denn durch die Nähe zur Illegalität wurde ein riskantes Spiel betrieben, welches Gefahr lief, das relative Wohlwollen der offiziellen französischen Stellen zu überstrapazieren.

Für die Bewohner von Chansaye mussten besondere Anstrengungen unternommen werden. Man vertraute den Versprechungen der Behörden nicht mehr, und die bedrohlichen Zeichen häuften sich, denn mehr als die Hälfte der über 50 Personen war von der Deportation bedroht. Es war undenkbar, sie alle zu verstecken; ihr Alter, das Unverständnis, welches sie der Situation entgegenbrachten, und ihr mangelndes Französisch waren zu große Hindernisse. Also kam es zu einer taktischen Änderung: Noch bevor Mitte August 1942 die große Welle der Razzien hereinbrach – ein befreundeter Gendarm verriet den vorgesehenen Termin –, wurden am Vorabend alle jungen arbeitsfähigen Juden in der Nachbarschaft versteckt. Bei den älteren Bedrohten hoffte man, sie wegen der damals noch großzügigen Ausnahmekriterien vor der Deportation retten zu können. Aber die dramatischen Augenblicke dieses Tages bewogen den Abbé zum erneuten Strategiewechsel: im großen Stil zur Methode des Fälschens bei der Identität zu greifen. Dem drohenden nächsten „Besuch“ wollte man gewappneter entgegensetzen können, und koste es auch, den Pfad der Legalität noch mehr zu verlassen.

Am 14. September 1942 umstellten Gestapo-Leute im Verbund mit der französischen Gendarmerie das Heim in Chansaye. Ihre Absicht war eindeutig: die Verhaftung einer möglichst großen Zahl jüdischer Bewohner und ihre weitere Deportation im Rahmen der „Endlösung“. Über die tragischen Geschehnisse dieses Tages liegt ein Augenzeugenbericht von Gustav Abraham (deportiert aus Rust bei Lahr) vor. Er wurde festgenommen und einer Untersuchungskommission zur Überprüfung seiner Identität vorgeführt. „Ich selbst hatte ebenfalls vor der Kommission zu erscheinen, wurde aber nur deshalb nicht deportiert, weil ich Vater eines Kindes und schon 1933 nach Frankreich gekommen war.“¹⁷

Noch schützen solche Eigenschaften vor der Deportation. Für andere waren alle Demarchen vergeblich. Sie wurden verhaftet und an einem unbekannten Ort festgehalten. Am 17. September 1942 wurden sie in das Sammelager Rivesaltes transportiert. Die 12 Tage, welche sie hier zu verbringen hatten, mussten ihnen wie eine Rückkehr in die Hölle von Gurs vorgekommen sein. Dann am 29. September der erneute Aufbruch: polnische, deutsche und österreichische Juden wurden in das Hauptlager Drancy überführt, dem Sammelpunkt für alle Transporte „à destination inconnue“. In

17) Staatsarchiv Freiburg: F 196/1-06144 Gustav Abraham.

der drangvollen Enge dieses Lagers nördlich von Paris mussten sie über einen Monat verbringen. Am 4.11.1942 verließ der „Konvoi 40“ mit 1000 Juden verschiedener Nationalität den Bahnhof Le Bourget-Drancy unter der Aufsicht des Stabsfeldwebels Brand in Richtung Auschwitz.

Am 23. Februar 1943 drang erneut französische Polizei im Auftrag der Gestapo in das Heimgelände ein – und wiederum gab es am Vortag einen Tipp aus Kreisen der Polizei. „Am 23. Februar 1943 morgens um 4 Uhr klopfte die in Lamure-sur-Azergues stationierte französische Gendarmerie an meine Tür. Sie zeigte mir einen Haftbefehl der Vichy-Regierung im Auftrag der Gestapo. Ich hatte dieses Mal besonderes Glück, der Deportation zu entgehen, als die betreffenden Gendarmeriebeamten der Untergrundbewegung gegen Hitler angehörten. Sie gaben mir den Rat zu verschwinden und deuteten mir an, sie würden in zwei Stunden wieder erscheinen und hofften, mich dann nicht mehr vorzufinden.“

Seit diesem Moment war ich auf der Flucht. Ich schlief einige Nächte im Wald, dann in Scheunen auf Stroh, bis es mir gelang, bei einem franz. Bauern, Cl. D., Longefaye-Poule, der ebenfalls gegen das Hitler-Regime eingestellt war, Unterschlupf zu finden. Ich war bei diesem Bauern 18 Monate versteckt, arbeitete hart für ihn und bekam dafür Essen und Unterkunft in einem ehemals bewohnten, damals halbzerfallenen Haus [...]. Während dieser Zeit wurde ich im Lager Chansaye heimlich administrativ weitergeführt, und durch einen ebenfalls der Untergrundbewegung angehörenden Verbindungsmann wurden mir die Lebensmittelkarten weitergegeben.“¹⁸

Bis zum Kriegsende und danach

Die Vorwürfe, die Abbé Glasberg von gewisser Seite her gemacht wurden – Judenhilfe, Spionage, Nähe zur Résistance –, wären als Einzelperson an ihm vorbeigegangen; als Verantwortlicher der DCA musste er sie ernst nehmen. So stellte er die Heime unter das Dach einer anderen überkonfessionellen Organisation, der *Amitié Chrétienne*, und ließ sich mit der Unterstützung Kardinal Gerliers von seinem Lyoner Vikariat suspendieren. Als *Elie Corvin*, Pfarrer von Honor-de-Cos, trat er eine Stelle in der Diözese des Bi-

18) Staatsarchiv Freiburg: F 196/1-06144 Gustav Abraham.

schofs von Montauban im Südwesten Frankreichs an. Seinen Einfluss auf die Geschichte der Heime hatte er damit eingeübt.

Allem Anschein nach hat Chansaye weitere „Heimsuchungen“ ohne Verluste überstanden. Tarnungen, Verstecke und schnelle Transfers in andere Heime blieben rettende Hilfsmittel, die bis zum Kriegsende immer wieder erfolgreich eingesetzt werden konnten. Für zwei Glasberg-Häuser endete ihr kurzes Dasein in einer Katastrophe: fast alle der 33 Bewohner des „*Centre des Jeunes*“ in Le Lastic wurden deportiert und in Auschwitz ermordet.¹⁹ Dasselbe Schicksal traf das Heim in *Pont-de-Manne*. Am gleichen Tag, dem 26. Juli 1942, wurden alle jüdischen Bewohner, deren man habhaft werden konnte, festgenommen und über Drancy nach Auschwitz deportiert. Es gibt keine Spuren mehr von ihnen.

Nach der Befreiung Frankreichs im Herbst 1944 hatte Glasberg wieder die Leitung seiner Heime übernommen. Es war ihm sogar möglich, ihre ursprüngliche Bestimmung als Rettungsanker beizubehalten, wenngleich mit veränderter Zielsetzung. Zusammen mit weiteren Neugründungen dienten sie jetzt der beruflichen und sozialen Integration mittelloser Kriegsflüchtlinge und anderer durch die kriegserischen Wirren Entwurzelter und Benachteiligter.

In den späteren Jahren galt sein Engagement vor allem den emigrationswilligen Juden. Er spielte eine wichtige Rolle bei der spektakulären Aktion der „Exodus“ und bei Aktivitäten in anderen Ländern, wo jüdische Minderheiten in den neu geschaffenen Staat Israel gelangen wollten. Nach dem Sechstage-Krieg traten bei den Bemühungen, Israelis und Palästinensern gleichermaßen gerecht zu werden, die pazifistischen Neigungen in den Vordergrund.

Alexander Glasberg stirbt 1981 in Paris. Am 12. Januar 2004 wird ihm und seinem Bruder Vila Glasberg von Yad Vashem der Titel „Gerechter der Völker“ posthum verliehen.

19) Serge Klarsfeld (Anm. 13), 58.

In geistlicher Nähe und Brüderlichkeit

Ansprache von Papst Benedikt XVI. in der Synagoge in Rom
am 17. Januar 2010

*Der Herr hat an ihnen Großes getan.
Ja, Großes hat der Herr an uns getan.
Da waren wir fröhlich (Ps 126).*

*Seht doch, wie gut und schön ist es,
wenn Brüder miteinander in Eintracht wohnen (Ps 133)!*

Herr Oberrabbiner der Jüdischen Gemeinde von Rom,
Herr Präsident der Vereinigung der Jüdischen Gemeinden Italiens,
Herr Präsident der Jüdischen Gemeinde von Rom,
meine Herren Rabbiner, verehrte Obrigkeiten,
liebe Freunde, Brüder und Schwestern!

1. Zu Beginn der Begegnung in der Großen Synagoge der Juden von Rom legen uns die Psalmen, die wir gehört haben, die echte geistige Haltung nahe, um diesen besonderen und freudigen Augenblick der Gnade zu erleben: das Lob an den Herrn, der große Dinge an uns getan hat, der uns mit seiner *Chesed*, seiner barmherzigen Liebe, hier zusammengeführt hat, und der Dank dafür, dass er uns das Geschenk gewährt hat, uns hier gemeinsam einzufinden, um die Bande, die uns verbinden, zu festigen und weiter auf dem Weg der Versöhnung und Brüderlichkeit voranzugehen.

Ich möchte vor allem Ihnen, Herr Oberrabbiner Dr. *Riccardo Di Segni*, für die an mich ausgesprochene Einladung und für die bedeutsamen Worte, die Sie an mich gerichtet haben, meinen herzlichen Dank aussprechen. Ich danke den Präsidenten der Vereinigung der Jüdischen Gemeinden Italiens, Rechtsanwalt *Renzo Gattegna*, und der Jüdischen Gemeinde Roms, Herrn *Riccardo Pacifici*, für die freundlichen Worte, die sie soeben an mich gerichtet haben. Meine Gedanken gelten den Obrigkeiten und allen Anwesenden und in besonderer Weise der Jüdischen Gemeinde Roms und allen, die dazu

beigetragen haben, dass dieser Augenblick der Begegnung und Freundschaft, den wir jetzt erleben, möglich werden konnte.

Als mein verehrter Vorgänger Johannes Paul II. als Christ und Papst zum ersten Mal zu euch kam¹, wollte er vor fast 24 Jahren einen entscheidenden Beitrag zur Festigung der guten Beziehungen zwischen unseren Gemeinschaften leisten, um jedes Unverständnis und Vorurteil zu überwinden. Mein Besuch fügt sich in diesen vorgezeichneten Weg ein, um ihn zu bestätigen und zu festigen. Mit Gefühlen großer Herzlichkeit weile ich unter euch, um euch die Wertschätzung und Liebe zu bekunden, die der Bischof und die Kirche von Rom sowie auch die gesamte katholische Kirche gegenüber dieser Gemeinde und den jüdischen Gemeinden in der ganzen Welt hegen.



V. l. n. r.:
Papst **Benedikt XVI.**,
Rabbiner **Riccardo Di
Segni** und Rabbiner
She'ar Yashuf Cohen
in der Synagoge in
Rom am 17. Januar
2010.

Foto: KNA.

2. Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils stellte für die Katholiken einen festen Bezugspunkt dar, auf den sie sich in ihrer Haltung und in den Beziehungen zum jüdischen Volk stets beziehen konnten, sie signalisierte eine neue, wichtige Etappe. Das Konzilsereignis hat dem Bemühen, einen unwiderruflichen Weg des Dialogs, der Brüderlichkeit und der Freundschaft einzuschlagen, einen entscheidenden Impuls gegeben; einen Weg, der sich in diesen 40 Jahren durch wichtige und bedeutsame Schritte und Gesten vertieft und entwickelt hat; darunter möchte ich nochmals den historischen Besuch meines verehrten Vorgängers hier an diesem Ort am 13. April 1986 erwähnen; weiter seine zahlreichen Begegnungen mit jüdischen Vertretern auch während seiner internationalen Apostolischen Reisen; die Pilgerfahrt

1) Anm. d. Red.: Vgl. FrRu XXXVII/XXXVIII(1985/86)3–9.

ins Heilige Land im Jubiläumsjahr²; die Dokumente des Heiligen Stuhls, die nach der Erklärung *Nostra aetate* wertvolle Orientierung für eine positive Entwicklung in den Beziehungen zwischen Katholiken und Juden geboten haben.

Auch ich wollte in diesen Jahren meines Pontifikats meine Nähe und Liebe zum Volk des Bundes zeigen. Ich bewahre lebendig in meinem Herzen alle Momente der Pilgerreise ins Heilige Land, die ich zu meiner Freude im Mai des vergangenen Jahres unternehmen konnte³, sowie auch die vielen Begegnungen mit jüdischen Gemeinden und Organisationen, besonders in den Synagogen von Köln und New York.

Darüber hinaus hat es die Kirche nicht versäumt, die Fehler ihrer Söhne und Töchter zu beklagen⁴, und hat um Verzeihung für alles gebeten, was in irgendeiner Weise der Geißel des Antisemitismus und Antijudaismus Vorschub geleistet haben kann⁵. Mögen diese Wunden für immer heilen können! Da kommt mir wieder das von Kummer erfüllte Gebet in den Sinn, das Papst Johannes Paul II. am 26. März 2000 an der Klagemauer gesprochen hat und das wahr und aufrichtig in der Tiefe unseres Herzens widerhallt:

„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.“

3. Der Gang der Zeit lässt uns im 20. Jahrhundert eine für die Menschheit wahrlich tragische Epoche erkennen: blutige Kriege, die – wie niemals zuvor – Zerstörung, Tod und Schmerz gesät haben; schreckliche Ideologien, deren Wurzel die Vergötterung des Menschen, der Rasse, des Staates war und die einmal mehr den Bruder dazu gebracht haben, den Bruder zu töten. Das einzigartige und erschütternde Drama der Schoa stellt gewissermaßen den Gipfel eines Weges des Hasses dar, der entsteht, wenn der Mensch seinen Schöpfer vergisst und sich selbst in den Mittelpunkt des Universums stellt.

2) Anm. d. Red.: Vgl. FrRu 7(2000)167–183.

3) Anm. d. Red.: Vgl. FrRu 16(2009)242–259.

4) Anm. d. Red.: Vgl. FrRu 7(2000)161–166.

5) Vgl. Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum, *Wir erinnern: Eine Reflexion zur Schoa*, 16. März 1998; Anm. d. Red.: Vgl. FrRu 5(1998)167–177.

Wie ich am 28. Mai 2006 bei meinem Besuch im Konzentrationslager Auschwitz, der noch tief in mein Gedächtnis eingeprägt ist, gesagt habe: „Die Machthaber des Dritten Reiches wollten das jüdische Volk als Ganzes zertreten“, und „im Tiefsten wollten sie mit dem Austilgen dieses Volkes den Gott töten, der Abraham berufen, der am Sinai gesprochen und dort die bleibend gültigen Maße des Menschseins aufgerichtet hat“.

Wie könnte man an diesem Ort nicht an die römischen Juden erinnern, die aus diesen Häusern vor diese Mauern gezerzt und mit schrecklicher Qual in Auschwitz getötet wurden? Wie ist es möglich, ihre Gesichter, ihre Namen, die Tränen, die Verzweiflung von Männern, Frauen und Kindern zu vergessen? Die Vernichtung des Volkes des Bundes Mose, die in Europa unter der nazistischen Herrschaft zunächst angekündigt und dann systematisch geplant und durchgeführt wurde, hat an jenem Tag tragischerweise auch Rom erreicht. Leider blieben Viele gleichgültig, aber Viele, auch unter den italienischen Katholiken, reagierten mutig, gestärkt durch den Glauben und die christliche Lehre, und öffneten die Arme, um den verfolgten und fliehenden Juden zu helfen, oft unter Gefahr für ihr eigenes Leben. Sie verdienen ewige Dankbarkeit. Auch der Apostolische Stuhl entfaltete damals eine Hilfstätigkeit, oft verborgen und diskret. Die Erinnerung an diese Ereignisse muss uns dazu anspornen, die Bande, die uns einen, zu stärken, damit immer mehr das Verständnis, der Respekt und die gegenseitige Annahme wachsen.

4. Unsere geistliche Nähe und Brüderlichkeit finden in der Heiligen Schrift – in hebräisch *Sifre Qodesch* oder „Bücher der Heiligkeit“ – ihr solides, ewiges Fundament, aufgrund dessen wir uns beständig vor unsere gemeinsamen Wurzeln, vor unsere gemeinsame Geschichte und das reiche geistliche Erbe gestellt sehen. Die Kirche, Gottesvolk des Neuen Bundes, entdeckt, wenn sie ihr eigenes Mysterium betrachtet, ihren tiefen Zusammenhang mit den Juden, die vor allen anderen vom Herrn auserwählt sind, sein Wort anzunehmen. „Im Unterschied zu den anderen nichtchristlichen Religionen ist der jüdische Glaube schon Antwort auf die Offenbarung Gottes im Alten Bund. Das jüdische Volk besitzt ,die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihm ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen, sie haben die Väter, und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus‘ (Röm 9,4–5), denn ,unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt‘ (Röm 11,29).“⁷

7) Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, 839.

5. Aus unserem gemeinsamen Erbe von Gesetz und Propheten ergeben sich zahlreiche Implikationen. Ich will einige nennen: vor allem die Solidarität, die die Kirche und das jüdische Volk „in ihrer eigenen geistlichen Identität“ aneinander bindet und den Christen Gelegenheit bietet, „einen neuen Respekt für die jüdische Auslegung des Alten Testaments“ zu fördern; die zentrale Bedeutung des Dekalogs als gemeinsame ethische Botschaft von ewiger Gültigkeit für Israel, die Kirche, die Nichtglaubenden und die ganze Menschheit; der Einsatz, um das Reich des Höchsten vorzubereiten bzw. zu verwirklichen in der Sorge für die Schöpfung, die Gott dem Menschen anvertraut hat, damit er sie verantwortungsvoll bebaue und hüte (vgl. Gen 2,15).

6. Der Dekalog – das „Zehnwort“ oder die Zehn Gebote (vgl. Ex 20,1–17; Dtn 5,1–21) –, der aus der Tora des Mose stammt, stellt eine Fackel der Ethik, der Hoffnung und des Dialogs dar, einen Polarstern des Glaubens und der Moral des Gottesvolkes, und er erleuchtet und leitet auch den Weg der Christen. Er ist ein Leuchtfeuer und eine Lebensnorm in der Gerechtigkeit und Liebe, eine ethische „Magna Charta“ für die ganze Menschheit. Die „Zehn Worte“ werfen Licht auf das, was gut und böse, wahr und falsch, gerecht und ungerecht ist, auch gemäß dem rechten Gewissen jeder menschlichen Person. Jesus selbst hat es mehrfach wiederholt, indem er unterstrich, dass ein eifriger Einsatz auf dem Weg der Gebote nötig sei: „Wenn du aber das Leben erlangen willst, halte die Gebote“ (Mt 19,17). Aus dieser Sicht gibt es verschiedene Felder der Zusammenarbeit und des gemeinsamen Zeugnisses. Ich möchte an drei für unsere Zeit besonders wichtige Punkte erinnern.

Die „Zehn Worte“ fordern, den einzigen Herrn anzuerkennen, gegen die Versuchung, sich andere Götter zu schaffen, goldene Kälber herzustellen. In unserer Welt kennen viele Menschen Gott nicht oder halten ihn für überflüssig, ohne Bedeutung für ihr Leben; so sind andere und neue Götter geschaffen worden, und der Mensch verneigt sich vor ihnen. In unserer Gesellschaft die Öffnung für die transzendente Dimension wieder zu wecken, den einzigen Gott zu bezeugen, ist ein wertvoller Dienst, den Juden und Christen gemeinsam anbieten können und müssen.

Die „Zehn Worte“ fordern die Achtung und den Schutz des Lebens gegen jede Ungerechtigkeit und Ausnutzung, indem sie den Wert jeder menschlichen Person, geschaffen nach dem Bild und Gleichnis Gottes, anerkennen. Wie oft werden noch, in jedem Teil der Erde, nah und fern die

Würde, die Freiheit und die Menschenrechte mit Füßen getreten! Gemeinsam den höchsten Wert des Lebens gegen jeden Egoismus zu bezeugen ist ein wichtiger Beitrag zu einer Welt, in der Gerechtigkeit und Frieden herrschen sollen – der „Schalom“, der von Gesetzgebern, Propheten und Weisen Israels angekündigt worden ist.

Die „Zehn Worte“ fordern, die Heiligkeit der Familie zu bewahren und zu fördern, in der das persönliche und gegenseitige, treue und endgültige „Ja“ des Mannes und der Frau den Raum für die Zukunft, für die echte Menschlichkeit beider erschließt und sich gleichzeitig dem Geschenk neuen Lebens öffnet. Zu bezeugen, dass die Familie weiterhin die wesentliche Zelle der Gesellschaft und der grundlegende Ort ist, an dem die menschlichen Tugenden gelernt und ausgeübt werden, ist ein wertvoller Dienst, der für die Gestaltung einer Welt mit einem menschlicheren Antlitz angeboten werden muss.

7. Wie Mose im *Schema* lehrt (vgl. Dtn 6,5; Lev 19,34) und Jesus im Evangelium bestätigt (vgl. Mk 12,19–31), lassen sich alle Gebote in der Liebe zu Gott und in der Barmherzigkeit gegenüber dem Nächsten zusammenfassen. Diese Regel verpflichtet Christen und Juden, heute eine besondere Großzügigkeit gegenüber den Armen, Frauen und Kindern, Fremden, Kranken, Schwachen und Notleidenden zu üben. In der jüdischen Tradition gibt es einen wunderbaren Satz der Väter Israels: „Simon der Gerechte pflegte zu sagen, die Welt gründet sich auf drei Dinge: die Tora, den Kult und die Werke der Barmherzigkeit“ (Avot 1,2). Mit der Ausübung der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit sind Juden und Christen dazu gerufen, das kommende Reich des Höchsten zu verkünden und von ihm Zeugnis zu geben, dafür zu beten und jeden Tag voller Hoffnung zu wirken.

8. In diese Richtung können wir gemeinsam Schritte unternehmen im Bewusstsein der zwischen uns bestehenden Unterschiede, aber ebenso der Tatsache, dass, wenn es uns gelingt, unsere Herzen und unsere Hände zu vereinen, um auf den Ruf des Herrn zu antworten, sein Licht näher kommen wird, um alle Völker der Erde zu erleuchten.

Der Weg, den wir in den vergangenen 40 Jahren mit dem Gemeinsamen Internationalen katholisch-jüdischen Komitee und in den letzten Jahren auch mit der Gemischten Kommission des Heiligen Stuhls und des Israeli-schen Oberrabbinats zurückgelegt haben, ist ein Zeichen des gemeinsamen Willens, den offenen und ehrlichen Dialog fortzusetzen. Gerade morgen wird die Gemischte Kommission ihr neuntes Treffen hier in Rom abhalten,

und zwar zum Thema „Die katholische und jüdische Lehre über die Schöpfung und die Umwelt“; wir wünschen ihnen einen erfolgreichen Dialog über ein so wichtiges und aktuelles Thema.

9. Christen und Juden haben größtenteils ein gemeinsames geistliches Erbe, sie beten zum selben Herrn, haben die gleichen Wurzeln, kennen sich aber oft gegenseitig viel zu wenig. Es liegt also an uns, als Antwort auf den Ruf Gottes dafür zu arbeiten, dass der Raum des Dialogs, des gegenseitigen Respekts, des Wachsens in der Freundschaft, des gemeinsamen Zeugnisses angesichts der Herausforderungen unserer Zeit immer offen bleibt; sie fordern uns dazu auf, für das Wohl der Menschheit zusammenzuarbeiten, in dieser von Gott, dem Allmächtigen und Barmherzigen, geschaffenen Welt.

10. Schließlich ein eigenes Wort zu dieser unserer Stadt Rom, wo, wie Papst Johannes Paul II. gesagt hat, seit fast 2000 Jahren die katholische Gemeinde mit ihrem Bischof und die jüdische Gemeinschaft mit ihrem Oberrabbiner leben; dieses Zusammenleben soll von einem Wachsen in der geschwisterlichen Liebe belebt sein, das sich auch in immer engerer Zusammenarbeit ausdrückt, um einen wertvollen Beitrag für die Lösung der Probleme und Schwierigkeiten anzubieten, die es zu meistern gilt.

Ich erbitte vom Herrn das kostbare Geschenk des Friedens in der ganzen Welt, vor allem im Heiligen Land. Auf meiner Pilgerfahrt im vergangenen Mai habe ich in Jerusalem an der Klagemauer zu ihm, der alles vermag, gebetet: „Sende Deinen Frieden ins Heilige Land, in den Nahen Osten, in die ganze Menschheitsfamilie; bewege die Herzen derer, die Deinen Namen anrufen, damit sie demütig den Weg der Gerechtigkeit und des Erbarmens gehen“ (Gebet an der Westmauer, 12. Mai 2009).

Erneut erhebe ich zu ihm meinen Dank und mein Lob für diese unsere Begegnung und bitte ihn, unsere Brüderlichkeit zu stärken und unsere Eintracht noch mehr zu festigen.

(Zum Abschluss sprach der Papst auf Hebräisch Psalm 117:)

*Lobet den Herrn, alle Völker, preist ihn, alle Nationen!
Denn mächtig waltet über uns seine Huld,
die Treue des Herrn währt in Ewigkeit.
Halleluja!*

Synthese des jüdisch-katholischen Dialogs

Die Papstrede in der römischen Synagoge am 17. Januar 2010

Norbert Johannes Hofmann SDB*

Der letzte größere Anlass im jüdisch-katholischen Dialog war sicher der Besuch von Papst Benedikt XVI. in der Synagoge von Rom am 17. Januar 2010. Im Vorfeld dieses historischen Ereignisses gab es allerdings unvorhergesehene Unstimmigkeiten, weil der Papst am 19. Dezember 2009 das Dekret zur Feststellung des heroischen Tugendgrades von Pius XII. unterschrieben hatte.¹ Insofern war der Focus einiger Massenmedien darauf gerichtet, wie sich dieses Faktum in der Rede des Papstes widerspiegelt. Allerdings würde man seine Aussagen in unzulässiger Weise verkürzen und entstellen, wollte man sie nur unter diesem Aspekt betrachten. Dennoch griffen einige Schlagzeilen genau dieses Thema auf, weil Benedikt XVI. in seiner Rede auf die vom Apostolischen Stuhl entfaltete Hilfstätigkeit während der *Schoa* Bezug nahm, die – wie er sagte – oft verborgen und diskret war.

Nimmt man allerdings die gesamte Rede in Augenschein, dann lässt sich mit Recht davon sprechen, dass sie als große Synthese des jüdisch-katholischen Gesprächs zum aktuellen Zeitpunkt zu verstehen ist. Benedikt XVI. nimmt Bezug auf alle seine vorgängigen wichtigen Stationen zur Förderung des jüdisch-katholischen Dialogs und fasst die Kernaussagen seiner Reden brennpunktartig zusammen: er erwähnt die Besuche in den Synagogen von Köln im August 2005² und New York im April 2008, die Ansprache im Lager Auschwitz-Birkenau im Mai 2006³, er unterstreicht die Bedeutung seiner Israelreise im Mai 2009. Als Anknüpfungspunkt dient ihm sowohl das Zweite Vatikanische Konzil mit der Erklärung *Nostra aetate* (Nr. 4) aus

* P. Dr. Norbert Johannes Hofmann SDB ist Sekretär der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Vatikan.

1) Vgl. FrRu 17(2010)154 f.

2) Vgl. FrRu 13(2006)16–25.

3) Anm. d. Red.: Ansprache im Lager Auschwitz-Birkenau; in O. R. dt., Nr. 22, 2.6.2006, S. 7, vgl. FrRu 13(2006)273–277.

dem Jahr 1965 als auch das Beispiel seines Vorgängers Johannes Paul II. Innerhalb von nur fünf Jahren unternahm Papst Benedikt XVI. die gleichen Schritte zur Vertiefung des Dialogs mit dem Judentum wie Johannes Paul II., der aufgrund seines langen Pontifikats innerhalb von 27 Jahren diese Tätigkeit entfalten konnte. Natürlich nahm Benedikt XVI. auf den historischen Besuch Johannes Pauls II. am 13. April 1986 in der römischen Synagoge Bezug, kann doch sein eigener Besuch in Kontinuität zu diesem gesehen werden. Schon im ersten Satz seiner Rede bestätigt er, die gemeinsamen Bande festigen und auf dem Weg der Versöhnung und Brüderlichkeit voranschreiten zu wollen. Der deutsche Papst sieht den Dialog mit dem Judentum aufgrund der Last der Geschichte vornehmlich in der Perspektive der Aussöhnung und Versöhnung. Dass sich Benedikt XVI. dabei auf den Fußspuren von Johannes Paul II. begreift, bringt er deutlich zum Ausdruck, wenn er davon redet, den vorgezeichneten Weg zu bestätigen und zu festigen. Er hat gewiss einen eigenen Stil, das Anliegen aber bleibt das gleiche, fußt es doch auf der Magna Charta des jüdisch-katholischen Dialogs *Nostra aetate* (Nr. 4).

Wie schon in der Rede vor den beiden Oberrabbinern Israels und von anderen jüdischen Autoritäten in Jerusalem am 12. Mai 2009 in der *Hechal Shlomo*, bekräftigt er, dass ein unwiderruflicher Weg des Dialogs, der Brüderlichkeit und der Freundschaft eingeschlagen wurde. Unumkehrbar ist also die Bereitschaft der katholischen Kirche, mit dem Judentum im Dialog zu stehen und die gemeinsamen Beziehungen zu fördern und zu vertiefen. Diese Zusage ist ganz wichtig für die jüdischen Partner, macht sie doch die Pflicht zum Dialog unabhängig von irgendwelchen persönlichen Beziehungen oder Vorlieben. Dennoch gibt Benedikt XVI. dieser Verpflichtung eine persönliche Note, wenn er seine Absicht unterstreicht, seine Nähe und Liebe zum Volk des Bundes zu zeigen. Auffällig ist, dass er in seiner Rede zweimal vom „Volk des Bundes“ spricht, während er die Kirche als das „Gottesvolk des Neuen Bundes“ bezeichnet.

Gleichermaßen ungewohnt ist der allgemeine Bezug auf die Dokumente der *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, die nach *Nostra aetate* (Nr. 4) eine „wertvolle Orientierung für eine positive Entwicklung in den Beziehungen zwischen Katholiken und Juden geboten haben“. Ganz konkret wird auf „*Wir erinnern. Eine Reflexion zur Schoa*“ (1998) verwiesen, wenn es darum geht, dass die Kirche für all die Fehler ihrer Söhne und Töchter um Verzeihung bittet, die dem Antisemitismus und

dem Antijudaismus Vorschub geleistet haben. In diesem Zusammenhang macht sich Papst Benedikt XVI. zum zweiten Mal das Gebet Johannes Pauls II. um Verzeihung zu eigen, das dieser in die Quadern der Klagemauer im März 2000 bei seiner Reise ins Heilige Land gesteckt hatte. Schon anlässlich einer Audienz im Vatikan für die Präsidenten der größeren jüdischen Organisationen der USA am 12. Februar 2009 benutzte Benedikt XVI. im Kontext der sogenannten „Williams-Affäre“ dieses Gebet, um die Bußgesinnung der katholischen Kirche zum Ausdruck zu bringen.⁴

Weiterhin bezieht er sich auf das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission aus dem Jahr 2001 mit dem Titel „*Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*“.⁵ Inhaltlich geht es um das reiche gemeinsame Erbe, das die Christen mit den Juden verbindet, und zwar auf der Basis der eigenen geistlichen Identität. Es geht in dieser Hinsicht um einen neuen Respekt für die jüdische Auslegung des Alten Testaments. Die Bezugnahme auf dieses wichtige Dokument geschieht, um die Gedanken über die „Zehn Gebote“ einzuleiten. Man kann diese Meditation zum Dekalog durchaus als den spirituellen Kern der Rede begreifen, die authentische Anliegen des Papstes aufgreift, und die er nicht müde wird zu wiederholen. Es geht um den absoluten Vorrang und die Bedeutung des Glaubens an den *einen* Gott, um den Schutz des Lebens und die Heiligkeit der Familie. Weil in der modernen Gesellschaft die Gefahr besteht, dass der Mensch sich an die Stelle Gottes setzt oder sich „goldene Kälber“ fertigt, weist der Papst deutlich darauf hin, allein den Einzigen Herrn anzuerkennen. Er ergreift Partei für den Wert jeder menschlichen Person, da sie nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist, und er betont die Heiligkeit der Familie, die es zu bewahren und fördern gilt.

Insgesamt dürfte die Rede Benedikts XVI. in der römischen Synagoge durchaus die an sie gestellten Erwartungen erfüllt haben, ist sie doch in Kontinuität mit den Anstrengungen seines Vorgängers Johannes Pauls II. und den eigenen Bemühungen zur Vertiefung der Beziehungen zum Judentum zu verstehen. Man kann sie zu Recht als seine „große Synthese“ des jüdisch-katholischen Gesprächs bezeichnen.

4) Vgl. Fr. Ru 16(2009)168–171.

5) Vgl. Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, 2001, FrRu 9(2002)19–29.

Das besondere Buch

Anton Grabner-Haider/Peter Strasser, **Hitlers mythische Religion**. Theologische Denklinien und NS-Ideologie. Böhlau Verlag, Wien/Köln/Weimar 2007. 281 Seiten.

Mit dem Titel dieses Buches wird eine Analyse angezielt, die viel verspricht, weil sie dem Ansatz nach den nationalsozialistischen Totalitarismus als religiös-politischen Absolutismus kennzeichnet. Und das fehlt der wissenschaftlichen Diskussion über dieses Regime, seine Grundsätze, Motive, Absichten und Maßnahmen weithin bis heute. In sieben Kapiteln bietet Grabner-Haider einen sehr reichhaltigen Rückgang auf unterschiedlichste Strömungen von Religion, Denken und Politik im europäischen Kontext, sammelt Vieles ein und bündelt es auf die zentrale Frage, aus welchen Quellen *die mythische Religion des Nationalsozialismus* sich genährt hatte und wie daher das ideologische Selbstverständnis dieses Regimes geradezu hyperreligiös durchtränkt war. Dabei sieht er, wie von etablierter Religion immer wieder ein anti-aufklärerischer Impuls ausging, der mythisch-politische Religion ermöglichte und im Katholischen seiner Einschätzung nach bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil gedauert hat (53). Doch auch gegenwärtige Philosophie (Hermann Lübbe, Kurt Hübner, Klaus Berger) kennt anti-aufklärerische Affekte, durch die der Nationalsozialismus als „Direktfolge der Aufklärung“ (55) interpretiert wird. Diese Motivlinie lässt sich zeitlich zurückverfolgen: Bei Heidegger, in der Theologie immer wieder rezipiert, zeigt sich dieser Affekt besonders deutlich, indem dessen „Abschied von der kritischen Philosophie der Aufklärung [...] ihm die Hinwendung zur NS-Ideologie“ (83) ermöglichte. Grabner-Haiders Analyse der Theologie und lehramtlichen Einschätzungen zeigt ein ähnliches Bild: Protestantische Theologen trugen im 19. Jh. „mehrheitlich die Militarisierung der Gesellschaft mit“ (98); das katholische Lehramt der Päpste, vor allem Pius' IX. und Pius' X., verurteilten moderne, aufklärerische Entwicklungen; auch „Pius XII. setzte den Kampf gegen das Denken der europäischen Aufklärung und die allgemeinen Menschenrechte fort“ (104).

Das alles machte es möglich, dass in der NS-Ideologie ein nichtjüdischer Jesus auftauchte, der als „der größte arische Führer“ (161) nach Alfred Rosenbergs *Mythos des 20. Jahrhunderts* gezeigt habe, dass „das Himmelreich in uns arischen Menschen sei“ (130; sinngemäß nach Alfred Rosenberg). Diese Führer- und Herrenmenschenideologie konnte nach Grabner-Haider u. a. auf die „Ideologie der Herrschaft“ (137) der Zisterzienser von Cluny zurückgreifen. Die Kennzeichen dieser „mythisch-politischen Religion“: Faszination am „blinden Fanatismus des Glaubens“ (147), Zerstörung des Juden, der „Gegenmensch“ (156) und Ebenbild des Teufels ist, kampfbetonte apokalyptische Grundstimmung, Vorsehungsglaube. Für Grabner-Haider ist es erschreckend, wie nahe gerade im „*Vorsehungsglauben*“ Christentum und Nationalsozialismus einander gekommen sind (174 f.), weil beide Deutungen vorgeben, angesichts der Vorsehung sei Widerstand unmöglich. Damit werde der Mord legitim, der auch im Christentum geübt wurde, und das war mit ein Grund, warum Päpste etwa Inquisitoren heiliggesprochen haben, auf deren Kommando zahlreiche Menschen umgebracht wurden.

Was sich kirchlich darstellt, hat auch eine theologische Parallelgeschichte: Auf katholischer Seite waren es u. a. Michael Schmaus, Joseph Lortz, Karl Adam, der Hitler mit Johannes dem Täufer verglich (180), Bischof Wilhelm Berning, Alois Hudal u. a., die sich eng an den Nationalsozialismus hielten, auf protestantischer Seite etwa Gerhard Kittel, der 1933 Mitglied der NSDAP wurde, Paul Althaus oder Emanuel Hirsch. Es gab aber auch Bischof von Galen, der öffentlich das NS-Euthanasieprogramm verurteilte und damit Wirkung erzielte (192), oder davor die evangelische Barmer Erklärung von 1934 sowie nachfolgende Proteste evangelischer Bischöfe gegen die Judenverfolgung.

In einer abschließenden Reflexion auf die „*Lernprozesse seit dem Holocaust*“ (199–226) sieht Grabner-Haider keine eindeutige Richtung vom Christentum her. Dem Schock gingen schon die bisher beobachtbaren zwei theologischen Linien nach: einerseits die Auffassung, dass Aufklärung gesellschaftlich und politisch unabdingbar sei, zumal sie ja auch mit christlichem Denken zu tun hat – diese Linie sieht Grabner-Haider vor allem bei Hans Küng repräsentiert, dem neben anderen auch sein Buch gewidmet ist; zum andern aber jene Einstellung, die Grabner-Haider der „neokonservativen“ (55; 203) Denktradition zurechnet und die positivistisch Dogmatik betreibt. Für die Philosophie bezieht sich Grabner-Haider vor allem auf das

offene Denken Poppers und auf die Frankfurter Schule; beide nehmen diesen Schock an und entwickeln ein der Aufklärung zugewandtes Denken. Im letzten Abschnitt legt Peter Strasser die *Politische Theologie von Carl Schmitt* aus, in der die Verbindung von *göttlicher Machtlegitimation und Führerherrschaft* zentral war, ein Denken, das Schmitt auch nach 1945 keineswegs revidiert hat. – In einem Anhang schließlich wird die deutsche Übersetzung eines Textes aus *Civiltà cattolica* von Francesco Berardinelli aus dem Jahr 1890 „Über die Judenfrage in Europa“ (241–253) wiedergegeben.

Die in diesem Buch gezogenen Linien bieten trotz ihrer Vielfalt ein klares, aber auch schauriges Bild der Erbschaften, die von Religionen ausgewandert und im religiös-politischen Totalitarismus des Nationalsozialismus verändert verwertet worden sind. Man versteht nach der Lektüre besser, dass der Nationalsozialismus kein säkulares Gebilde war, sondern grundlegend mythisch-religiös durchsetzt. Worin allerdings Grabner-Haiders gründlich daneben greift, sind seine Bezüge zur Religion Israels, in denen er einiges missdeutet. Wenn er schreibt, dass die Nationalsozialisten den jüdischen und christlichen Monopolanspruch verschärft hätten (12), dann hört man darin die populären Vorbehalte mit, die vor mehr als 10 Jahren Jan Assmann in seiner Monotheismuskritik formuliert hat, als wäre Monotheismus selbst Quelle totalitärer Gewalt. Beide verkennen, dass es zum Prinzip Israels gehört, dass Gott und Mensch niemals gemeinsame Sache machen können, weil kein Mensch Gott und Gott kein Mensch ist. Diese Differenz ist aber entscheidend für die Wahrnehmung Israels und seines Monotheismus.

Unzutreffend ist auch Grabner-Haiders Analyse der Gewaltsprache im AT, die sich aus einem angeblichen Ethnozentrismus herleite: „Wir erkennen einen extremen Ethnozentrismus, das Volk Israel/Juda sollte ‚rein‘ erhalten werden“ (33). Dies ist eine fixe, aber unzutreffende Idee (219), weil der Ethnozentrismus geschichtlich ein Ereignis des 19. Jh. ist. Der Tendenz, Gewalt in den „Kriegsgott Jahwe“ (32) einzutragen, entspricht die unrichtige Wiedergabe des Wortes „Adonai“, was nicht „Herrscher“ (31), sondern schlicht „mein Herr“ bedeutet, oder die Darstellung, die Kriege zwischen den Römern und den Juden im 1. und 2. Jh. n. Chr. wären „direkte Folge der von den Priestern verordneten *Selbstaussgrenzung* eines Volkes und einer Religion“. (34). Solche Aussagen entstehen vielleicht zwangsläufig, wenn man wie hier vorwiegend kulturwissenschaftlich und phänomenologisch

arbeitet und dadurch den Kern einer Religion nicht findet und nicht deuten kann. Das gilt auch für Grabner-Haiders Aufbietung einer kunstfertigen Dialektik, durch die Gewalt in Israel auch angesichts der Niederlagen legitimiert worden sein soll im Zeichen der Strafe Gottes. „Damit gelang es den Priestern, Propheten und Schreibern, die realen Niederlagen des Volkes in virtuelle Siege umzuwandeln“ (52). Wenn man diese Ungereimtheiten erkennt (dazu gehört auch, dass J. B. Metz mit keinem Wort erwähnt wird, der wie kein katholischer Theologe der Gegenwart eine Theologie im Angesicht von Auschwitz entwickelt hat), dann kann man dieses Buch mit Gewinn lesen, wenn auch mit Erschrecken darüber, wie nahe sich Nationalsozialismus und Christentum gekommen sind und wie schwer die Aufgabe bleibt, Christentum so zu deuten und verstehen zu lernen, dass die aufflammende Empörung, die die Lektüre auslösen kann, wirklich grundlegendes Motiv von philosophischem und theologischem Denken wird.

Wolfgang Treitler, Wien

Bücherschau

Hubert Frankemölle, **Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube.** Grundlagenwissen für den jüdisch-christlichen Dialog. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2009. 256 Seiten.

So provozierend die Rede vom „jüdischen Neuen Testament“ klingen mag – neu ist sie nicht. Schon 1938 veröffentlichte der unvergessene Rabbiner Leo Baeck eine Schrift über „Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte“, und insbesondere nach der Schoa waren die jüdischen Wurzeln des Christentums und die jüdische Identität Jesu Gegenstand zahlloser jüdischer und christlicher Veröffentlichungen. Dennoch demonstrieren erschreckende Beispiele aus Schulbüchern und Predigten immer wieder, dass weder offizielle Erklärungen der christlichen Kir-

chen noch theologische Forschung noch der mit großem Engagement geführte jüdisch-christliche Dialog bisher in die Praxis christlicher Lehre und Verkündigung vorgedrungen sind. Dabei fehlt es meist nicht an gutem Willen, sondern am Wissen und an der Einsicht in die theologischen Konsequenzen für konkrete christliche Glaubensinhalte. Bei diesem Defizit setzt Frankemölle an.

Ausgehend von der These, dass alle neutestamentlichen Texte als „genuin jüdische Schriften“ (34 u. ö.) zu verstehen sind, werden zunächst die unterschiedlichen Zielsetzungen und theologischen Vorstellungen der jüdischen Gruppen zur Zeit Jesu charakterisiert, um eine Antwort zu finden auf die Frage: „Lässt sich Jesu sprachliches und nichtsprachliches Handeln sowie die Interpretation seines Handelns und seiner Person in den ntl. Texten aus der jüdischen Lebenswelt Jesu und der Verfasser der ntl. Schriften heraus deuten?“ (14). Diese Fragestellung ist nicht neu, doch die Vergleichsgrundlage wurde in den vergangenen Jahrzehnten verbreitert. Galt in der Anfangszeit des jüdisch-christlichen Dialogs als alleiniger Maßstab das pharisäisch geprägte palästinische Judentum, das nach der Tempelzerstörung normativ wurde, so hat die Forschung zwischenzeitlich durch die Einbeziehung des hellenistischen Judentums ein differenzierteres Bild von der Vielfalt jüdischen Denkens um die Zeitenwende erarbeitet. Die Erkenntnis, dass „hebräisch-aramäische und griechisch-jüdische Vorstellungen [...] im letzten Jahrhundert v. Chr. parallel nebeneinander im Judentum existiert haben“ (160), eröffnet neue Perspektiven insbesondere für die Einordnung der paulinischen und der johanneischen Tradition.

Auf diesem Hintergrund konfrontiert der Autor zentrale Aussagen des Neuen Testaments mit zeitgenössischen jüdischen Vorstellungen und kommt zu dem überzeugend begründeten Ergebnis: „Alle Verfasser der ntl. Schriften bleiben innerhalb der Grenzen jenes vielgestaltig entfalteten Glaubens an Gott, den Einen und Einzigen, der in den hebräischen, aramäischen und griechischen heiligen Schriften Israels und in den frühjüdischen theologischen Texten (vgl. Philo) in Jahrhunderten entfaltet wurde“ (226). Auf dem Weg zu dieser Erkenntnis wird der Leser gefordert, doch diese Mühe wird durch die Erfahrung einer neuen Dimension christlicher Glaubensinhalte belohnt. Die Bedeutung dieses Buches liegt weniger in den (teilweise bekannten) Einzelaussagen als vielmehr in der umfassenden Sicht auf das gesamte Neue Testament durch einen profunden Kenner der Materie. Das Werk sollte daher zur Pflichtlektüre für alle werden, die mit der Ver-

mittlung christlichen Glaubens betraut sind. Ein Abkürzungsverzeichnis, Stellen- und Sachregister erschließen die vielschichtige Darstellung, eine thematisch gegliederte Literaturübersicht zeigt Möglichkeiten zur Vertiefung auf. Allerdings hätte das Buch mehr Sorgfalt bei der Erstellung des Manuskripts verdient: zahlreiche Flüchtigkeitsfehler, v. a. im ersten Teil, sollten bei einer (unbedingt wünschenswerten) Neuauflage behoben werden.

Hildegard Gollinger, Merzhausen

Michal Friedlander/Cilly Kugelman (Hg.), **Koscher und Co.** Über Essen und Religion. Nicolai Verlag, Berlin 2009. 304 Seiten.

Lea Fleischmann, **Heiliges Essen.** Das Judentum für Nichtjuden verständlich gemacht. Scherz Verlag, Frankfurt/M. 2009. 269 Seiten.

Vom 9. Oktober 2009 bis Ende Februar 2010 konnte man im Jüdischen Museum Berlin eine Ausstellung über Essen und Religion besuchen. Der Begleitband zur Ausstellung enthält herrliche, bunte Bilder und informative Essays. Beiträge von 37 Autorinnen und Autoren behandeln eine Menge von Fragen, die den umfassenden Komplex Glaubensleben und Nahrung konkret greifbar machen. Ausgewiesene Fachleute diskutieren nicht nur Essensgepflogenheiten des Judentums, sondern auch solche des Christentums, des Islams und des Hinduismus. Ohne Zweifel wird jeder Leser aus diesem Band viele ihm bislang unbekannte Tatsachen erfahren. Das gilt beispielsweise für die Speisevorschriften fremder Religionen. So wusste der jüdische Rezensent nicht, dass orthodoxe Hindus keine Eier essen und dass ihnen Zwiebel und Knoblauch ebenso verboten sind wie Joghurt und Honig. Überrascht haben mich die statistischen Angaben, dass auf dem weltweiten Markt für koschere Lebensmittel jährlich 165 Milliarden US Dollar umgesetzt werden und dass 80 % aller Konsumenten dieser Produkte nicht jüdisch sind.

Nicht bekannt ist mir die folgende Kaschrut-Deutung: „Philon von Alexandria, ein Denker des 1. Jahrhunderts, glaubte, dass die Eigenschaften eines koscheren Vierfüßlers den Verstand eines Philosophen versinnbildlichten: Das Wiederkäuen des Tieres entspreche dem grüblerischen ‚Wiederkäuen‘ von Gedanken, während die gespaltenen Hufe dem Intellekt des Philosophen glichen, der feinste Unterscheidungen trifft und die Dinge ‚aufspaltet‘. Da wir sind, was wir essen, lehre uns die Tora, so Philon, durch

diese Vorschrift, dass ein guter Jude ein Philosoph sein solle.“ Pessach-Brote (Mazza oder Mazze genannt) kennen die meisten Juden sowohl in runder als auch in rechteckiger Form. Dass man im Jahre 1942 in Amerika spezielle Mazzot in V-Form gebacken hat als Teil der Kampagne V for Victory, bringt der Artikel „Wie die Mazze quadratisch wurde“ in Erinnerung.

Als eine gehaltvolle Ergänzung zu „*Koscher und Co.*“ möchte ich Lea Fleischmanns „*Heiliges Essen. Das Judentum für Nichtjuden verständlich gemacht*“ empfehlen. Das facettenreiche Religionsbild, das die aus Deutschland stammende und heute in Jerusalem lebende Schriftstellerin zeichnet, dürfte aber auch für viele moderne Juden lehrreich sein. Fleischmann hat das hier vorzustellende Werk um Fragen zentriert, die mit Essen zu tun haben, aber sie behandelt nebenbei eine Fülle anderer Themen. Sie wollte kein langweiliges Lehrbuch schreiben; deshalb hat sie die mitunter spröde Materie durch Anekdoten und erzählerische Passagen aufgelockert. An mehreren Stellen skizziert Fleischmann ihre eigene religiöse Entwicklung, und sie beschreibt Lebensläufe von Freundinnen sowie Besonderheiten, die ihr hier und da aufgefallen sind.

Ausführlich schildert Fleischmann, was in einer jüdischen Küche zu beachten ist und welche Segenssprüche bei welcher Gelegenheit zu sprechen sind. Kritisch anzumerken ist, dass die Autorin zahlreiche Segenssprüche ungenau ins Deutsche übersetzt hat wie z. B.: „*Gelobt seist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, der Du uns durch die Gebote geheiligt und geboten hast, die Hände zu waschen.*“ Es ist ihr entgangen, dass in der Mitte des Segensspruchs ein Wechsel von der zweiten in die dritte Person erfolgt; die richtige Übersetzung lautet: „*Gelobt seist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, der uns durch die Gebote geheiligt und geboten hat, die Hände zu waschen.*“

Auf den tiefen Sinn der seltsamen Formulierung unserer Segenssprüche hat Rabbiner Joseph B. Soloveitchik aufmerksam gemacht. Unser Verhältnis zu Gott spiegelt sich in diesen kurzen Gebetstexten: Wir nähern uns dem Ewigen in Liebe („Du“), aber sofort erfasst uns Ehrfurcht, und wir ändern die Form der Ansprache.

Bemerkenswert ist, dass in beiden Bänden Heinrich Heines Lobrede auf den „Schalet“ angeführt wird. Fleischmann zitiert nur vier Zeilen aus „Prinzessin Sabbat“, in „*Koscher und Co.*“ ist das ganze Gedicht auf 2 Seiten abgedruckt. Übrigens meint Fleischmann, Heine habe unser heutiges „Tscholelent“ gepriesen. Diese Interpretation erscheint meinem Sohn Samuel

fragwürdig; er verweist auf den Wikipedia-Artikel *Kugel (Gericht)*, aus dem hervorgeht, dass „Schalet“ ein Auflaufgericht mit Nudeln oder mit Kartoffeln ist. Man kann ernsthaft darüber streiten, welche Köstlichkeit der große deutsche Dichter im Sinne hatte. Kochrezepte für Tscholent sowie für andere beliebte Speisen finden wir in beiden hier besprochenen Büchern. Ebenso weiterführende Literatur. Fleischmanns Bücherliste ist wesentlich kleiner und leider nicht fehlerfrei. Der Autor von „*Jüdisches Gebet heute*“, 1986 in Israel gedruckt, heißt Chajim Halevy *Donin* (nicht Domin). In der nächsten Auflage sollte vielleicht auch auf Rabbiner Donins Buch „*Jüdisches Leben*“ (Zürich 1987) hingewiesen werden, das ein Kapitel über die Speisegesetze enthält.

Yizhak Ahren, Köln

Ivan Ivanji, „**Geister aus einer kleinen Stadt**“. Picus Verlag, Wien 2008. 200 Seiten.

Ivan Ivanji hat ein umfangreiches literarisches Werk geschaffen, richtig bekannt geworden ist er dadurch bisher nicht. Seit 1976 sind im deutschsprachigen Raum elf Romane erschienen, auf Serbisch sind es noch ein paar mehr. Ivanji, am 24. Januar 1929 in einer jüdischen Arztfamilie geboren und im dreisprachigen Banat aufgewachsen, kann ungarisch, deutsch und serbisch gleichermaßen gut sprechen und schreiben. Als Kind in Novi Sad verhaftet, überlebte Ivan Ivanji das Konzentrationslager Buchenwald. Danach studierte er in Belgrad Germanistik und arbeitete als Lehrer, Journalist, Verlagslektor, Dramaturg, Übersetzer und „*Titos Dolmetscher*“, so auch der Titel seiner jüngst erschienenen Erinnerungen. Darin schildert er seine Erlebnisse mit Politikern auf höchster Ebene der Diplomatie. Von 1974 bis 1978 arbeitete er als Botschaftsrat Jugoslawiens in Bonn, danach bis 1981 im jugoslawischen Außenministerium. Es schmerzt Ivanji, dass er mit diesem „Nebenprodukt“, wie er es nennt, mehr Aufmerksamkeit erlangte als durch seine literarischen Titel. Denn in Wahrheit schlug Ivanjis Herz immer für die Literatur. Von 1982 bis 1988 war er Generalsekretär des jugoslawischen Schriftstellerverbandes. Wiederholt hat er seine Erlebnisse unter der Nazi-herrschaft verarbeitet. So in seinem Roman „*Schattenspringen*“ (1993), in dem er die Erlebnisse eines 16-Jährigen am Ende des Zweiten Weltkrieges erzählt. Die Internierung im KZ Buchenwald und die Befreiung erlebt der

Erzähler als stiller Beobachter. In „*Der Aschenmensch von Buchenwald*“ (1999) lässt Ivanji einen Chor von 700 Stimmen miteinander sprechen, streiten, diskutieren, sich erinnern. Er schafft einen *Aschenmenschen* und gibt den Ermordeten damit eine Stimme. Und er stellt Fragen an die Gegenwart, schildert, wie die Geschichte dieses Ortes auf seine Bewohner heute wirkt, wie mit den historischen Ereignissen umgegangen wird, wie Schulkinder auf diesen Ort reagieren. Der *Aschenmensch* solle als Wolke über Weimar schweben und auf das Gewissen der Menschen drücken. Die Vergangenheit ist nicht tot, schreibt Ivanji, solange sich jemand daran erinnert. Mit diesem Roman schuf Ivanji eine Einheit aus erzählerischem Bericht, autobiografischen und authentischen Ereignissen und fiktiven Elementen.

Auch in seinem jüngsten Roman „*Geister aus einer kleinen Stadt*“ stehen die Ereignisse unter den Nazis im Mittelpunkt der Erzählung. Ivan Ivanji ist in einer solchen, hier namenlosen Kleinstadt im Banat groß geworden. Er befand sich auch im Januar 1942 in Novi Sad, als es dort zu den Massakern am Fluss kam. Und er fügt hinzu, dass in seiner Heimatstadt zweihundertachtundsiebzig Juden interniert worden seien – achtunddreißig von ihnen überlebten. Eine Zahl, die nicht erfunden ist, versichert er.

Ende der dreißiger Jahre leben die Menschen im Balkanstädtchen harmonisch und viele sogar glücklich miteinander, es wird ungarisch, serbisch und deutsch gesprochen. Juden, Orthodoxe und Nichtgläubige leben friedlich zusammen. Es ist kurz vor Beginn des Zweiten Weltkrieges. Als deutsche Despoten in diese Idylle einfallen und auch hier ihre Helfershelfer finden, geraten alle Beziehungen durcheinander. Ivanji stellt verschiedene Lebensgeschichten nebeneinander und folgt diesen dann bis zum tragischen oder manches Mal auch glücklichen Ausgang. Der Roman endet mit der Spurensuche eines achtzigjährigen Davongekommenen. Nichts ist mehr so in der kleinen Stadt, wie er es in Erinnerung hatte – aber das sei ja ganz normal, kommentiert der Erzähler lakonisch.

Ivan Ivanji, der seit 1992 in Wien und Belgrad lebt, verfasst literarische Geschichtsschreibung, er hält untergegangene Bräuche und Figuren in seiner Literatur fest, er streift Gräuel und Massaker, er überliefert etwas von dem, was nicht mehr ist. Und all dies in einer leichten, eingängigen und anschaulichen Weise. Ivan Ivanji ist ein Literat, der noch zu entdecken ist.

Stefan Berkholz, Berlin

Kirsten Jörgensen/Sybille Krafft, „**Wir lebten in einer Oase des Friedens ...**“ Die Geschichte einer jüdischen Mädchenschule 1926–1938. Verlag Dölling und Galitz, München/Hamburg 2009. 144 Seiten.

Bei diesem ansprechend aufgemachten und reichhaltig bebilderten Buch handelt es sich um den Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung, die mittlerweile mit großem Erfolg durch ganz Deutschland wandert. Das Besondere am Buch und an der Ausstellung ist, dass die Geschichte jüdischen Lebens in Deutschland vor und nach der Machtergreifung Hitlers an einem ganz konkreten Beispiel facettenreich dargestellt wird. Das unvorstellbare Leid, welches Juden in unserem Land angetan worden ist, und die Zahlen, die einen bisweilen geradezu lähmen, werden anhand eines überschaubaren Falles nahegebracht. Dabei wendet sich die Darstellung gerade an Jugendliche, denn die Schülerinnen, von denen berichtet wird, waren Mädchen im Alter von 15 bis 19 Jahren.

Erzählt wird von der *Wirtschaftlichen Frauenschule auf dem Lande*, die im Jahr 1926 in dem oberbayerischen Dorf Wolfratshausen von der Ortsgruppe München des Jüdischen Frauenbundes eröffnet worden war. Sie bot jungen jüdischen Mädchen in einem sogenannten „Frauenlehrjahr“ eine einjährige Ausbildung, die sie auf ihre weitere Berufstätigkeit vorbereiten sollte. Die Schule wurde nach dem orthodoxen Religionsgesetz streng rituell geführt und sollte den Mädchen zunächst die Fähigkeit vermitteln, eine koschere Küche zu führen. Für Mädchen aus assimilierten Elternhäusern waren die komplizierten Vorschriften nicht einfach zu bewältigen. Darüber hinaus wurden sie mit den Grundlagen von Haus- und Landwirtschaft vertraut gemacht: Auf dem Stundenplan standen Fächer wie Kochen, Hausarbeit, Wäschebehandlung, Maschinennähen, Gartenbau, Milchwirtschaft, Geflügelzucht, Nahrungsmittellehre, Gesundheitslehre, Pädagogik und Buchführung. Da zu der Einrichtung auch ein jüdisches Kinderheim gehörte und weitere landwirtschaftliche Flächen gepachtet worden waren, bot sich ein reichliches Betätigungsfeld.

Die Verbindung von Theorie und Praxis sowie das enge Zusammenleben zwischen Lehrerinnen und Schülerinnen im Internat waren ein wesentlicher Bestandteil eines Konzepts, welches auch heute noch modern anmutet. Bewusst versuchte man, die Mädchen in möglichst einfachen Verhältnissen unterzubringen, um ihre Naturverbundenheit und auch ihre Anpassungsfähigkeit zu stärken. Da der Großteil der jüdischen Bevölke-

rung in Deutschland seit Jahrhunderten im städtischen Milieu ansässig war, wurden den Mädchen hier ganz neue Lernerfahrungen ermöglicht.

Diese Erfahrungen kamen in den ersten Jahren vor allem Mädchen aus zionistisch orientierten Elternhäusern zugute, die sich um eine Auswanderung nach Palästina bemühten. Nach 1933 wurde die Schule dann zunehmend zu einem Zufluchtsort für jüdische Mädchen aus allen Bevölkerungskreisen, deren Eltern ihre Kinder wenigstens für eine begrenzte Zeit an einem sicheren Zufluchtsort unterbringen wollten. Die ländliche Idylle von Wolfratshausen erschien dafür geeignet – bis im Jahr 1936 mit Heinrich Jost ein fanatischer Nationalsozialist Bürgermeister wurde. In vorausseilendem Gehorsam versuchte er durch immer neue Eingaben eine Schließung der Schule zu erwirken. In der Reichspogromnacht erschienen um fünf Uhr früh etwa dreißig SA- und SS-Männer und zwangen die Schülerinnen und Lehrerinnen, das Gebäude sofort zu verlassen. Sie durften nur wenige Habseligkeiten mitnehmen und wurden mit dem Zug nach München befördert. Von dort aus mussten sie sich allein um ihre Weiterreise kümmern. Am 29. November 1939 wurde dann der offizielle Schließungsbescheid zugestellt.

Von den etwa 550 Schülerinnen, welche die *Wirtschaftliche Frauenschule* im Laufe ihres zwölfjährigen Bestehens besucht hatten, verlief ihr weiteres Schicksal so unterschiedlich, wie die schrecklichen Zeiten das damals mit sich brachten: Manche konnten (illegal) nach Palästina einwandern (zwei Schülerinnen überlebten die Sprengung des legendären Schiffes *Patria* im Hafen von Haifa); andere kamen mit den Kindertransporten nach England oder sind in die USA, nach Kanada oder Argentinien emigriert. Von denen, die in Deutschland geblieben sind, wurden die meisten in Auschwitz, Bergen-Belsen, Kaunas und anderen Orten ermordet.

Das Buch *Wir lebten in einer Oase des Friedens* erzählt ihre Geschichte und bewahrt ihre Erinnerung. Aus den Archiven der Städte Wolfratshausen und München, dem Staatsarchiv München, dem Archiv der Leo-Baeck-Collection, der Datenbank von Yad Vashem in Jerusalem und aus zahlreichen persönlichen Angaben, welche in Interviews mit Überlebenden gesammelt worden sind, wurde das verfügbare Material sorgfältig zusammengetragen. Darunter finden sich im Buch viele Fotos ehemaliger Schülerinnen, ein vollständiges Namensregister von Schülerinnen und Lehrerinnen, eine Landkarte mit ihren Herkunftsorten, eine Übersicht zu ihren heutigen Wohnorten, die Kurzbiografien der Schulleiterinnen und Gründerinnen, eine Gedenktafel für die Ermordeten sowie zahlreiche weitere Do-

kumente. Von sieben Frauen, mit denen Interviews geführt werden konnten, wird ihr weiterer Lebensweg exemplarisch geschildert. Darüber hinaus vertiefen zusätzliche Kapitel einzelne Themen (z. B. über Hannah Bodenheimer als Gründerin der Schule, über die doppelte Herausforderung der Mädchen zwischen Pubertät und Antisemitismus usw.). Alles in allem ist so ein informatives und bewegendes Buch entstanden, dessen Lektüre nur empfohlen werden kann.

Jutta Koslowski, Geldern

Georg Munk (Paula Judith Buber), **Muckensturm**. Ein Jahr im Leben einer kleinen Stadt. LIT Verlag, Münster 2008. 673 Seiten.

Dass es dieser Roman schwer hatte, in Deutschland einen Verleger zu finden, kann man sich nach dem Lesen des Buches gut vorstellen. Die Autorin war und ist zwar eine durchaus anerkannte Persönlichkeit. Auch wenn sie stets unter dem Pseudonym „Georg Munk“ veröffentlichte, so war dennoch klar, dass sich dahinter Paula Judith Buber (1877–1958), die Frau des jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber (1878–1965), verbarg. Das Thema ihres Romans „Muckensturm“ aber ließ die Verleger zögern (1953 erschien eine kleine Auflage in Heidelberg, die kaum beachtet und bald veramscht wurde). Es geht schließlich um das Jahr 1933 und um das Leben einer kleinen Stadt in Deutschland. Es lässt sich trotz aller Namensänderungen unschwer erkennen, dass Paula Buber mit dem Ort „Muckensturm“ (in Anlehnung an das Nazi-Hetzblatt „Der Stürmer“) keine andere kleine deutsche Stadt beschreibt als jene, in der sie und ihr Mann lebten, bevor sie nach Israel flüchten mussten, nämlich Heppenheim. Und wer wollte nach 1945 schon mit jener sprachlichen Eleganz, wie sie Paula Buber an den Tag legt, daran erinnert werden, wie es 1933 war, als die Nationalsozialisten in Deutschland das Ruder übernahmen und mit ihrem Terrorregime begannen.

Paula Buber schrieb Muckensturm im Exil zwischen 1938 und 1940. Es gelingt ihr eindrucksvoll, die schleichenden Veränderungen akribisch genau zu beschreiben, die sich in dieser Stadt zutrugen, nachdem in Berlin der Reichstag gebrannt hatte und vor allem nachdem die NSDAP die Wahlen in Deutschland gewonnen hatten. Schritt für Schritt gelangten die zunächst durchaus noch verpönten Hakenkreuzfahnen an jeden Hausgiebel, außer

natürlich an jene, in denen Juden oder Kommunisten wohnten. Auf einmal wurden die braunen Hemden öffentlich in den Schaufenstern zum Kauf feil geboten, und immer mehr Leute trugen diese Uniform mit stolzer Brust auf den Straßen.

Man fühlt sich an Eugène Ionescos (1908–1994) absurdes Drama „Die Nashörner“ erinnert. Zuerst ist es schrecklich, ein Nashorn zu sein. Als die Nashörner jedoch die Mehrheit bilden, schwenkt die Volksmeinung um. Plötzlich wird jener als anormal bezeichnet, der noch Mensch geblieben und kein Nashorn geworden ist. Das ehemals Anormale wird auch in der kleinen deutschen Stadt Muckensturm mehr und mehr zur Normalität, obwohl mit dieser Normalität die ersten Hausdurchsuchungen, Gewaltaktionen und mysteriösen Todesfälle erklärter Nazi-Gegner einhergingen.

Dem LIT Verlag ist es zu verdanken, dass Paula Bubers Roman heute wieder gelesen werden kann. In der Reihe „Vergessene Schriftstellerinnen“ bildet „Muckensturm“ den ersten Band. Damit wird nicht nur eine Schriftstellerin neu ins Bewusstsein gerufen, sondern auch ein wesentliches Zeichen gegen das Vergessen dessen gesetzt, was damals – 1933 – in einer ganz normalen kleinen deutschen Stadt geschah.

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Franz Mußner, **Traktat über die Juden**. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009. 401 Seiten.

Der unverändert 2009 wieder aufgelegte *Traktat über die Juden* (Erstveröffentlichung 1979) des emeritierten katholischen Neutestamentlers Professor Dr. Franz Mußner und die 1978 erschienene *Christliche Theologie des Judentums* des katholischen Judaisten Professor em. Clemens Thoma gelten als Pilot-Publikationen. In der Tat sind beide Werke im christlichen Bewusstsein noch längst nicht so aufgenommen, wie sie es verdient haben, und deswegen ist Mußners Traktat mit voller Berechtigung, nun in Taschenbuchformat, auf dem Buchmarkt zu begrüßen.

Dargelegt werden in sieben Kapiteln die Sachverhalte: Entwurf einer christlichen Theologie des Judentums, das große Glaubenserbe Israels, der „Jude“ Jesus, Paulus und Israel, theologische Wiedergutmachung, das Unterscheidende und Trennende sowie gemeinsame Aufgaben und Ziele.

Angehängt ist ein Kurzkomentar zu „Nostra aetate“. Die christliche Theologie des Judentums orientiert sich seit dem Dekret „Nostra aetate“ Nr. 4 des Zweiten Vatikanischen Konzils aus dem Jahr 1965 an der umwälzenden Erkenntnis, dass „der bleibende Bund Gottes mit Israel“ alle bisherigen Modelle einer Zuordnung von Judentum und Christentum daraufhin auslotet, widrigenfalls verwirft (35). Es gilt Israels Privilegien zu beachten, aus ihm kommt das Heil (Joh 4,22) und – so Mußner – nach Röm 9–11 wird „ganz Israel gerettet werden“ (Röm 11,26). Die Hintansetzung (Röm 11,15) Israels dauert so lange, „bis die (von Gott bestimmte) Vollzahl der Heiden (zum Heil) eingegangen ist“ (54). Das ist eine Zielvorgabe, die „apokalyptisch“ verhüllt bleibt.

Wie fragwürdig „Judenmission“ ist, steht für Mußner fest. Die Kirche aus Heiden ist dem „Wurzelspross“ Israel „aufgepfropft“. Heute werden statt „Israel“, der Wurzel, eher die „Väter Israels“ als Wurzel verstanden. Die Relation bleibt aber (70)! Mußner spricht von einer *Sonderexistenz* Israels (72) neben der Kirche, was unweigerlich die Frage Mußners aufwirft, ob Israel post Christum noch eine Heilsfunktion hat (78). Der heutigen Theologie ist m. E. die Antwort darauf nicht leicht zur Hand; für Mußner hat Israel „auch post Christum eine bedeutende und umfassende Heilsfunktion in der Welt. Der Christ braucht den Juden in seinem Rücken“ (78).

Das Thema „Glaubenserbe Israels“ bilanziert Mußner: „Man könnte einwenden, das (von Mußner Vorgetragene) sei im wesentlichen doch alles ‚alttestamentliche Theologie‘ und nicht ‚Theologie des Judentums‘. Man wird sich aber schwer tun, hier scharfe Trennungslinien zu ziehen. Denn die weithin aus dem Alten Testament gewonnenen ‚Grundhaltungen‘ bestimmen das Leben des frommen Juden bis zum heutigen Tag“ (119).

Die auf wenigen Seiten dargelegten Themen der „Jude“ Jesus sowie „Paulus und Israel“ haben einen leidlichen Bekanntheitsgrad im Christentum. Das Thema „Theologische Wiedergutmachung“ könnte den Nichteingeweihten irritieren. Handelt es sich um eine Reparationszahlung? An wen auch? Wenn die Verzerrungen in den Evangelien, sonderlich in den Passionserzählungen *unkommentiert* alljährlich in der Karwoche vorgetragen werden, dann sind die dunkelsten Stellen im Traktat über die Juden genannt: der christliche Antijudaismus. Die innerjüdische „Verteufelung“ des Glaubensgegners, als das verfolgte Christentum sich gegen seine Widersacher, die nicht jesusgläubigen Juden zur Wehr setzte, ist aus der damaligen Situation begreiflich. Aber heute – und eigentlich zu keiner Zeit des Heraufkom-

menden Christentums sind der christliche Antijudaismus, die neutestamentliche Pharisäerpolemik, „die Juden“ im Johannesevangelium, die angebliche Selbstverfluchung des jüdischen Volkes (305), das Volk der Gottesmörder (291) zu rechtfertigen, zumal die Entlastung der Römer und des Pilatus im Widerspruch steht zu allen damaligen Machtverhältnissen. Es müsste eigentlich zur Pflichtlektüre von jedermann im heutigen Christentum gehören zu kennen, was Mußner hier in diesem Kapitel zusammengetragen hat.

Das Thema des Buches, das das Unterscheidende und Trennende gegenüber dem Judentum behandelt, bietet das „Unjudentum“ im Selbstbewusstsein Jesu (341), das Hoheitsgefühl Jesu (343) als Brücke zwischen dem historischen Jesus und dem nachösterlichen Christusglauben (ebd.). Diese Christologie ist nicht erst von der Gemeinde nach Ostern entwickelt worden, wenn eine Propheten-Christologie, später eine Sohnes-Christologie entwickelt wurde (347). Mußner gesteht, er habe diese Entwicklung ehemals vertreten, findet aber jetzt, dass schon im Alten Testament die repräsentatio JHWHs erkennbar sei, nämlich in den Prophetengestalten, z. B. in Hosea, und dass in der Schicksalsgestalt Jesu die göttliche Sympathie, das Pathos Gottes abgebildet ist (354). Nachahmung Gottes sei aber jüdischem Denken vertraut (ebd.).

Das Schlussthema, *Gemeinsame Aufgaben und Ziele von Judentum und Christentum*, sieht in der „Schalomisierung der Welt“ (383) den Dienst eines politischen und sozialen ‚Ökumenismus‘. Die von Juden und Christen gemeinsam getragene Erklärung „DABRU EMET“ (Redet Wahrheit) aus dem Jahr 2000 wird Mußner mit Genugtuung erlebt haben.

Alwin Renker, Freiburg

Chaim Noll, **Der Kitharاسpieler**. Roman. Verbrecher Verlag, Berlin 2008. 815 Seiten.

Wenn wir an Kaiser Nero denken, stellt sich unweigerlich das Hollywood-Bild eines Wahnsinnigen ein, von Peter Ustinov in „Quo Vadis“ (1951) unvergesslich verkörpert. Der Film basierte auf dem gleichnamigen Roman von Henryk Sinkiewicz, und dieser hatte vor allem die Christenverfolgungen und die Glorifizierung der Märtyrer im Blick. Nun erzählt der große historische Roman „Der Kitharاسpieler“ von Chaim Noll auf völlig neue

Weise von einem Herrscher, der lieber nur Künstler wäre, von den revolutionären frühen Christen und den römischen Staatsbürgern jüdischer Herkunft. Dass es sich bei den Frühchristen zunächst um eine *jüdische* Sekte handelte, spielt aus der rückblickenden Sicht von Mehrheitschristen (in Sicherheit) meist keine Rolle. Und dass die assimilierten Juden im römischen Staat durch die Anhänger des Jeshua (Jesus) in Gefahr gebracht wurden, ist wenig bekannt. Denn die „Christiani“ sind Aufrührer, wollen sich ein Leben im Glauben nicht innerhalb des Bestehenden aufbauen. Die römischen Juden werden aufgefordert, ihre Brüder zur Rason zu bringen – was ihnen unmöglich ist. Wer kann einen Mann wie Paulus aufhalten!

Der Roman wagt die Wahrheit jener Zeit zu erforschen, indem er sich auf das stützt, was man inzwischen wissen kann. Davon ausgehend bringt er Verborgenes, aber poetisch Wahrscheinliches zu Tage. Dabei schildert er das Leben am Kaiserhof, die vorherrschenden heidnischen Praktiken, aber auch jüdisches Leben im Reich, das Glaubensfreiheit einschließt. Es gilt allerdings, Rücksicht zu nehmen, wenn man als junger jüdischer Sekretär am Hof Kaiser Neros nicht Anstoß erregen will. Erscheint man wieder nach überstandener Krankheit, will die Antwort auf die harmlose Frage: „Wieder gesund?“ wohl überlegt sein: „Hier wäre die Antwort-Formel ‚Dank den Göttern‘ angebracht gewesen, doch ich vermied den gegen unser Gebot verstoßenden Plural, sagte zwar nicht rundheraus ‚Dank dem alleinigen Gott‘, was eine Provokation bedeutet hätte, sondern eine Kompromissformel, die wir uns für solche Fälle zurecht gelegt hatten: ‚mit göttlicher Hilfe‘.“

Der Icherzähler ist der Sohn einer jüdischen Sklavin, die aber noch vor seiner Geburt freigelassen wurde, sodass ihr Kind ein römischer Bürger mit allen Rechten ist. Durch das Schicksal dieses Namenlosen, der seinen Vater nicht gekannt hat, erfahren wir viel Überraschendes über das Leben römischer Juden in jener Zeit. Der Icherzähler macht sogar Karriere am Hofe Neros. Er wird Ghostwriter für den Kaiser. Neros Selbstbild als Künstler bringt ihn dazu, die Staatsgeschäfte zu vernachlässigen. Er begeistert sich für das Poem „Der Kitharاسpieler“, das ihm der Icherzähler vorlegt, vertont es selbst und identifiziert sich mit der Hauptfigur. Bei öffentlichen Auftritten feiert Nero damit große Triumphe. Der Icherzähler ist dadurch gefährdet, denn solange er lebt, gibt es das Wissen um seine Mit-Autorschaft, das Neros Künstlerillusion stört. Das Leitthema des Buches ist: „Stets ist mein Leben in Gefahr, aber dein Gesetz vergesse ich nicht [...]“, eines der vielen Zitate aus der hebräischen Bibel, die jedem neuen Absatz vorangestellt sind.

Die Gespräche unter den jüdischen Protagonisten der Geschichte bringen Erhellendes darüber zu Tage, warum sie gegenüber der aus ihren Reihen hervorgegangenen Sekte skeptisch sind. Man setzt sich mit der neuen Lehre auseinander und bezieht sie auf die eigenen Überlieferungen. Wie erklärt sich der Erfolg der „Christiani“ besonders bei den Heiden? Der gläubige Jude Matitjahu, einer der wichtigsten Gesprächspartner des Icherzählers, meint: „Ihre Götter sind Abbilder ihrer selbst, menschenähnliche Wesen [...]. Im Sinne solcher Bilder wurde, was der Galiläer verkündete, missverstanden und falsch ausgelegt.“ „Du meinst, sie hielten ihn für ein Mischwesen? Wie die Griechen den Epaphos und die Dioskuren?“ [...] „Mir scheint, sie wissen es selbst nicht [...].“ Nachdem Matitjahu dem Icherzähler die offenen Fragen der Christiani dargelegt hat, die offenbar nur deshalb zu einer Vorstellung der göttlichen Dreieit führen, um die ganzen Widersprüche lösen zu können, kommt er zu dem Schluss: „Ich halte ihren Glauben für eine verstohlene Rückkehr zur Vielgötterei. Daher ihr Erfolg bei den Völkern. Jeshua kann alles Mögliche sein, ein neuer Prophet, der Erlöser-König, der Sohn Gottes, sogar Gott selbst.“

Chaim Noll erzählt in einer klaren Sprache, die alles andere als historisierend ist. Vielleicht gelingt ihm das besonders überzeugend, weil er seit einigen Jahren in Israel lebt und im Sprachexil ein Deutsch des Neubeginns schreibt. Großes Wissen über die Epoche wird uns so als Geschenk übergeben, aber auch viele unbequeme Wahrheiten. Es gibt immer wieder auch Blitzlichter, die die Zukunft erhellen, oft bedrückend, Visionen von Verfolgung und Vernichtung, von Zerstörungskräften, die gerade durch die Herkunft des Christentums aus dem Judentum erwachsen könnten. Aber es gibt auch hoffnungsvolle Ahnungen von der Zukunft der Juden – nach der Zerstörung des Tempels: „Ihr werdet alles wiederbekommen, ihr werdet zurückkehren, Wunder werden sich ereignen [...].“ Es gehört zu den faszinierenden Seiten dieses Romans, dass man nicht etwa nur an das schon Eingetretene – die Gründung des Staates Israel – dabei denken muss, sondern sich der Blick wieder vorausrichtet, in neuer Hoffnung auf Versöhnung.

Es erweist sich, dass ausgerechnet ein historischer Roman einen wichtigen Beitrag besonders zur christlich-jüdischen Verständigung leisten kann, indem er – rückblickend – vor allem von den Schwierigkeiten erzählt, die von einem Dialog erst einmal zu überwinden sind.

Bettina Klix, Berlin

Paul Petzel, **Christ sein im Angesicht der Juden**. Zu Fragen einer Theologie nach Auschwitz. Forum Christen und Juden Band 6. LIT Verlag, Berlin 2008. 266 Seiten.

Im „Forum Christen und Juden“ meldet sich der renommierte Theologe Paul Petzel mit höchst interessanten, nicht nur für die Fachwelt aufschlussreichen Beiträgen zur Entwicklung des zeitgenössischen Judentums zu Wort: Im Angesicht einer Kirche, die endlich nach neuen Wegen der Begegnung und Verständigung mit dem Volk Israel – „Gottes erster Liebe“ (F. Heer, S. 15) – sucht, sieht er kritisch „das, was christlich coram Judaeis zu bedenken ist, als eine generationenübergreifende Aufgabe an“ (7). Hier macht einer konsequent ernst mit der „dignitas iudaica“ (164 u. ö.), behält bei den aktuellen interreligiösen Bestrebungen stets den historischen wie theologischen Primat Israels und seine heilsgeschichtliche Bedeutung im Blick; hier sieht einer die Kirche organisch und wesentlich verbunden mit dem jüdischen Volk quer durch die Zeiten, trotz gravierender unterschiedlicher Glaubens- und Lebensweisen – und benennt die altneuen Gefahren von „Israelvergessenheit und Judenfeindlichkeit“ (7).

Petzel greift – und darin denkt er wahrlich ökumenisch! – Impulse u. a. von Johann Baptist Metz und Friedrich-Wilhelm Marquardt auf, von Emmanuel Lévinas, Elie Wiesel und Marc-Alain Ouaknin, von Erich Zenger, Christoph Dohmen und Dieter Vetter, von Hans Hermann Henrix und Josef Wohlmuth – allesamt wichtige Stimmen auf dem neu eröffneten Forum eines lebendigen Austausches auf Augenhöhe. Sie geben, ein jeder auf seine Weise, zu bedenken, „Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen“ (Titel der erkenntnistheologischen Studie von Petzel 1994). Christliches Reden von Gott nach der Schoa („coram Auschwitz“, 55) ist überhaupt nur möglich, weil und wenn ein „Erinnern, das der Versöhnung dient“ (19 ff.), das Miteinander prägt; wenn die „Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum“ (106 ff.) als Anfrage und Herausforderung an uns Christen verstanden, und damit auch die jüdische Diaspora in ihrer Bedeutung für Christen ausgelotet wird; wenn das christlich sogenannte „Alte Testament“ in seinem „Eigenwert und Eigenwort“ (Zenger) zu sprechen beginnt; wenn die Psalmen Israels nicht länger bedenkenlos „getauft“ bzw. „verchristlicht“ werden (151 ff.) – sondern Christen sich bewusst werden: Sie beten die Psalmen mit Israel und mit Jesus, aber als „spät und nachträglich Hinzugekommene“ (154). Petzel schlägt als Doxologie vor: „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, dem einen Gott Israels von

Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen“ (155). Und er plädiert dafür, dass die Bedeutung des Juden Yeshua ben Yosef als „Preis seines Volkes Israel“ und als „Licht der Heiden“ (Jes 42,6) nicht länger „so unausgeschöpft“ (7) bleibt, sondern „endlich das vere homo [...] als vere iudaeus“ ausformuliert wird (147).

In einem letzten Teil (IV, 199 ff.) geht es um die jüdische Kommentarliteratur als die „signifikanteste Schrift- und Denkform des Judentums“ (202), mit besonderem Augenmerk auf der „Biblia Rabbinica“ als Synopse von Auslegungen vieler Generationen (204 ff.). Petzels Aufsätze verdienen Beachtung, weil sie eine Zukunft geschwisterlicher und versöhnter Nachbarschaft von Juden und Christen intendieren – auf dem „Forum“ wie im Alltag, in dem Bewährung noch vor uns liegt.

Dieter Krabbe, Nürnberg

Sol Scharfstein, **Torah and commentary**. The Five Books of Moses. Translation, Rabbinic and Contemporary Commentary. KTAV Publishing House, Jersey City NJ 2008. 569 Seiten.

Am 5. Dezember 2009 starb der in Russland geborene jüdisch-amerikanische Gelehrte Sol Scharfstein in Livingston nach einem reichen, erfüllten Leben. Der im Alter von 88 Jahren Verstorbene war nicht nur seit 1945 Mit-eigentümer des berühmten KTAV Publishing House in Jersey City, sondern auch begnadeter Buchautor und Herausgeber. Er veröffentlichte weit über 75 Judaica auf Hebräisch und Englisch, darunter mehrere Arbeiten zur (religiösen) Erziehung im Judentum, Werke zur Bibel, zu jüdischen Feiertagen und den Gebetbüchern sowie eine größere Anzahl Kinderbücher; sein letztes Werk, *Torah and commentary*, an dem er rund zehn Jahre gearbeitet hatte, erschien im April 2008 gleichzeitig in gebundener und in broschiert Ausgabe in seinem Verlag und wurde 2009 für den „Jewish Book Award“ vorgeschlagen.

Das umfangreiche Alterswerk Scharfsteins steht ganz in dessen traditionell-orthodoxer, klassisch-jüdischer Erziehung: „Almost every saturday, my father Asher, after a gruelling week of work, summoned the time and energy to review with me the portions of the weekly sidrah and, in season, Pirke Avot“ (14). Schon seit frühester Jugend mit der Auslegung der Tora, der fünf Bücher Moses, konfrontiert, wird sich Sol Scharfstein sein ganzes

langes Leben intensiv mit diesem für das Judentum einzigartigen und heiligsten aller Texte beschäftigen. In seinem vorliegenden Werk, das wohl als eines seiner bedeutendsten gelten darf, präsentiert Sol Scharfstein eine neue, den modernen anglo-amerikanischen Sprachgegebenheiten angepasste Übersetzung der gesamten Tora mit ihren sog. 54 Wochenabschnitten oder Perikopen mitsamt rabbinischen, zeitgenössischen sowie eigenen Kommentaren.

Doch was ist es, das die Tora für das Judentum so bedeutend macht? Weshalb wird sie immer wieder neu übersetzt, neu gelesen, interpretiert und mit unzähligen Kommentaren versehen? Gemäß der jüdischen Überlieferung empfing das Volk Israel von Gott selbst die Tora „on Mount Sinai in about 1280 B. C. E.“ (21), und Gott schloss zu gleicher Zeit seinen Bund mit den Israeliten – das zentrale, bestimmende Ereignis der jüdischen Geschichte, das bis in unser Hier und Jetzt fortwirkt und die jüdische Identität maßgeblich mitbestimmt. Mit dem Schawuotfest, das fünfzig Tage nach dem Pessachfest begangen wird, wird eben dieser Übergabe der Tora an das Volk Israel (hebr.: „Matan Tora“) gedacht. Gerade in Zeiten der Pogrome und Verfolgungen gab (und gibt) nicht zuletzt die Tora Halt und Stärke: Der äußere soziale wie religiöse Druck ließ die Juden sich immer aufs Neue umso fester an ihre Tora binden. „The Torah is the cornerstone of the Jewish religion and has a profound effect on Jewish survival“ (21), fasst Sol Scharfstein treffend zusammen.

Die große Bedeutung der Tora in guten wie in schlechten Zeiten unterstreicht – ähnlich wie Scharfstein – der große jüdische Gelehrte Jakob Petuchowski s. A.: „Die Erlösung aus ägyptischer Sklaverei brachte die körperliche Befreiung. Aber mit der körperlichen Befreiung allein ist es nicht getan. Der Mensch muss auch geistig frei sein, frei vom Aberglauben und von der Furcht, die einem das Heidentum einflößt. Diese geistige Befreiung erlebte Israel erst am Berge Sinai, als Gott ihm die Tora gab“ (in: Feiertage des Herrn, Freiburg 1984, 52). Mehr noch: Diese Befreiung wurde und wird zur Freiheit, indem der bedeutendste Schatz Israels, eben die Tora, von einer Generation zur nächsten – „Dor ledor“ – weitergegeben wird. In diese Jahrtausende alte Tradition eingebunden ist die tägliche Beschäftigung mit der Tora: Stets wird die Tora auf aktuelle Lebenssituationen bezogen und entsprechend ausgelegt bzw. interpretiert, denn sie enthält „alles“, wie es in der Mischna, dem mündlich überlieferten Gesetz, heißt: „Drehe und wende sie [die Tora], denn alles ist in ihr.“

Demzufolge ist die Tora, so sieht es auch Scharfstein, eine wichtige Ratgeberin in jüdischen Rechtsfragen, jüdischer Ethik und ein Wegweiser für Denken und Handeln sowie – ganz besonders – für die Beziehung zwischen Gott und Mensch und natürlich auch zwischen den Menschen untereinander. Und für all dies, was der Tora innewohnt, bedarf es einer ständigen Anpassung und Erklärung der Tora; diese Art Auslegung wird als mündliche Tora (im Gegensatz zur schriftlich vorliegenden) bezeichnet. Sie begann bereits mit den ersten Schriftgelehrten, die die Heilige Schrift zu deuten begannen, und wird bis heute ununterbrochen fortgesetzt. Unzählige Tora-Kommentare in allen Sprachen der Welt legen beredtes Zeugnis davon ab.

Die Tora ist einer von drei Teilen der Hebräischen Bibel, des Tanach (Tora, Newi'im, Ketuwim): Der Tora folgen die Prophetenbücher sowie die hagiografischen Schriften. „The Torah also has an inward mysterious life composed of spiritual elements, which you can feel but which are difficult to grasp, but if you continue your studies you will begin to sense the divinity of the text“ (12). Das „Buch der Weisung“, die Tora, erhält durch diese Einschätzung Scharfsteins des weiteren noch Elemente des Mystischen und des Spirituellen; im Merkmal der „divinity of the text“ klingt darüber hinaus noch die göttliche Autorschaft der Tora an.

Vor dem skizzierten Hintergrund ist verständlich, weshalb die Tora immer wieder an neue Gegebenheiten angepasst und in ihrer Jahrtausende alten Tradition neu gelesen und ausgelegt werden muss, jedoch in ihrem Text niemals verändert werden darf. Sol Scharfstein reiht sich ganz in dieses Verständnis von toratreuer Tradition ein. Die einzelnen Verse der Tora werden in übersichtlichen Fußnoten entweder von Scharfstein (= „Shenash“) mit aktuellem Bezug selbst kommentiert oder er zitiert talmudische und midraschische Quellen (z. B. Bamidbar Rabba).

Einzelne Auslegungen berühmter (spät)mittelalterlicher Tora-Kommentatoren wie Raschi (1040–1105), Abraham Ibn Esra (ca. 1092–1164) oder Isaak Abarbanel (1437–1508) bzw. Kommentare jüngerer Gelehrter wie Samson Raphael Hirsch (1808–1888) dienen Scharfstein nicht nur als Autoritäten und grundlegendes Quellenmaterial, sondern zeigen uns auch, von welcher herausragenden Bedeutung bis heute mittelalterliche und neuere bis zeitgenössische Auslegungen zur Tora sind: „The text [scil. by Scharfstein] features more than 2000 commentaries chosen from ancient and modern sources and scholars [...]“ (13).

Scharfsteins Werk leistet darüber hinaus noch einiges mehr: Um den Einstieg in die fünf Bücher Moses inhaltlich zu erleichtern, schaltet Scharfstein jeweils eine kurze Zusammenfassung von einer Seite der eigentlichen Übersetzung vor. Dass sich sein Buch nicht nur an Gelehrte, sondern auch und ganz besonders an interessierte Laien richtet, zeigen die reich bebilderten Einführungs- und Schlusskapitel: Überschriften mit „*All about the Torah*“, gibt das einleitende Kapitel (17–31) eine profunde Übersicht über die Geschichte der Tora sowie über Toragelehrsamkeit, spezielle Torafeiertage und -zeremonien. Ein Einblick in den jüdischen Kalender rundet das Kapitel ab. Am Ende des Werks skizziert Scharfstein 17 jüdische Gelehrte und Tora-Kommentatoren aus den frühesten Zeiten bis zum 18. Jahrhundert, die er zum Teil in seinem Kommentar selbst zitiert (521–558). Kurze biografische Vignetten sowie ein Index beenden das für Tora-Studienzwecke hervorragend geeignete opus magnum.

Yvonne Domhardt, Zürich/Freiburg

Simone Veil, **Und dennoch leben.** Die Autobiographie der großen Europäerin. Aufbau Verlag, Berlin 2009. 316 Seiten.

„Europa wird [...] vor allem das, was wir daraus machen“, schreibt die erste Präsidentin des Europäischen Parlaments, Simone Veil, geborene Jacob, in ihrer Autobiografie. Die Wurzeln ihrer Familie führen nach Straßburg, wo auf dem jüdischen Friedhof ein Grabstein aus dem Jahre 1750 an die Ahnen der Jacobs erinnert. 1870 zogen die Vorfahren väterlicherseits nach Paris. Als Hersteller von auch im Ausland gefragten Silberdosen gelangten sie dort zu Anerkennung und Wohlstand. Simone wurde 1927 in Paris geboren. Im Sog der Wirtschaftskrise 1929 übersiedelten der Architekt André Jacob und seine Ehefrau Yvonne mit ihren vier Kindern nach Nizza.

Simone Jacobs glückliche Kindheit endete 1940, als die Dreizehnjährige durch die Besatzung Frankreichs von Nazideutschland mit dem Tod konfrontiert wurde. „Während ich diese Zeilen schreibe, erfüllt mich Traurigkeit an den Gedanken, dass mein Vater und meine Mutter nicht miterleben durften, wie ihre Kinder erwachsen und ihre Enkelkinder geboren wurden [...]“. Der Vater und ihr Bruder Jean wurden nach Litauen verschleppt und ermordet. Simone und ihre Schwester Miou überlebten Auschwitz und den Todesmarsch nach Bergen-Belsen, doch die geschwächte Mutter starb in

Bergen-Belsen an Typhus. „Wir wurden zu Vieh erniedrigt“, so die spätere Europapolitikerin. Diese Hölle konnten die Schwestern Jacob dank einer Aufseherin überstehen, die Menschlichkeit zeigte und dafür sorgte, dass die Kinder bei ihrer Mutter blieben und sie zu nicht allzu harten Arbeiten eingeteilt wurden. Ihre Schwester Denise überlebte das Konzentrationslager Ravensbrück. Schlimm war die Erfahrung, dass im Nachkriegsfrankreich die Menschen das Ausmaß der Leiden des Holocaust nicht verstanden. Die mangelnde Sensibilität gegenüber den Überlebenden ging sogar soweit, dass Veil bei einem Empfang gefragt wurde, ob die in ihren Unterarm tätowierte Nummer ihre Garderobenummer sei. Von da an hielt sie dieses Zeichen ihrer Erniedrigung bedeckt.

Auf den Trümmern des alten Europa heiratete Simone Antoine Veil. Nach der Referendarzeit arbeitete sie im Justizministerium, wo sie sich für bessere Bedingungen der Inhaftierten in den Gefängnissen einsetzte. In diese Zeit fiel ein Intermezzo als Konsulatsangestellte in Deutschland: „Die drei Jahre, die ich in Deutschland verbrachte, waren eine angenehme Zeit. Es störte mich nicht, in dieses Land zurückzukehren, und zwar aus einem ganz einfachen Grund: Wir lebten ebenso autark wie die Amerikaner.“

Simone Veil musste schmerzhaft feststellen, dass auch das moderne Frankreich vor Antisemitismus nicht gefeit war, z. B. wenn ein hoher Staatsbeamter über die „Machenschaften einer jüdischen Lobby“ spreche. Mit Besorgnis betrachtete sie das Aufkommen der „Front National“ von Jean Marie Le Pen. Doch sie setzt sich nicht nur für die Bekämpfung des Antisemitismus ein, sondern sagt allen Rassismen den Kampf an. 1978 wurde Simone Veil die erste Präsidentin des Europaparlaments. Als besonderes Ereignis des ausgehenden 20. Jh. von historischer Tragweite betrachtet Veil den Fall der Berliner Mauer. Als die Nachricht im Europaparlament eintraf, begannen alle „vor Freude und Rührung zu weinen“. Schmerzlich empfand sie die Rückkehr nach Auschwitz fünfzig Jahre nach dem Holocaust mit Kindern und Enkelkindern, damit die Jugend das fürchterliche Geschehen im Gedächtnis bewahre. Veil freute sich, als Frankreich die Schuld der Kollaboration mit den Nazis endlich bekannte. Zu de Gaulles Zeiten sprach man nur über „französische Helden“. Forscher bemühen sich, die Kollaborateure der Nazis ans Licht zu bringen, und gleichzeitig diejenigen zu finden und zu ehren, die mit dem Einsatz des eigenen Lebens Verfolgte retteten.

Simone Veil gehört zu den Diasporajuden, die für ihr Gastland sehr viel geleistet haben und sich mit ihm identifizierten. Ihre erste Reise nach Israel war eine wichtige Etappe in ihrem Leben, doch sie wollte nie nach Israel ziehen. „Ich fühlte mich viel zu französisch, als dass ein solcher Schritt für mich jemals in Betracht gekommen wäre.“ Frankreich ist ihr Zuhause und das zusammenwachsende Europa ihre Heimat, entsprechend der Vision eines anderen großen Europäers, Stefan Zweig, der in den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts über „unsere heilige Heimat Europa“ schrieb.

Monika Beck, Aachen

Berichte

Der „Judengarten“ in Mackenheim im Elsass

Jüdische Friedhöfe – „Gärten der Ewigkeit“ – sind Orte des Erinnerns, voll von Symbolen, die auf das Leben hindeuten und vom Tod erzählen. Sie sind sichtbare „Zeichen der Ewigkeit“. Der „Judengarten“ in Mackenheim im Elsass ist so ein Ort des Erinnerns. Der „*Cimetière Israélite*“ liegt mitten in einem Auwäldchen, eingebettet in die Natur in wunderschöner Symbiose. Er ist so versteckt und so schwer zu finden, dass sich bisher weder Vandalen noch Randalierer dorthin verirrt haben. Ganz früh am Morgen oder spät am Abend ist es dort besonders schön. Neben dem Friedhof, fast verdeckt unter alten Bäumen, fließt ein trüber, müder Fluss. Der überwiegende Teil der Grabsteine steht zusammengedrängt an einem Platz, und auf vielen der alten Steine ist die Inschrift kaum mehr zu lesen. Manche Grabsteine sind schon fast versunken; andere stehen auf einem Acker. Der älteste Stein stammt aus dem Jahr 1669, der jüngste aus dem Jahr 2000: *Helene Weil*, geb. Levy, verstorben am 31.12.2000. Über ihrem Grab wölbt sich ein schöner grauer Marmorsarkophag. Auf dem Grabstein von *Sarah Blich* steht: „*Mort en Déportation – Auschwitz 1900–1941*“.

Der Friedhof von Mackenheim wird 1608 zum ersten Mal erwähnt. Jetzt wird dort niemand mehr beerdigt, denn in Mackenheim gibt es keine Juden mehr. Viele andere jüdische Friedhöfe im Elsass sind vom Verfall bedroht. Seit „der schöne Judengarten“ bei Mackenheim 2001 „auf die Liste der schützenswerten historischen Denkmäler“ gesetzt wurde, kommen jedes Jahr junge Menschen aus aller Welt und arbeiten im Rahmen der „Aktion Sühnezeichen“ auf dem alten Friedhof. Aber alles geschieht leise und ehrfürchtig, denn die Totenruhe soll und darf nicht gestört werden. Keine Mauer grenzt den Friedhof ein, und kein Tor hindert daran, ihn zu betreten. Einerseits ist der Friedhof wirklich ein „friedlicher Hof“, so einsam, so friedlich und so weit weg von aller Hektik und allem Lärm. Andererseits ist er wehrlos und schutzlos dem Hass und der Zerstörungswut ausgesetzt, in einer Zeit, in der jüdische Friedhöfe (schon) wieder geschützt werden müssen, in der auch die Totenruhe nicht mehr heilig ist. Noch ist der Judengarten in Mackenheim davon nicht betroffen. Andere Friedhöfe im Elsass (Saverne, Brumath und Herrlisheim) wurden bereits geschändet. Angesichts der wiederholten Friedhofsschändungen ist es ein ambivalentes Bestreben, den Friedhof mehr in das Bewusstsein der Menschen zu rücken.



Das Elsass war einst die Region Frankreichs mit dem stärksten jüdischen Erbe.¹ Heute gibt es im ländlichen Raum kaum noch Juden. Nach der Schoa kamen nur wenige zurück. In der Synagoge von Mackenheim ist heute die Gemeindebibliothek untergebracht. Es ist zu hoffen, dass sich noch mehr engagierte Menschen wie Günter Boll aus Neuenburg finden, der sich seit vielen Jahren für die Bewahrung dieses Friedhofs einsetzt und dafür 2002 mit dem „German Jewish History Award“ geehrt wurde.²

Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

Grabstein auf dem Friedhof in Mackenheim

Foto: Maria Stiefl-Cermak.

1) Vgl. Freddy Raphaël (Hg.), *Das elsässische Judentum*, FrRu 12(2005)221–223.

2) Vgl. FrRu 9(2002)237.

Im Einsatz für die „Gerechten unter den Völkern“ – Bundesverdienstkreuz für Gisela Kuck

Am 18. Juni 2009 wurde in der Staatskanzlei in Düsseldorf in feierlichem Rahmen 16 Bürgerinnen und Bürgern der Bundesrepublik Deutschland das Bundesverdienstkreuz am Bande verliehen. Unter den Ausgezeichneten befand sich (*Anna*) *Gisela Kuck*. Die „Laudatio“ für Gisela Kuck lautete:

„Anna Gisela Kuck weiß, wie man außerordentliche und mutige Leistungen anerkennt. Denn als Mitarbeiterin in der Botschaft Israels in Bonn hat Anna Kuck Ehrungen von Deutschen organisiert, die als Gerechte unter den Völkern in der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem eine Widmung erhielten.

Mit seinem Dokumentationszentrum und Museum ist Yad Vashem ein Ort der Mahnung und des Erinnerns an den Holocaust und an seine Opfer. Yad Vashem mahnt wie kein zweiter Ort, sich an die Schrecken des Nationalsozialismus zu erinnern. Der Ort ehrt aber auch jene, die während des Holocaust ihr Leben eingesetzt haben, um das Leben anderer zu retten. 20 000 namentlich gewidmete Bäume in der Allee der Gerechten und Bronzetafeln an der Gedenkstätte erinnern an sie.

Viele dieser Ehrungen hat Anna Gisela Kuck mit ihrem Einsatz erst möglich gemacht. Sie hat es über lange Jahre getan und in dieser Zeit auch gegen Widerstände daran mitgewirkt, dass wir heute auf diese Menschen als Vorbilder schauen können. Anna Gisela Kuck weiß, wie wichtig es ist, dass die Öffentlichkeit von solchen Vorbildern erfährt. Deshalb spürt sie immer wieder Menschen auf, die den jüdischen Opfern der Nationalsozialisten geholfen haben. Mit Vorträgen hält sie die Erinnerung an die Unmenschlichkeit der nationalsozialistischen Barbarei, aber auch an die unter Lebensgefahr handelnden Helferinnen und Helfer wach. Heute ehren wir Anna Gisela Kuck für ihr besonderes Engagement im Namen der Menschlichkeit.“

Gisela Kuck, 1935 in Aachen geboren, seit 1978 bei der Botschaft des Staates Israel in Bonn angestellt, war immer als nahe Mitarbeiterin des jeweiligen Botschafters der israelischen Botschaft beschäftigt. Ihre Tätigkeit fiel in die Zeit der Botschafter: Yohanan Meroz, Yitzhak Ben Avi, Benjamin Navon, Avi Primor, Shimon Stein und Joram Ben Zeev. Nach dem Umzug

der israelischen Botschaft nach Berlin und bis heute erledigt sie ihre Arbeit von einem sogenannten „Home office“ aus, nämlich von ihrem Wohnsitz in Sankt Augustin bei Bonn.

Zu ihrem Aufgabenbereich gehören die Angelegenheiten, die die Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem betreffen. So ist sie die alleinige Bearbeiterin aller Ehrungen von nichtjüdischen Deutschen, die während der Zeit des NS-Regimes Menschen jüdischer Herkunft unter Einsatz ihres Lebens gerettet haben. Diese Lebensretter werden nach einer sorgfältigen Überprüfung der Tatbestände von Yad Vashem mit dem Titel „Gerechte/r unter den Völkern“ geehrt und erhalten selbst – oder postum deren Angehörige oder Freunde oder Bekannten – in einer Feierstunde eine Ehrenurkunde und Gedenkmedaille überreicht. Zudem wird der Name der „Gerechten unter den Völkern“ in Yad Vashem auf einer Gedenktafel verewigt. Von den bisher fast 500 Ehrungen, mit denen Yad Vashem ab 1953 begann, hat Frau Kuck von 1978–2010 etwa 300 selbst vorbereitet und veranstaltet. Einige davon seien hier genannt:

- 1964 *Heinrich Grüber* (vgl. Hartmut Ludwig, *An der Seite der Entrechteten und Schwachen*, FrRu 17[2010]63–66).
- 1964 *Hermann Maas* (Jörg Thierfelder, *Hermann Maas – Retter und Brückenbauer*, FrRu 14[2007]162–172).
- 1966 *Gertrud Luckner*, Begründerin des „Freiburger Rundbrief“.
- 1991 *Elisabeth Goes* (vgl. Max Krakauer, *Licht im Dunkel*, FrRu 16[2009]301 f.).
- 1998 *Pater Aurelius Arkenau OP* (vgl. FrRu 4[1997]281 f.).
- 2002 *Joseph Kardinal Höffner und seine Schwester Helene Hesseler-Höffner* (vgl. Heinrich Mussinghoff, *Joseph Kardinal Höffner – Ein Lebensretter*, FrRu 9[2002]162–165).
- 2007 *Stephan Pfürtner* (vgl. FrRu 14[2007]316).
- 2009 *Wilm Hosenfeld* (vgl. Wolfram Wette, *Ein „Mensch“ in deutscher Uniform. Wilm Hosenfeld und der „Pianist“*, FrRu 13[2006]37–42).

Der Verfasser dieses Beitrags möchte Gisela Kuck besonders danken. Er hat die Rettungstat von Pater Dr. *Heinrich Middendorf* (1898–1972) aus der Ordensgemeinschaft der Herz-Jesu-Priester erforscht (vgl. FrRu 3[1995] 185–195) und jüdische Zeugen haben bei Yad Vashem die Ehrung beantragt, die 1994 ausgesprochen wurde. Frau Kuck hat die Ehrung des ersten deutschen katholischen Priesters und Ordensmannes sorgfältig vorbereitet. 1995 wurde die Ehrung mit ihrer Laudatio und der Ansprache des Gesand-

ten der israelischen Botschaft, Avraham Benjamin, in einer Feierstunde am Kolleg St. Sebastian in Stegen bei Freiburg im Breisgau vor der ganzen Schulgemeinschaft feierlich verkündet und die Ehrenurkunde und die Gedenkmedaille von Yad Vashem an die Herz-Jesu-Priester überreicht. Seit 32 Jahren bis in ihre Ruhestandszeit leitet Frau Kuck die Ehrungen in ganz Deutschland. Dazu sei ihr Dank und Gratulation ausgesprochen!

Bernd Bothe SCJ, Bonn

In memoriam

Erich Zenger (1939–2010)

Am Ostersonntag, den 4. April 2010, verstarb überraschend im Alter von 70 Jahren der Alttestamentler Professor em. Dr. Erich Zenger. Zenger wurde am 5. Juli 1939 in Dollnstein/Altmühltal geboren. Er studierte altorientalische Sprachen in Rom, wo er 1964 zum Priester geweiht wurde. Seine Tätigkeit war hauptsächlich bis zu seiner Emeritierung im Jahr 2004 an der Universität in Münster, Westfalen. Zengers Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens 1979 machte ihn mit einem Schlag berühmt. In der Religionspädagogik, aber auch in der Gemeindekatechese gab es wohl niemand, der dieses Buch nicht kannte und verwendete. Zenger war einer der letzten großen Wissenschaftler, die ihre fachwissenschaftlichen Erkenntnisse weitergeben konnten, so auch im Buch „Lebendige Welt der Bibel“ 1997, das wie Zengers „Einleitung in das Alte Testament“ sinnvollerweise Mitautoren und Mitautorinnen verantworten, nun schon in der 7. Auflage seit 1995. Es verwundert nicht, dass heute zahlreiche AT-Lehrstühle mit Zengers Schülerinnen und Schülern besetzt sind.

Zenger war von Anfang an kein Stubengelehrter. Die Länder, deren biblische Geschichte er erforschte, bereiste er auch ergiebig: Ägypten, den Sinai, das Heilige Land mit Jerusalem sowie den Vorderen Orient. Für Aufre-

gung sorgte Zengers Vorschlag und Buchtitel, man sollte das Alte Testament doch besser das Erste Testament nennen (Die jüdische Bibel und die Christen, 1991). Spätestens mit diesem Buch, das Zenger seinen jüdischen Kolleginnen und Kollegen des Gesprächskreises Christen und Juden Edna Brocke, Pnina Navè Levinson s. A., Ernst Ludwig Ehrlich s. A., Nathan Peter Levinson und Marcel Marcus in Dankbarkeit gewidmet hat, wird klar, dass Zenger konsequent wie kaum ein anderer der Generation vor und nach 1945 mit dem Antijudaismus und den „ewigen“ Klischees aufgeräumt hat: „Ein Gott der Rache?“ (1989). Der neue monumentale Bibelkommentar, den Zenger zusammen mit jüdischen, evangelischen und katholischen Fachleuten als Herders theologischer Kommentar AT in Freiburg u. a. erscheinen ließ, bringt die katholische Bibelexegese auf einen vergleichbaren Höchststand mit dem großen evangelischen Bibelkommentar im Neukirchener Verlag. Im katholischen Kommentar ist eine Perle – die von Zenger und seinem Kollegen Frank-Lothar Hoßfeld geschriebene Auslegung aller 150 Psalmen.

Zengers spezielle wissenschaftliche Arbeit begann mit seiner Dissertation „Die Sinaitheophanie“ 1971 (fzb 3). Der Sinai hat ihn nie losgelassen: „Israel am Sinai“ (1982), „Am Fuß des Sinai“ (1993), und noch im Jahr 2005 schreibt Zenger in den Quaestiones disputatae Nr. 216: „Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht“ – eine Replik auf Jan Assmann. Zengers weitreichender Blick, sein spontanes Zugreifen auch auf Zeitprobleme wie das genannte, seine ungezählten Vorträge, die er mit gewinnender Freundlichkeit hielt, zeigt einen begnadeten, gläubigen Gelehrten, dem auch bei aller Gelehrtheit die Frömmigkeit nicht abhanden kam, wie er sie u. a. im Büchlein „Dein Angesicht suche ich“, Neue Psalmenauslegung 1998, dokumentiert hat.

Zenger erhielt im Jahr 2009 die Buber-Rosenzweig-Medaille und war seit Neugründung des Freiburger Rundbriefs 1993/94 sein Berater (Konsultor).¹ Wir haben mit Erich Zenger einen unbestechlichen großen Wissenschaftler und überlegenen Begleiter verloren. Ihm gilt unser stetes Gedenken.

Alwin Renker, Freiburg

1) Vgl. Erich Zenger, *Die Bibel Israels – Wurzel der Gemeinsamkeit für Juden und Christen*, FrRu 9(2002)81–94.

Notizen

Polens Juden trauern um den am 10. April 2010 in Smolensk beim Absturz des Präsidentenflugzeugs ums Leben gekommenen Präsidenten Lech Kaczynski. *Michael Schudrich*, Polens Oberrabbiner, gedachte des verstorbenen Präsidenten als „Freund der Juden“. Oberrabbiner Schudrich hatte wegen der Schabbatruhe auf die Teilnahme an der offiziellen Feier in Katyn verzichtet und drei Tage vorher in Anwesenheit der Regierungschefs Wladimir Putin und Donald Tusk in Katyn das Kadisch gesprochen. Kaczynski hatte mit seiner Frau Maria zum Chanukkafest 2008 als erstes polnisches Staatsoberhaupt eine Synagoge besucht. Aus seinen eigenen Reihen wurde Kaczynski wegen seiner Annäherung wiederholt als „Jude“ beschimpft.

Mit dem feierlichen Einzug der Torarollen wurde am 14. März 2010 in Herford (NRW) die neue Synagoge eröffnet. Errichtet wurde sie im gleichen Baustil und am gleichen Ort der ehemaligen, 1851/52 erbauten, 1893 umgebauten Synagoge. Die Herforder Synagoge wurde bereits 1934 durch einen Brandanschlag beschädigt und in der Reichspogromnacht endgültig zerstört. Obwohl nur wenige Juden überlebten, gründeten bereits 1945 etwa 40 Juden aus Herford und Umgebung eine neue Gemeinde (vgl. Klaus-Dieter Alicke, *Lexikon der jüdischen Gemeinden im deutschen Sprachraum*, Bd. 2, 1845 f.).

Im „jüdischen Viertel“ in Kairo ist seit dem 7. März 2010 die Maimonides-Synagoge wieder geöffnet. Unter der im 19. Jh. erbauten Synagoge befinden sich die Gewölbe, in denen der große Arzt und

Philosoph Moses Maimonides (1135–1204) nach seiner Flucht aus Cordoba wohnte und arbeitete. 1930 lebten in Ägypten noch 75 000 Juden. Der große Exodus begann 1948 (erster israelisch-arabischer Krieg) und setzte sich 1956 (Suezkrise) und 1967 (Sechstagekrieg) fort. Heute leben weniger als 50 Juden in Ägypten.

In Frankreich bewegt der Film „La Rafle“ (Die Razzia) die Gemüter. Thema des Films sind die Massenverhaftungen von etwa 13 000 Juden im Jahre 1942 (vgl. 194 ff. i. d. H.) und ihr endgültiger Transport nach Auschwitz. Erzählt wird die Geschichte aus der Sicht des elfjährigen Jo Weismann, dem die Flucht aus einem Lager gelungen war.

Seit Februar 2010 ist in Tel Aviv das **Museum des Yitzhak-Rabin-Zentrums für die Öffentlichkeit zugänglich.** Verknüpft mit dem Lebensweg des am 4. November 1995 ermordeten Politikers wird den Besuchern eine umfassende Dokumentation der Geschichte des Staates Israel geboten. Aus der persönlichen Umgebung des Friedensnobelpreisträgers ist auch sein Arbeitszimmer zu sehen, das so in das Museum überführt wurde, wie er es am Abend seiner Ermordung verlassen hatte. Vgl.: www.rabincenter.org.il/english/museum/pages/the%20israeli%20museum%20at%20the%20yitzhak%20abin%20center.aspx

Unter der Leitung von Archäologen der Hebräischen Universität ist in Jerusalem ein Abschnitt einer Stadtmauer aus dem 10. Jh. v. Chr. freigelegt worden, die mög-

Zu diesem Heft

Die Suche nach Gott in der Schrift hat vielfältige Formen. Die Kabbalisten bewegen sich darin wie in einem „Garten“ (PaRDeS). Aber auch Nichtjuden werden von der jüdischen Mystik (Kabbala) magisch angezogen. Was dahintersteht, dieser Frage geht **Daniel Krochmalnik** in „*Der Gott der Kabbalisten*“ nach.

Chassidische Erzählungen lehren erzählerisch den Unterschied zwischen Gut und Böse und den rechten Weg religiösen Verhaltens. Die von **Admiel Kosman** vorgeschlagene Interpretation der „*Erzählung vom Tongräber*“ versteht den Menschen als Suchenden, der alles verlieren muss, um sein wahres Selbst zu finden.

Karl Thieme (1902–1963), den langjährigen theologischen Berater und Mitherausgeber des Freiburger Rundbriefs, hat sein theologisches Suchen und Ringen bereits in den späten 1940er Jahren zu einer auch für ihn völlig neuen Erkenntnis geführt: „*Das jüdische Volk ist gottwohlgefällig.*“ Diese aus dem Römerbrief gewonnene Überzeugung ist Ausdruck der uneingeschränkten Wertschätzung des jüdischen Glaubens. Damit haben sich für Thieme und für den Freiburger Rundbrief – lange vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Erklärung *Nostra aetate* 4 – völlig neue Zugänge zum christlich-jüdischen Dialog eröffnet. **John Connolly** spürt dieser erstaunlichen Entwicklung in ihren verschiedenen Stadien fachkundig nach.

In dem Prophetenroman *Höret die Stimme* vollzog Franz Werfel eine Rückwendung zum Judentum. **Wolfgang Treitler** zeichnet daraus die Figur von Jeremias Mutter nach als Bild lebendigen Glaubens auch in schwieriger Zeit.

Im Leben des „religionslos erzogenen“ **Fritz Mauthner** spielte die Suche nach dem Glauben seiner Väter keine besondere Rolle. Dennoch hat ihn, wie **Udo Jansen** zeigt, sein Jude-Sein zeitlebens bewegt.

Über den 2. Ökumenischen Kirchentag in München mit dem Thema „*Damit ihr Hoffnung habt*“ berichtet **Alwin Renker**. Zur Diskussion um die Judenmission fand sich nur eine Antwort: ein entschiedenes Nein.

Sehnsucht nach Gott oder – im Exil – nach Zion ist ein Grundthema jüdisch-religiöser liturgischer Dichtung (piyyut). Die Rezension (**Yvonne Domhardt**) des Buches *Zion als Frau* von **Meret Gutmann-Grün** bietet eine spannende Einführung.

„Der Gott der Kabbalisten“

Daniel Krochmalnik*

Im Garten der Schrift (PaRDeS) – Der vierfache Schriftsinn

Die alte christliche Bibelauslegung nahm an, dass jede Stelle in der Heiligen Schrift vier Bedeutungen hat. Wenn im Psalm „Jerusalem“ steht, dann sei damit zwar in erster Linie die „Stadt der Juden“ gemeint, darüber hinaus aber auch die Kirche, das innere und das himmlische Jerusalem. Thomas von Aquin erklärt diese Lehre in seiner *Summe der Theologie*: Die Worte der Heiligen Schrift bezeichnen wohl eindeutig vergangene Dinge, die bezeichneten Dinge sind aber selber wieder dreideutige Zeichen zukünftiger Dinge. Die Erzählungen des *Alten Testaments* sind zugleich auch Sinnbilder der Ereignisse des *Neuen*, Vorbilder für unsere Gegenwart und Sehnsuchts- und Wunschbilder für die Zukunft (Stheol I,1,10).

Im Grunde genommen behauptet diese Lehre nichts Außergewöhnliches. Wie im Märchen spricht das „*Es-war-einmal*“ das „*Immergleiche*“ aus: die Märchenhelden sind noch nicht gestorben, sie leben noch heute und auch noch morgen. Dante, der seine Dichtung nach dieser Lehre interpretiert wissen wollte, bringt als Beispiel Ps 114, der beim Leichenzug gesprochen wurde. Vers 1, „*Da Israel aus Ägypten auszog*“, bezieht sich zwar auf die historische Befreiung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft, der Psalm ist aber kein historischer Bericht. Der Exodus ist hier vielmehr Urbild der göttlichen Erlösungstaten überhaupt. Nur weil damit ferner auch die Erlösung von den Sünden, die innere Bekehrung und die Rettung der Seele aus dem Zwinger dieser Welt gemeint sein können, passt er auch zum christlichen Leichenzug (Conv II,1; EpXIII,7). Ein lateinischer Merkvers

* Prof. Dr. Daniel Krochmalnik ist Dozent für jüdische Philosophie, Geistesgeschichte und Religionspädagogik an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg. Zahlreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen. Der Beitrag beruht auf einem Vortrag im Würzburger Gemeindezentrum „Shalom Europa“ am 15. Oktober 2007.

aus dem 13. Jh. fasst zusammen: „Der *buchstäbliche* Sinn lehrt das Geschehene; was zu glauben ist, der *übertragene* Sinn; was zu tun, der *erbauliche* Sinn; wohin zu streben, der *hinaufführende* Sinn.“

Etwa zur gleichen Zeit taucht auch in der jüdischen Mystik die Lehre vom vierfachen Schriftsinn auf. Das Merkwort dafür hieß: PaRDeS, das hebräische Wort für „Paradies“, d. i. der Lustgarten des Königs oder Gottes. Die vier Konsonanten dieses Wortes P, R, D, S sind die Anfangsbuchstaben der hebräischen Begriffe für die vier Bedeutungen der Schrift: „*Pschat*“ heißt „*einfacher Sinn*“, „*Remes*“, „*angedeuteter Sinn*“, „*Drasch*“, „*belehrender Sinn*“ und „*Sod*“, „*geheimer Sinn*“. Aus der erstaunlichen Koinzidenz der zwei Lehren vom vierfachen Schriftsinn haben Forscher wie Gershom Scholem einen christlichen Einfluss auf die Kabbala geschlossen. Wenn man bedenkt, dass die christliche Version dieser Lehre nichts anderes besagt, als dass das *Alte* durch das *Neue Testament* dreimal überholt wird, dann wird man kaum annehmen, dass die jüdische Version dieser Lehre einfach nur ein Abklatsch der christlichen Version ist, sondern vielmehr eine genaue Antwort darauf. Wie tief immer man im einfachen Sinn der Schrift gräbt, so lautet diese Antwort, man bleibt dabei immer Jude! Die Verallgemeinerung und Überhöhung des irdischen Jerusalem ist immer noch ein jüdischer Ort, die Verallgemeinerung und Überhöhung des Auszugs aus Ägypten immer noch eine jüdische Erfahrung. Vielleicht zeigt die Parallele aber nur, dass eine innere Notwendigkeit der Auslegung zu dieser Lehre führt. –

Und in der Tat, die drei Bedeutungsebenen jenseits des Buchstabens entsprechen den drei Fragen, die wir an jeden Text herantragen. Was sagt der Text noch (*intentio operis* – *Remes*)? Was geht das den Leser an (*intentio lectoris* – *Drasch*)? Was meint der Verfasser damit (*intentio auctoris* – *Sod*)? Die weitere Absicht des Textes wird mit einem versteckten „*Wink*“ (*Remes*) angedeutet. Der Leser kann durch solche Winke angesprochen und belehrt werden (*Drasch*). Letzter Maßstab bleibt die Absicht des Verfassers. Doch diesen können wir meist nicht selber fragen. Wir sind auf seinen Text angewiesen, um ihm auf die Spur zu kommen und sein „*Geheimnis*“ (*Sod*) zu lüften. Im Fall der Bibel müssten wir aus den dort geschilderten „*Ereignissen*“, „*Andeutungen*“ und „*Belehrungen*“ auf die verborgensten Absichten Gottes schließen. Die Kabbalisten verstanden sich als Kundschafter in diesem weiten Land der Gottheit und haben zu diesem Zweck die Reliefkarte vom PaRDeS, vom „*Garten der Schrift*“, entworfen.

Die Sephirot

Wenn in der Synagoge die Rolle der fünf Bücher Mose aus dem Schrein gehoben und in feierlicher Prozession zum Podium getragen wird, singt die Gemeinde mit beschwingtem Rhythmus das Gebet, das König David einst zur Spendensammlung für den Tempelbau anstimmte (1 Chr 29,11):

*„Dein, Herr, ist die Größe und die Macht und die Herrlichkeit und der Triumph, und die Majestät, ja, alles, im Himmel und auf Erden,
Dein, Herr, ist das Reich und Du bist als Haupt über alles erhaben.“*

Was wir vielleicht als Aufzählung höflicher Komplimente betrachten, haben die Kabbalisten sehr ernst genommen und zu den zehn Erscheinungsweisen Gottes, den sogenannten „Sephirot“, gerechnet. Kenner der jüdischen Geheimlehre erkennen in den hebräischen Namen *Gedula*, *Gewura*, *Tiferet*, *Nezach*, *Hod*, *Malchut* die Bezeichnungen der sechs unteren „Sephirot“ wieder. Diese werden nach dem Spruch Salomons, „Der Gerechte ist das Fundament [Jessod] der Welt“ (Spr 10,25), noch durch das fundamentale Attribut der *Gerechtigkeit* ergänzt, das in der Mitte zwischen den Sephirot „Triumph“, „Majestät“ und „Reich“ liegt. Über dem Septett der Göttlichen Erscheinungsweisen erhebt sich nach einem anderen Spruch Salomons (Spr 3,19–20), „Mit Weisheit [Chochma] hat der Herr die Erde gegründet, die Himmel befestigt mit Verstand [Bina]“, das Duett seiner Denkweisen. Und sein Haupt wird schließlich mit einer „Krone“ [Keter], dem Bild seines Herrscherwillens, gekrönt, – und fertig ist die kabbalistische Zehnfaltigkeit: (1) Krone = Keter, (2) Weisheit = Chochma, (3) Verstand = Bina, (4) Größe = Gedula, (5) Macht = Gewura, (6) Herrlichkeit = Tiferet, (7) Triumph = Nezach, (8) Majestät = Hod, (9) Fundament = Jessod, (10) Reich = Malchut. Jenseits der göttlichen Krone verbirgt sich die unbekannte „Unendlichkeit“ (Ejn Sof), aus der dies alles hervorgeht und in die alles wieder eingeht.

Die bunte Reihe der Sephirot ergibt auf den ersten Blick ein recht disparates Gottesbild, doch bei genauerer Betrachtung ihrer Beziehungen untereinander wird eine Art biologischer Prozess des Entstehens aller Dinge aus Gott sichtbar. Aus dem uranfänglichen Herrscherwillen entsteht zunächst das Elternpaar allen Seins: „Weisheit“ und „Verstand“. Im Gegensatz zur gängigen Vorstellung ist in der Kabbala die allumfassende Weisheit *männlich* und enthält die Keimzellen aller Wesen. Der unterscheidende Verstand dagegen ist *weiblich* und stellt das Behältnis für die Empfängnis und Ausbildung dieser Keime. Was sich zwischen diesen *Sphären* abspielt, kann als

quasibiologische Konzeption der Ideen beschrieben werden. Auch die alten Philosophen hielten die Welt für eine Kopfgeburt Gottes, doch ihr Gott bleibt Junggeselle und der Ausfluss seines Denkens nimmt erst in der außer- oder widergöttlichen Materie Gestalt an. Die Bedeutung dieser Spekulation kann man so wiedergeben: So grundlos und willkürlich der Anfang der Schöpfung erscheinen mag, so gilt doch, um mit Hegel zu sprechen, für den weiteren Verlauf: „*Was wirklich ist, das ist vernünftig.*“

Der sephirotische Prozess setzt sich in gleicher Weise fort: zwei *Elternsephirot* zeugen eine – aus ihren Charakteren gemischte – *Tochtersephira*. Die nächsten beiden Sephirot – *Größe* = *Gedula* oder *Gnade* = *Rachamim* (4) und *Macht* = *Gewura* oder *Recht* = *Din* (5) stellen zusammen einen weiteren Doppelaspekt allen Seins dar. Auf der einen Seite sehen wir im Ganzen die unermessliche Fülle und Vielfalt des Lebens, die auf eine überfließende Güte Gottes weist, auf der anderen Seite im Einzelnen die Knappheit der Lebensmittel und die Grausamkeit des Überlebenskampfes, die auf eine unerbittliche Strenge Gottes weist. Die Mitte zwischen Übermaß und Mangel, in der sich alles Seiende hält, bildet die Sphäre der strahlenden *Herrlichkeit* = *Tiferet*, die uns beim Anblick der Natur ausrufen lässt: „*Wie herrlich, wie schön ist doch das Sein!*“

Daraus gehen die beiden nächsten *Sephirot* – *Triumph* und *Majestät* – hervor, die im menschenförmigen Gottesbild der Kabbalisten den Oberstufen zugeordnet sind. Sie sprechen den unwiderstehlichen Siegeszug und die unvergleichliche Pracht Gottes aus. Die biblische Herkunft des Gottesbildes zeigt sich auch daran, dass diese martialischen Tugenden des göttlichen Herrschers ihr *Fundament* = *Jessod* und ihren Ausgleich in der Gerechtigkeit finden. Nun ist die Atmosphäre des Gottesreiches = *Malchut* bereitet – als Mitte zwischen Weisheit und Verstand, Gericht und Gnade, Macht und Gerechtigkeit. Aber anders als die fallenden Seinskaskaden der Philosophen oder die verschlungenen Personenreihen der christlichen Theologen läuft dieser sephirotische Prozess bei den Kabbalisten keineswegs von selbst, sondern hängt jedenfalls in den unteren Etagen von uns Menschen ab. Wir lösen mit unserem Verhalten das Überwiegen von Strenge oder Güte aus, – wir sind gleichsam für das Wetter im Reich Gottes verantwortlich. Es liegt an uns, ob sich der Himmel über dem Gottesreich verdunkelt, mit Spannungen auflädt und in zerstörerischen Stürmen austobt, oder ob er sich zu seiner Zeit aufhellt und zu seiner Zeit belebender Regen fällt. Der Kabbalist ist – bildlich gesprochen – ein Meteorologe des

theologischen Himmels. Er kennt die moralischen Ursachen der spirituellen Klimaphänomene, er gibt Sturmwarnungen aus und sucht durch gewisse Eingriffe die geistige Großwetterlage zu ändern.

Das bekannteste Symbol für die Sephirot ist der *Baum des Lebens und der Erkenntnis* im Paradies. Dem Menschen trägt die Bibel auf, das Paradies zu „warten und zu bebauen“ (Gen 2,15), was die Kabbalisten dahingehend verstanden haben, dass er für die Pflege des Sephirotbaumes (*Ilan HaAzi-lut*) zuständig ist, und das göttliche Speiseverbot soll sagen, dass keine der Eigenschaften Gottes von den übrigen abgetrennt werden darf. Gott ist nicht nur lieb, nur streng, nur gerecht, nur gnädig, sondern Er ist lebendige Einheit der Gegensätze.

Die christliche Kabbala

Ende 1486 kam der junge Graf Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) nach Rom. Nach der Lebensbeschreibung des Thomas Morus verkörperte er das Ideal der Renaissance – anmutig und schön, gebildet und genial. Im Gepäck hatte er 900 Thesen, gesammelt aus allen alten Weisheiten. Er war überzeugt, dass diese Thesen die 900 Teile des großen Weltpuzzles seien, aus denen sich die ganze große Wahrheit zusammensetzen ließe. Er lud auf eigene Kosten alle europäischen Gelehrten zu einer Debatte darüber nach Rom ein. „Der Graf von Mirandola“, hieß es in seiner Ankündigung, die an alle Universitäten Italiens, Frankreichs, Spaniens und des heiligen Römischen Reiches ging, „wird diese 900 Sätze, die der Dialektik, der Moralphilosophie, der Physik, der Mathematik, der Metaphysik und der Theologie, der Magie und Kabbala entnommen sind, und welche teils eigene Gedanken vertreten, teils aus den Schriften der weisen Chaldäer, Araber, Griechen, Ägypter und Lateiner stammen, öffentlich verteidigen.“ Überraschenderweise bildeten rund 120 kabbalistische Thesen den krönenden Abschluss des Ganzen. Pico hat in seiner berühmten „Rede über die Würde des Menschen“, mit der er die große Debatte in Rom eröffnen wollte, diesen Vorrang der Kabbala damit begründet, dass sie die göttliche Urweisheit enthalte, die Mose am Sinai empfangen habe. Nach Pico stimmte diese Weisheit, die von da an nur mündlich überliefert wurde, mit den christlichen Mysterien und den esoterischen Lehren aller anderen Weisen im Kern überein.

Bis dahin war die Kabbala den christlichen Gelehrten ein Buch mit sieben Siegeln gewesen. Pico, der edle Büchernarr, hatte sich von Juden und jüdischen Apostaten einweihen und eine ganze kabbalistische Bibliothek von ca. 5000 Seiten übersetzen lassen, die der Berliner Judaist Giulio Busi aus den erhaltenen Manuskripten derzeit ediert. „Diese Bücher“, schreibt Pico, „besorgte ich mir für viel Geld und las sie mit äußerster Aufmerksamkeit und unermüdlicher Anstrengung. Ich fand in ihnen – Gott ist mein Zeuge – nicht so sehr die jüdische als vielmehr die christliche Religion. Hier war das Mysterium der Trinität, die Fleischwerdung des Wortes, die göttliche Natur des Messias [...]. In den philosophischen Teilen glaubt man, Pythagoras und Platon zu hören, deren Lehren dem christlichen Glauben so nahe stehen, dass unser Augustinus Gott unendlich dafür dankte, dass er auf die Bücher der Platoniker gestoßen war.“ Pico verstieg sich sogar zu der skandalträchtigen Konklusion, „dass keine Wissenschaft uns besser von der Gottheit Christi überzeugen könne wie die Magie und Kabbala“ (9. magische Konklusion: *Nulla est scientia quae nos magis certificet de divinitate Christi quam Magia et Cabala*).

Die Christen, die das ganze Mittelalter hindurch das Judentum als hoffnungslos rückständige Religion betrachtet und das rabbinische Schrifttum verhöhnt und verbrannt hatten, sollten nun glauben, dass ausgerechnet die intimste jüdische Überlieferung die Spitze der gesamten Wissenspyramide sei und die besten Beweise für das Christentum liefere. Das war zuviel! Der alarmierte Papst Innozenz VIII. ließ die Thesen Picos prüfen. Die päpstliche Kommission kam zu dem Schluss, dass u. a. die angeführte 9. magische Konklusion ausgesprochen häretisch sei. Doch Pico gab sich nicht gleich geschlagen. In einer Apologie verteidigte er die inkriminierte These mit dem Argument, dass bereits die Kirchenväter die Numerologie zur Stützung des Wahrheitsanspruchs des Glaubens eingesetzt hätten und dass die Kabbala nichts anderes sei als eine mystische Schriftauslegung: *„proportionatur modo exponendi Bibliam, qui apud nos dicitur anagogicus“*. Der Papst war über die Widersetzlichkeit Picos empört und ließ alle Thesen zum Scheiterhaufen verurteilen. Der Graf musste schleunigst aus Rom fliehen und verdankte es nur mächtiger Protektion, dass ihm nichts Schlimmeres passierte. Unter dem Einfluss des charismatischen Dominikanermönchs Girolamo Savonarola hat sich Pico immer mehr zurückgezogen und wurde zum entschiedenen Kritiker von Magie und Astrologie. Dennoch übte er gerade hinsichtlich der Kabbala einen bestimmenden Einfluss auf die jüngere Ge-

neration der Humanisten wie Johannes Reuchlin und Kardinal Ägidius Viterbo aus.

Sinn und Ziel dieser christlichen Kabbala blieb der Beweis der Wahrheit des Christentums und die Bekehrung der Juden. Aber die christlichen Humanisten mussten im Gegenzug den Wert der jüdischen Quellen neben den griechischen und lateinischen anerkennen; Hebräisch wurde wie Griechisch und Latein Bestandteil der altsprachlichen Bildung. Spätere Zeiten haben Picos unkritische Verehrung angeblich uralter Weisheiten verspottet. Aber er hatte nur das Alter der Kabbala überschätzt. In Wirklichkeit sind die meisten kabbalistischen Werke im mittelalterlichen Spanien entstanden und waren wie die hellenistische, christliche und arabische Philosophie und Theologie stark vom Platonismus abhängig. Die innere Verwandtschaft dieser Quellen hatte Pico also ganz richtig erfasst. Ähnlichkeiten zwischen Kabbala und Christentum sind hier tatsächlich greifbar, wenn ich auch sehr bezweifle, dass sich viele Juden mit derartigen Analogien überreden ließen.

Picos großes Panorama der Weisheiten der Alten ist ein Zeugnis für die geistige Offenheit der Renaissance. Aber seine Zeit war für seine Vision noch nicht reif. Insbesondere seine Verteidigung der natürlichen Magie und der Kabbala stießen auf heftige Gegenwehr. Der gleiche Papst, der eine Bulle gegen die Thesen Picos erließ, hatte drei Jahre zuvor zwei deutsche Dominikaner mit der Abfassung des *Hexenhammers* (*Malleus maleficarum*) beauftragt und zwei Kardinäle zur Leitung der spanischen Inquisition bestellt. Innozenz VIII. starb 1492, im Jahr der Entdeckung Amerikas, mit dem gewöhnlich der Beginn der Neuzeit angesetzt wird. Im gleichen Jahr wurde die letzte muslimische Enklave auf der Iberischen Halbinsel ausgelöscht und die spanischen Juden, deren Weisheit Pico so hoch veranschlagt hatte, vertrieben.

„Kabbalalala“ – „Erleuchtung im Schnellverfahren“

Heute hat die Kabbala wieder Hochkonjunktur. Das *Kabbalah Center* von Rabbiner Phillip S. Berg verbreitet die esoterische Lehre in allen Metropolen der westlichen Welt – auch in Deutschland. Zum ersten Mal in der Geschichte gibt es Zehntausende nichtjüdische Adepten, darunter so prominente Stars wie Madonna und Britney Spears, die ihr Heil in der Kabbala

suchen. Die Süddeutsche Zeitung spöttelte über die *Kabbalalala* (14.04.2004). Wie bei anderen Angeboten auf dem Esoterikmarkt wird auch hier wohlhabenden Sinnsuchern für teures Geld billiges Seelenheil versprochen. Beim Wort *Kabbala* klingeln die Kassen! Dieser Kabbala-Boom ist freilich ein Rätsel, weil die jüdische Geheimlehre an sich eine höchst komplexe Angelegenheit ist und traditionell strengsten Zulassungsbeschränkungen unterlag. Nur verheirateten Männern ab 40 war es gestattet, in die Mysterien der Kabbala eingeweiht zu werden. Es ist eine Ironie der Geschichte, dass sich ausgerechnet Madonna, die auf der Bühne kein sexuelles Tabu ungebrochen ließ, zur Kabbala bekennt. Gewiss, heute ist die Kabbala keine geheime Sache mehr. Weltweit studieren und edieren Wissenschaftler die kabbalistischen Quellen. Aber ihre Einstellung kommt ganz gut in folgendem Bonmot eines israelischen Professors zum Ausdruck: „Unsinn ist Unsinn, Wissenschaft ist Wissenschaft, aber die Wissenschaft vom Unsinn ist Wissenschaft.“

Das wissenschaftliche Kabbalastudium verdankt sich vor allem Gershom Scholem, der nach seiner Emigration an der Hebräischen Universität in Jerusalem lehrte. Dort kursierte folgende Anekdote: Eine fromme Studentin berichtete ihrem Vater von ihren Kabbalastudien an der Universität. Der Vater läuft zu seinem Rebbe und erzählt ihm die Neuigkeit. Dieser erkundigt sich nach dem Lehrer der Tochter, und als er den Namen Scholem hört, winkt er müde ab, „das sei nun wirklich nicht gefährlich“. Man kann sich fragen, was die neuen Kabbalaadepten an der alten jüdischen Mystik so gefährlich und spannend finden. Die frohe Botschaft des *Kabbalah Centers* beruht auf den Lehren eines authentischen Kabbalisten, Rabbiner Jehuda Ashlag (1886–1955), der in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Klassiker der Kabbala kommentierte und ein eigenes System entwarf. Im Zentrum seiner Lehre steht die Theorie der Weltentstehung als Wechselspiel zwischen dem „Willen zu geben“ und dem „Willen zu empfangen“. Der Mensch ist zunächst nur rein egoistischer „Wille zu empfangen“. Seine Bestimmung ist es aber, gottähnlicher zu werden – „Wille zu geben“. Ashlag zog aus dieser Lehre auch politische Konsequenzen. Eine Gesellschaft, in der jeder seinen Fähigkeiten entsprechend gibt und seinen Bedürfnissen entsprechend empfängt, wäre im besten Sinn kommunistisch. Er sah den Zeitpunkt gekommen, diese Geheimnisse zu enthüllen und gab so den ersten Anstoß zum *Kabbalah Center*. Seine ersten Anhänger gehörten aber zur Gewerkschaftsbewegung, während die Propaganda des *Kabbalah Centers* heute meist auf wohlhabende Kapitalisten zielt.

Aus der älteren Kabbala werden bestimmte Motive herausgestellt, z. B. die Lehre von den 72 Gottesnamen. Diese werden aus einer Kombination von je drei Buchstaben aus Ex 14,19–21 über den Zug des Volkes Israels durchs Meer gewonnen. Jeder dieser Verse zählt im Original genau 72 Buchstaben. Wenn man den ersten Buchstaben des ersten Verses, den letzten des zweiten und den ersten des letzten Verses zusammenstellt, erhält man die drei Wurzelbuchstaben eines hebräischen Wortes – und so fortfahrend schließlich 72 Wörter oder Namen (Raschi zu bSuk 45b). Die elfte Kombination ergibt das Wort „*Law*“, was auf hebräisch und aramäisch „*nicht*“ oder „*Verbot*“ bedeutet. Madonna hat die Lehre des *Kabbalah Centers* in ihrem Videoclip zum letzten James-Bond-Film (*Stirb an einem anderen Tag*) programmatisch dargestellt. Mit dem hebräischen Namen „*Law*“ auf der Schulter, den Gebetsriemen um den Arm, bekämpft und überwindet sie ihr schwarzes Ego und – wird unbesiegbar. Dazu singt sie:

„Ich werd mein Ego zerstören / Ich werd meinen Körper schließen / Ich denke, ich werde einen anderen Weg finden / Es gibt so viel mehr zu wissen / Ich ahne, ich werde an einem andern Tag sterben / Meine Zeit, zu gehen, ist noch nicht gekommen.“

Auch andere Strömungen der zeitgenössischen jüdischen Spiritualität predigen die Überwindung des Egos, etwa in der Lehre der Chassidim von Lubawitsch. Sie drücken diese Lehre durch ein Wortspiel aus. Das hebräische „*Ani*“ (Ich) kann durch eine leichte Umstellung des zweiten und des dritten Konsonanten in das Wort „*Ajin*“ (Nichts) verwandelt werden. Genau diese Umstellung und Verwandlung verlangt die Spiritualität. „*Wo Ichs war*“, könnte man mit Angelus Silesius sagen, „*soll Nichts werden*“. Von daher erklärt sich auch die Nähe zu asiatischen Erlösungslehren und -techniken, die im *Kabbalah Centre* ganz bewusst gesucht wird; ebenso wie die Nähe zur postmodernen Philosophie vom „*Tod des Subjekts*“. Kein Wunder, dass besonders „ich-fixierte“ Stars wie Madonna und Britney Spears auf diese Art von Erlösungslehre ansprechen, die sie aber freilich gewohnt ego-manisch zur Schau tragen.

Weiterführende Literatur vom Verfasser: Daniel Krochmalnik, *Jüdische Mystik*, in: Peter Eicher (Hg.), *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Bd. 3, München 2005, 153–160; ders.: *Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen*, Regensburg 2006.

Die Erzählung vom Tongräber

Eine existenzielle Metapher

Admiel Kosman*

Dem bekannten Religionsphilosophen Martin Buber (1878–1965) kommt das Verdienst zu, durch seine Nacherzählungen die zahlreichen Geschichten der Chassidim, einer polnisch-jüdischen Frömmigkeitsbewegung, über das Judentum hinaus bekannt gemacht zu haben.¹ Bereits 1906 veröffentlichte er seine Bearbeitungen der Geschichten des Rabbi Nachman, die uns Einblicke in das spirituelle Denken dieser Strömung ermöglichen. Dieser R. Nachman von Brazlaw (1772–1810), Enkel des Mystikers Baal Shem Tov (BeSHT), vermittelte die zentralen Gedanken seiner Lehren auch über symbolhafte Märchen. Abraham Hazan (Abraham Chazan 1849–1917) überliefert uns eine dieser Geschichten des Rabbi Nachman von Brazlaw:

„Ein Armer verdiente seinen Lebensunterhalt durch Graben nach Ton. Als er einmal grub, fand er einen Edelstein, der viel Geld wert war. Doch da der Arme den Wert des Edelsteins nicht kannte, ging er zu einem Gutachter, um ihn schätzen zu lassen. Der Gutachter sagte ihm, dass niemand in der Region dazu in der Lage sei, den Wert des Steines bezahlen zu können, und es notwendig sei, nach London, der Hauptstadt des Königreichs, zu reisen, um dort einen geeigneten Käufer zu finden. Da der Tongräber ein armer Mann war und nicht das Geld besaß, eine solche Reise anzutreten, verkaufte er seinen ganzen Besitz. Nach dem Verkauf seines Hab und Guts musste er immer noch von Haus zu Haus gehen, um sich Geld zu erbitten, damit er genug hatte, zum Meer zu reisen. Als er an den Hafen kam, wollte er an Bord eines Schiffes gehen. Er konnte die Überfahrt aber nicht mehr bezahlen. Er

* Prof. Dr. Admiel Kosman, 1957 in Haifa geboren, seit 2003 Lehrstuhlinhaber der Professur für Rabbinische Studien am Institut für Religionswissenschaften und im Kollegium Jüdische Studien an der Universität Potsdam, Studienleiter für die akademische Ausbildung am Abraham Geiger Kolleg, ist auch ein bekannter Dichter in der hebräischen Sprache und regelmäßiger Kolumnist für die israelische Tageszeitung Ha'aretz.

1) Vgl. *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, nacherzählt von Martin Buber, Herder, Freiburg 1992.

ging also zum Kapitän und zeigte ihm den Edelstein, den er in London zu verkaufen suchte. Der Kapitän nahm ihn sofort mit großer Ehre an Bord des Schiffes und sagte zu ihm: ‚Sie müssen sicherlich eine reiche Person sein.‘ Der Kapitän gab dem Armen eine erstklassige Kabine mit jeglichem Komfort, als wenn er ein großer Fürst wäre. Seine Kabine hatte ein Fenster auf das Meer hinaus: Hier betrachtete er oft den Edelstein und erfreute sich an ihm, insbesondere während des Essens, sodass die Freude und Zufriedenheit seine Verdauung beförderten.

Einmal setzte er sich zur Mahlzeit hin, während der Edelstein auf dem Tisch lag, um sich an ihm erfreuen zu können. Er schlief während der Mahlzeit ein, und ein Diener kam und nahm die Tischdecke mit den Krümeln weg. Er bemerkte nicht, dass der Edelstein neben dem Schlafenden auf dem Tisch lag, und so schüttelte er das Tischtuch aus und alles fiel ins Meer. Als der arme Tongraber erwachte und verstand, was sich alles zugetragen hatte, verzweifelte er und verlor darüber beinahe seinen Verstand. Was sollte er nur tun? Der Kapitän war ein brutaler Ganove und würde ihn wegen des Preises für die Mitreise auf dem Schiff gewiss umbringen. Er verhielt sich so, als sei er voll und ganz zufrieden, sodass der Kapitän keine Veränderung bei ihm feststellen konnte.

Der Kapitän kam am Morgen auf ihn zu und sagte zu ihm: ‚Ich weiß, dass du weise und ehrlich bist. Ich möchte in einer anderen Stadt viel Getreide kaufen, um es in London zu verkaufen. Ich kann ein sehr gutes Geschäft machen, fürchte aber, man könne sagen, dass ich das Getreide aus den königlichen Besitztümern gestohlen habe. Daher werde ich die Transaktion auf deinem Namen machen und dich dafür auch großzügig bezahlen.‘ In den Augen des armen Mannes schien das gut zu sein, und so taten sie es. Kurz nachdem sie jedoch in London eingetroffen waren, starb der Kapitän, sodass alles, was er mit dem Getreide erwirtschaftet hatte, dem Armen zukam. Nun besaß er den doppelten Wert des Diamanten.“ – Der Rabbi [Nachman von Brazlaw], gesegnet sei sein Andenken, schloss daraus: „Der Edelstein gehörte nicht ihm. Der Nachweis besteht darin, dass er ihn verloren hat. Jedoch gehörte ihm das Getreide. Der Nachweis besteht darin, dass es ihm blieb. Der Grund, warum er zu dem kam, was ihm gehören sollte, besteht in seiner Standhaftigkeit.“

Dieses Märchen bietet sich für Interpretationen verschiedenster Provenienz an. Ein Interpretationsvorschlag ist die psychologische Auslegung

von *R. Simeon Gershon Rosenberg*. Seinem Verständnis zufolge symbolisiert der Edelstein die Individualität des Ichs. Damit befindet sich Rosenberg in der Nähe von Jean-Paul Sartres Vorstellung, dass „der Mensch ein Wesen ist, dem die Existenz fehlt“. Der Arme, dem das unabhängige Ich fehlt, findet zufällig in der Tonschicht seines Ichs einen Edelstein. Ist dieser Fund aber tatsächlich sein Ich, sein inneres Wesen?

Die Reise des Armen nach London mit dem Furcht erregenden Kapitän (dem Satan) enthält eine tragikomische Szene, in der er sich am Edelstein erfreut und dadurch seine Verdauung (!) befördert. Doch während er schläft, wirft ein Diener versehentlich den Edelstein ins Meer. Jetzt, da sich der Tongräber bewusst wird, dass es ihm an allem mangelt – er also nicht mehr über die Authentizität seiner eigenen, inneren Welt verfügt –, verhält er sich so, als ob er sie hätte. Dieses Täuschungsmanöver bewahrt ihn vor dem Tod. In dieser Situation wird ihm das Getreidegeschäft angeboten, welches ihn nach dem Tod des Kapitäns wohlhabend machen wird.

R. Nachman betrachtet in seiner Deutung den Edelstein nicht als das wahre Wesen des Armen. Dennoch ist sowohl in der Entdeckung des Edelsteins als auch in seinem Verlust das Element der Chance verborgen. Denn im Getreide und dem daraus resultierenden Reichtum manifestiert sich etwas Inneres und Wahres vom Wesen des armen Mannes: „Der Nachweis besteht darin, dass es ihm blieb.“

Rosenbergs Interpretation zufolge erkannte R. Nachman, dass der Mensch über ein unabhängiges Ich verfügt, gerade weil ihm dieses fehlt. Ein unabhängiges Ich, welches wir als etwas Inneres und Wahres betrachten, ist eine Täuschung. Das Selbst kann erst wahrhaft unabhängig sein, nachdem der Mensch in die Tiefe der Verzweiflung gefallen ist, die er durch die totale Entsagung des Ich bewältigt. Nur in der Tiefe dieses Abgrundes kann der Mensch vortäuschen, er besäße diesen Charakter. R. Nachman war sich also bewusst, dass, was immer er von seinem „Selbst“ besaß, tatsächlich falsch war, und erst als er gänzlich frei wurde, wirklich ein „selbst-geschaffener“ Mensch werden konnte. Diese Lesart ist tatsächlich stark von Sartre beeinflusst. Es scheint mir jedoch, dass eine Lesart, welche dem Menschen empfiehlt, „sich selbst zu schaffen“, diesem Märchen nicht gerecht wird. Ich glaube, dass hier ein chassidischer Denkansatz vorliegt, der der buddhistischen Lebensauffassung sehr nahe kommt, und die Erzählung als ein Aufruf zum „passiv-aktiven“ religiösen Leben ausgelegt werden sollte.

In meiner eigenen alternativen Lesart setzt die Erzählung voraus, dass die aktive Suche nach dem unabhängigen Selbst den Menschen niemals zu einem wahren Kern führen kann, so lange etwas vorhanden ist, was das Ego sucht. Das Ego bildet die eigentliche Barriere innerhalb dieser Suche. Der Suchende muss dennoch weiter suchen, da er die Tiefen und den Kontakt mit dem Konkreten fürchtet, jene Tiefen, mit denen das Ego keinen wirklichen Kontakt hat. Das wahre Bestreben kann dann nie eine aktive Suche sein. Es muss eine Art Sprung in die Tiefen des Meeres sein, die Verzweiflung an unserer Fähigkeit, die Wahrheit zu erreichen.

Diese Verzweiflung, der beängstigende Kontakt mit dem Konkreten sowie die lähmende Angst können eine andere Form der Aufmerksamkeit für die Realität ermöglichen: Dies ist das Bewusstsein, welches weder aus dem Ego stammt, das darauf abzielt, Antworten zu erreichen, noch aus Gedanken resultiert, welche aus geordneten Modellen bestehen. Es ist dies ein Hören, das mit Schweigen verbunden ist, welches nur nach der Verzweiflung über die Suche nach Antworten wachsen kann.

Für einen Moment erscheint der blendende Edelstein dem Armen als ein wunderbarer Ausdruck seines unabhängigen innersten Wesens. Er nährt in sich selbst die Phantasie, dass der Edelstein in all seinem Glanz in London offenbart und sein eigener großer Wert von allen verstanden werden wird. Und nur in London – so glaubt der Arme – leben Menschen, die fähig sind, seinen großen Wert anzuerkennen, und die bestätigen können, dass er in Hinblick auf seine innere Identität nicht mehr als „arm“ zu betrachten ist. Der Edelstein, ein Symbol für das, was der Arme bislang als seine „Identität“ betrachtet, ist in diesem Stadium ein „Ornament“ der spirituellen Verkleidung, mit dem der Arme seinen scheinbar unabhängigen Wert beurteilt. Mit seiner subtilen Ironie teilt uns der Erzähler mit, dass der arme Mann seinen Edelstein zur Unterstützung seiner Verdauung gebraucht. An diesem Höhepunkt der Erzählung erweist sich die Entdeckung des scheinbar unabhängigen Selbst als etwas Externes und Falsches, da es – wie R. Nachman erklärt – nicht wirklich das „Seinige“ ist. Und jetzt befindet sich der Arme in der traumatischen Begegnung mit der Realität. Der ‚Kaiser mit seinen neuen Kleidern‘ ist nun von allem entblößt und wird sich plötzlich bewusst, dass er wahrhaft arm ist.

Die Verarmung des Tongräbers besteht in seinem Verlust der Vorstellung von dem Besitz eines unabhängigen Selbst, welches er als ein Instrument zur

Erhöhung seiner Selbstachtung gebraucht. Jetzt, da er aus der Elite vertrieben und in die Tiefe des Meeres geworfen wird und er an jeglicher spirituellen Suche völlig verzweifelt, konzentrieren sich alle seine Bemühungen auf ein ziemlich einfaches Ziel: zu überleben und nicht durch die Hände des grausamen Kapitäns zu sterben. In diesem Augenblick wird ihm das Getreide offenbart. Dieser neue Schatz wird ihm ganz zufällig und aus dem Nichts zuteil. Er entstammt weder seinen Bestrebungen „nach Ton zu graben“ noch der Erwartung, dass die Experten in London seine Identität schätzen werden, von der er glaubt, dass sie seine wahre Identität sei.

Nun verstehen wir, warum die Achse „armer Mann“ – „reicher Mann“ beziehungsweise „groß“ – „klein“ in dieser Erzählung eine zentrale Bedeutung einnimmt. Der arme Mann, der den Edelstein entdeckt, nimmt an, dass er „groß“ ist und seine „Größe“ nur in „London“ erkannt wird. Er bettelt um Almosen, um „klein“ zu erscheinen und dadurch den Ort zu erreichen, an dem er als „groß“ geachtet wird. Als er an Bord des Schiffes geht, steht er vor dem Kapitän, der „groß“ und erschreckend wirkt. Letzterer sieht den „Edelstein“ und schließt sich sofort der Selbsteinschätzung des „kleinen“ Tongräbers an. Aber dann kommt der tragische Moment, in welchem der Arme sein scheinbares „Eigentum“ auf einen Schlag vollständig verliert, – und dieser Verlust führt ihn dazu, seine wahre „Kleinheit“ zu realisieren.

Erst nachdem er aus den Träumen von seiner Bedeutung geweckt wurde, gewinnt er wahre Größe. Es muss hervorgehoben werden, dass der Reichtum des Getreides in der klaren Erkenntnis besteht, in Wirklichkeit „klein“ zu sein, und die Reise nach London nur die Illusion einer „kleinen“ Person war. Von diesem Moment an begreift der Arme, dass er nicht nach London reisen musste. Er hätte sein gesamtes Leben in den Erdschichten seiner eigenen Stadt verbringen können, da die existenziellen Erdschichten in London nicht anders sind.

Abschließend soll noch auf einen weiteren ironischen Punkt hingewiesen werden: Als sich der Arme im entscheidenden Augenblick bewusst wird, dass er gering ist und nichts von seinem Selbst besitzt, sich aber als groß tarnt, – als jemand der alles hat, kommt der Kapitän mit einem Geschäftsvorschlag, der sich auf die Annahme stützt, dass der Arme in seiner großen Unschuld zu einem Täuschungsmanöver unfähig ist: „Ich weiß, dass du ehrlich bist.“ Welche Tiefen können in dieser subtilen Ironie gefunden werden!

Karl Thiemes theologische Umkehr

„Das jüdische Volk ist gottwohlgefällig“

John Connelly*

Karl Thieme (1902–1963) fungierte mehr als ein Jahrzehnt als theologischer Berater des Freiburger Rundbriefs¹, – in einer Phase gravierenden Wandels in der christlichen Sicht des jüdischen Volkes. Angesichts der Rolle des Freiburger Rundbriefs im Propagieren dieser Sicht in Deutschland ist das Grund genug, von einer bedeutenden geschichtlichen Leistung Thiemes auszugehen.² Der Wandel ging so rapide vor sich, dass im Rückblick jede Stufe fast selbstverständlich erschien. Um 1965 hielt kaum jemand, der in der Theologie belesen war, noch am Gottesmordvorwurf fest. Um 1945 war noch fast jeder von diesem Vorwurf ausgegangen. Für Katholiken war die Erklärung des Zweiten Vatikanums *Nostra aetate* Nr. 4 gewissermaßen sowohl Endpunkt einer Entwicklung als auch Beginn eines neuen Zugangs, eines vorher nicht möglichen Dialoges mit dem jüdischen Volk.

Karl Thieme war nicht persönlich am Konzil beteiligt. Dennoch spielte er eine gewaltige Rolle im Zustandekommen der neuen christlichen Sicht. Er war Pionier, einer der ersten, der sich auf einen neuen theologischen Grund hinauswagte, und diesen Grund, nachdem er ihn sorgfältig auf seine Tragfähigkeit geprüft hatte, heftigst – oft gerade gegen Mitstreiter – verteidigte. Am Ende kostete ihm diese Heftigkeit die Freundschaft eines Menschen, mit dem er über ein Vierteljahrhundert gegen den Antisemitismus gekämpft hatte, die Freundschaft mit Johannes Oesterreicher³, der als Berater am Zweiten Vatikanischen Konzil eine Grundsatzstudie verfasst hatte, woraus sich *Nostra aetate* entwickelte. Im Folgenden wird die Vordenker-

* John Connelly ist Associate Professor am Department of History, University of California, Berkely. Der Beitrag basiert auf einem Referat an der Universität Freiburg am 18. Juni 2009.

1) Vgl. FrRu 9(2002)113–135.

2) Thiemes Wirken ist noch kaum dokumentiert. Eine Ausnahme ist Alan Davies, *Anti-Semitism and the Christian Mind: The Crisis of Conscience after Auschwitz*, New York 1969.

3) Vgl. FrRu 11(2004)252–267.

rolle Thiemes beschrieben, vor allem der intellektuelle Durchbruch, den er um das Jahr 1950 erreichte und als „Umkehr“ erlebte – Umkehr zu einer Sicht des jüdischen Volkes als „gottwohlgefällig“. Später machte die Gesamtkirche diese Umkehr mit, auch J. Oesterreicher, der zunächst die in den 1950er Jahren vom Freiburger Rundbrief entwickelte Formel – *Ökumene statt Mission* – verworfen hatte.

Thieme als theologischer Vordenker

Thieme verkörpert die Umkehr der Gesamtkirche, weil niemand mit solcher Leidenschaft und solchem intellektuellen Engagement an die Fragen der christlich-jüdischen Verständigung heranging wie er, und niemand tiefer den theologischen Strukturen der alten christlichen Sicht verhaftet gewesen war. Dies lag daran, dass Thieme ein zutiefst geschichtstheologisch denkender Mensch war, für den die Geschehnisse des jüdischen Volkes auf unvergleichbar direkte Weise Einsicht in den Willen Gottes zu liefern schienen. Für ihn (und für Oesterreicher) war es selbstverständlich, dass Gott die Juden zur Umkehr bewegen will und sie deshalb Verfolgung erlitten hatten. Die christliche Bibel schien eine solche Sichtweise geradezu herauszufordern, und Karl Thieme (sein Vater war renommierter protestantischer Theologe an der Universität Leipzig) hätte nie ein theologisches Argument gegen die ihm bestens vertraute Heilige Schrift entwickelt. Wie befreite er sich von der alten christlich-antijudaistischen Einstellung?

Den Anfang dieses Prozesses sehe ich in seiner frühesten Zusammenarbeit mit Oesterreicher. Thieme konvertierte 1934 zum Katholizismus; 1935 emigrierte er in die Schweiz, das Land seiner Mutter, wo er sich schriftstellerisch betätigte und schnell Kontakt zu dem in Wien wirkenden Oesterreicher fand. Sie fanden sich im Kampf gegen den Nationalsozialismus und besonders durch das gemeinsame Erschrecken über das Eindringen rassistischen Gedankengutes unter Katholiken, beispielsweise dem Verleger Joseph Eberle oder dem viel beachteten Studentenseelsorger George Bichlmair SJ, beide in Wien tätig. Da Oesterreicher in Wien nicht frontal gegen einflussreiche Katholiken vorgehen konnte, ohne die eigene Position in der katholischen Judenmission (Pauluswerk) zu gefährden, bat er Karl Thieme, Aufsätze zu verfassen, beispielsweise gegen die Ansicht Bichlmairs, die Ju-

den trügen „böse Erbanlagen“, die sogar durch die Taufe nicht beseitigt würden. Im Jahre 1937 haben Thieme und Oesterreicher mit Waldemar Gurian an der ersten längeren schriftlichen katholischen Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus mitgewirkt, der Denkschrift *„Die Kirche Christi und die Judenfrage“*⁴, die von führenden katholischen Denkern unterschrieben wurde, und den angeblich „gemäßigten“ oder „religiösen“ Antisemitismus brandmarkte. Keine Form des Antisemitismus sei zu rechtfertigen, auch keine Diskriminierung, egal welcher Art.⁵ Verstanden hat man das Wort *Antisemitismus* so, wie Pius XI. es 1928 in seiner Verurteilung des Antisemitismus formuliert hatte: als den „Hass gegen das einst von Gott erwählte Volk“. Es zeigte sich aber, dass man gegen einen solchen Hass zu Felde ziehen und gleichzeitig an der erwähnten geschichtstheologischen Sicht der Juden festhalten konnte. In seinem Beitrag zur Denkschrift hat Karl Thieme eine für Christen evidente Tatsache der jüdischen Geschichte thematisiert: die Leidensgeschichte. Einerseits sei es falsch zu behaupten, die Juden wären für immer verworfen, für Leiden ohne Ende bestimmt. Dies wurde explizit durch Paulus in Röm 11 abgelehnt.⁶ Andererseits schien klar zu sein, dass Israel immer als Folge göttlicher Strafe gelitten habe.

Laut Ansicht der Verfasser der Denkschrift waren die „furchtbaren Heimsuchungen“ Israels – auch in jüngster Zeit – nur in Verbindung mit ihrem historischen „Nein“ zu Jesus Christus zu verstehen: „Wenn auch furchtbare Heimsuchungen kommen müssen, mit denen Gott Israel heimgesucht hat, heute heimsucht und weiter heimsuchen wird, so bedeuten diese Heimsuchungen keineswegs, dass Er sein Volk verworfen habe. Nein, gerade weil Er es ‚berief zum Sohne Sich‘ aus allen Geschlechtern der Erde, gerade darum ahndet Er an ihm nach Amos ‚alle seine Sünden‘ umso schwerer [...]. Die Heimsuchungen bedeuten nur dies: Gott wirbt um Sein Volk,

4) Die Denkschrift wurde von Thieme und Gurian verfasst, von Oesterreicher redaktionell betreut. *Die Erfüllung*, Wien Nr. 5/6, Februar 1937, 73–101; übersetzt ins Engl. v. Gregory Feige, Washington, DC, *The Church and the Jews: The Catholic Association for International Peace*, 1937. Die Unterzeichner waren: Jacques Maritain, Dietrich von Hildebrand, Silvester Braito OP, Basilius Lang OSB (CSR), Edgar de Bruyne (B), Charles Devaux NDS (F), Stanislas Fumet (F), Cyril Fischer OFM., Alois Wildenauer (A), Charles Journet, Benoît Lavaud OP (CH), Eduard Pant (PL), Franziskus Stratmann (D), Johannes B. Kors OP (NL).

5) Brief: Oesterreicher an Thieme, 20. Februar 1937, Nachlass Thieme, IfZG, ED 163/60.

6) „Hat Gott Sein Volk etwa verworfen? Nimmermehr, schreibt Paulus.“ Denkschrift (Anm. 4), 80.

und je mehr es sich sträubt, desto heißer und glühender wirbt er um es [...].“⁷

Thieme hat „Enttäuschung und Schmerz“ darüber zum Ausdruck gebracht, dass, „aufs ganze gesehen, die Judenheit in den Verfolgungen der letzten Jahre nicht – im Einklang mit der ständigen Mahnung der Propheten – den Grund erblickt hat, sich zu prüfen und sich zu Gott und Seinem Gesalbten zu kehren. Nur allzu viele stellen den Geschehnissen seit 1933 nicht anderes gegenüber als einen rein fleischlichen, nationalistischen Selbstbehauptungswillen oder verharren in der Verkrampfung eines Gott vergessenden Humanismus [...]“. Man sieht also am Vorabend des Krieges eine widerspruchsvolle, aber weit verbreitete Überzeugung: der Antisemitismus sei etwas Niederträchtiges und eine große Sünde, aber gleichzeitig eine von Gott gewollte Strafe an den Juden. Hat die Schoa eine solche in der Geschichtstheologie verankerte Vision als überholt erwiesen?

Die Briefe zwischen Karl Thieme und Johannes Oesterreicher von 1944 bis 1948 lassen dies bezweifeln. Im Mai 1946 hat Oesterreicher zu einem neuen Buch von Thieme Stellung genommen⁸: „Sie weisen sehr richtig auf den Skandal der Ablehnung Christi durch Israel, aber Sie unterscheiden nicht deutlich genug zwischen dem berechtigten Zorn Gottes gegen Israel nach dem Fleisch auf der einen Seite, und dem oft selbstgerechten Zorn der Christen auf der andern Seite.“⁹ Angesichts der Heimsuchungen Israels durch Gott müsste, so Oesterreicher, ein Christ mehr Mitgefühl zeigen, als dies bei Thieme zum Ausdruck kam. „Sie arbeiten sehr richtig die Hartnäckigkeit Israels heraus, aber beschäftigen sich unausreichend mit dem großen Gericht, dem kolossalen Opfer, das der Herr von seinem Volk verlangt hat, das mit dem von den Heiden verlangten Opfer nicht vergleichbar ist.“¹⁰

In der frühen Nachkriegszeit war bei Oesterreicher von den Anfängen einer neuen Sicht die Rede: in der Überzeugung, Juden müssten nicht Christen werden, um in die Gnade Gottes zu kommen. Zum Teil basierte

7) Ebd., Zitat nach Esser/Mausbach, *Religion, Christentum, Kirche*, II, 55.

8) Karl Thieme, *Kirche und Synagoge. Die ersten biblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenbarungsverständnis*, Olten 1945.

9) Oesterreicher an Thieme, 1. Mai 1946, *Oesterreicher Papers*, Seton Hall University.

10) Ebd.

diese Einsicht auf Aussagen von Augustinus, zum wichtigeren Teil auf persönlichen Überlegungen. Im Februar 1946 schrieb er an den Schriftsteller Felix Braun: „Ich habe über meine Eltern Nachricht erhalten. Mein geliebter Vater starb in Theresienstadt [...], es ist ein gewisser Trost zu wissen, dass er, obwohl nicht Christ im Glauben, doch Christ im Herzen war, auf den die Seligpreisung des Friedensstifters zutraf, einen verhältnismäßigen friedlichen Tod starb. Meine arme Mutter wurde aber nach Polen gebracht, und Sie wissen, was das bedeutet, [...] darf ich um Ihr Gebet für sie beide bitten, und für all diejenigen, die sterben und noch sterben müssen, weil die Welt das Joch Christi abschütteln will.“¹¹

Oesterreicher war bestrebt, das Besondere an dem „jüdischen“ Schicksal herunterzuspielen, als Volk besonders gesegnet oder verflucht. Die ganze Menschheit würde heimgesucht, die Juden aber auf eine besondere Art und Weise, weil sie sich dem Willen Gottes widersetzten. Neu ist die gesteigerte Bereitwilligkeit, die orthodoxe – aber wenig bekannte – katholische Lehre zu beherzigen, wonach auch Nichtgetauften das Heil Gottes offen stand.¹²

Thieme fand noch keine Möglichkeit, von der Überzeugung abzurücken, Israel biete ein klares Zeichen des Wollens Gottes in der Geschichte, als abschreckendes Beispiel eines Volkes, das sich Christus entsagte. In der unmittelbaren Nachkriegszeit vertrat er die Ansicht, Gott strafe besonders zwei Völker, Juden und Deutsche: er führe sie durch ein „finsternes Tal“, damit sie zur Besinnung kämen. „Die Deutschen sind heute das verruchteste Volk der Heilsgeschichte nächst den Juden zu der Zeit, als sie ihren Gott und König ans Kreuz brachten. Und, statt das Auferstehungszeugnis anzunehmen, Bar Kochba zujubelten!“¹³ Er musste Juden Feinde nennen, weil auch Paulus sie im Römerbrief so genannt hatte: Feinde der Christen, dennoch von Gott geliebt.¹⁴ Diese Ansichten entstammten nicht einer Aversion, sondern der katholischen Glaubenslehre: der Ansicht eines Katholiken, der sich als Philosemit begriff. Als Katholik konnte sich Thieme nicht willkürlich aus der Überlieferung zur jüdischen Frage herausstellen. Aber ab etwa

11) Oesterreicher an Felix Braun, 8. Februar 1946 (Anm. 9).

12) Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?* Tracing the History of the Catholic Response, New York 1992.

13) Thieme an Oesterreicher, 10. Mai 1946 (Anm. 9).

14) Röm 11,28: „Nach dem Evangelium sind sie zwar Feinde um euretwillen; aber nach Gottes gnädiger Wahl sind sie Geliebte um der Väter willen.“

dem Jahre 1950 entdecken wir bei Thieme eine neue Sprache. Zum ersten Mal nennt er die Juden „gottwohlgefällig“, nicht als potentielle Christen, nicht einmal als fromme Juden, sondern schlicht und einfach als Juden. Rückblickend nennt er diese Wende eine *Umkehr*, wie er und Oesterreicher sie einst von den Juden gefordert hatten. Wie ist es bei ihm dazu gekommen?

Der Prozess der Umkehr

Wir erhalten Einsicht in diesen Prozess durch den freundschaftlichen Briefverkehr zwischen Thieme und Martin Buber. Ihr Einvernehmen wurde getrübt, als Buber im Freiburger Rundbrief eine Äußerung Thiemes las, die ihn leicht entsetzte. Gegen die Auffassung von christlichen Antisemiten argumentierend hatte Thieme geschrieben, die Juden seien nicht geistlich tot, sonst könnten sie nicht bekehrt werden. Sie würden nur schlummern.¹⁵ Buber las diese Zeilen „mit einiger Verwunderung“ und klagte: „Ich war bisher überzeugt, dass Ihnen an einer echten Verständigung mit jenen gläubigen Juden gelegen sei, die für die Tatsache eines gläubigen Christseins Verständnis haben. Wie aber soll eine solche Verständigung noch möglich sein, wenn Sie für die Juden geistliches Leben mit Bekehrbarkeit identifizieren? Ich habe mein geistliches Leben in der Unmittelbarkeit zwischen Gott und mir, und mein leibliches Leben dazu. Ich kann ebenso wenig es für von Gott erlaubt halten, dass ein Christ dies in Frage stelle, wie ich es für von Gott erlaubt halten kann, dass ich dergleichen einem Christen gegenüber tue.“¹⁶

Trotz der Betroffenheit Bubers hat der Kontakt nicht aufgehört. Im Jahre 1954 schrieb Thieme an Buber: „Dass Israel aber überdies ‚Sondereigentum‘ und in einer uns ‚Gläubigen aus den Weltvölkern‘ kaum ganz zugänglichen, am ehesten noch mit der unseres Klerus vergleichbaren Weise

15) „Was sagt Jesus von ihrer Synagoge? ‚Das Mägdlein ist nicht tot, es schlummert nur.‘ So häufig wir versucht sind zu wännen, die Juden seien geistlich endgültig erstorben – und wir sind dazu wohl noch nie so über alle Maßen versucht worden, wie durch das Verhalten der meisten Juden in den letzten Jahren! Immer dürfen wir unerschüttert an der Verheißung festhalten: Sie sind nicht geistlich tot, sie schlummern nur, sie werden aufstehen, wenn Er zu ihnen in ihrer eigenen Sprache sagen wird: Talitha kumi! (Mägdlein, stehe auf!)“. Vgl. FrRu I/1, August 1948, 6.

16) Buber an Thieme, 12. Juni 1949, NL Thieme, IfZ, ED 163/10.

geheiligt ist und bleibt, steht ja auch für mich fest.“¹⁷ Und im gleichen Jahr schrieb er an Oesterreicher: an der Kreuzigung sind „wir schließlich alle schuld, wir Christen sicher tiefer als die damaligen Juden“ (Hebr 6,6).¹⁸

Warum hat Karl Thieme diese Umkehr vollzogen? Und warum just um 1950 herum?¹⁹ Im Jahre 1949 schrieb er an Adorno über „mannigfache[r] günstige[r] Umstände (vor allem das Bibelstudium)“, die es ihm ermöglichten, sich von seiner eigenen Haltung herauszulösen. Es war ein längerer Prozess, der bereits über zwei Jahrzehnte im Gange war.²⁰ Aber es war auch ein plötzlicher Umschwung. Irgendwann um 1949 oder 1950 blickte er auf und die Welt sah anders aus. Er war zu der Überzeugung gelangt, „dass ein jüdischer Mensch nicht nur als fromme Einzelperson, sondern in gewisser Hinsicht auch und gerade ‚als *Jude* Gott wohlgefällig‘ sein kann. Ich will damit sagen, dass jeder, der in irgend einem Sinne die Offenbarung Gottes an Abraham, Isaak und Jakob gläubig anerkennt, auch wenn ihn unüberwindliche Erkenntnisunfähigkeit (*ignorantia invincibilis*, wie es Pius IX. nennt) daran hindert, daraus alle tatsächlich darin liegenden Konsequenzen zu ziehen, Gott prinzipiell näher ist als jeder Offenbarungsfremde oder gar Offenbarungsleugner.“ Das besagt, dass gerade für den Juden nach der gesamten biblischen Erfahrung Gottes Verheißungen unverbrüchlich gültig sind. Kraft dieser Verheißungen darf man annehmen, das jüdische Volk stehe auch noch in seiner Christusferne unter einer besonders gnädigen Führung.

Wie sollte sich der Christ dem Juden gegenüber verhalten? Bis zu diesem Zeitpunkt hat Thieme den Missionsstandpunkt vertreten; er wollte Juden

17) Thieme an Buber, 5. April 1954 (Anm. 16).

18) Thieme an Oesterreicher, 10. Februar 1954 (Anm. 9).

19) Die Datierung entnehme ich dem Briefverkehr zwischen Thieme und dem ehemaligen Wiener stellvertretenden Bürgermeister Ernst Karl Winter. Im Brief vom 2. Februar 1951 schrieb Thieme: „Ich selbst habe gerade in den letzten drei Jahren eine ‚Umkehr‘ im Sinne von Röm 11,18.24 („Um wieviel mehr [...]!) vollzogen (wie sie sich auswirkte, deutete meine teilweise retractio des noch vorher geschriebenen „Kirche und Synagoge“ in Nr. 8/9 „Brief an einen Zweifler“ an).“ NL Thieme, IfZ, ED 163/98.

20) „Für mich selbst hat es rund zwei Jahrzehnte gebraucht, bis ich die eigene Haltung aus der herkömmlichen unter dem Einfluss mannigfacher günstiger Umstände (vor allem das Bibelstudium) nun so weit herausgelöst zu haben hoffen darf, dass die *Wanderung auf dem haarscharfen Grate* möglich erscheint, von dem man jederzeit entweder in eine mit christlicher Rechtgläubigkeit unvereinbare Bejahung der auch noch die Inkarnationstatsache erfassenden ‚bestimmten Negation‘ als eines relativen Definitivums abzustürzen droht, oder in eine Verneinung des mit der Mission ‚bestimmt zu negieren‘ bis zum Jüngsten Gericht betrauten jüdischen Menschen.“ Thieme an Adorno, 4. Juni 1949, ED 163/1.

zu Christus bekehren.²¹ Aber nachdem er sich eingehend mit Röm 9–11 befasst hatte, vertrat er die Auffassung: Bevor die Juden Christus als Messias anerkennen können, müssten sie Christen als Christen erkennen. Er nannte dies „die von St. Paulus zur Gewinnung der Juden geforderte Beweisführung unsererseits“. Paulus hatte prophezeit, dass „ganz Israel erlöst wird“, aber erst musste die Vollzahl der Heiden in das messianische Reich eingegangen sein (Röm 11,25). Folglich müsse sich Missionstätigkeit – wie bei Paulus – auf die Heiden konzentrieren. Thieme plädierte damit für eine *Evangelisierung der Tat* statt einer *Evangelisierung des Wortes*.²² Seine Hoffnung schöpfte er aus dem Römerbrief. Paulus hatte bereits den christlichen Hochmut und die Ungeduld dem Judentum gegenüber wahrgenommen und gewarnt: „Rühmst du dich aber wider sie, so sollst du wissen, nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18).

Thieme schien diese Umkehr als eine Art „persönliche Erlösung“ empfunden zu haben, die ihn von einer wachsenden Spannung zwischen subjektivem Philosemitismus und objektivem Antijudaismus befreite. Die intellektuellen Herausforderungen, aber auch die von ihm im katholischen Milieu geforderte Zivilcourage waren gewaltig. Er fühlte sich auch durch die Ansicht Adornos bestätigt, wonach Christen quasi strukturell sich nicht als Christen verhalten konnten. Aber er zog einen anderen Schluss als der Frankfurter Philosoph. Behauptete Adorno, der alleinige Versuch, Christ zu sein, verursache Frust, der dann in Judenhass mündet (denn die unmögliche christliche Moral wurzelte im Judentum); so entgegnete Thieme: So-

21) „Zu dieser ihrer Bekehrung aber ist niemand anders als wir berufen.“ *Kirche und Synagoge* (Anm. 8), 211.

22) „Das ist ein Gesichtspunkt, den zu teilen der Christ gerade dem gesetzestreuen, dem frommen Juden nicht ohne weiteres zumuten kann, nämlich so lange nicht, als die von St. Paulus zur Gewinnung der Juden geforderte Beweisführung unsererseits nur zur Hälfte geleistet ist, nur theoretisch als Schrift-Beweise, nicht praktisch als Tat-Beweis evangeliumsgemäßer Existenz.“ Karl Thieme, „*Die Christen, die Juden und das Heil*“, Frankfurter Hefte 4/2, Febr. 1949, 119. Deshalb plädierte Thieme für eine *Evangelisation der Tat*, statt des Wortes. Vgl. Thiemes Brief vom 19. Dezember 1950 an Conrad Hoffmann, Committee on the Christian Approach to the Jews, International Missionary Council, London: „[...] ich habe daran gedacht, dass Paulus sicherlich auch die Diakone der Spenden ‚für mein Volk‘, von der mir sowohl Apg 20,24 wie auch Apg 24,17 gleicherweise zu sprechen scheint, als eine Tätigkeit praktischer Evangelisation beurteilen dürfte; und heute [d. h. nach der Schoa – JC] erscheint mir diese Evangelisation der Tat dringlicher als die Evangelisation des Worts [...]“, IfZ, NL Thieme, ED 163/39.

fern uns „Heidenchristen“ diese Dynamik eines selbstverneinenden Christentums offenbart wird, können wir sie überwinden.²³

Warum also ereignete sich die Umkehr Thiemes zum genannten Zeitpunkt? War in den späten Vierzigerjahren etwas passiert, das seine bisherige Sicht in Frage stellte? Warum hat er gewisse Bibelstellen, z. B. aus dem Römerbrief, jetzt neu interpretiert? In seinen Briefen oder Schriften wird selten auf die augenfälligsten historischen Ereignisse jener Zeit Bezug genommen. Wörter wie „Holocaust“, „Genozid“ oder „Völkermord“ tauchen nicht auf. War die *Gründung des Staates Israel* der entscheidende Punkt? Der Kirchenhistoriker John Conway schreibt: „Obwohl die Dimensionen der Schoa sich erst allmählich dem christlichen Bewusstsein öffneten, hat der Staat Israel sofort eine alte antijudaistische Vorstellung in Frage gestellt, wonach die Zerstreung der Juden Zeichen göttlicher Strafe gewesen sei. Jetzt war der ‚theologische Mythos des jüdischen Absterbens als Volk‘ nicht mehr aufrechtzuerhalten.“²⁴ Die Gründung des Staates Israel war womöglich eine von mehreren Ursachen seines Gesinnungswandels, denn eigentlich hatte er Bedenken gegenüber einem weltlichen jüdischen Staat.

Umkehr durch Gedankenaustausch mit Juden

Von grundlegender Bedeutung dürfte die Tatsache gewesen sein, dass die Nachkriegszeit eine Intensivierung der Kontakte von Christen und Juden mit sich brachte. Als 1948 die Amerikaner die ersten Gesellschaften für christlich-jüdische Verständigung gründeten²⁵, hat der Methodistenpfarrer

23) Im Schreiben vom 9. Juni 1949 hat Thiem Adornos Ansicht begrüßt, wonach Judenhass nur durch „schlecht getaufte Heidenschaft“, die sich Christenheit nennt“, praktiziert wird. Solche Christen hätten „im weitesten Maße das Christentum nicht wahrhaft angenommen“ und lassen „die eigene Wut über das Gebot der Liebe an den Juden aus“ (ebd.).

24) John Conway, „*Changes in Christian-Jewish Relations since the Holocaust*“, in: Konrad Kwiet/Jürgen Matthäus, *Contemporary Responses to the Holocaust*, Westport 2004, 62.

25) Die Gesellschaften basierten auf den Erfahrungen der *National Conference of Christians and Jews*, die 1928 in den USA gegründet wurde, ursprünglich um gegen den Anti-Katholizismus vorzugehen. Josef Foschepoth, „*Vor 50 Jahren: Die Gründung der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*“, in Hans Erler/Ansgar Koschel (Hg.), *Der Dialog zwischen Juden und Christen*, Frankfurt/M. 1999, 174.

Carl F. Zietlow Thieme zu seinem Stellvertreter ernannt.²⁶ So hatten er und andere christliche Intellektuelle zum ersten Mal regulären Gedankenaustausch mit jüdischen Intellektuellen. Allein das Gespräch mit Juden hatte zur Folge, dass Christen anders über Juden gesprochen haben. Vor allem deutsche Juden, gut im Neuen Testament bewandert, konnten Christen auf Ungereimtheiten in den eigenen Vorstellungen hinweisen, so wie es Martin Buber getan hatte, oder, noch entscheidender, Ernst Ludwig Ehrlich.

Wenn Karl Thieme den Mut hatte, sich auf den haarscharfen Grat hinauszuwagen, so lag es vielleicht auch an der Bestätigung, die er aus den Kontakten mit Juden schöpfte. Im Jahre 1948 hat er aus den Briefen von Rabbiner Israel Deutsch zitiert, in denen dieser versuchte, seinen Freund Abraham Pless vor den Gefahren der Aufklärung für das jüdische Volk zu warnen: „Je mehr nun der Jude sich innerlich zum Nichtjuden hingezogen fühlt, je mehr er von demselben Achtung, Wohlwollen und bürgerliche Gleichstellung genießt, umso mehr ist er in Gefahr, seine Nationalität zu verleugnen und mit anderen Völkern spurlos zusammenzuschmelzen“ (24. April 1838). Wie der Römerbrief, scheinen auch diese Briefe stark auf seine neue Sicht eingewirkt zu haben. Dass die Juden Christus nicht angenommen hatten, erschien ihm jetzt vollkommen verständlich. Paulus hatte die Verneinung („Verwerfung“) als „der Welt Reichtum“ bezeichnet.²⁷ Aber nicht nur dies: Diese Entscheidung schien gerechtfertigt, denn, hätten die Juden Jesus als Messias anerkannt, dann hätte das jüdische Volk zu existieren aufgehört.²⁸ „Wie es der Vorsehung gefällt, physische und moralische Gaben ungleich zu verteilen, so gefiel es ihr auch, ein verstoßenes Häuflein aus dem Staube zu ziehen und es zur Erziehung der Völker so lange als Träger der Wahrheit zu wählen, bis die verheißene Zeit kommt [...]. In dieser Beziehung nun hat dieses Volk besondere Pflichten, welche auf diese Nationalität hinweisen und sie erhalten [...]. Wären die Israeliten in Ägypten mit den Ureinwohnern zusammengeschmolzen, so wäre die Absicht Gottes, jene zum Priesterreich zu erheben, vereitelt worden“ (12. Nov. 1839).²⁹

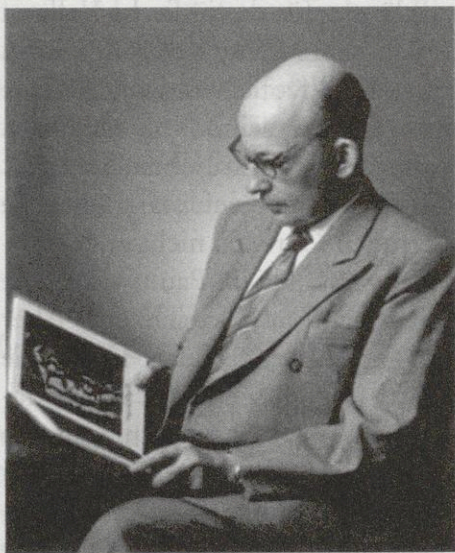
26) Michael Phayer, *The Catholic Church and the Holocaust, 1930–1965*, Bloomington/Indianapolis 2000, 191.

27) „Denn so ihr Fall der Welt Reichtum ist, und ihr Schade ist der Heiden Reichtum, wie viel mehr, wenn ihre Zahl voll würde“ (Röm 11,15).

28) Karl Thieme, „*Die Christen, die Juden und das Heil*“ (Anm. 22), 115.

29) Ebd., 117.

Ähnlich wie Israel Deutsch hat Karl Thieme es bevorzugt, die Juden unter den Nationen zu wissen, gerade weil er sich viel von der erbaulichen Rolle des Priestervolkes versprach. Er hat den Staat Israel zwar nicht abgelehnt, sondern als „geistiges Zentrum“ für das Judentum begrüßt, ähnlich der Rolle des Vatikans für die Katholiken. Er sorgte sich um die möglichen Folgen eines „bloßen politischen Zionismus“, hielt aber dafür, dass es nicht Aufgabe der Heidenchristen sei, die Juden über den Nationalismus zu belehren; sie täten allenfalls gut daran, auf die Worte des ehemaligen Berliner Oberrabbiners Leo Baeck zu hören, der 1948 gesagt hatte: „Das Judentum ist *das* Mysterium, nicht *ein* Mysterium neben anderen.“



Karl Thieme (Lörrach 1953).

Foto: Privatbesitz.

Die Vorstellung, dass es in der Judenfrage nie endgültiges, absolutes, sicheres Wissen geben könne, wirkte sich befreiend aus. Man ging auf das Angebot ein, die Juden als *Mysterium* aufzufassen, so wie auch andere zentrale Aspekte des Glaubens, die sich dem Verstand nicht ganz öffneten [...], wo man an das Offenbarte eben glauben musste [...]. Aber für Thieme, einen Menschen, der den

Willen Gottes an Geschichtsabläufen ablesen wollte, war das womöglich kein leichtes Zugeständnis, sondern eine Frage der Umkehr, einer völlig neuen Sicht der Dinge.³⁰ Die tief spekulative dialektische Theologie seiner Jugend hatte sich als Hindernis auf dem Weg zur Verständigung mit der Synagoge erwiesen, der er sich entledigen musste. Bereits 1949 hat er den neuen Zugang folgendermaßen formuliert: „Das Judentum stellt jedenfalls die mysteriöseste, die geheimnisvollste Seite an dem einen geheimnisvollen

30) Siehe vor allem: *Am Ziel der Zeiten? Ein Gespräch über das Heranreifen der Christenheit zum Vollalter ihres Herrn*, Salzburg 1939; aber auch: *Gott und die Geschichte. Aufsätze zu den Grundfragen der Theologie und der Historik*, München 1948.

Mysterium der göttlichen Gegenwart unter den Menschen dar [...].“³¹ Wollte man Glaubenssätze über das jüdische Volk aussprechen, so geschah das am besten durch die unter Katholiken gut aufgehobene Methode der Analogie³², so wie Thieme 1954 an Martin Buber geschrieben hatte: die Juden seien „ähnlich einem Priestervolk“. Oder man griff auf die Sprache des Paulus zurück: sie seien „Wurzel und Stamm“. Dabei verhält sich der Einzelne zum Ganzen, bzw. zur Gruppe, so wie bei sog. ethnischen oder rassistischen Auffassungen, d. h. der Einzelne tritt der Gruppe nicht bei, sondern wird in die Gruppe hineingeboren. Aber Thieme hat den transzendentalen Unterbau dieses Verständnisses klar herausgearbeitet. So schrieb er 1949: „Christ und Jude können aber auf solche Weise einander begegnen, wenn beide das Mysterium des verfolgten und doch behüteten Israel in seiner Analogie, in seiner Entsprechung zum wesensverwandten Mysterium des Priestertums verstehen. Nicht zufällig sind wir Christen mit Rabbi Deutsch einig, wenn er Gottes Absicht hervorhebt, das Volk Israel zum ‚Priesterreich‘ zu erheben, wortgetreu: verkünden zu lassen, dass es ‚priesterliches Königreich und heiliges Volk‘ sein soll, wie Geheiß und Verheißung vom Sinai lauten (Ex 19,6). Damit ist diesem Volke und jedem seiner Glieder ein ähnlicher ‚Character indelebilis‘, ein in seiner Art ebenso unauslöschlich prägendes Siegel aufgedrückt wie dem Empfänger des christlichen Sakraments der Priesterweihe.“³³

Was wurde nun aus der Auffassung, das Leiden der Juden in der Geschichte sei Ergebnis und Zeichen göttlicher Strafe? Dass die Juden in ihrer Geschichte gelitten haben, war unbestreitbar – und durch die Auseinandersetzung mit der Schoa bestärkt. Noch 1937 hatte Thieme die Stelle aus Amos 2,4–16 zitiert, die auf eine gegen Israel auferlegte Strafe hindeuteten schien. Nach seiner Umkehr hat er diese Stelle nicht wegzuleugnen versucht, sondern neu gedeutet. Mit Karl Barth verstand er dieses Zitat jetzt als auf die besondere Verantwortung Israels hindeutend: „Kein Kenner der Schrift“, schrieb Thieme 1962, „gerade auch des Alten Bundes, wird das, wovon hier bei Barth ausgegangen wird, nicht ernstnehmen: Die besondere Verantwortung derer, zu denen durch den Propheten Amos gesagt ist: ‚Euch allein habe Ich ausersehen von allen Geschlechtern der Erde, darum

31) Karl Thieme, „*Die Christen, Die Juden und das Heil*“ (Anm. 22), 119.

32) Thieme berief sich auf Ex 19,6, um die Vorstellung der Juden als Priestervolk zu erhärten: „Und ihr sollt mir ein priesterlich Königreich und ein heiliges Volk sein.“

33) Thieme, „*Die Christen, Die Juden und das Heil*“ (Anm. 22), 119.

such ich auch heim an euch alle eure Verfehlungen' (Amos 3,2), jene jede bloße Menschenkraft überfordernde Verantwortung [...]".³⁴ Mit anderen Worten: Ein Christ, der diese Zeilen liest, war weder ermutigt noch gezwungen, die Leiden der Juden als Strafe Gottes anzusehen.

Aber Thieme war noch nicht am Ende seiner Überlegungen. Wie hatte sich der Christ zu Auschwitz zu stellen? Ein so sehr an Geschichtstheologie interessierter Mensch kam an dieser Frage nicht vorbei. Sicher hatte der Tod von sechs Millionen Menschen keine Begründung, auf die man hindeuten konnte, aber Thieme war nicht bereit zu sagen, das sei ein Geschehnis ohne Bedeutung. Dazu hat er in einem Brief an Johannes Oesterreicher auf die These von Paul Démann, einem in Paris tätigen Priester ungarisch-jüdischer Abstammung, Bezug genommen: „[...] wenn in biblischer Sicht persönlich unverschuldetes schweres Leiden als stellvertretend und zeugnishaft zu betrachten ist, dann müssen wir anerkennen, dass die von Hitler, ja schon zuvor ‚die von der Christenheit der Judenschaft auferlegten Verfolgungen‘ mit Hans Urs von Balthasar als ‚Ergänzungen zum Leidensmysterium dessen, der die Kirche in seinem Kreuze gründete‘, zu betrachten sind. Wenn sie nicht als ‚Gottesmörder‘ zu tausendjähriger Folter verdammt wurden, was heute kein ernstzunehmender Theologe mehr zu behaupten wagt, dann starben sie als Gottes Martyrer. Ein drittes gibt es nicht.“³⁵

Es war einer ihrer letzten Briefe. Thieme hat Oesterreicher verärgert durch die Forderung, er selber müsse eine Umkehr durchmachen, sich zu einer neuen Sicht durchringen, eventuell das jüdische Anliegen in der Kirche vertreten.³⁶ Oesterreicher antwortete: Nicht er, sondern Israel bedarf

34) Karl Thieme, „*Neue christliche Sicht des ‚Israel nach dem Fleische‘*“, *Catholica*: Vierteljahresschrift für Kontroverstheologie 16,4(1962)285.

35) Thieme an Oesterreicher, 1. Juli 1960 (Anm. 9).

36) Oesterreicher wies das Ansinnen zurück: „Sie wünschen mir eine ‚Umkehr‘, die es mir möglich machen würde, *in der Kirche das jüdische Anliegen zu vertreten* [...]“, da sei Gott vor! Im Geiste Mariens, d. h. im Sinne ihres Magnificat, bekenne ich mich dankbar zu meiner jüdischen Abkunft und zum gottgegebenen Erbe Israels in der Kirche. Doch ein *Vertreter des ‚jüdischen Anliegens‘ sein – nein und tausendmal nein!* Ich tue, was ich kann, um falschen Auffassungen über die Juden von einst und von heute unter Katholiken entgegenzutreten, um ererbten Klischees den Garaus zu machen, usw. Ich sehe aber darin ein echt christliches und nicht nur ein jüdisches Anliegen. Wie unvollkommen auch mein Dienst sein mag, so möchte ich nichts anderes, als dem einen Herrn dienen und damit der ganzen und vollen Wahrheit.“ Oesterreicher an Thieme, 15. Juli 1960 (Anm. 9).

der Umkehr, so bald wie möglich, nicht mehr als irgend jemand, aber auch nicht weniger.³⁷ Die Zugehörigkeit eines Menschen zu einem Volk, auch dem jüdischen, reiche nicht aus, um „unmittelbaren Zutritt“ zum Vater zu haben. Der einzelne Jude sei so erlösungsbedürftig wie auch jeder andere Mensch. Martin Buber soll vor dem Ersten Weltkrieg gesagt haben, „dass gewisse Seiten Christi von innen her nur dem Juden verstehbar sind“. Laut Oesterreicher kam eine solche Aussage „dem Blut-Mythos sehr nahe“. Er fuhr fort: „Wenn ich richtig verstehe, hat es Buber nicht gewagt, derartiges nach Hitler zu wiederholen.“³⁸

Als Oesterreicher zum Berater beim Zweiten Vatikanischen Konzil ernannt wurde, hat Thieme Gertrud Luckner gegenüber aus seiner Enttäuschung keinen Hehl gemacht, denn Oesterreicher stehe weiterhin auf dem Missionsstandpunkt. Vom Hörensagen wusste Thieme, dass Oesterreicher die Herausgeber des Freiburger Rundbriefs verdächtigte, nichtorthodoxe Positionen zu vertreten.³⁹ Die beiden Männer brachen ihre Korrespondenz ab, und sie wurde vor Thiemes Tod im Juli 1963 nicht mehr aufgenommen. Aber mit der Zeit hat auch Oesterreicher eine Umkehr vollzogen, auch wenn er sie nie so genannt hat. Im Herbst 1964 drohte die „Judenerklärung“

37) Oesterreicher schrieb: „Ihren Satz, dass ‚der Jude [als Zeuge] unmittelbar vor jenem Ziel [stehe], dem er durch vorchristliche Heilsgeschichte hindurch entgegenwanderte, der (Heiden-)Christ durch die seitherige‘, verstand ich im Sinne Rosenzweigs, dass der Jude stets unmittelbaren Zutritt zum Vater habe und darum des Sohnes nicht bedürfe. Sie selber berufen sich ja hier auf Rosenzweig. [...] Ich zweifle jedoch, dass die meisten Ihrer Leser ‚unmittelbar vor dem Ziel‘ als ‚stets also heute! – von Gott zum reuigen Benedictus qui venit erwartet‘ verstanden haben. [...] Auf jeden Fall ist mir unerfindlich, wie Sie aus meiner Anmerkung zu Ihrem Satz die Ansicht herauslesen können, Israel bedürfe der Umkehr nicht.“ Oesterreicher an Thieme, 15. Juli 1960 (Anm. 9).

38) Oesterreicher an Thieme, 10. April 1958, *Oesterreicher Papers*, Seton Hall University. So erinnerte sich Buber dieser Aussage: „Ich weiß nicht mehr, auf welchem Weg ich dabei auf Jesus zu sprechen kam und darauf, dass wir Juden ihn von innen her und auf eine Weise kennen, eben in den Antrieben und Regungen seines Judenwesens, die den ihm untergebenen Völkern unzugänglich bleibt.“ Grete Schaeder/Martin Buber, *Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966, 340.

39) So schrieb Karl Thieme am 19. Dezember 1960 an Paul Démann: „Es ist ein Jammer, dass die Querschüsse des Msgr. Oesterreicher so viel Mühe machen; er hat eine richtige Anti-Freiburger-Rundbrief-Verschörung zusammengebracht, und wenn nicht [Kardinal] Bea wäre, würde ich mir sehr ernste Sorgen darum machen.“ NL Thieme, IfZ ED 163/12. Bea hatte ein wohlwollendes Verhältnis zu Thieme und dem Freiburger Rundbrief spätestens seit 1949.

an der Missionsfrage zu scheitern.⁴⁰ Hier hat Oesterreicher schlichtend eingegriffen und aus dem Alten Testament eine neue, für beide Seiten annehmbare Formel gefunden.⁴¹ Nach dem Konzil hat er selber den Gedanken einer „two covenant theology“ (Zwei-Bünde-Theologie) aufgegriffen, wie eine 1970 gehaltene Rede zeigt, in der er fragte, ob das Christentum und das Judentum nicht „zwei Wege der Gerechtigkeit“ seien, „die sich ergänzen“. War nicht „ihre Polarität dazu gedacht, beide Gemeinden – und auch die übrige Welt – auf die endzeitliche Vollendung vorzubereiten, wovon die Propheten träumten“?

Schluss

In einem Buch aus dem Jahr 1986 hat Johannes Oesterreicher geschrieben, dass wir Karl Thieme die Hinwendung zu Paulus in der neuen christlichen Sicht von der ungebrochenen Rolle Israels im Heilsgeschehen verdanken.⁴² Seine Vordenkerrolle ist fest in dem Dokument verankert, dessen Erscheinen er nicht mehr erlebt hat. In *Nostra aetate* Nr. 4 wird „gut paulinisch“ behauptet: die Kirche wird „von der Wurzel des guten Ölbaums“ genährt, „in den die Heiden als wilde Schösslinge eingepfropft sind“. Den „Stammverwandten“ von Paulus gehört „die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz [...]“. Sie sind „immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich“.

Der Kirchenhistoriker John Pawlikowski hat die überragende Rolle vom Römerbrief in *Nostra aetate* Nr. 4 folgendermaßen charakterisiert: „In ihrer Argumentation zugunsten einer gänzlichen Umkehr der katholischen

40) Die römische Kurie hatte folgende Formulierung in die Erklärung eingebracht: „It is also worth remembering that the union of the Jewish people with the Church is part of the Christian hope (cf. Rom. 25), the Church waits with unshaken faith and deep longing for the entry of that people into the fullness of the people of God established by Christ.“ Vgl. Philip Cunningham/Norbert Hofmann/Joseph Sievers (Hg.), *The Catholic Church and the Jewish People*, New York 2007, 195.

41) John M. Oesterreicher, *The New Encounter Between Christians and Jews*, New York 1986, 230 f. Die deutsche Fassung der von Oesterreicher vorgeschlagenen Formulierung in *Nostra aetate* lautet: „Die Kirche erwartet den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm Schulter an Schulter dienen“ (Zef 3,9).

42) John M. Oesterreicher, *The New Encounter Between Christians and Jews*, New York 1986.

Lehre über Juden und Judentum sind die Bischöfe im Konzil an beinahe allem vorübergegangen, was es im christlichen Denken über Juden und Judentum vor dem Zweiten Vatikanum gegeben hat, und kehrten zu den Kapiteln 9–11 in Paulus' Römerbrief zurück, wo der Apostel die fortwährende Einbeziehung der Juden in den Bund auch nach der Ankunft Christi, auch wenn dies ein Mysterium für ihn bleibt, und einer endgültigen theologischen Klärung widerstrebt.⁴³ Insbesondere, so Pawlikowski, hat „*Nostra aetate* die zahlreichen Passagen im Hebräerbrief nie erwähnt, in denen der ursprüngliche Bund mit Israel nach Christus aufgehoben zu sein scheint und das jüdische Gesetz überholt“. Diese Auslassung zeige, „dass die Konzilsväter diese als theologisch ungeeignete Quelle für zeitgemäßes Denken über die Verbindung von Kirche und dem jüdischen Volk beurteilten“.

In publizierten und nicht publizierten Schriften hat Karl Thieme eine Basis für die herausragende Rolle des Römerbriefs angeführt. Er war Paulus' „einziges lehramtliches Hirtenwort zur Frage seines Volkes“ und die „eingehendsten Ausführungen über das Schicksal und die Zukunft des nachchristlichen Judentums im Neuen Testament“.⁴⁴ Zudem war dies der letzte eindeutig von Paulus verfasste Brief (um 58 n. Chr.), und daher der Gipfel eines sich über Jahre erstreckenden Lernprozesses.

Rückblickend erkennt man einen anderen Grund: Ohne den Römerbrief hätte die Kirche keinen neuen Zugang zum jüdischen Volk im Schatten der Schoa entwickeln können. Ohne die drei Kapitel (9–11) aus dem Römerbrief hätte sich ein Philosemit wie Karl Thieme von der alten antijudaistischen Theologie nicht befreien können.

43) John T. Pawlikowski/Hayim Goren Perelmuter, *Reinterpreting Revelation and Tradition: Jews and Christians in Conversation*, Sheed & Ward 2000, 25.

44) Thieme forderte Ernst Karl Winter zu einer Debatte auf: „[...] wenn Sie wirklich auch nach nochmaliger Beschäftigung mit Röm 9–11 der Meinung sein sollten, dass es sich da nur um eine problematische Privatmeinung des Paulus von Tarsus und nicht vielmehr um eine der wichtigsten Offenbarungsaussagen des ganzen Gotteswortes handele, dann wäre es doch vielleicht nötig, dass diese Meinung [...] von einem tapferen und fähigen Debattierer auch einmal öffentlich ausgesprochen und dann eben, so gut ich es kann, attackiert wird“. Thieme an Winter, 19. Dezember 1950, 5. Januar 1950, IfZ, NL Thieme, ED 163/98.

Abi – Mutter des Jeremia

Franz Werfels Prophetenroman *Höret die Stimme*

Wolfgang Treitler*

Franz Werfel, vor 120 Jahren am 10. September 1890 geboren, arbeitete in den Jahren 1936/37 – nachdem er mit einer geplanten Heiligengeschichte nicht vom Fleck gekommen war¹ – an seinem Prophetenroman *Höret die Stimme*. Mit der Gestalt des Propheten Jeremia vollzog Werfel wieder eine deutliche Zukehr zum Judentum², das er vor vielen Jahren verlassen hatte, ohne deshalb areligiös gewesen zu sein. Denn an seiner Seite blieb von Kindheit an stets eine traditionelle, weithin unproblematische und unpolitische Form von Katholizismus; doch offenbar vermochte sie in den beginnenden Jahren der Drangsal für Menschen jüdischer Herkunft dem Dichter nicht jene Bergung zu verheißen, die er, zusehends fremd in seiner Welt, ersehnte. Zudem kompromittierten sich manche katholische Repräsentanten in der Wissenschaft dadurch, dass sie z. T. aufdringlich nach einer Nähe von Katholizismus und Nationalsozialismus suchten, wie etwa der Rechtswissenschaftler Carl Schmitt³ oder auch der Dogmatikprofessor Michael Schmaus⁴. Auf protestantischer Seite gab es zwar so markante Widerstandsköpfe wie Dietrich Bonhoeffer oder Karl Barth; doch der massive Flügel der sog. Deutschen Christen zeigte augenfällig die Schwäche landeskirchlicher

* Dr. Wolfgang Treitler, geb. 13.4.1961, ao. Universitätsprofessor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Lehrbeauftragter für Religionspädagogik und Fundamentaltheologie an der Pädagogischen Hochschule der Diözese St. Pölten in Krems/Donau, freier Mitarbeiter der Abteilung Religion des ORF-Fernsehens und Mitglied des P.E.N.-Clubs.

- 1) Peter Stephan Jungk, *Franz Werfel. Eine Lebensgeschichte*, Frankfurt/M. 1992, 235 f.
- 2) Frühere Spuren gibt es eindeutig: Franz Werfel, *Der Tod des Mose*, in: ders., *Die schwarze Messe. Erzählungen*, Frankfurt/M. 1992, 50–54.
- 3) Carl Schmitt, *Politische Theologie. 4 Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1934; vgl. dazu auch: Jürgen Manemann, „Beschleuniger wider Willen“? Zur Katechontik Carl Schmitts, in: *Jahrbuch Politische Theologie* 3(1999)108–123.
- 4) Michael Schmaus, *Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung*, Münster 1934.

Organisationsformen des Christentums, wie sie Werfel am Ende seines Lebens auch resümierte: Im Roman *Stern der Ungeborenen* erzählte Werfel ein Gespräch zwischen F. W. und dem Großbischof, in dem klargestellt wird, dass am Ende gegenüber den „Protestanten und national-christlichen Sekten [...] die katholische Kirche das Rennen gewonnen hat“⁵. Offenbar stufte Werfel die institutionellen Reserven des übernationalen Katholizismus höher ein, wenn er auch angesichts katholischer Zweideutigkeiten keine verlässliche Hilfe für sich als politisch ausgesonderten Juden finden konnte.

In dieser Lage fiel ihm also der Jeremia-Stoff zu. In den einsamen Wochen in Bad Ischl und in Breitenstein bildete sich unter der Feder des Dichters sein wohl bester, wenn auch wenig beachteter Roman⁶, und zwar sprachlich wie dramatisch wie religiös. Dabei half ihm das Prophetenbuch selbst⁷, von dem Elie Wiesel schreibt, dass es ein herausragendes Mal nicht nur biblischer, sondern allgemeiner Literaturkunst darstelle⁸. So öffnet der Roman *Höret die Stimme* von seiner Anlage, Thematik und Dramatik her mehrfache Interpretationsperspektiven. Hier soll aus einer Tradition, die sich lange nach der Zeit des Propheten erst entwickelt hatte⁹, aber für das Judentum, sein religiöses Leben und seinen religiösen Bestand wichtig geworden ist, ein kurzer Blick auf die Mutter des Jeremia gerichtet werden, auf Abi.

5) Franz Werfel, *Stern der Ungeborenen. Ein Reiseroman*, Frankfurt/M. 1995, 718. Darüber hat sich Thomas Mann abschätzig geäußert (Art. „Das Lied von Bernadette“, in: *Kindlers Neues Literatur Lexikon*, Irena Živsa/Red., Bd. 17. Hg. von Walter Jens, München 1988, 552 f.).

6) Pars pro toto: In *Kindlers Literaturlexikon* findet sich unter „Franz Werfel“ (Anm. 5, Bd. 17, 547–558) keine Darstellung von *Höret die Stimme*. Auch Frank Eggers hat den Roman nur nebenher erwähnt (F. J. Eggers, „Ich bin ein Katholik mit jüdischem Gehirn. Modernitätskritik und Religion bei Joseph Roth und Franz Werfel“, Frankfurt/M. u. a. 1996, Beiträge zur Literatur und Literaturwissenschaft des 20. Jahrhunderts 13, 213). Wolfgang Paulsen (*Franz Werfel. Sein Weg in den Roman*, Tübingen 1995, 100, 117) lobt den Roman zwar als hochwertig, erkennt jedoch wegen seiner typologischen Zugänge das Biblisch-Religiöse in ihm (ebda., 157–193).

7) Norbert Abels, *Franz Werfel. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1993, 105.

8) Elie Wiesel, *Von Gott gepackt. Prophetische Gestalten*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 115, 118.

9) Ursprünglich galt der Vater als der Tradent des Glaubens, was sowohl aus dem *Schma Jisrael* (Dtn 6,4–12) als auch aus Diskussionen des Babylonischen Talmud hervorgeht (Traktat Baba Bathra 109b). In der Mischna um 200 n. Chr. wird das Prinzip formuliert, dass die jüdische Mutter den Glauben weitergibt (Traktat Kidduschin III 12).

Abi – der Name

Mutter Abi – ihr Name wird in der Bibel verschwiegen, und doch erfindet ihr Werfel einen Namen gemäß seinem aphoristischen Diktum im Prophetenroman: „Das Genannte ist das Gebannte. Der Name allein macht Gottheit und Geschöpf stellig, indem er sie zugleich hervorbringt und vernichtet.“¹⁰ Namen bilden und erzählen dramatische Geschichten, meist voller Kampf ums angedeutete Wesen¹¹; auch erfundene Namen tun das. Darin zeichnet sich zugleich ein Grundkonzept von Romanen ab, welche das Skelett der spröden Überlieferung mit Fleisch umgeben und diese zu zeitgenössisch ansprechendem, dramatisch gebildetem Leben zu erwecken suchen. Das gilt auch für das biblische Buch des Propheten Jeremia; es ist zwar vielschichtig, doch erzählt es als Chronik von Untergang und letztem Trost nur das Allernotwendigste.¹² Werfels Roman wälzt die Geschichte über Hunderte von Seiten aus, was ihm den Vorwurf der Geschwätzigkeit eingebracht hat, von Zeitgenossen¹³ ebenso heute¹⁴ – zu Unrecht, denn es ist nicht zu übersehen, dass der Dichter auf diese Weise die jeweils Lesenden durch viele Variationen seines Themas in die Dramatik der Geschichte holt und damit Geschichten und Gegenwart verbindet, wie er selbst es getan in seiner Zeit, als er diesen Stoff wählte.

Aus diesem Motiv lässt sich nun der Sinn von Werfels Namenserrfindungen von Jeremias Mutter deuten: Ihren Namen gewinnt er – wie auch das legendenhafte Ende des Propheten – aus der Aggada. Dort heißt es: „Jeremia verfluchte den Tag seiner Geburt, denn es war der neunte Tag des Monats Av (oder Aw), der Tag des Tempelbrandes.“¹⁵ Von diesem Zusammenhang weiß das biblische Buch nichts; es erwähnt nur dies, dass der Tag seiner Ge-

10) Franz Werfel, *Höret die Stimme*. Roman, Frankfurt/M. 1994, 283. Für alle weiteren Zitate Seitenangabe im Text [in Klammern].

11) Walter Benjamin, *Erkenntnistheoretische Vorrede (zum Ursprung des deutschen Trauerspiels)*, in: ders., *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*. Ausgewählt von Rolf Tiedemann. Mit einem Essay von Theodor W. Adorno, Stuttgart 1992, 65–90, bes. 76 f.

12) Elie Wiesel, *Von Gott gepackt* (Anm. 8), 115.

13) Helmuth Nürnberger, *Joseph Roth. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 81995, 74 f.

14) Gunter Grimm, *Art. Werfel, Franz*, in: Metzler Autoren Lexikon, Stuttgart-Weimar 21997, 848 f.

15) *Die Sagen der Juden*. Gesammelt und bearbeitet von Micha Josef Bin Gorion, Köln 1997, 1141. Der Monat Av (Aw) fällt in den Juli oder August.

burt verflucht sei (Jer 20,14), ohne ihn zu bestimmen. In der Aggada aber wird er genannt. Werfel nennt diesen bestimmten Av *meinen* Av, was im hebräischen *Avi* heißt. Sinnreich das Ergebnis: Die namenlose Mutter wird genannt durch den unglücklichen Monat der Geburt des Jüngsten. Wer Jeremia ist, ist er von diesem Tag an, an dem die Mutter ihn gebiert. Dieser Tag und die Mutter sind eins im Namen. Das weist auf die ganze Dramatik der Jeremia-Geschichte und ihre Verknötungen mit Israels Geschick.

Tritt nun in der Tradition der Aggada als die eigentliche Mutter des Jeremia *Zion* hervor¹⁶, so hat diesen Bezugspunkt Werfel ebenfalls, wenn auch etwas abgeändert, in seine Gestaltung eingebaut. Denn Zion bindet alle Kräfte des Propheten. Jeden seiner Wege, jeden seiner Kämpfe und jede seiner Überlastungen hängt er an Zion. Mutter jedoch so wie Abi ist dem Propheten in Werfels Darstellung Zion nicht. Denn Zion als Mutter bleibt im Roman eine metaphorische Größe, ferner als die Figur der leiblichen Mutter, an der sich das Geschick des Propheten spiegelt.

Gottesahnung

Abi bringt eine herausragende Sensibilität für das Künftige ein, das den Mann aus Anatot bestimmen wird. Nirgends ist das so einfühlsam erzählt wie im 6. Kapitel, das die Auseinandersetzung in der Familie um die eigentümlichen Ausformungen des Jüngsten erzählt und damit die Position von Abi im Gegenüber zur familiären Männerwelt deutlich konturiert. Dabei erweist sie sich als die Einzige in Hilkijahs Haus, die dem unsicheren Herzen Jeremias nahe ist. Dieser liegt nach einer nächtlichen Traum- und Berufungsgeschichte wie halbtot auf der Erde. Zunächst fährt ihn Abi an, er solle sich erheben und keiner falschen Trauer sich ergeben. Jeremia gehorcht wie ein guter Sohn. Doch Müdigkeit drückt ihn nieder, er sucht den Schlaf.

„Während sie nun aber zur Feuerstelle eilte, um einen Heiltrank zu brauen, wurde es ihr plötzlich mit blitzender Klarheit bewußt, daß kein Fieber, keine Krankheit, kein Nachtgespenst Jirmijah angefallen hatte, sondern etwas weit Mächtigeres als jeder dieser tödlichen Einflüsse“ [88].

16) Ebda., 1159–1161.

Abis Intuition, ihre Mutterahnung, formt hier ihr Bild. Auch die Reaktion auf diese Ahnung, die ihr Jeremia durch die Erzählung seiner Traumgesichte bestätigt, passt ins Gefüge, in dem die Ahnung ein überschweres Wort findet:

„Er sendet dich fort von hier ...“, wiederholte sie mit versagenden Lauten, und er machte eine kleine Bewegung mit der Hand, die den letzten Zweifel ausschloß: ‚Ja, das war es und das ist es, Mutter.‘

Abis Augen füllen sich mit Tränen. Nicht weint sie, weil der Herr ihr geliebtes Kind fort von hier sandte. Sie hatte niemals gehofft, Jirmijah bei sich behalten zu dürfen. Nicht weinte sie, weil der Herr zu ihm gekommen war. Mußte sie nicht stolz sein unter den Müttern Jakobs? Der Einzige, Furchtbare, zu dem sie morgens und abends betete, war gut. Und doch, Abis Herz zerbrach jetzt in großem Leid um der Aussonderung des Sohnes willen“ [89].

Die Gestalt dieser Mutter, wie Werfel sie schildert, steht quer zu den karrieregierigen Erfolgshüterinnen der Söhne. Abi ist nicht stolz auf das Widerfahrnis. Nicht die Einbildung einer großen Laufbahn des Sohnes trägt sie. Das verhindert ihre tiefe Gottesahnung, in der sie begreift, dass es furchtbar ist, beim Wort genommen zu werden von dem Gott, zu dem sie Tag für Tag betet. Wenn der Schatten des vorübergehenden Gottes auf ihren Sohn fällt – und daran hat sie keinen Zweifel mehr –, dann gehört dieser nicht nur nicht mehr ihr als Mutter (das stand ohnedies zu erwarten, denn wie jede Mutter weiß auch sie, dass der Sohn ausziehen wird). Schlimmer noch: Jeremia wird auch nicht mehr sich selbst hören.

Was Werfel als Wissen der Mutter auf dem Boden ihrer Gottesahnung entfaltet, hat er ein paar Jahre früher in einen Aphorismus gebracht, in dem er von hier aus betrachtet das mütterliche Wissen zur allgemeinen Weisheit erhebt: „*Auserwählung*: ‚Ihr sollt mir sein ein Reich von Priestern, ein heilig Volk‘ (II. B. Mos. 19/6). Das heißt: Ihr sollt euch unterscheiden! Das heißt: Ihr sollt euch von den andern allen unterscheiden! Das heißt: Ihr sollt euch unterscheiden nicht *nur* wie sich ein Volk von dem andern unterscheidet! Das heißt: Ihr sollt euch von allen andern gerade in *dem* unterscheiden, was sie allgemein verbindet!“¹⁷

17) Franz Werfel, *Theologumena*, in: ders., „*Leben heißt, sich mitteilen*“. *Betrachtungen, Reden, Aphorismen*, Frankfurt/M. 1992, 185–291, hier 244.

13 Vor der Weisheit solcher Ahnung und ihres Wissens um Gewicht und Härte der Erwählung sieht der gewöhnliche Mann schlecht aus. Er hat nie geboren und nie empfangen, er erfährt meist die leere „Blamage des Verlustes“¹⁸, die er vielfältig kompensiert – im schlimmsten als einer der Motormenschen¹⁹, die sich dem technisch abstrakten Verstand verschrieben haben, ihr Leben im Stil der Rache verbringen²⁰ und so von der mütterlichen Gottesahnung weit entfernt sind.

Genau das erzählt Werfel auch von Jeremias Familie. Da ist zunächst Hilkiyah, Jeremias Vater, mit seinem männlich gezeichneten Wissen, das Züge der erfahrenen Weltklugheit, ihrer Listen und ihres vermeintlichen Überblickes trägt. Er weiß als ehemaliger Priester, dass Gott nicht mehr wie einst in den Tagen des Mose Menschen aussondert; er weiß, dass die Weissagungen allesamt sinn- und hilflos sind, weil sie vor ihrem Eintreffen niemand bessern. Wozu also soll ein Mann sich dafür verbrauchen?

Wenn Jirmijahs Vater an den Anfängen des Propheten abgeklärt, ja eher gleichgültig erscheint, so schießt die Abneigung gegen den Jüngsten durch seinen ältesten Sohn Obadjah unübersehbar auf. Ausgefaltete Endmotive aus dem Gleichnis vom Barmherzigen Vater (Lk 15,11–32) spielen hier offenbar mit²¹, die in Werfels Darstellung an den Anfang der Geschichte gestellt sind: der Neid des Ältesten, der seine Mühe gegen die verträumte und lahme Nachlässigkeit des Jüngsten geltend macht, ihn in die Reihe des „Gerede(s) der Tollfrechen, wie man es kennt“ [97], stellt, ihn anschreit mit Worten, aus denen die von Werfel so gehasste Realgesinnung²² spricht: „Wird nicht gesorgt für ihn, der keinen Finger rührt? ... Wahrlich, sein Anteil liegt nicht brach ...“ [97]; und schließlich packt er Jirmijah an den Armen: „Du Rasender und Verrückter ... Nun sprich endlich, was dein Wunsch ist“ [97]?!

18) Franz Werfel, *Fragment gegen das Männergeschlecht*, in: ders., „Leben heißt, sich mitteilen“ (Anm. 19), 13–18, hier 18.

19) Franz Werfel, *Cella oder Die Überwinder. Versuch eines Romans*, Frankfurt/M. 1990, 191.

20) Ebda., 113 f.

21) Betont Christliches, getragen von Werfels Sehnsucht nach dem Urchristentum (Peter Stephan Jungk, *Franz Werfel* [Anm. 1], 193), findet sich auch in der Zeichnung der Ehelosigkeit Jeremias, in der Absenkung der Bedeutung der Familie oder in manch apokalyptischer Zuspitzung.

22) Franz Werfel, *Realismus und Innerlichkeit*, in: ders., „Leben heißt, sich mitteilen“ (Anm. 19), 77–104.

Da setzt Werfel an das Ende dieser trüben Szene, in der sich die Bilder der Mutter einerseits und des Vaters sowie des ältesten Sohnes andererseits scharf voneinander abheben, die leis herausgedrückten Worte Jeremias: „Mein Wunsch ist, ... daß ihr meiner nicht mehr gedenken möget ...“ [99]. – Keine Rechtfertigung, kein Wetteifer mit der männlichen Tätergesinnung, die sich ins Zeug legt gegen „die verstockte Ermüdung des Menschengesistes, der zu schwach ist, zum Herrn vorzudringen“ [116], sondern Auswanderung in die Gottesahnung der Mutter, die um die künftige Einsamkeit des Propheten schon weiß. Dass Jeremia schließlich mit Obadjah nach dem Tod der Mutter brechen [501] und sich so endgültig aus der familiären Zugehörigkeit lösen wird [533], liegt im Gefälle der Konfrontation zwischen dem mütterlichen Sohn und dem radikal anders orientierten Ältesten, mit dem ihn nichts mehr verbinden wird.

Mahnung und Schutz

In die Gottesahnung Abis setzt Werfel ein Weiteres: Abi ist als Mutter diejenige, die um die entscheidenden Hemmnisse und Gefahren weiß und darum dem Propheten zur Stimme der Mahnung wird. Sie weiß, welcher Hinterhalt Jeremia im eigenen Vaterhaus nachschleicht; sie weiß um den steigenden Groll des Vaters Hilkiyah gegen Jeremia und leidet darunter. Just als Jeremia seine erste große Tempelrede hält und dem Bild des weltgewandten Mannes gar nicht mehr entspricht, stirbt der alte Mann zu Hause. Als Jeremia heimkommt, blickt er auf den Leichnam des Vaters wie auf einen fremden Körper. Irgendwie ahnt er, dass die Fremdheit dieses Toten mit ihm selbst und seinem Weg der Aussonderung zu tun hat. Abi deutet Jeremias Vermutung und mahnt ihn:

„In großem Zorn ist er gegangen ...‘ sagte er. Abi, ohne ihn anzusehen, bekannte:

„Er hat dem Jüngsten gezürnt Tag und Nacht ... Und doch, nur der Jüngste hat sein Herz gehabt ... Bis in sein Sterben ...‘

Jirmijah trat von Abi einen Schritt zurück, als könne ihr seine Nähe schaden. In seiner Stimme war Schreck:

„Frage den Herrn, Mutter ... Werde ich allen Tod bringen, deren Herz ich habe?“

Spät erst, als Obadjahs und Joels Schritte auf dem Gange laut wurden, umkrampfte Abi leidenschaftlich Jirmijahs Hand und hauchte, von plötzlichem Vorwissen gepeinigt, tonlos:
 „Sei auf der Hut, jüngster Sohn ...“ [144, 203].

Nachstellungen sind zu befürchten, die Mutter weiß es, weil sie die Ihren kennt wie niemand sonst. Und sie weiß auch um die Zweideutigkeit des Namens ihres Jüngsten wie dieser selbst: „Gott baut, Gott zerstört“ [389]. Sie weiß aber auch, dass ihre Mahnungen und ihre Schutzmöglichkeiten am Gott Israels enden. Sie kann ihn schützen, wenn er im Verborgenen seine gebrechliche, „verwesliche“ [253] Schrift schreibt, die bald darauf Jojakim mit höhnischem Blick verbrennen [363–379] wird; sie kann ihn schützen, wenn Unmenschen Jeremias Wege kreuzen; aber aufrichten kann sie ihn nicht mehr, da Jeremia die harten Worte vom Fluch gegen den Tag seiner Geburt spricht (Jer 20,14). Hier bleibt sie ohnmächtig: „Vor dem Herrn kann ich mein jüngstes Kind nicht schützen ...“ [349].



Der trauernde Jeremia.
 Léon Bibel, Spanien, 1162.

Encyclopaedia Judaica,
 Bd. 9, S. 1349.

Doch in Jeremias Exponierung sieht Werfel, wie aus dem Jüngsten ein reifer Mann wird [367]; ihn begleiten die letzten Schritte Abis, auf denen sie nochmals Jeremia gegen die nächsten Menschen schützt. Obadjahs Gattin, die wohl auch den Hass Obadjahs auf Jeremia immer wieder angestachelt hat – darin ist sie das eifernde Gegenbild zu Abi, eine geradezu männlich-herrische Frau –, möchte unter der Maske eines einladenden Gesichtes Jeremia vergiften. Abi ahnt und handelt. Sie tauscht die Becher zwischen sich und Jeremia, der neben ihr sitzt.

„Plötzlich aber kippt Abi langsam zur Seite und fällt mit dem Kopf in seinen Schoß. Er schüttelt sie. Die Mutter liegt reglos in seinen Armen. Da hebt er die Kleine, Leichte hoch und trägt sie durch den finsternen Gang in das Elterngemach. Er hat keinen Atem mehr. Endlos erscheint ihm der kurze Weg. Als er sie mit erstarrten Händen auf ihr Lager bettet, da ist es ihm, als vernehme er noch einmal die gehauchten Worte: ‚Jüngster Sohn ... Jüngstes Kind ...‘ Er hält die Henkellampe, die ihn so oft auf der Schwelle des Hauses erwartet hat, der Mutter dicht vors Antlitz. Ihre Augen sind schon gebrochen“ [388].

Selbst dieser Tod der Mutter also ist bei Werfel als letzte Wohltat des Schutzes erzählt, damit Jeremia zum Propheten Gottes werden kann, angesichts dessen sie keine Macht mehr hält. Durch die Mutter wird Jeremia zu dem Propheten, der Gott gehört und nicht durch List und Tücke von Menschen vor der Zeit ausgelöscht wird. Abi ist bei Werfel deshalb so etwas wie ein leibhafter Schutzengel in Muttergestalt, der die Wege des Kindes begleitet, bis dieses an seine letzte und entscheidende Aufgabe gerät.

Paradox der Zugestaltung

Als Abi stirbt, wird Jeremia in seine letzte Aufgabe hineingehoben. Ihr Tod drängt ihn ins prophetische Leben. Und wieder ist da das Unauslotbare: Bringt er allen Tod, die er berührt? Da jedenfalls Abi stirbt, ist Jeremias Kraft erloschen, er ist zu schwach, nochmals gegen Gott loszuziehen und mit dem dunkel Erhabenen zu rechten.

„Nach Josijahs und Zenuas Tod hatte Jirmijah die zornige Kraft des Haders besessen, sich herumgeschlagen mit dem Herrn, ihm gekündigt und trotzig die Sünde gesucht, bis hinab in die Amenti. Nach dem Tod der Mutter hatte er keine Haderkraft wider den Herrn mehr, der endgültig der Stärkere geblieben war; doch auch Ergebung und Sichschicken kannte er nicht, sondern nur dieses dumpfe Gefälltsein und Daliegen“ [392].

Damals, als Josijah starb und Jeremia mit Gott rechtete wegen der unerträglichen „Gottentlegenheit“ [203], die dieses dreitägige Sterben schauderhaft begleitete, damals zürnte Jeremia Gott leidenschaftlich; Werfel lässt ihn fortziehen aus dem Land der Verheißung – gerade nach Ägypten hinab, wo

er sich verstecken will vor diesem undurchdringlichen, unausrechenbaren Gott. Mose zog von dort aus der Knechtschaft, wie es Israels Überlieferung erzählt, Jeremia zieht in sie zurück und sucht also den umgekehrten Exodus, hinaus aus Kanaan; die Weise, wie Werfel das erzählt, hat jedoch nicht die tragische Dramatik der Erfahrungen Franz Kafkas, dessen Leben ein hoffnungslos umgekehrter Exodus war²³; auch ist sie nicht gestaltet wie der atheistisch-begeisterte Exodus von Ernst Bloch²⁴. Bei Werfel findet Jeremia in Ägypten zurück zum Gott Israels.

Darin aber zeigt sich wieder etwas von dem Paradox, das am Tod der Mutter sichtbar wird: Wie Tod und Leben sich ineinander verweben, so auch Auskehr und Umkehr, Fortzug und Einzug, Gotteszorn und Gottesliebe. Ganz offensichtlich stellt sich bei Werfel also gegenüber der einsinnigen Männerwelt²⁵ die vieldeutige, tiefgründige und nur im Paradox umkreisbare Welt der Mutter und ihrer indirekten oder ausdrücklichen Botschaften. Und das bot Werfel an, ein geheimnishaftes Profil des Propheten, in dem sich der Ewige Israels geheimnishaft kundgibt, damals im 6. Jh. v. Chr., zur Zeit Franz Werfels und heute.

120 Jahre

120 Lebensjahre sind im Judentum eine geheiligte Spanne. Mose, der König der Propheten, erreichte dieses Alter. Als er starb, so überliefern es gleichlautend die jüdische Tradition²⁶ und Franz Werfel in einer frühen Erzählung²⁷, fragte der Ewige, wer sich nun für ihn gegen die Gottlosen erheben werde. Im Gefolge des Mose bildete sich eine Gedächtnisgeschichte, die seit Jahrtausenden dieser Erhebung gedenkt, immer wieder bedrängt, verfolgt und vernichtet wurde und doch jeweils von Neuem sich erhoben hat aus dem Staub der Trümmerstädte und für Gott einstand.

23) Franz Kafka, *Tagebücher. Band 3: 1914–1923. In der Fassung der Handschrift*, Frankfurt/M. 1994, 211.

24) Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt/M. 1980, 183.

25) Franz Werfel, *Fragment* (Anm. 20), 13–18.

26) *Die Sagen der Juden* (Anm. 15), 920

27) Franz Werfel, *Der Tod des Mose* (Anm. 2), 54.

■ Franz Werfel arbeitete an seinem großen Prophetenroman *Höret die Stimme* am Vorabend der Vernichtung des europäischen Judentums durch die Nationalsozialisten und ihre Kollaborateure. In den letzten Zeilen dieses Romans schrieb er, dass Clayton Jeeves (in dessen Blackout am Tempelberg die Geschichte des Propheten spielt) erfasst hat „zu zeigen, daß es Größe nur *gegen* die Welt gibt und niemals *mit* der Welt, daß die ewig Besiegten die ewigen Sieger sind und daß die Stimme wirklicher ist als der Lärm“ [635]. Kurze Zeit danach erreichte die Verfolgungsgeschichte seiner Glaubensgemeinschaft einen Tiefpunkt wie nie zuvor in der Geschichte.

■ Hört man diese Stimmen heute noch?

In der Wanderung des Judentums durch die Jahrtausende wandert auch Franz Werfel mit; noch nach 120 Jahren schlägt aus seinem Jeremia-Roman das Feuer eines Zeugnisses und auch einer Freude, die sein Prophet am Ende seines Weges im zerstörten Heiligtum erstmals gefunden hatte [629]. Dieses Feuer zu hüten, erfordert Ruhe und Zeit, Geduld und Ausdauer. Besonders Werfels Prophetenroman verlangt, was Philip Roth für alles Lesen gefunden hat: „eine Art Konzentration ..., die aufzubringen für viele zu schwierig oder zu langweilig geworden ist“.²⁸

■ Doch diese einsame Mühe wird gelohnt; Werfels Kunst, die er als religiöses Zeugnis verstand²⁹, vollzog sich darin, die Lesenden hinzuholen in die Geschichte, Jirmijah zu begegnen, seiner Mutter und dem Ewigen – und das deshalb, um heute zu errahnen, worum es im biblischen Glauben geht: unabhängig von Erfolg oder Misserfolg Zeuge zu werden für den biblischen Gott und die langen, schwierigen, mitunter aber auch rettenden Geschichten gegen die Verzweiflung und für den Glauben, für die Gerechtigkeit, für den Schalom. Dieses Vermächtnis hat Franz Werfel mit seinem Prophetenroman den Zeiten hinterlassen.

28) Philip Roth, *Eigene und fremde Bücher, wiedergelesen*. Aus dem Amerikanischen von Bernhard Robben, München 2007, 201.

29) Franz Werfel, *Das Lied von Bernadette. Roman*, Frankfurt/M. 1995, 12.

Fritz Mauthner (1849–1923)

Schriftsteller und Sprachkritiker, Jude, Atheist und Mystiker

Udo Janson*

Am 22. November 2009 war die 160. Wiederkehr von Fritz Mauthners Geburtstag, des bei Juden und Christen oft Unbekannten, Vergessenen oder gar Verschwiegenen. Die Fachwelt hat Mauthner vor etwa vierzig Jahren wieder entdeckt. Unsere Absicht ist es, in breiteren Kreisen mehr Interesse an Mauthner zu wecken¹, vor allem aber Licht auf die Vorkommnisse während seiner letzten Lebensjahre in Meersburg zu werfen, wo dem Menschen Fritz Mauthner (= im Text FM) Unrecht geschehen ist. Die vorgegebene Kürze lässt eine ausführlichere Darstellung kaum zu.

Horschitz 1849–1855:

FM wurde am 22.11.1849 als österreichischer Staatsbürger in Horschitz (Hořice) bei Königgrätz in Böhmen geboren. Die Eltern Emmanuel und Amalie Mauthner hatten sechs Kinder und betrieben eine kleine Weberei. Eltern und Großeltern waren Juden. FM spricht wiederholt davon, dass er religionslos erzogen wurde. Allerdings lernte er Hebräisch, sodass er dreisprachig aufwuchs: Deutsch als Muttersprache, Tschechisch als Sprache des einfachen Volkes, Hebräisch als Sprache der Heiligen Schrift.

* Udo Janson, Dr. theol., geb. 1936 in Darmstadt, Studium in Freiburg i. Br., München, Madrid; 1960 bis 1968 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für nichtchristliche Religionsgeschichte der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; 1969 bis 1999 Referent im Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg; Lehraufträge 1980 bis 2002 an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg, 1992 bis 2003 an der Philosophischen Fakultät der Universität Mannheim.

1) Vgl. Christine M. Kaiser, *Fritz Mauthner (1849–1923). Journalist, Philosoph und Schriftsteller. Jüdische Miniaturen – Spektrum jüdischen Lebens*. Hg. von Hermann Simon, Band 56. Berlin 2006. Anm. d. Red.: Am 8. Nov. 2009 war *Fritz Mauthner* Thema bei „Literarisches am Sonntagnachmittag“ an der Katholischen Akademie Freiburg (in Zusammenarbeit mit der GCJZ Freiburg).

Prag 1855–1876:

Fritz war sechs Jahre alt, als die Familie nach Prag übersiedelte. Er besuchte drei Jahre eine private jüdische „Klippschule“ zur Vorbereitung auf das Gymnasium, was er später als Verbrechen bezeichnete, weil es für das „Wunderkind“ verlorene Zeit war, dann das Gymnasium der Piaristen², nach dem Krieg zwischen Österreich und Preußen (1866) das deutsche Kleinseitner Gymnasium und legte 1869 die Matura ab. Schon während der Schulzeit dichtet er und gründet mit Schülern eine Zeitung. Besonders beeindruckt von der deutschen Sprache und der bayrischen Mundart zeigt er sich auf einer Wanderung durch Bayern nach dem Abitur. Durch die Strenge des Vaters lernt FM früh den für sein Leben bedeutsamen passiven Widerstand, die eigene Überzeugung zugunsten anderer zurückzustellen, für sich selbst aber auch Freiräume zu schaffen. Auf Drängen des Vaters studiert FM Rechtswissenschaft und legt 1871 ein rechtshistorisches Staatsexamen ab. Daneben organisiert er sich eine Art „Studium generale“, besucht öffentliche Vorträge des österreichischen Physikers Ernst Mach, der ihn entscheidend geprägt hat. FM ist als deutscher Patriot teilweise aktiv beteiligt an den Auseinandersetzungen um ein erwachendes Selbst- und Nationalbewusstsein der Tschechen. Seine Entschiedenheit für Deutschland wird noch verstärkt durch die Teilnahme an einer Studentendeputation anlässlich der Gründung der Universität Straßburg 1872. Er wird ein glühender Verehrer Bismarcks. Mit zweiundzwanzig Jahren wird erstmals eine Arbeit von ihm im „Tagesboten aus Böhmen“ gedruckt. Zwei Jahre später wird er dort Mitarbeiter. Von da an bildet sich bei ihm die Idee einer Sprachkritik. Mit großen inneren Spannungen zwischen „ganz gemeinen Räuschen und Selbstmordplänen“ macht er sich an die Arbeit, merkt aber, dass ihm die Voraussetzungen fehlen, und beginnt, Erkenntnistheorie und Sprachwissenschaft zu studieren. Noch während seines Studiums erscheint 1872 eine Sonettensammlung mit dem Titel „Die große Revolution“.

Berlin 1876–1905:

FM heiratet im März 1878 Jenny Ehrenberg (geb. 1855), im Dezember wird die Tochter Grete geboren. Im Januar 1896 stirbt seine Frau. In Berlin ist

2) Anm. d. Red.: Joseph von Calasanza gründete 1597 in Rom die erste unentgeltliche Volksschule Europas.

FM Mitarbeiter des Berliner Tageblattes und Theaterkritiker des Deutschen Montagsblattes, schreibt zahlreiche Aufsätze in verschiedenen Periodika. Seine parodistischen Studien „Nach berühmten Mustern“ machen ihn 1879 schlagartig berühmt. Es folgen Erzählungen, Fabeln, Gedichte, Aufsatzsammlungen, eine Novellensammlung, Theaterstücke sowie historische, satirische und zeitkritische Romane, von denen „*Der neue Ahasver. Roman aus Jung-Berlin*“ autobiografische Bedeutung gewinnt. FM wird Mitbegründer literarischer Gesellschaften, Vorstand der Freien Bühne, Herausgeber verschiedener Publikationen. Er ist eine der einflussreichsten literarischen Persönlichkeiten Deutschlands und einer der meistgelesenen Schriftsteller. Und doch hängt sein Herz mehr an Sprachphilosophie als an der genannten „Brotarbeit“, mit der er Geld verdient. Nach dem Tod der Gattin wendet er sich ausschließlich den „Beiträgen zu einer Kritik der Sprache“ zu, die in drei Bänden 1901/02 erscheinen.

Freiburg i. Br. 1905–1909:

Nach der Eheschließung seiner Tochter zieht sich FM 1905 in ein privates Gelehrtentdasein nach Freiburg zurück. Er forscht und besucht Vorlesungen der Mathematik und Naturwissenschaften an der Universität. Trotz schlechter Gesundheit setzt er sein literarisches Schaffen mit Aufsätzen und Monografien fort. 1907 erscheint „*Die Sprache*“ mit einer neuen Theorie der Lehnübersetzung. In Freiburg lernt FM Hedwig Straub (1872–1945) kennen, eine Ärztin, die von einem mehrjährigen Aufenthalt in der Sahara im Auftrag der französischen Regierung zurückgekehrt ist. Unter ihrer Mitarbeit laufen die Vorarbeiten für ein Wörterbuch der Philosophie.

Meersburg a. Bodensee 1909–1923:

FM und Straub ziehen 1909 nach Meersburg in das sog. „Glaserhäusle“ westlich der Stadt mit Blick über den See und heiraten 1910. Auch Hedwig Mauthner wird unter dem Namen Harriet Straub schriftstellerisch tätig. Sie arbeiten gemeinsam an Mauthners zweibändigem „*Wörterbuch der Philosophie*“, das 1910/11 erscheint. Es folgt 1913 „*Der letzte Tod des Gautama Buddha*“, mit dem Wörterbuch zusammen Mauthners Schritt zu einer gottlosen Mystik, an deren Entwicklung seine Frau erheblichen Anteil hat. FM veröffentlicht 1918 seine „*Erinnerungen*“ an Kindheit und Jugend. Daneben reißt die Überfülle von Aufsätzen nicht ab. Im Jahre seines 70. Geburts-

tages 1919 erscheinen „*Ausgewählte Schriften*“ in sechs Bänden, schließlich von 1920 bis 1923 „*Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*“ in vier Bänden (etwa 2200 Seiten), heute noch als Standardwerk geltend. Beide Eheleute waren immer wieder krank, FM mit Kur- und z. T. langen Krankenhausaufenthalten. Die literarische und wissenschaftliche Leistung ist bis zuletzt unglaublich umfangreich.

FM stirbt am 28.6.1923. Er ist zusammen mit seiner Frau, die nach Kriegsende 1945 starb, auf dem Meersburger Friedhof beerdigt. Die Inschrift in metallenen Lettern auf dem großen Naturstein auf ihrem Grab lautet: Fritz Mauthner – Hedwig Mauthner – Vom Menschsein erlöst.

Vom Ringen um die jüdische Existenz zum Atheismus

Außer einer jugendlichen Anwandlung, gläubiger Jude zu werden – ähnlich wie er Katholik sein wollte –, hatte FM mit dem jüdischen Glauben keine Probleme; er hat ihn nicht vermisst und nicht gesucht, auch wenn er im reifen Alter feststellt, wie eine Muttersprache habe ihm auch eine Mutterreligion gefehlt. Aber sein Judesein hat ihn zeitlebens bewegt, mit ihm musste er sich immer wieder auseinandersetzen, aus seinem eigenen Selbstverständnis heraus, aber auch durch Impulse von außen. Hier spielt die Entwicklung im 19. Jh. vom Antijudaismus zum Antisemitismus, wie ihn Wilhelm Marr 1879 auch begrifflich einführt, eine spürbare Rolle. FM plädiert entschieden für die Assimilation, spricht sich in deutsch-nationalem Geist sogar dafür aus, die deutschen Grenzen gegen die Einwanderung der aschkenasischen Ostjuden zu schließen, weil sie die Assimilation gefährden könnten. „Ich fühle mich nur ein Deutscher; weiß aber, dass mein Gehirn irgendwie einen Duktus hat, den man jüdisch nennt, umso schlimmer oder umso besser, ich kann es und will es nicht ändern“, bekennt er in einem Brief an seinen Freund Gustav Landauer. Fast der ganze tragische Roman „Der neue Ahasver“ kann auf dem Hintergrund von Mauthners Leben gelesen werden. Er hat es in Berlin selbst beobachtet – und in Meersburg selbst erlebt.

Religionsloses Elternhaus jüdischer Provenienz könnte man seine Erziehung nennen. Der Einfluss des Katholizismus der Piaristen bleibt ambivalent. FM ringt um Glaube, Gott und Religion, kommt aber als Jugendlicher zu einem militanten Antiklerikalismus und Atheismus. Ernst Machs Einfluss in den Jahren des Studiums in Prag bleibt prägend. Dieser vertrat Kon-

zepte von Demokratie, Sozialismus, Antiklerikalismus und skeptischer Selbständigkeit und besaß eine antimetaphysische Einstellung, aber sein erkenntnistheoretischer Positivismus, „der die metaphysischen Worte nicht [...] hasst, sondern psychologisch beschreibt, also erklärt“, so FM in seinen „Erinnerungen“, hinterlässt bleibende Spuren. Er versteht auf diese Weise das Phänomen Religion und kann gelassen damit umgehen. FM nimmt das „mysterium stricte dictum“ ernst! So wird er zum Atheisten ohne Aggression und Hass, wie ihm vom „namenlosen Urheber der Welt“ (s. u.) selbst bescheinigt wird. Sprachkritik und Atheismus ergänzen sich in der Suche nach den inhaltlichen Begriffen hinter den toten Worthülsen, führen aber konsequent zum Schweigen. Insofern bleibt bei FM die elementare Skepsis gegenüber den professionellen Religionsvertretern aller Religionen. Die Begegnung mit der kritischen Katholikin Hedwig Straub bringt eine gewisse Wende und FM bekennt freimütig, sie habe ihm die Heiligen und ihre christlichen Legenden „ganz nah gebracht“. Im Schweigen der Gott-Abwesenheit fühlt er sich verwandt mit den Mystikern. In der gottlosen Mystik findet sein Suchen und Schaffen seinen Endpunkt.

„Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande“, in dem Mauthner schon in den ersten Sätzen des Vorworts bekennt, dass er „diejenigen, die mir vertrauen, auf die helle und kalte Höhe [...] von welcher aus betrachtet alle Dogmen als geschichtlich gewordene und geschichtlich vergängliche Menschengesetzungen erscheinen“, mitnehmen will, attackiert hier auch andere: „[...] die Dogmen aller positiven Religionen ebenso wie die Dogmen der materialistischen Wissenschaft“. Das ist sein „Atheismus“ der Sprachkritik schlechthin!

Der sogenannte „Meersburger Kirchenkampf“

Zu seinem 70. Geburtstag am 22.11.1919 verleiht ihm die Stadt Meersburg die Ehrenbürgerwürde. Schon in der zweiten Gemeinderatssitzung am 20.1.1920 beantragen „die Mitglieder des Gemeinderats der Zentrumsparterie auf Rücknahme der Verleihung des Ehrenbürgerrechts“. Das Protokoll fährt fort: „Mit Stimmenmehrheit wurde heute beschlossen, die Zurücknahme abzulehnen und dem Antrag nicht zu entsprechen.“ Durch die Verleihung der Ehrenbürgerwürde wird man auf den Philosophen aufmerksam. Das katholisch-konservative Meersburg – besonders durch seinen einflussreichen Stadtpfarrer Karl Friedrich Martin vertreten – nimmt seine

Veröffentlichungen wahr und nimmt Anstoß daran. Es waren in seinem Jubiläumsjahr sechs Bände „Ausgewählte Schriften“ erschienen und darin fand sich genügend Stoff, der fromme Gemüter verletzen konnte.

Aber es kam noch etwas Gravierendes hinzu. Der Nachbar Dr. Otto Ehinger widmet dem Freund zum 70. Geburtstag einen Artikel im Berliner Tageblatt. Dort würdigt er das soziale Engagement des Ehepaares Mauthner in den Kriegs- und Nachkriegsjahren, die Sensibilität Mauthners gegenüber anderen Menschen, die bis zu Naivität gegenüber Betrügern gehen konnte, und seine beeindruckende Fähigkeit, die eigene Überzeugung zugunsten anderer hintanzustellen. Dazu schildert er eine Begebenheit, wonach eine der beiden Mauthner-Mägde ein Kind von einem im Lazarett genesenden Soldaten bekam. Dieses Kind, kaum lebensfähig, versetzte die fromme Magd in helle Verzweiflung, denn nach ihrer Überzeugung kam es ohne Taufe in die Hölle. Ehinger erzählt rührend, wie FM dem sterbenden Kind die Nottaufe spendet, nennt ihn den „Diener der unbekannten Gottheit“ und sagt von ihm, er kenne den geheimen Zauber aller Offenbarungen [...] so gut wie die Priester selber, und er sehe die wirkliche Macht der Vorstellungen in den Köpfen der Armen. Mauthners Herzensgüte sei stärker als sein Wunsch, zu beweisen und recht zu haben, „welches sonst niemals gefunden wird bei Priestern, Politikern und Weltweisen“.

Ein anderer Freund, der dänische Schriftsteller Martin Andersen-Nexø (1869–1954), greift das Ereignis auch auf. Eine Hausgehilfin Mauthners habe dem „Jungfernkranz“ angehört, einem Kreis von zwölf unbescholtenen Jungfrauen aus der Pfarrei. Eines Abends habe FM Jammern aus dem Mädchenzimmer gehört und die Magd bei der Niederkunft angetroffen. Das Telefonamt sei geschlossen gewesen, und da seine Frau zu dieser Zeit in der Schweiz gewesen sei, habe FM selbst der Magd geholfen. Nexø zitiert FM: „Da lernte ich im Ernst begreifen, [...] was das Wort Erlösung bedeutet. [...] Sie können mir glauben, das schlug ein Loch in die Abstraktionen. Ein seltsames Erlebnis, das ich jetzt, hinterher, nicht missen möchte.“ Die Wöchnerin habe im Jungfernkranz verbleiben dürfen. Der Pfarrer habe von der Kanzel herab erklärt, es sei der Teufel in Gestalt Fritz Mauthners gewesen, der sie in derselben Nacht, wo sie gebär, geschwängert habe.

Es ist für FM bezeichnend, dass er nicht selbst darüber berichtet. Er war zu bescheiden und die Sache für ihn zu selbstverständlich. Beim Beitrag des Schriftstellers Ehinger ist die literarische Gattung zu berücksichtigen und die Absicht, Mauthners Charakter zu würdigen, aber auch, dass er antikleri-

kal war und deshalb sarkastisch formuliert. Was wirklich geschehen ist, bleibt offen. Dass FM nirgendwo widersprochen hat, spricht mindestens dafür, dass es sich im Kern um ein wirkliches Geschehen gehandelt haben muss. Aber auch Nexø, der nichts von einer Nottaufe überliefert, ist Literat und Atheist und packt das Geschehen sogar in einen autobiografischen „Erinnerungsroman“, der alle Möglichkeiten künstlerischer Freiheit bietet. „Die verlorene Generation. Morten der Rote II“ erscheint 1948. FM ist bereits fünfundzwanzig Jahre tot! Allerdings gibt es in Zeitschriften mehrere Berichte darüber, dass der Pfarrer gegen FM aktiv war, dass die Dienstmädchen ohne Nennung von Gründen gekündigt haben, dass am Glaserhäusle Zerstörungen vorkamen.

In den Archiven der Kirchenbehörde konnten trotz gewissenhafter Recherchen zu diesem konkreten Fall keine Dokumente gefunden werden. Andere Dokumente sprechen jedoch über Charakter und Verhaltensweisen des damals amtierenden Stadtpfarrers. Er war ein Meister geschliffener Worte, zuweilen aber ein Hitzkopf mit manchmal pathologischen Zügen. Beschwerden über ihn gingen bis zur Kirchenbehörde nach Freiburg.

Frommen Gemütern durfte man nicht zumuten, zwischen der „echten“ Hölle und dem Limbus puerorum, auch „Vorhölle“ genannt, zu unterscheiden, zumal auch diese „Erleichterung“ auf jeden Fall bedeutete, dass die Betroffenen nicht zur Anschauung Gottes kamen. Was in jener Zeit von den Kanzeln verkündet wurde, war gewiss näher an den Vorstellungen der Magd als an der hohen Theologie. Selbst eine theologische Publikation mit dem Titel „Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder“ aus dem Jahre 1923, die in Freiburg erschien, das Imprimatur des Generalvikars von Freiburg erhielt und sogar von der „Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft in Berlin“ gefördert wurde, lässt den heutigen Leser schauern. Wie weit sind doch Theologie und Kirche heute von den damaligen Vorstellungen entfernt! Ein nordbadischer Pfarrer bringt es in seiner im Internet zugänglichen Predigt vom 24.2.2008 auf den Punkt: „Allein der Gedanke, dass Gott ein ungetauftes Kind für immer verstoßen könnte, ist für mich Gotteslästerung.“

FM hatte Rechtswissenschaft studiert und mit strengen Augen die Entwicklungen der Kirche verfolgt. Auch vor der Kodifizierung des kirchlichen Rechts im Codex Iuris Canonici von 1917 gab es in der Kirche keinen rechtsfreien Raum. FM wusste mit Sicherheit von der Möglichkeit einer Taufe durch Nichtchristen. Eben dies drängte ihn auch, dem sterbenden

Kind die Nottaufe zu spenden. Wer dies als Nichtchrist über sich bringt, tut es schwerlich gegen die Intention der Kirche, zumal das Gebot der Nächstenliebe gegenüber der leidgeprüften Mutter noch hinzukam. Theologisch und kirchenrechtlich gesehen, hat Mauthner also moralisch richtig und kirchlich korrekt gehandelt.

Wir können heute endlich dokumentengemäß nachweisen, dass im Glaserhäusle von einer Magd tatsächlich ein Kind geboren wurde, das zwei Tage darauf verschied. Als Täuferin wird allerdings im kirchlichen Taufbuch die zweite Magd im Hause Mauthner benannt und zugleich als Patin eingetragen, was unzulässig war. Eine amtierende Hebamme war nicht dabei, vielleicht nicht erreichbar, obwohl im Glaserhäusle nachweisbar ein Telefon vorhanden war. Trotzdem werden dem Standesamt Geburt und Tod durch eine der in Meersburg amtierenden katholischen Hebammen gemeldet. Sie kam aber offensichtlich zu spät, um dem Kind selbst die Nottaufe zu spenden. In all den Jahren, die Mauthners im Städtchen lebten, gibt es keinen vergleichbaren Fall. Dass die zweite Magd die Täuferin gewesen sein soll, ist höchst zweifelhaft; denn die amtierenden katholischen Hebammen mussten in der Regel alle drei Jahre ausdrücklich für Nottaufen fortgebildet werden. Die Mägde waren zur damaligen Zeit äußerst „bescheidene“ Personen, die eine gültige Nottaufe i. d. R. gar nicht spenden konnten.

Es ist möglich, dass der Stadtpfarrer die Nottaufe durch einen Nichtchristen und gerade durch einen Juden unterdrücken wollte und deshalb eine unbedarfte Magd als Täuferin in das Taufbuch eintrug. Sie muss davon nicht einmal etwas gewusst haben, denn der Eintrag war Sache des Ortspfarrers, der denselben oft am Jahresende oder Beginn des folgenden Jahres vornahm. Da musste niemand die Richtigkeit der Angaben durch Unterschrift bestätigen – ganz im Gegensatz zu den vergleichbaren Vorgängen im Standesamt.

Wir kennen neuerdings den Namen und den Heimatort der Magd, ihren Geburts- und Sterbetag, die Namen ihrer Eltern, das Datum der Geburt, der Taufe und die Todesstunde ihres Kindes sowie dessen Geschlecht und Name, den Tag der Beerdigung und den dabei amtierenden Priester. Wir wissen, dass die Magd in ihre Heimat zurückgekehrt ist, zeitlebens unverheiratet blieb, aber einen Jungen adoptierte, der von ihr das Elternhaus erbt, in dem sie bis zu ihrem Tode lebte. Mit seiner Witwe konnten wir noch im Mai 2009 telefonieren. Unbekannt ist uns noch der Vater des in Meersburg verstorbenen Kindes, aber wir hoffen, den Rest des mysteriösen

Falles noch aufzuklären – ein Fall, der in Kriegszeiten häufig traurige Realität war und leider auch bleiben wird.

FM schreibt 1920 auf die öffentliche Debatte um seine Person einen Artikel, „Ketzer und Funken“, für die Zeitschrift „Konstanz“. Er beschreibt für die Nacht zum „Funkensonntag“ („Invocavit“) am Säntis einen Reigen der „ungefesselten Gottsucher“[...]: „Ihnen wollte ich mich zugesellen, um dem namenlosen Urheber der Welt, dem Altvater [...] auch meine Huldigung darzubringen.“ Als FM vom Säntis weggeht, ruft ihn der Altvater nochmals: „Und doch hast du etwas vor dem jähzornigen Tschechen Hus voraus. Die alten Ketzer hatten von den Feinden des Geistes den Hass mit-übernommen in die neuen Religionen, die sie zu stiften glaubten. Ihr Neuen kenntet keinen Hass mehr [...]. Ihr seid duldsam.“ FM schreibt auch in der „Konstanzer Zeitung“ vom 16.4.1920: „[...] der namenlosen Mystik des Seuse steht meine gottlose Mystik vielleicht doch näher als die Herren ahnen“. Die Ehrenbürgerwürde blieb ihm erhalten. Dafür kam es zum Boykott gegen ihn und seine Frau. Sie mussten Freunde bitten, für sie einzukauften, da Geschäfte am Ort sie nicht mehr bedienten.

Jakobus Weidenmann, evang. Pfarrer aus der Schweiz, sagte in der Trauerfeier für FM in Meersburg 1923: „Mauthner hat weder Gott totgeschlagen noch die Religion, sondern das, was in seiner erkenntnisfrohen Voreiligkeit Gott und Religion erstickt hat [...]. Er hat die areligiöse Religionssattheit totgeschlagen zugunsten der ewig sich erneuernden Sehnsucht.“ Für uns kann FM heute Brückenbauer sein zwischen uns Christen und „unseren älteren Schwestern und Brüdern“!

Ein gütiges Geschick hat eine geradezu wunderbare Wende in die unrühmlichen Ereignisse gebracht mit der Übernahme der Pfarrei durch Pfarrer Wilhelm Restle, der eine Woche vor Fritz Mauthners Tod nach Meersburg kam, ein Freund und Vertrauter, und schließlich Universalerbe der Witwe Mauthner wurde.

„Damit ihr Hoffnung habt“

2. Ökumenischer Kirchentag, München, 12.–16. Mai 2010

Alwin Renker*

München, die Landeshauptstadt Bayerns mit ca. 1,4 Millionen Einwohnern, war der Austragungsort des 2. Ökumenischen Kirchentags 2010. Er folgte auf den 1. ÖKT 2003 in Berlin. Das große christliche Laientreffen mit 125 000 Dauerteilnehmern und ca. 3000 Veranstaltungen umfasste diesmal verstärkt auch die orthodoxen Christen. Auf der Theresienwiese, dem Odeonsplatz und dem Marienplatz begannen am späten Mittwochnachmittag die Eröffnungsfeiern mit anschließendem Gottesdienst. Der katholische Kirchentagspräsident Alois Glück und der evangelische Kirchentagspräsident Eckard Nagel eröffneten den Kirchentag. Die Gastgeber waren der Erzbischof von München Reinhard Marx und der evangelische Landesbischof von Bayern Johannes Friedrich. Grußworte sprachen der Ministerpräsident von Bayern Horst Seehofer und der Oberbürgermeister von München Christian Ude. Schriftlich grüßten den Kirchentag Papst Benedikt XVI. und der Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen Olav Fykse Tveit. Ebenfalls anwesend waren der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz Erzbischof Robert Zollitsch und der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland Präses Nikolaus Schneider.

Auf der Theresienwiese, vor einem 18 m hohen Kreuz, lauschten 55 000 Gläubige nachdenklich dem Grußwort des ev. Christen und (noch) Bundespräsidenten Horst Köhler. Er sprach von vielen dunklen Wolken, die sich in den vergangenen Monaten über der Kirche zusammengezogen haben. Führungsversagen, Missbrauch, Misshandlungen –, all das habe zu einer schweren Krise geführt. Viele hätten der Kirche den Rücken gekehrt, viele klagten sie an, verspotteten sie. Obwohl es diese Schuld vor Gott und voreinander einzugestehen gelte, sollten wir die anderen nicht vergessen: die vielen guten Seelsorger und Religionslehrer, die die Menschen begleiten, die Nächsten-

* Msgr. Dr. Alwin Renker ist Herausgeber des Freiburger Rundbriefs.

liebe in Diakonie und Caritas engagieren, die Jugendleiter und Ministranten, die junge Menschen für den Glauben begeistern. Der *Abend der Begegnung* auf dem Altstadttring vom Stachus bis zum Isartor, vom Sendlingertor bis zum Odeonsplatz führte unter den Klängen von Pauken und Posaunen 300 000, nach anderer Schätzung 400 000 Menschen zusammen. Den Abschluss bildete um 22.30 Uhr ein Abendsegen; 180 000 Teilnehmer mit Kerzen formten einen Lichterkreis.

Die traditionellen *Bibelarbeiten* am Beginn der drei Arbeitstage nahmen ihren Ausgang bei 1 Mose/Gen 9,8–17; dann Röm 8,16–26 und Mt 25,31–46 nach der Einheitsübersetzung bzw. der Lutherbibel 1984. Wie bei Kirchentagen üblich, waren die Interpreten keineswegs nur christliche und jüdische Fachleute (Theologen, Rabbiner, Exegeten), sondern auch Laien aus fast allen Berufen, angefangen von Politikern, Journalisten, Schauspielern bis zu Künstlern.

Besonders zu erwähnen ist die *Agora* (Marktplatz), auf der sich in den Messehallen die Diözesen, Landeskirchen und Gemeinden sowie verschiedenste Initiativen, Werke und Verbände mit ca. 1000 Ausstellungsständen vorstellten. Der Freiburger Rundbrief hatte im Bereich des Interreligiösen Dialogs seinen Ausstellungsstand. Die Politiker, allen voran Bundeskanzlerin Angela Merkel (CDU), trugen eine besondere Note ins Kirchenvolk, wenn sie die Weltverbundenheit des christlichen Glaubens konkret vorführten und von ihren politischen Aufgaben sprachen. Merkel, sie stammt aus einem ev. Pfarrhaus, sprach auf dem Podium „Werte für die Gemeinschaft“ zum Thema „Hoffnung in Zeiten der Verunsicherung. Gibt es eine Formel für den gesellschaftlichen Zusammenhalt?“

Bundesfinanzminister Wolfgang Schäuble (CDU) sagte, er halte an seinem Glauben fest. Er selbst, seit einem Attentat an den Rollstuhl gefesselt, hat in der Not Geduld und Disziplin gelernt. Schäuble sprach von einer Zeit, da mancher Pfarrer sich damit beschäftigte, gegen die CDU zu sein. Natürlich soll eine Bischöfin (Käßmann) es sagen dürfen, wenn sie gegen den Einsatz der Bundeswehr in Afghanistan ist. Schäuble glaubt, dass auch die Muslime in Deutschland zur Stabilität unserer Werteordnung beitragen können.

Mit Erzbischof Marx und dem ehemaligen Ratsvorsitzenden Wolfgang Huber diskutierte Schäuble über Mt 6,24: „Ihr könnt nicht beiden dienen – Gott und dem Mammon.“ Frank-Walter Steinmeier, Vorsitzender der SPD,

sprach zum Thema „Ist nach der Krise vor der Krise?“ Der Kapitalismus sei globalisiert worden, ohne dass dabei entsprechende soziale oder ökologische Regeln geschaffen worden seien. Bundesinnenminister Thomas de Maizière (CDU) sprach zum Thema Flüchtlingspolitik und Migration. Anwesend waren auch Bundesbildungsministerin Annette Schavan (CDU), Bundesumweltminister Norbert Röttgen (CDU), Bundesgesundheitsminister Philipp Rösler (FDP) sowie die Parteispitze der Grünen Claudia Roth und Cem Özdemir; Özdemir sprach über „Wege zum ökologischen Wohlstand“. Die Politikwissenschaftlerin Gesine Schwan und der ehemalige Ministerpräsident von Baden-Württemberg Erwin Teufel diskutierten über christliche Ethik in Europa.

Den Stand der *Ökumene* beurteilte Kardinal Karl Lehmann im Referat „Wie viel Hoffnung bringt die Ökumene?“ Lehmann sprach vor 4000 Besuchern sowohl von einer neuen Enge als auch von einer neuerlichen Trübung. An der Behauptung, dass die Ökumene an der Untätigkeit der Kirchenleitung leidet, sei ein Körnchen Wahrheit. Es werde zu wenig „ökumenische Dynamik“ geschaffen. Zur Einheit gebe es aber keine Alternative. Wir könnten nicht einfach unsere Geschichte und unsere Situation überspringen. Wichtig sei aber die eigene Identität. Die Profilierung dürfe nicht auf Kosten Anderer gehen. Eine gemeinsame Erklärung zu Abendmahl und Eucharistie wurde für 2011 angekündigt.

Ein Beispiel für ein ökumenisches Zusammenfinden erlebten die Teilnehmer im Rahmen einer orthodoxen Vesper auf dem Odeonsplatz im Symbol der *Artoklasia* (die feierliche Segnung des Brotes – nicht zu verwechseln mit der Eucharistie!), dem gemeinsamen Brechen und Essen des gesegneten Brotes an 1000 Tischen.

Juden und Christen im Dialog

In den Sälen am Westeingang der Messehallen waren die zahlreichen Veranstaltungen und das Lehrhaus zum Dialog zwischen Christen und Juden untergebracht. Den Dialog mit den jüdischen Gesprächspartnern führten auf christlicher Seite Klaus Wengst und Frank Crüsemann als ev. Theologen, Heinz-Günther Schöttler, Magnus Striet und Hanspeter Heinz (er moderierte das Podium „Heute glauben?“) als katholische Theologen. Ihre jü-

dischen Gesprächspartner waren – um nur einige bekannte Namen zu nennen – Micha Brumlik, Walter Homolka, Susannah Heschel, Rabbinerin Elsa Klappheck, Rabbiner Chaim Bloch. Frau Avital Ben-Chorin, die zu einem Vortrag über ihren Mann Schalom Ben-Chorin s. A. von Jerusalem nach München gekommen war, beehrte auch den Stand des Freiburger Rundbriefs mit einem Besuch.

Mit der Frage „Dürfen Christen Juden missionieren?“ beschäftigten sich mehrere Veranstaltungen. Die jüdische Stimme gegen Judenmission war Uri Kaufmann, die evangelische Stimme Robert Brandau, Leiter der Arbeitsstelle Migration der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck. Heinz-Günther Schöttler betonte, dass die Juden auch ohne den Glauben an Christus und ohne die Taufe als Volk Gottes auf dem Weg des Heils sind: „Wir müssen uns keine Sorgen machen, dass sie nicht dorthin kämen, wo wir hoffentlich hinkommen – in den Himmel.“

Neben der gemeinsamen täglichen Bibelarbeit und den Vorträgen und Podien im Lehrhaus standen auch ein Abendgottesdienst (Kabbalat-Schabbat) und ein Gottesdienst am Schabbatmorgen sowohl auf dem Messege-lände wie auch in der neuen Synagoge in München auf dem Programm. In der KZ-Gedenkstätte Dachau führte Michael Buchmann Kirchentagsbesucher im Gedenken an die Ermordeten in der Form eines Kreuzwegs durch die Stationen des Lagers.

Entsprechend den Veranstaltungen zum Dialog zwischen Juden und Christen gab es ein ähnliches Rahmenprogramm für den Dialog zwischen *Christen und Muslimen* – inklusive dem Angebot „Dialogbibelarbeit“.

Kirche und Gesellschaft

Ein Podium zum Thema *Christen im Nahen Osten – fast 2000 Jahre Christentum vor dem Aus?* reagierte auf den Aufruf des syrisch-katholischen Erzbischofs im irakischen Mossul, Basile George Casmoussa. Der Erzbischof forderte die internationale Gemeinschaft auf, mehr Engagement zu zeigen, um die christlichen Minderheiten besser vor Terror zu schützen. Unter anderen nahm Landesbischof Johannes Friedrich als Nahostbeauftragter der EKD am Podium teil.

Die *Missbrauchsfälle* in der katholischen Kirche wurden auf einem Podium vor 5500 Besuchern besprochen. Der Leiter des Canisius-Kollegs in Berlin, P. Klaus Mertes SJ, stand Norbert Denef, dem Sprecher des Netzwerks Betroffener, Rede und Antwort, unterstützt vom Missbrauchbeauftragten der Deutschen Bischofskonferenz Bischof Stephan Ackermann. Man war sich einig, dass nicht allein die Täter Schuld auf sich geladen haben, sondern dass auch die Kirche mit jahrzehntelanger Vertuschung ein vermeintlich untadeliges Ansehen behalten wollte. Ein zweites Podium in gleicher Sache bestritt u. a. die Beauftragte der Bundesregierung Christine Bergmann: „Nichts gesehen, nichts gehört, nichts gesagt? Die Gesellschaft und die sexuelle Gewalt gegen Kinder.“

Die schrillen Töne blieben auch auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag nicht aus, obwohl die katholische Bewegung „Wir sind Kirche“ zugesagt hatte, auf Provokationen zu verzichten. Neben dem im Jahr 2003 vom damaligen Trierer Bischof Marx suspendierten Priester Gotthold Hasenhüttel rief auch der evangelische Theologe Fulbert Steffensky vor 2300 Zuhörern dazu auf, zum Abendmahl der jeweils anderen Konfession zu gehen.

Etwa 100 000 Teilnehmer feierten am Sonntagmorgen mit einem ökumenischen Gottesdienst unter Posaunenklang den Abschluss des 2. Ökumenischen Kirchentags. Die Predigt hielt Präses Nikolaus Schneider. Der nächste Evangelische Kirchentag wird 2011 in Dresden, der nächste Katholikentag 2012 in Mannheim stattfinden.

Ausblick

In diesem Bericht konnten nur jene Ereignisse erwähnt werden, über die in den Medien berichtet wurde. Die vielen Orte der seelsorgerlichen und der geistlichen Erfahrungen, der zwischenmenschlichen Begegnungen und der künstlerischen Ereignisse, die ein solches großes Glaubensfest prägen, können beim Durchblättern der 720 Seiten starken Tagungsmappe nur erahnt werden. Ein großes Lob verdienen die 6000 ehrenamtlichen Helfer, besonders die allgegenwärtigen Pfadfinder. Das Buch zum 2. Ökumenischen Kirchentag, hg. vom ÖKT, ist mit über 60 Beiträgen eine informative Ergänzung.

Das besondere Buch

Meret Gutmann-Grün, **Zion als Frau**. Das Frauenbild in der Poesie von al-Andalus auf dem Hintergrund des klassischen Piyyuts. Judaica et Christiana, Bd. 23. Peter Lang, Bern etc. 2008. 527 Seiten + 1 CD ROM.

Den Grundstein für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der poetischen Ausgestaltung jüdischer Liturgie, dem Piyyut*, legte bereits Mitte des 19. Jh. einer der bedeutendsten Begründer der „Wissenschaft des Judentums“, Leopold Zunz, mit seinen Werken „Synagogale Poesie des Mittelalters“ (1855) sowie der „Literaturgeschichte der synagogalen Poesie“ (1865). Wenn auch seit Zunz immer wieder wissenschaftliche Arbeiten zum Thema „Piyyut“ erschienen sind, so ist doch festzustellen, dass u. a. (abgesehen von wegweisenden Arbeiten des amerikanischen Spezialisten für mittelalterliches Hebräisch, Raymond Scheindlin) in erster Linie auf israelischer Seite etwa seit den 1970er Jahren neuere und neueste Forschungsergebnisse zur hebräischen synagogalen Dichtkunst vorgestellt wurden. Hierzu zählen u. a. die Werke des Piyyut-Spezialisten Ezra Fleischer, die Arbeiten des profunden Kenners hebräischer liturgischer Dichtung, Josef Yahalom, sowie die Veröffentlichungen der beiden Forscherinnen Shulamit Elizur, die sich vornehmlich mit poetischen Gestaltungsformen des Piyyuts wie etwa der „Kedushta“ befasst, und Tova Rosen, deren Interesse Frauen- und Genderfragen in der mittelalterlichen hebräischen Dichtung gilt.

Im deutschsprachigen Raum verbinden sich mit der Piyyutforschung v. a. die Namen zweier Wissenschaftlerinnen: Während die in Bochum lehrende Judaistin *Elisabeth Hollender* sich mit dem „Piyyut im mittelalterlichen Aschkenas“ (im Mittelalter die hebräische Bezeichnung für Deutschland) befasst, hat die 2006 an der Universität Basel promovierte *Meret*

* Piyyut / Plural: Piyyutim (angloamerikanische Schreibweise) oder: Pijut (dt. Schreibweise) ist die hebräische Bezeichnung für Poesie und meint im Besonderen die religiöse, die synagogale bzw. die liturgische Dichtung. Das Wort leitet sich vermutlich vom griechischen „poietes“, Dichter, ab und wurde als „paytan“ ins Hebräische übernommen. Bekannte Piyyutim sind das Schabbatlied *Lecha Dodi*, die Gott verehrende Hymne *Adon Olam*, das zu Chanukka gesungene *Ma'os Zur* oder das dem Morgengebet vorgeschaltete *Jigdal*.

Gutmann-Grün – unter der kritisch-geneigten Rezeption der Arbeiten Tova Rosens zum Thema – das Frauenbild Zions in den Piyyutim des mittelalterlichen al-Andalus, des Gebietes der muslimisch beherrschten Teile der Iberischen Halbinsel, in ihrer Dissertation zum Forschungsgegenstand gemacht.

Allein der Untertitel der umfangreichen Studie Gutmann-Grüns verweist darauf, dass die Autorin hier neue Pfade beschreitet, denn zum einen ist „der geistesgeschichtliche Beitrag, den die Gebetspoesie bringt, wenn man sie literarisch interpretiert, [...] noch wenig beachtet worden“ (23); zum anderen widmet sich die Arbeit, die sich motivgeschichtlich und literaturwissenschaftlich, nicht aber historisch oder genderorientiert versteht, erstmalig überhaupt der bemerkenswerten literarischen Bandbreite von Frauenmetaphern Zions im mittelalterlichen Piyyut. Gutmann-Grün stellt diesem die von ihr ebenfalls analysierten sog. „klassischen Piyyutim“ Elazar ben Kallirs und Jannais, zweier Paytanim bzw. Dichter der klassischen Periode des 6. bis 8. Jh., als Vorläufer des andalusischen Piyyut an die Seite, um so die Veränderung des Zion-Frauenbildes anschaulich nachzuzeichnen. Die mittelalterliche spanisch-jüdische Dichtung, die während des *Siglo de Oro*, des „Goldenen Zeitalters“, entstanden ist und bedeutende Autoren wie die Hofpoeten Jehuda Halevi (ca. 1075–1141), Schlomo Ibn Gvirol (ca. 1021–1057) oder Moshe Ibn Ezra (ca. 1055–1135) hervorgebracht hat, überträgt Motive und Metaphern der arabisch-jüdischen Liebespoesie auf die synagogale Dichtung, wobei die Motive mit Deutungsmustern der traditionellen jüdischen Dichtung (z. B. des Hohenliedes) innovativ miteinander verwoben werden: So ist denn beispielsweise auch „das metaphorische Lesen eines Textes, auch wenn die Metaphern ‚verborgen‘ sind, [...] der Schlüssel, mit dem Moshe Ibn Ezra in einem Text den tieferen Sinn entdeckt“ (167).

Dieses Ent-Decken von Metaphern bzw. das geradezu spielerische Operieren mit ihnen wirkt sich ganz besonders auf die (fiktive) Frauengestalt Zion aus: Ob schöne, begehrte Geliebte, ob geschmückte Braut und Herzensdame, ob stolze Königin oder aber – scheinbar ganz das Gegenteil – unterdrückte Magd (vgl. 355 ff.), ob Zion als Mutter (397) oder gar als Geliebte Gottes – der phantasiereiche Facettenreichtum, mit dem die andalusischen Dichter die Zionsfigur bedenken, scheint geradezu unerschöpflich und verweist auf die zentrale und markante Rolle, die die Frauengestalt Zion in der Dichtung spielt. Es ist das uneingeschränkte Verdienst der 2007

mit dem Preis der Theologischen Fakultät der Universität Basel ausgezeichneten Arbeit Gutmann-Grüns, die große literarische Palette von Frauenmetaphern Zions aufgrund des ausgesprochen umfangreichen Quellenmaterials zu sichten, zu beschreiben und in übersichtlichen, neu geschaffenen Kategorien zugänglich zu machen. Die Autorin weist nach, dass sich das Frauenbild Zions durch die neue in al-Andalus entstandene (weltliche) Liebespoesie aufgrund eben jener Umgewichtung der Metaphorik nachhaltig verändert hat (s. o.). Begründet wird diese Feststellung damit, dass das Zionsbild, „das die Beziehung des Volkes zu Gott und zum Land Israel widerspiegelt“ (29), in al-Andalus aufgrund der dortigen Exilsbedingungen notwendig ein ganz anderes gewesen sein musste als etwa zu Zeiten von Jannai und Kallir. An dieser Stelle nun tritt ein die hebräische Literatur ganz wesentlich auszeichnendes Merkmal hinzu, namentlich der Stellenwert des Exils, denn das „Hauptthema in den Piyyutim ist die traditionelle Hoffnung, aus dem Exil befreit zu werden“ (261) und zu Gott oder – eben – nach Zion zurückkehren zu dürfen.

Auf diesem existenziellen Hintergrund scheint denn auch das grundlegende Motiv der Sehnsucht (nach der/dem Geliebten) auf, das mit der Sehnsucht nach der verlorenen Heimat assoziiert und poetisch erhöht wird. Die Frauengestalt Zions ist mithin nicht nur die angebetete, die sehnsüchtig erwartete Geliebte bzw. – mit homoerotischen Anklängen (30) – der Freund, der Schützling und der Geliebte in Person, sondern auch und ganz besonders die herbeigesehnte Heimat als virtueller Ort. Gutmann-Grün bringt diese Doppelrolle Zions folgendermaßen auf den Punkt: „Mit Flüchtigkeitsein [hebr. „nadad“] und Umherirren, den zwei Handlungen von Liebenden, die sich trennen, wird auch das Exil als Liebesdrama dargestellt: Er flüchtet, sie irrt hinter ihm her“ (458). Und weiter: „All diese hier angetroffenen Paradoxien des Exils gehören zu einem Motiv, das in der weltlichen Literatur als das Motiv der Liebeskrankheit bezeichnet wird“ (312), wobei im Grunde das Umherirren im Exil nun nicht mehr nur als Strafe für Israel gedeutet wird, wie etwa noch bei Kallir und Jannai, sondern, im andalusischen Piyyut, ins Positive gewendet, als das Umherwandern auf der Suche nach Gott dargestellt wird (z. B. 442). Spinnt man diesen Faden weiter, so erstaunt nicht, dass „[e]inzig ihre Schönheit [...] der Knesset Jisrael [d. h. Zion im Exil] die Selbstsicherheit [gibt], dass ihre gegenseitige Liebe zu Gott auch im Exil weiter bestehe“ (301), Israel also mit Gott im Exil quasi eine Art Symbiose bildet.

Die komplexen Zusammenhänge zwischen der bereits seit biblischen Zeiten über den Midrasch bis hin zu den andalusischen Piyyutim als Frau dargestellte Figur Zions, der Frage nach Exil und Akkulturation in der arabo-jüdischen Kultur von al-Andalus sowie der Frage nach dem Verhältnis Gott-Land Israel-Knesset Israel und der hieraus resultierenden Veränderung des – aus männlicher Sicht gezeichneten – weiblichen Zionsbildes werden in der vorliegenden Studie beispielhaft und mit höchster Sorgfalt nicht nur aufgedeckt, sondern auch wegweisend erklärt. Das Denken der Vfin. ist geprägt vom Streben nach äußerster Klarheit und Stringenz; davon zeugen u. a. die metasprachlich eingewobenen Hinweise auf die unterschiedlichen Schichten der Zielsetzungen der Arbeit, die genauso komplex sind wie die o. e. Zusammenhänge zwischen Zion, Exil und Israels Gottesbeziehung, und mit denen die Autorin den roten Faden stets sicher in der Hand hält. So finden sich an die zwanzig Hinweise auf derartige Zielsetzungen (z. B. auf den Seiten 23, 127, 206, 288, 410) und etwa 15 Abschnitte, die mit „Fazit“ überschrieben sind und längere Ausführungen summarisch zusammenfassen. Auf diese Weise führt die Verfasserin souverän durch die höchst anspruchsvolle Lektüre. Auch die äußere Form der Arbeit ist makellos – die Sprache ist kraftvoll, besonders die rhythmisierenden Übersetzungen (43) der insgesamt 145 Gedichte sind gelungen (zahlreiche Beispiele werden zitiert; das umfangreiche Gesamtkorpus befindet sich auf einer der gedruckten Version beigegebenen CD ROM). Das hilfreiche 26-seitige Glossar verdient ebensolche Beachtung wie das ausführliche, gut gegliederte Literaturverzeichnis.

Wenn die Rezensentin überhaupt Kritik äußern wollte, dann diese: Das Inhaltsverzeichnis ist mit gut zehn Seiten etwas überfrachtet und – im Gegensatz zur übrigen Arbeit – etwas unstrukturiert. Während das Vorwort 44 Seiten umfasst, bildet das rückblickende Gesamtfazit am Ende der Arbeit (470 ff.) statt eines eigenen Kapitels lediglich ein in Anbetracht des Umfangs der Arbeit etwas kurz geratenes Unterkapitel (5 Seiten) von Teil III, Kapitel 6. Indes – angesichts der zahlreichen Tugenden der vorliegenden Studie – muss summa summarum festgehalten werden, dass mit der Dissertation von Meret Gutmann-Grün eine Studie vorliegt, die die Piyyutforschung ohne jeden Zweifel um ein Entscheidendes voranbringt sowie neben der Judaistik auch Fachgebiete wie etwa Theologie, Literatur- und Religionswissenschaft nachhaltig bereichern wird.

Yvonne Domhardt, Zürich/Freiburg

Bücherschau

Rainer Bucher, **Hitlers Theologie**. Echter Verlag, Würzburg 2008. 228 Seiten.

Schon der Titel des Buches klingt wie eine Provokation. Unsere eigenen Gefühle des Grauens werden von einem vorausgeschickten Zitat ausgesprochen, das einem Flugblatt der „Weißen Rose“ (1942) entnommen ist: „Jedes Wort, das aus Hitlers Munde kommt, ist Lüge. Wenn er Frieden sagt, meint er Krieg, und wenn er in frevelhaftester Weise den Namen des Allmächtigen nennt, meint er die Macht des Bösen, den gefallenen Engel, den Satan [...]“. Unmissverständlich klärt der Autor im Vorwort die Distanz, die christliche Grundlage, von der aus das Buch geschrieben ist. Das ist nötig. Aber der Grazer Theologieprofessor hält eine Beschäftigung mit der theologischen Basis von Hitlers politischem Projekt für zu wichtig, um sich durch Abscheu davon abhalten zu lassen. Denn ‚Theologie‘ sei schließlich „kein geschützter Begriff“. Es sei nicht notwendig, Hitlers Theologie zu widerlegen, „aber es ist notwendig, sich mit ihr zu beschäftigen“. Denn diese rassistische Theologie hatte weit reichende, mörderische Folgen, mit denen wir uns heute immer noch befassen müssen. „Hitler hat tiefere Spuren in unserem Jahrhundert hinterlassen als jeder andere“ (Ian Kershaw).

Auch Rüdiger Safranski hat das, wovon sich Hitler wahnhaft in seiner Vernichtungspolitik leiten ließ, eine „politische Theologie“ genannt. In seinem Buch „Das Böse oder Das Drama der Freiheit“ (1997) spricht er von der Besonderheit, die Hitler so viel Macht verlieh: Üblicherweise trenne der Wahn einen Menschen von seiner Umgebung, „das Ungeheure des Falles Hitler liegt darin, dass er die Einsamkeit des Wahns überwand, indem er seinen Wahn vergesellschaftete“. Safranski bezeichnet Hitler auch als „die finsterste Variante eines Religionsstifters“. Was das im Einzelnen in den überlieferten Äußerungen Hitlers – vom Buch „Mein Kampf“ bis zur Geheimrede – bedeutete, davon handelt in fast unerträglicher Genauigkeit das Werk Rainer Buchers.

Bucher untersucht in drei Begriffen – „Abgrenzungen“, „Strukturen“ und „Konsequenzen“ –, warum die Theologie eines Laien so große weltpo-

litische Folgen haben konnte. Ein klares Vorwort und ein sehr persönliches Nachwort rahmen das schwierige Unternehmen ein. In seinem Nachwort benennt der Autor seine eigene Erkenntnis – als Katholik – aus der Untersuchung, dass es nötig sei: „die Menschenrechte als politischen Namen Gottes“ zu identifizieren. Und, so der letzte Satz Buchers: „Es ist nicht gleichgültig, welche Theologie man treibt, es ist nicht gleichgültig, an welchen Gott man glaubt.“ Denn Hitlers Gott war alles andere als ein christlicher Gott. Und doch: Adolf Hitlers wichtigste Erkenntnis könnte man zusammenfassen mit den Worten: Vom Christentum lernen, heißt siegen lernen. Er bewunderte die Kompromisslosigkeit, die dem Christentum „diese unerhörte Kraft“ gegeben habe, von einer kleinen Sekte zur Weltreligion zu werden. „Der einzelne mag heute schmerzlich feststellen, dass in die viel freiere antike Welt mit dem Erscheinen des Christentums erst der geistige Terror gekommen ist“, stellt er fest. Aber Hitler wollte nicht etwa nur eine bewährte Methode übernehmen, um sie für sein heidnisches Projekt zu benutzen. Die „völkischen“ Religionsströmungen verachtete er. Es erschien ihm „unsagbar töricht, einen Wotanskult wiedererstehen zu lassen“. Und er war bis zu seinem Tod Mitglied der katholischen Kirche und zahlte Kirchensteuer.

Anfangs beansprucht Hitler sogar für den Nationalsozialismus, „das Christentum der Tat“ zu sein. Und doch ist das Christentum für Hitler „das Tollste, das je ein Menschenhirn in seinem Wahn hervorgebracht hat“. Den christlichen Glauben sieht er nur als Episode: „Wir wissen, dass dieses Christentum nur eine ganz kurze Epoche der Menschheit umfasst.“ Seine eigene anti-universalistische Weltanschauung erscheint ihm nicht nur zeitgemäß und „wissenschaftlich“, sondern er glaubt auch, dass nur sie allein handlungsfähig mache. „Universalisten, Idealisten und Utopisten“, so nennt Hitler seine Feinde selbst noch in seinem „Politischen Testament“ im Februar 1945. Der Kern des Christentums war ihm jedoch völlig unzugänglich, da ihm ja auch die jüdischen Wurzeln dieser Religion fremd waren – oder zumindest hinderlich für seinen verbrecherischen Wahn. Bucher zitiert den Genozidforscher Gunnar Heinsohn, der so weit ging, den Holocaust als einen Versuch anzusehen, mit dem Judentum auch das für die jüdische Religion konstitutive universale Tötungsverbot zu beseitigen. Der Judenmord, so Heinsohn, hatte „vor allem ein Ziel: Er sollte das Recht auf Töten wiederherstellen.“ – Rainer Bucher ist der Meinung, dass Heinsohn hier eine rein ethische Perspektive einnimmt und die theologische Dimen-

sion, die der Holocaust in Hitlers Denken hatte, nicht genug beachtet. Hitler fühlte sich durch „seinen Gott“, der allein dem „deutschen Volk“ noch übergeordnet war und die Vernichtungspolitik legitimierte, zu einem rassistischen Zerstörungswerk berufen, das er als Korrektur der Schöpfung betrachtete. „Siegt der Jude mit Hilfe seines marxistischen Glaubensbekenntnisses über die Völker dieser Welt, dann wird seine Krone der Totentanz der Menschheit sein [...]. So glaube ich heute im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln: Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn“ (1925 in „Mein Kampf“). Dieses brutale Zitat hat Rainer Bucher seiner Untersuchung vorangestellt. Die Vernichtung der europäischen Juden und der Erwerb von Lebensraum für das „deutsche Volk“ hielt Hitler für eine ihm persönlich übertragene Aufgabe.

Bisher hat Buchers Werk eine völlig unzureichende Rezeption erfahren, obwohl es einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der (Selbst-)Legitimierung Hitlers leistet, die auch durch eine Niederlage nicht erschüttert werden konnte. Alles war ihm „Bestätigung seiner Mission“, etwa als er sich nach dem Attentat vom 20. Juli 1944 von der „Vorsehung“ erhalten glaubte. Die Lektüre dieses Buches fordert eben nicht gerade wenig von uns. Bucher hat nicht nur die erschütternde Studie einer wahnhaften Gottesbeziehung geschrieben, sondern wirft auch ein Schlaglicht auf religiösen Terror der Gegenwart. Denn, so Alfred North Whitehead, Religion kann auch „die letzte Zuflucht menschlicher Grausamkeit“ sein.

Bettina Klix, Berlin

Alice Dreifuss Goldstein, **Normale Bürger – widrige Zeiten**. Übersetzt aus dem Amerikanischen von Edith DuBose. Hg. vom Deutsch-Israelischen Arbeitskreis Südlicher Oberrhein. Verlag Hartung-Gorre, Konstanz 2009. 128 Seiten.

„Bis zu der Zeit, als Hitler an die Macht kam und die Welt auf den Kopf gestellt wurde, war das Leben gut und sah zunehmend besser aus“, so das Resümee von Alice Dreifuss Goldstein, der aus Kenzingen (Breisgau) stammenden Autorin. Das Buch ist eine Biografie, wie sie jüdische Mitbürger in diesen schrecklichen Zeiten zu Tausenden erleiden mussten. Und doch ist jedes Leben, jedes Schicksal, auf seine Art einmalig, eine Geschichte für sich. Das kleine Mädchen auf dem Titelblatt zeigt die Autorin als ein Kind

wie alle Kinder dieser Welt: arglos, neugierig, fröhlich – und trotz aller äußeren Bedrohung –, in der seligen Welt der Kindheit gefangen. Das Foto wurde im Jahr 1933 aufgenommen, in einer Zeit, als nichts mehr selbstverständlich war, als jüdische Kinder die immer stärker werdenden Auswirkungen des Antisemitismus zu spüren bekamen, und ein jüdisches Kind nicht mehr – wie andere Kinder – unbeschwert Kind sein durfte und konnte. Diese unmenschliche Zeit hat den Menschen ihr Lebensrecht und ihr Daseinsrecht genommen in einem Land, das seit Generationen ihre Heimat war. Die Grausamkeiten hatten zwar viele Varianten, aber im Endeffekt zeigen sie alle, wie schnell scheinbar Selbstverständliches zerstört werden kann. Alice Dreifuss Goldstein war sieben Jahr alt, als das Entsetzliche begann. Und es dauerte über sechzig Jahre, bis sie darüber sprechen und schreiben konnte. Was beweist, dass Geschehnisse dieser Art nie verjähren können, nie verjähren dürfen.

Der jüdischen Familie Dreifuss, die seit Generationen fest in ihrer badi-schen Heimat integriert war, gelingt nach einer langen, demütigenden Zeit, in der sie in der immer nationalsozialistischer werdenden Umgebung der Diskriminierung ausgesetzt war, die rechtzeitige Emigration nach New York, die sie die damals horrende Summe von 1200 RM kostet. Andere, denen die Ausreise, aus welchen Gründen auch immer, nicht mehr gelingt, verschwinden in den Vernichtungslagern. Hitlers Plan, Deutschland juden-rein zu machen, scheint aufzugehen. Die Autorin gesteht, dass sie sich in der geliebten Heimat schließlich verscheucht fühlte „wie ein räudiger Hund“, denn das Kind erfährt in seiner „bis dahin heilen und guten Welt“, wie sehr die Worte „für Juden verboten“, die jetzt überall zu lesen sind, ihr Leben und das ihrer Familie schmälern. Und während es die Menschen einfach nicht wahrhaben wollen und sich noch um Normalität bemühen, verschwinden Freunde, Bekannte, Verwandte. Nach der Reichspogromnacht wird der geliebte Großvater abgeholt. Schließlich fährt die Gestapo in Ken-zingen von Haus zu Haus und holt die Männer. Sie werden nach Dachau ge-bracht. Viele kommen nicht wieder und die, die zurückkommen, sind an Leib und Seele gebrochen. Es ist nur noch eine Frage der Zeit, bis sie alle an der Reihe sind. Für die Familie der kleinen Alice wird das beinahe Unmögli-che möglich – die Auswanderung nach Amerika gelingt in letzter Minute. Mit 15 Dollar Anfangskapital beginnt das neue Leben. Bis 1940 wohnen die zurückgebliebenen Familienmitglieder noch in Kenzingen, dann werden auch sie abgeholt und landen mit über 6000 Juden aus Süddeutschland im berühmten Lager Gurs – und von dort in den Vernichtungslagern.

Dieses Buch „von den widrigen Zeiten“ entstand nach 60 Jahren schmerzlicher Erinnerung. Und es ist gut und notwendig, „dass man sich erinnert, weil „Not-wendend“. Die Autorin studierte am Connecticut College und arbeitet am „Center für Bevölkerungsstudien“. Als Überlebende des Holocaust wird sie oft gebeten, vor Schulklassen zu sprechen. Sicher, in Amerika hat sie eine neue Heimat gefunden, aber sie hat die alte nicht vergessen. Das Buch „von den widrigen Zeiten“ ist ein wichtiges Buch, denn es zeigt deutlich, wie sehr sich Juden bis zuletzt bemüht haben, in dieser widrigen Zeit „normale Bürger“ zu sein und zu bleiben.

Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

Michael N. Ebertz/Werner Nickolai/Renate Walter-Hamann (Hg.), **Opfer, Täter und Institutionen in der nationalsozialistischen Gesellschaft – Blicke aus der Gegenwart.** MenschenArbeit. Freiburger Studien Bd. 24. Hartung-Gorre Verlag, Konstanz 2009. 186 Seiten.

Das Buch, das demnächst eine zweite Auflage erhalten wird, geht unter die Haut und macht das Grauen der NS-Ideologie und der entsprechenden Gesellschaft nachvollziehbar. Werner Nickolai beschäftigt sich schon seit Jahren aus sozialarbeiterischer Sicht mit dem Nationalsozialismus und ist zusammen mit dem Christophorus Jugendwerk in Oberrimsingen im Verein „Für die Zukunft lernen – Verein zur Erhaltung der Kinderbaracke Auschwitz-Birkenau e. V.“ engagiert. *Für die Zukunft lernen* könnte auch die Überschrift sein zur Ringvorlesung, die dem Buch den Titel lieh, durchgeführt im Jahre 2007 an der Kath. Fachhochschule Freiburg. Der erste Beitrag („*Wohnungslose im Nationalsozialismus*“) von Wolfgang Ayass thematisiert den NS-Umgang mit Wohnungslosen, Bettlern u. a. ab dem Jahr 1933 am Beispiel des Wandermusikers Ernst Rutzen. Ab 1938 wurden Wohnungslose nicht nur verfolgt und kriminalisiert, sondern auch in großer Zahl in Konzentrationslager verschleppt (Aktion „Arbeitsscheu Reich“ im Nazijargon). Der Autor problematisiert hier auch den Begriff „nichtsesshaft“, der aus der NS-Terminologie in die heutige Fachsprache der Sozialarbeitswissenschaft eingewandert ist. Bettler, Wanderarbeiter, Landstreicher wurden als „arbeitsscheu“ und „asozial“ diskriminiert, ausgegrenzt, zwangssterilisiert (ab 1934) und später auch systematisch ermordet. Fürsorgeeinrichtungen stellten im NS-System keinerlei Schutz, sondern eher eine

Bedrohung für sie dar. Rassistische Ideologie und fürsorgliche Disziplinierung wirkten hier unheilvoll ineinander. In „*Spätes Tagebuch*“ beschreibt Max Mannheimer minutiös in erschütternder Weise den Lageralltag in den Konzentrations- und Todeslagern Theresienstadt, Auschwitz, Warschau und Dachau. „Die Wahrheit war anders. Es gab keine Kindergärten. Es gab keine Besuche. Es gab nur Hunger, Elend und Tod“ (49).

Die Sozialarbeit wird von Werner Nickolai („*Eine Profession erinnert, auch an sich selbst: Sozialarbeit und Nationalsozialismus*“) sehr kritisch in den Blick genommen. Auch der Exodus der entstandenen Sozialarbeitstheorie von Pionierinnen, wie z. B. die 1916 zum Protestantismus konvertierte Alice Salomon, die ins Exil fliehen musste, macht deutlich, dass Sozialarbeit in ihrem Selbstverständnis mit dem Nationalsozialismus eigentlich unvereinbar sein müsste. Soziale Arbeit als diakonische Arbeit ist im NS-Staat in dieser Form fast völlig zum Erliegen gekommen, ja geradezu zum Handlanger der NS-Tötungsmaschinerie im Gesundheitswesen mutiert. Innerhalb kirchlich verantworteter Sozialarbeit hat die kritische Aufarbeitung der eigenen Verstrickung in das NS-System erst begonnen. Harald Welzer fokussiert in seinem Beitrag über „*Die Deutschen und ihr ‚Drittes Reich‘*“ die Alltagswirklichkeit als Teilhabemöglichkeit für die Deutschen, die den rassistischen Vorgaben der NS-Ideologie entsprachen. Welzer charakterisiert den radikalen Wertewandel als „fortschreitende Normalisierung radikaler Ausgrenzung“ (63). Nichtbetroffene nahmen die mörderischen Maßnahmen der Nazis nur unzureichend wahr, gleichwohl bedeutete auch die Nicht-Wahrnehmung Unterstützung des Wertewandels zwischenmenschlicher Umgangsformen (66). Normgebend wurde genau das, was wir aus heutiger Perspektive menschenverachtendes Verhalten nennen würden.

Stephan Marks („*Über Nationalsozialismus, Scham und die Folgen*“) rückt den Zusammenhang von Nationalsozialismus und Beschämung/Scham in den Vordergrund. Im Forschungsprojekt „Geschichte und Erinnerung“ wurden 40 Zeitzeugen aus der NS-Zeit befragt und in den Interviews die Beschämungsstrukturen der NS-Ideologie rekonstruiert. Hitler wird „als derjenige beschrieben, der die Ehre Deutschlands wieder herstellt [...]“ (82). Diese Beschämungsstrukturen wirkten, so die These Marks, nachhaltig in der heutigen deutschen Gesellschaft nach und verhinderten Demokratisierungs- und Partizipationsprozesse. Peter-Otto Ullrich („*Nicht an ihrem Ort. Sondierungen zu Stellung und Verhalten der römisch-katholischen Kirche in der nationalsozialistischen Gesellschaft aus*“)

heutiger Sicht“) rekonstruiert die verschiedenen Phasen der Einvernahme der röm.-kath. Kirche in das nationalsozialistische Unrechtssystem. Der Autor beklagt das Schweigen der Amtsträger, das zu einer massiven Vertrauenskrise zwischen Kirchenleitungen und Kirchenvolk geführt habe; das Reichskonkordat habe den politischen Katholizismus zum Schweigen gebracht oder Personen an das NS-Regime ausgeliefert. Auch das Verhalten der Amtskirche der jüdischen Bevölkerung gegenüber war von taktischem Interesse des eigenen Überlebens und von Opportunismus geprägt, was letztlich zur Perfektionierung der NS-Vernichtungsmaschinerie beigetragen habe. *Thomas Broch* macht mit „*Fragen zur Rezeption des Nationalsozialismus in Kunst, Literatur und Film*“ auf die abgründige Dialektik von Kunst aufmerksam, die, wenn sie den Nationalsozialismus fokussiert, nicht nur Kunst sei, sondern immer auch Dokument der Barbarei. Lesens- und empfehlenswert ist das Buch für alle, die in pädagogischen Berufen arbeiten und sich selbstkritisch mit der NS-Ideologie auseinandersetzen.

Wilhelm Schwendemann, Freiburg

Thomas Freitag, **Brundibár**. Der Weg durchs Feuer. Regia Verlag, Cottbus 2009. 212 Seiten.

Brundibár ist die Geschichte zweier Kinder, die für ihre kranke Mutter Milch besorgen sollen, doch kein Geld haben. Also versuchen sie, wie der Leierkastenmann Brundibár an den Straßenecken, Geld mit Musik zu beschaffen, was ihnen nicht gelingt. Erst als Katze, Hund und Spatz zu Hilfe kommen und gemeinsam ein Wiegenlied singen, können sie etwas Geld einsammeln. Brundibár stiehlt es ihnen, aber mit Hilfe der Tiere können die Kinder Brundibár schließlich aufspüren und überwältigen. Diese einfache Geschichte liegt einer Kinderoper zugrunde, die Hans Krása (1899 Prag–1944 Auschwitz) nach dem Libretto von Adolf Hoffmeister 1939 in Prag komponierte. Der Einmarsch der Deutschen und der Ausbruch des Weltkriegs verhinderten eine öffentliche Aufführung. Erst im KZ Theresienstadt kam es zu 55 Aufführungen dieses kleinen Meisterwerks, das den Gefangenen etwas Hoffnung und Mut spenden konnte. Für Thomas Freitag dient die Geschichte dieser Kinderoper als Rahmen und als Krönung der Lebensgeschichte der Benediktinerin *Schwester Maria Veronika (Gisela) Grüters*, 1923–2005, einer Musikpädagogin am St.-Ursula-Gymnasium in

Freiburg. Diese dynamische und bescheidene Frau, selbst teils jüdischer Herkunft, war ihr Leben lang um die Versöhnung von Christen und Juden bemüht.

Die Entdeckung dieser fast vergessenen Kinderoper war für Veronika Grüters wie ein himmlisches Geschenk. Aufgrund eines Klavierauszugs mit hebräischem Text aus dem Kibbutz Giv'at Hajim erarbeitete sie eine deutsche Version und rekonstruierte die fehlende Partitur. Am 22. Juli 1985, zum 40. Jahrestag der Befreiung des KZ Theresienstadt, konnte sie die deutsche Erstaufführung dieser Oper mit den Schülerinnen ihres Gymnasiums dirigieren. Dieser Premiere folgten zahlreiche Aufführungen in Deutschland und in Israel. Seitdem gehört diese Oper zum festen Repertoire an Opernhäusern wie an Schulen. Die einst in Freiburg entstandene und 1988 eingespielte erste deutsche Brundibár-Schallplatte ist inzwischen als CD erhältlich (www.christophorus-records.de). Thomas Freitag gelingt es, in einer parallelen Weise die Geschichte der Kinderoper mit der Lebensgeschichte von Schwester Maria Veronika zu verschränken. Für sie war das Gelingen dieser Aufgabe eine Geste der Versöhnung und eine Rettung aus der Vergessenheit von durch die NS-Rassenpolitik verstummter Musik. Zehn Jahre danach wurde sie mit dem Verdienstkreuz am Bande der Bundesrepublik Deutschland geehrt (FrRu3[1996]304).

Ruben Frankenstein, Freiburg

Sofie Hamring OP, „Om jag glömmar dig, Jerusalem“. Möten mellan judendom och kristendom” (dt. „Wenn ich dich vergesse, Jerusalem“. Begegnungen zwischen Judentum und Christentum). Artos, Skelleftea, Schweden 2009. 247 Seiten.

Frauenhände legen einen Zettel mit einer Gebetsintention in eine Spalte der Westmauer in Jerusalem. Ein bezeichnendes Umschlagbild für ein katholisches Buch über das Judentum! Die schwedische Dominikanerin *Sofie Hamring*, die ein Sabbatjahr in Jerusalem verbringen konnte, hat keinen Reiseführer geschrieben, keine politische Analyse, keinen Reisebericht, keine theologische Abhandlung: „*Ich lauschte, fühlte und tastete mich vorwärts, machte mit der Feder archäologische Probebohrungen in die Seele von Jerusalem*“, schreibt sie und fährt fort: „*Buchstabe für Buchstabe sprengte ich den Fels, bis das Wasser hervorbrach: Die Wasser eines Stromes erquickten die Gottesstadt, des Höchsten heilige Wohnung*’ (Ps 46,5). Ich

trank aus derselben Quelle, die seit Anbeginn Leben für Jerusalem gespendet hat.“

Ich las das Manuskript zum ersten Mal auf der Heimreise von Jerusalem. Wiederum erlebte ich diese einmalige Stadt, „zer-liebt“ von den Gläubigen der drei großen monotheistischen Religionen, bis zum Rande gefüllt mit Heiligkeit und Hass. Und wiederum hatte ich bei meinem Besuch den Eindruck, dass Jerusalem geprägt ist von „viel Religion und wenig Glaube“. Es wimmelt von Forderungen und Machtdemonstrationen, von Intoleranz und Abgrenzung und von wenig wirklichem Interesse für „den Anderen“. Schwester Sofie ist es jedoch geglückt, im Laufe ihres Studienjahres in Jerusalem mehr zu finden: Gebet, demütige Überzeugung und religiöse Freude. Als schwedische Katholikin wurde sie tief ergriffen von der jüdischen Religion. Durch das Studium, durch Begegnungen mit Juden und durch Teilnahme an ihren Feiern und Festen entdeckte sie den inneren Reichtum des Judentums, und das wiederum führte sie zu freudigen Einsichten in die jüdischen Wurzeln des Christentums. Die bisweilen überraschenden und unkonventionellen Formulierungen erfordern Aufmerksamkeit beim Lesen. Sofie Hamring zitiert die Bibel und beleuchtet ihre Zitate mit ungewöhnlichen Kommentaren. Sie beschreibt ihre Gefühle und lässt die Klangfarben von Worten hervortreten: *„Salem, oder Shalom, bedeutet so viel mehr als Frieden; es bedeutet Fülle und Vollendung, Ganzheit und Einheit, die totale Zusammengehörigkeit und Übereinstimmung, die tiefe Harmonie, das Wiedererkennen und die erklärenden Zusammenhänge: eine erlöste Welt“* (142).

Der Text ist so persönlich geschrieben, als würde man einem Freund zuhören, der von einer spannenden Reise erzählt. Die Sprache ist poetisch, „weiblich“ und sensuell. Für mich war das Lesen eine bereichernde und entzückende Erfahrung. Als lebendiges Zeugnis, gestützt auf gediegene Kenntnis von Bibel, Judentum und katholischer Theologie, kann das Buch einen wertvollen Beitrag zum Religionsdialog bieten. Es ist eine erfrischende Ergänzung so mancher trocken formulierter kirchlicher Stellungnahmen. Ein ideales Dialog-Buch: Christen können ihre „älteren Brüder“ besser verstehen und ihre eigenen geistlichen Wurzeln; Juden können sich selbst spiegeln in den Augen eines christlichen Freundes. Wäre ich ein Jude, würde ich das Buch allen meinen christlichen Bekannten schenken. Deswegen wäre eine Übersetzung ins Deutsche wirklich zu empfehlen.

Klaus P. Dietz, Stockholm

Friedhelm Hartenstein/Martin Rösel (Hg.), **JHWH und die Götter der Völker**. Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2009. 159 Seiten.

Der Band mit seinen von sechs Professoren für Altes Testament bzw. Ägyptologie und Altorientalistik vorgelegten Beiträgen ist aus einem Symposium hervorgegangen, das im November 2006 am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg zu Ehren des international renommierten Alttestamentlers und Religionswissenschaftlers *Klaus Koch* anlässlich seines 80. Geburtstags ausgerichtet wurde. Der – dem Umfang nach – schmale Band trägt gleichwohl Gewichtiges zur Religionsgeschichte Israels, zu Fragen der Rezeptions- und Auslegungsgeschichte des Alten Testaments und nicht zuletzt auch zum Verhältnis der monotheistischen Religionen bei.

Das trifft schon für die von *Martin Rösel*, einem Schüler des Jubilars, verfasste „Laudatio“ zu (1–15). Sie hebt drei große Themenbereiche in der wissenschaftlichen Arbeit Klaus Kochs hervor, die als Brennpunkte seiner Forschung ein grundsätzliches und weitreichendes theologisches Interesse beanspruchen. Da ist zum einen der große Bogen von der Religionsgeschichte Israels zu den Aufgaben und Zielen einer Theologie des Alten Testaments. Ausgangspunkt ist die Frage: „Wie lässt sich die Entwicklung der Gottesvorstellung Israels im Horizont der Religionsgeschichte des Alten Orient angemessen beschreiben“ (1)? Es geht Koch darum, die Entstehung der Religion Israels konsequent geschichtlich zu begreifen, nicht als eine Religion, die „gestiftet“ wurde, sondern im engen Kontakt durch Aufnahme und Abgrenzung gegenüber den Religionen der Umwelt entstanden ist. JHWH war von seinem Ursprung her nach Koch ein Gebirgsgott der südlich an Palästina angrenzenden Wüstenregion – eine These, für die m. E. noch immer gewichtigere Argumente sprechen als für die von *Friedhelm Hartenstein* im selben Band (77) aufgegriffene häufiger formulierte Ansicht, JHWH gehöre von seinen Anfängen her überwiegend dem Typus eines altorientalischen Wettergottes an.

Für Koch ist die „verborgene Mitte“ aller Schriften des Alten Testaments der Monotheismus-Gedanke, allerdings nicht schon in den Schriften selbst, sondern erst in den nachfolgenden Rezeptionsstufen der alttestamentlichen Schriften, so im Judentum und Christentum. Zu einer Theologie des Alten Testaments, zu der Koch auch durch semantische Studien (hebr. *sdq* als „Gemeinschaftstreue“; „Sühne“ u. a.) beigetragen hat, gehört dann die spä-

tere Rezeptionsgeschichte wie auch die Entfaltung dessen, was die Bibel Israels und das Alte Testament der Christen im Horizont moderner Fragestellungen zu sagen hat. Als zweiten großen Themenbereich in den Arbeiten Kochs stellt Martin Rösel das Buch Daniel und die apokalyptische Literatur im Umkreis dieses Buches vor. Damit kommen Fragen nach Sinn und Ziel der Geschichte in den Blick sowie nach Israels Gottesreichvorstellung, die nicht mehr ohne Bezug zu anderen Völkern und ihren Religionen gedacht werden kann. Als dritter Themenkreis ergibt sich konsequent die Hermeneutik der Bibel, das methodengeleitete Verstehen des biblischen Textes. Dessen Sinn erschließt sich für Koch nicht nur als der „ursprüngliche“ Sinn der Texte und auch nicht als die durch Bearbeitungen innerhalb der Bibel gewonnene Sinngestalt der Texte in ihrer kanonischen Form. Vielmehr gehört zum Sinnpotential biblischer Texte auch, dass es in der Rezeptions- und Auslegungsgeschichte je neu aktualisiert oder erweitert werden kann (12). Das gilt für die autoritative Auslegung der Hebräischen Bibel bzw. des Alten Testaments im Judentum und Christentum, aber auch etwa für die Aufnahme des Monotheismus-Gedankens im Islam.

Auf die „Laudatio“ folgen vier Beiträge, die sehr unterschiedliche Themen der Religionsgeschichte Ägyptens, des vorderen Alten Orients und des biblischen Israel aufgreifen. In seinem Beitrag „Gott und Götter im alten Ägypten. Gedanken zur persönlichen Frömmigkeit“ (17–58) zeigt Hartwig Altenmüller, wie tief die Tradition der „persönlichen Frömmigkeit“ in Ägypten neben der Hochreligion in der ägyptischen Sonnentheologie verwurzelt ist. Nach Ansätzen in der „neuen Sonnentheologie“ am Beginn des Mittleren Reiches (ab 21. Jh. v. Chr.) erscheint diese Frömmigkeitsform voll ausgebildet im gesamten Neuen Reich (ca. 1550 bis 1070 v. Chr.), in der sog. Amarnazeit allerdings nicht auf den persönlichen Gott des Beters, sondern auf den König hin ausgerichtet. Implizit bietet der Beitrag Altenmüllers eine Reihe von Ansätzen, die den Vergleich mit biblischen Zeugnissen der persönlichen Frömmigkeit zumal in Gebeten und Liedern der Klage, des Dankes und des Vertrauens des Einzelnen nahelegen.

In eine ganz andere Welt, nämlich in die Welt des Todes als einer Welt der „Unreinheit“, führt der Beitrag von *Gernot Wilhelm*: „Die Götter der Unterwelt als Ahnengeister des Wettergottes nach altsyrischen und altanatolischen Quellen“ (59–75). Die Götter der Unterwelt, aufgefasst als die verstorbenen Ahnen der „regierenden“ Götter, werden in Ritualtexten mit kultischer Unreinheit zusammengebracht, weil sie am Ort des Todes wei-

len. Unreinheit und Tod stehen in Opposition zu Reinheit und Leben. Reinigungsrituale sind daher lebenssichernde Maßnahmen. Dass ähnliche Vorstellungen in die kultischen Rituale des alten Israel einwirken, ist nicht zu übersehen (vgl. z. B. Levitikus 11–15 und 21,1–6.10–12).

Die folgenden beiden Beiträge wenden sich unter verschiedenen Blickwinkeln dem Gottesverständnis im biblischen Israel zu. Die Wandlungen von Gottes- und Weltbildern in Israel untersucht *Friedhelm Hartenstein* exemplarisch an den Psalmen: „Wettergott – Schöpfergott – Einziger. Kosmologie und Monotheismus in den Psalmen“ (77–97). Auf dem Hintergrund der Handlungsbereiche altorientalischer Wettergottheiten, die wesentlich nicht mit der Erschaffung, sondern mit der Erhaltung und Förderung der Welt als Lebensraum zu tun haben, profiliert sich das Wirken JHWHs in Israel. Seine Wettergottcharakteristika bleiben auch in der expliziten Schöpfungstheologie und im programmatischen Bekenntnis des „einzigen“ Gottes seit der Zeit des Babylonischen Exils erhalten.

Wie aber verhält sich der Gott Israels als „Gott des Lebens“ zu den Toten und ihrer Welt? Dieser Frage geht der umfangreiche Beitrag von *Bernd Janowski* nach: „Der Gott Israels und die Toten. Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze“ (99–138). Im alten Israel, so Janowski, war der Todesbereich keineswegs ein „religiöser Leerraum“. Vielmehr stellte er eine große Herausforderung für den JHWH-Glauben dar, gerade weil der Todesbereich von alters her durch Ahnenverehrung und Totenkult „sakral konnotiert“ war (103). Ausdrückliche Polemik gegen den Totenkult wird erst in Texten des 7./6. Jh. v. Chr. greifbar. Die „Kompetenzausweitung JHWHs“ hin zum Gott der Lebenden und der Toten vollzieht sich nicht in einem langsamen Prozess allmählicher Aneignung heilvoller göttlicher Beziehungen zu den Toten, sondern dürfte wesentlich mit der im spätvorexilischen Israel programmatisch geforderten Alleinverehrung JHWHs und mit der Ausprägung des Monotheismus seit exilischer Zeit zu tun haben (137). Mit Recht unterstreicht Janowski, dass Vorstellungen von „ewigem Leben“ und „Unsterblichkeit“ der Gottesbeziehung „keine griechische Erfindung“ (126) sind. Schon spätvorexilische Inschriften (bes. die sog. Silberamulette vom Ketef Hinnom bei Jerusalem) sprechen davon, dass JHWHs Schutz- und Segensmacht auch in die Welt der Toten hineinreicht. Hoffnung auf Gottesgemeinschaft über den Tod hinaus bricht sich in nachexilischen, aber noch vorhellenistischen Psalmen wie Ps 73 (V. 23–26.27–28) und Ps 49 (V. 14–16) Bahn. Allerdings scheint mir mehr Vorsicht im Umgang mit dem Be-

griff „Unsterblichkeit“ geboten. Nie geht es in dieser Hoffnung Einzelner um eine vom menschlichen Sein her gegebene Kompetenz, immer ist es die Tat Gottes am Menschen, die ihn in eine unzerstörbare Gemeinschaft mit Gott durch den Tod hindurch rettet. So bilden nicht erst Auferstehungstexte wie Dan 12 oder 2 Makk 7 die „Brücke“ vom frühen Judentum hin zu neutestamentlichen Auferstehungstexten.

Am Ende des äußerlich schmalen, der Sache nach aber sehr dichten und anregenden Bandes, meldet sich der Jubilar Klaus Koch selber zu Wort: „Ziele alttestamentlicher Exegese im 21. Jahrhundert. Rückblick und Ausblick“ (139–159). Koch versteht es, prägnant Gemeinsamkeiten, aber auch grundsätzliche Unterschiede im Gottesverständnis, in Frömmigkeit, in Ritus und Ethik der drei „abrahamitischen“ Religionen Judentum, Christentum und Islam, die doch alle „den Gott schlechthin“ (ohne Eigennamen!) verehren, zu profilieren. In der geschichtlichen wie gegenwartsbezogenen Reflexion des Verhältnisses dieser Religionen zueinander und nicht zuletzt in der Frage, wie sich das Alte Testament innerhalb der antiken Religionsgeschichte darstellt, sieht Koch nach wie vor drängende Aufgaben und Ziele alttestamentlicher Wissenschaft in unserer Zeit. So ist ein Buch entstanden, das nicht nur wichtige Einsichten insbesondere zum Gottesverständnis im biblischen Israel vermittelt, sondern auch zum Nachdenken und Weiterdenken einlädt. Daher sei es nicht nur Theologen, sondern allen an der Geschichte und Bedeutung ihres „abrahamitisch“ begründeten Glaubens Interessierten empfohlen.

Hubert Irsigler, Freiburg

Reinhard Neudecker, **Die vielen Gesichter des einen Gottes**. Christlich-jüdischer Dialog: eine Anfrage an Exegese, Theologie und Spiritualität. Gregorian & Biblical Press, Rome / Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 2010. 245 Seiten.

Als der des Relativismus unverdächtige damalige Kardinal Joseph Ratzinger vom Journalisten Peter Seewald in einem Interview gefragt wurde, wie viele Wege es zu Gott gäbe, bekam er die erstaunliche Antwort: „So viele wie es Menschen gibt“. Auch wenn derselbe Kardinal nunmehr als Papst Benedikt XVI. in Predigten und in seinem Buch „Jesus von Nazareth“ alle Aufmerksamkeit auf die Betrachtung des Antlitzes Christi lenken will, wird er wohl

Verständnis haben für „die vielen Gesichter des einen Gottes“. Unter diesem Titel legt Reinhard Neudecker, Professor für rabbinische Literatur am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, seine erweiterten und überarbeiteten dokumentarischen Darstellungen und kritischen Analysen des christlich-jüdischen Dialogs vor, wie er seit dem II. Vaticanum sich amtskirchlich und in Äußerungen der Päpste entwickelt hat. Seit der Erstausgabe des Buches (1989, Chr. Kaiser Verlag, München) haben vor allem die Aufnahme diplomatischer Beziehungen des Vatikans zum Staat Israel, die Feier des Heiligen Jahres 2000 mit seinen Schuldbekennnissen, der Besuch Johannes Pauls II. im Heiligen Land und zuletzt der Besuch Benedikts XVI. in der römischen Synagoge (vgl. FrRu 17[2010]199–208) den auf dem Konzil eröffneten Paradigmenwechsel in den Beziehungen der katholischen Kirche zum Judentum unwiderruflich festgeschrieben. Neudecker schildert in großer Kenntnis aller exegetischen, theologischen und historischen Problemfelder, die mit der Erklärung „*Nostra aetate*“ begonnenen Etappen des Dialogs und interpretiert die entsprechenden Dokumente, die auch im Anhang des Buches abgedruckt sind.

Ein Durchbruch war 1986 der seit dem hl. Petrus erste Besuch eines römischen Papstes in einer Synagoge, bei dem es sowohl auf christlicher wie auch auf jüdischer Seite zunächst erhebliche Einwände gab. Auch die Erklärung „Wir erinnern: eine Reflexion über die Schoa“ (1998) findet eine kritische Kommentierung, die auch die jüdische Sichtweise berücksichtigt. Papst Johannes Paul II., dem der jüdisch-christliche Dialog ein Herzensanliegen der „Brüderlichkeit“ im einen Gottesvolk war, wird als der große Fortführer der Intentionen des Konzils und aufrichtiger Freund des Judentums gewürdigt. Sein viel zu wenig bekanntes „Gebet für das jüdische Volk“ vom 11. Juni 1999 in Warschau kann dies bezeugen (122).

Neudecker vermittelt seine Kenntnis der rabbinischen Theologie im dritten Teil des Buches zum Gottesverständnis des rabbinischen Judentums. Hier kommen die „vielen Gesichter Gottes“ zum Zuge: Gott ist einer, der die Menschen liebt, der mit den Menschen leidet, der sogar die Menschen braucht. Seine vielen Gesichter widersprechen sich nicht „dialektisch“, sondern offenbaren seine Fülle und seine Sensibilität für die verschiedenen Situationen der Menschen. Stellvertretend sei ein rabbinischer Text zitiert: „In wie vielen Bildern und Gleichnissen habe ich mich euch gezeigt! (Klgl 2,13). Am Schilfmeer habe ich mich euch als Held in der Schlacht gezeigt, wie geschrieben steht. ‚Der Herr ist ein Mann des Krieges‘ (Ex 15,3). Am Sinai habe ich mich als greiser Toralehrer gezeigt; denn so ist es angebracht, dass

Tora aus dem Mund der Alten hervorgeht. Im Bundeszelt habe ich mich euch als Bräutigam gezeigt, der in sein Brautgemach einzieht“ (168).

Nach den vatikanischen Verlautbarungen sind die Christen dazu aufgerufen, die religiöse Welt der Juden so zu sehen, wie die Juden selbst sie wahrnehmen und leben. Eine beabsichtigte „Judenmission“ kann und darf es nicht mehr geben. Entkrampfend wirkt, dass Neudecker die jüngsten Irritationen im Zusammenhang mit der erneuerten Karfreitagsfürbitte im außerordentlichen lateinischen Ritus, mit den Einigungsbemühungen um die tendenziell schismatische Piusbruderschaft und der eventuellen Seligsprechung Papst Pius' XII. übergeht –, und sie damit als Randphänomene einordnet. Stattdessen wird der bewegende Synagogenbesuch Benedikts XVI. im Januar 2010 als Bestätigung, Vertiefung und Festigung der positiven Anstöße seiner Vorgänger hervorgehoben. Ein Vorschlag noch: Es wäre ein Zeichen der Bescheidenheit und Demut, wenn generell auf „triumphale“ Seligsprechungen von Päpsten (also auch Johannes Pauls II.) verzichtet und dafür noch mehr auf die von Gottes Geist gewirkten oft prophetischen und verborgenen Heiligkeitssendungen in der Kirche geachtet würde. Neudecker betont wiederholt: „Juden und Christen sind Söhne und Töchter eines gemeinsamen Vaters und damit Brüder und Schwestern.“ Sein Buch ist eine hilfreiche und heilsame Handreichung für alle, die dieses Bewusstsein der Verbundenheit in der Christenheit, in der Kirche und im Judentum vertiefen wollen.

Stefan Hartmann, Oberhaid

Vater Abrahams, Vater der Propheten, Vater Jesu Christi, von dir ist alles umfassen, zu dir strebt alles hin, du bist das Ziel von allem.

Erhöre unsere Gebete, die wir vor dich bringen für das jüdische Volk, das dir um seiner Vorfahren willen weiterhin teuer ist.

Erwecke stets in ihm eine immer lebendigere Sehnsucht nach deiner Liebe und Wahrheit.

Steh ihm bei in seinen Bemühungen um Frieden und Gerechtigkeit, damit dieses Volk die Allmacht deines Segens bezeugen kann.

Steh ihm bei, damit es Achtung und Liebe von denen erfährt, die noch nicht das Ausmaß seiner Leiden verstehen, und von denen, die solidarisch, im Bewusstsein gegenseitiger Sorge, den Schmerz und die Wunden des jüdischen Volkes mitfühlen. [...]

Stärke alle Generationen, damit dank ihres Zeugnisses die Menschheit begreife, dass dein Heilsplan sich auf die ganze Menschheit erstreckt und dass du, Vater, Anfang und Ziel aller Völker bist. Amen.

Johannes Paul II. am 11. Juni 1999 in Warschau

Ben-Chorin-Bibliothek

Ein Stück Jerusalem im Münchner Stadtarchiv

Viele kannten das Arbeitszimmer von Schalom Ben-Chorin (1913–1999) in der Ariel Straße im Jerusalemer Stadtteil Romema. Wer es nicht nach Jerusalem schaffte, zu dem ist das Ben-Chorin-Zimmer nun nach Deutschland gekommen. Bis zu seinem Tode am 7. Mai 1999 sammelte Schalom Ben-Chorin über 5000 Bücher, Briefe, Dokumente, Fotos und Erinnerungsstücke. Ben-Chorins Arbeitszimmer war auch die Wiege einiger bedeutender Projekte: der Beginn der ersten jüdisch-christlichen Gespräche mit dem schottischen Pfarrer George L. B. Sloan aus Tiberias, die ersten Schritte des progressiven Judentums in Israel sowie der jüdisch-christliche und deutsch-israelische Dialog und der Jugendaustausch zwischen Israel und Deutschland.

In mühevoller und jahrelanger Arbeit haben Avital Ben-Chorin und ihre Tochter Ariela alle Unterlagen gesichtet. Im Mai 2009 wurde das Zimmer in Jerusalem verladen, um per Schiff seinen Weg zurück nach München, in die Heimatstadt Schalom Ben-Chorins, anzutreten. Die offizielle Eröffnung am 15. Oktober 2009 im Münchner Stadtarchiv, an der u. a. auch OB Christian Ude und Charlotte Knobloch teilnahmen, wurde ein großes Familientreffen: Avital Ben-Chorin mit Tochter Ariela, Schwiegersohn Nissim und Enkelin Adva Kimchi (Israel), Rabbiner Tovia Ben-Chorin und seine Frau Adina (Berlin), die Enkel Rabbiner Golan Ben-Chorin (USA) und Rabbiner Noam Ben-Chorin (Israel). Bei der Eröffnung sagte Avital Ben-Chorin:

„Hier wurde ein Traum verwirklicht, den ich kaum zu träumen wagte. Ich fühle mich jetzt hier zu Hause, während ich in Jerusalem ein leeres Zimmer habe. Man schreibt und spricht von einer Rückkehr in die Heimat. [...] Die Bücher, die mit ihrem Besitzer vertrieben wurden, werden nun in Ehren heimgeholt. Aber es ist immer mehr ein Jerusalemer Zimmer geworden, das nun zu Ihnen kam. So haben Sie ein Stück Jerusalem nach München geholt. Mit den Büchern kam auch Staub, echter Jerusalemer [Staub]. Obwohl ich in diesem Zimmer viel Staub wischte, was den Widerstand des Hausherrn

auslöste, meinte er doch als gelernter Buchhändler, Staub schütze die Bücher. So wie fromme Juden Erde aus dem Heiligen Land holten, bekamen sie eben Staub. Ist ja auch das Urelement, aus dem der Mensch geschaffen wurde. In diesem Zimmer habe ich mitgelebt und mitgearbeitet. Sogar hier geheiratet. Ich wollte so gern die Bibliothek in ihrer Zusammensetzung erhalten, da sie die vielseitigen Interessen des Hausherrn spiegelt. Viele Gäste, Freunde, besuchten dieses Zimmer, werden sich daher zu Hause fühlen. Und diejenigen, die den Weg nach Jerusalem nicht schafften, zu denen ist nun das Zimmer hierher gekommen. [...] Hier wurden nicht nur viele Bücher, Artikel und unzählige Briefe geschrieben, die Schalom zum großen Teil seiner langjährigen Sekretärin Hedi Strauss diktierte. Hier stand auch die Wiege des jüdisch-christlichen und des deutsch-israelischen Dialogs (nicht nur oft die unserer Kinder). Ich bin sicher, dass dieses Zimmer, nun in so guter Obhut, weiter diesen seinen Dienst tut!“

Avital Ben-Chorin freut sich, dass dank dem Initiator, Stadtarchivar Andreas Heusler, die Bibliothek bereits genutzt wird als Leseraum der Werke Schalom Ben-Chorins (SBW, derzeit nur begrenzt lieferbar) und für Veranstaltungen, insbesondere zum jüdisch-christlichen Dialog.

Tobias Raschke, Dortmund

Information: Münchner Stadtarchiv, Winzererstraße 68, 80797 München, Tel.: 089/23 33 08, Fax: 089/23 33 08 30, stadtarchiv@muenchen.de / www.muenchen.de/stadtarchiv
Besichtigung: mittwochs von 9 bis 12 Uhr oder nach Voranmeldung (089/23 33 08 15).

Notizen

Papst Benedikt XVI. hat den **Bischof von Basel, Kurt Koch**, zum **neuen Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen** ernannt, dem auch die „Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum“ angeschlossen ist. Bischof Koch tritt damit die Nachfolge von Kardinal Walter Kasper an, der das Amt seit 2001 innehatte. Das „Einheitssekretariat“ ist aus dem „Ökumenismusdekret“ (1964) des

Zweiten Vatikanischen Konzils hervorgegangen, das die Wiederherstellung der Einheit der Christen als ein vordringliches Ziel der katholischen Kirche formuliert hatte. 1966 wurde das „Einheitssekretariat“ von Papst Paul VI. als ständige Einrichtung des Heiligen Stuhls bestätigt. Unter Papst Johannes Paul II. wurde das „Einheitssekretariat“ 1988 umbenannt in „Päpstlicher Rat für die Förderung der Einheit der Christen“.

Fast 200 Entscheidungsträger aus dem Bildungsbereich aus 40 Ländern nahmen Mitte Juni 2010 an der **7. Internationalen Konferenz für die Bildung über und Erinnerung an den Holocaust in Yad Vashem** in Jerusalem teil. Schwerpunkt der von der *International School for Holocaust Studies* durchgeführten Konferenz waren die neuen Herausforderungen, denen Pädagogen gegenüberstehen, die über den Holocaust unterrichten, u. a. die steigende Tendenz, die Erinnerung an den Holocaust mit Kritik an Israel zu verbinden. Weitere Themen waren der Umgang mit Holocaust-Leugnung, die Frage, wie ein „Wettbewerb“ zwischen dem Leid unter verschiedenen totalitären Regimen verhindert und die Beschränkung der Darstellung des jüdischen Volkes auf seine Opferrolle vermieden werden kann. „Die Tendenz, den Holocaust zu verharmlosen und neu zu interpretieren, führt zu einer veränderten Situation und zu neuen Problemen, mit denen die Pädagogen umgehen müssen“, so der Vorsitzende von Yad Vashem, Avner Shalev.

Der Freiburger Kinderarzt und Medizinhistoriker **Edward Seidler** wurde am 25. Mai 2010 in Dresden mit der **Paracelsus-Medaille** ausgezeichnet für seine Verdienste in der **Aufarbeitung der Rolle der Medizin in der Zeit des Nationalsozialismus**, insbesondere mit dem **Schicksal der jüdischen Kinderärzte**. Zwischen 1933 und 1945 waren 773 Kinderärzte vom NS-Terror betroffen (vgl. E. Seidler, *„Jüdische Kinderärzte 1933–1945“*, 2007 in erw. Auflage). Für seine historische Forschung war Seidler auch bereits mit dem Bundesverdienstkreuz und mit der Ehrenmitgliedschaft in der „Israeli Pediatric Association“ ausgezeichnet worden.

Vor 60 Jahren wurde der Zentralrat der Juden in Deutschland gegründet. Am 19. Juli 1950 wählten die Delegierten der kleinen Gemeinden, die sich aus den Lagern der *Displaced Persons* zusammengefunden hatten, ein Direktorium und 15 Gemeindevertreter

als Rat. Die primäre Aufgabe des Zentralrates war die Sorge für die Kranken und die Jugendlichen und denen, die *aufgepackten Koffern saßen*, bei der Auswanderung behilflich zu sein. „Der Zentralrat war ja eigentlich als Liquidations- und Auflösungsgesellschaft entstanden, denn niemand rechnete damit, dass die jüdische Gemeinschaft in Deutschland jemals wieder eine Perspektive haben würde“, resümierte Generalsekretär Stephan Kramer den Anfang des Zentralrates in einem Interview (Deutsche Welle, 19.07.2010). Heute vertritt der Zentralrat als politische Dachorganisation etwa 106 000 Juden und 108 Gemeinden.

Mit einem Festakt wurde am 13. Juli 2010 die **Alte Synagoge Essen zum Haus jüdischer Kultur umgewidmet**. Der Leiterin Edna Brocke war es ein Anliegen, dass es sich nicht um ein weiteres Museum, sondern um ein *Haus der Begegnung mit der jüdischen Kultur* handelt, das „mit modernen, zeitgemäßen und bisweilen witzigen und humorvollen Mitteln“ die Neugier am Judentum wecken soll, so Essens Oberbürgermeister Reinhard Paß. Die fünf Bereiche der Dauerausstellung umfassen die Schwerpunkte (1) Quellen jüdischer Traditionen, (2) die Geschichte des Hauses, (3) die Geschichte der jüdischen Gemeinde Essen, (4) die jüdischen Feste und (5) die komplexe Vielfalt des jüdischen „Way of Life“. Die 1913 eingeweihte Synagoge war in der Pogromnacht 1938 bis auf die Außenmauern zerstört worden. 1959 wurde in der Sedanstraße, an der Stelle des ebenfalls 1938 zerstörten jüdischen Jugendheims, eine kleinere neue Synagoge eingeweiht. Mehr als 2500 Essener Juden kamen in der Schoa ums Leben.

Der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich jüdische Zusammenarbeit ist „tief besorgt über antisemitische Äußerungen und Taten in jüngster Zeit, die nicht selten in antizionistischem Gewand und mit anti-israelischer Pseudo-Legi-

timation auftreten. Dass diese rassistischen [...] Erscheinungen durch Äußerungen von Bundestagsabgeordneten begünstigt werden, ist ein deutliches Warnsignal für unsere Gesellschaft. Denn nicht weniger besorgniserregend ist der Umstand, dass man sich weitge-

hend in der Gesellschaft bereits mit der Existenz des Antisemitismus und dem öffentlichen Auftreten von Antisemiten abgefunden hat [...]“ (Presseerklärung vom 20. Juli 2010).

Leser-Echo

Miriam Magall, München, zur Rezension des Buches von Lea Fleischmann, „Heiliges Essen“, in FrRu 17(2010)214–216:

In seiner Rezension bemängelt Yizhak Ahren die deutsche Übersetzung des Segensspruches für das Händewaschen und gibt sowohl die falsche als auch die seiner Meinung nach richtige Version an. Leider stimmt auch die nicht. Denn wenn er schreibt, „*Gelobt seist Du, Herr, unser G-tt, [...]*“, macht er einen grundsätzlichen Fehler. Im christlichen Abendland bezieht sich das deutsche „Herr“ auf Jesus; und Jesus wird in diesem jüdischen Segensspruch wohl kaum gelobt. Seit Moses Mendelssohn wird der als Adonaj ausgesprochene G-ttesname mit „Ewiger“ ins Deutsche übersetzt aus eben dem im vorigen Satz erwähnten Grund. In jedem jüdischen *Siddur* (= Gebetbuch für den Schabbat und die Wochentage) heißt es daher auf Deutsch immer und überall: „*Gelobt seist Du, Ewiger, unser G-tt, [...]*.“ Genau wie übrigens auch in der von Juden übersetzten Hebräischen Bibel, weshalb man Bibelzitate nacheinander, von wem sie gebracht werden.

Abraham Frank, Jerusalem, zur Rezension des Buches von Michal Friedlander/Cilly Kugelmann (Hg.), „Koscher und Co“, in FrRu 17(2010)214–216:

Heinrich Heine hat im Düsseldorfer Elternhaus nur „Schalet“, jedoch nie und nimmer die dort seinerzeit völlig unbekannte Variante „Tscholent“ zu essen bekommen (vgl. Florence Guggenheim-Grünberg, *Jiddisch auf alemannischem Sprachgebiet*, Zürich 1973, 122). Schalet – vom altfranzösischen „chauld“ oder dem italienischen „scal-dato“ hergeleitet – wurde in westeuropäischen traditionellen Haushaltungen auf zwei Arten zubereitet: für Schabbat aus geriebenen Kartoffeln mit Zwiebeln, und für die Festtage aus Nudeln und Rosinen (mit Weinsauce). Im Gemeindebackhaus oder in der häuslichen „Grote“ (gepolsterte Kochkiste), in der Neuzeit im Wärmeofen, wurden die Speisen in gusseisernen Töpfen bis zum Mittagessen warm gehalten. Die in Osteuropa und heute überall auf der Welt weitverbreitete Variante – aus weißen Bohnen, Kartoffeln und Fleischstücken bestehend – wird Tscholent genannt. Die hebräische Nomenklatur für beide Speisen ist „Chamin“.