

Freiburger Rundbrief

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
Neue Folge Heft 1–4/2011 (18. Jahrgang)

Inhalt und Personenregister

Impressum

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

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.

Ehrenmitglieder: Prof. Dr. Clemens Thoma, Steinhausen, Schweiz; Fritz. B. Voll, Toronto, Kanada.

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; 36,- sFr.

Einzelheft: 10,- Euro; 12,- sFr.

Der Freiburger Rundbrief e. V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 06.07.2011 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Zuwendungsbestätigungen für steuerliche Zwecke auszustellen“. Für Geldzuwendungen bis 100,- Euro gilt der Überweisungsträger als Beleg.

Bankverbindungen:

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

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

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

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

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

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

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Benedikt XVI., Papst</i>	
Die Psalmen – Schule des Gebetes	289
<i>Ernesti, Jörg</i>	
Die Revision der katholischen Haltung zum Judentum und zur Palästinafrage unter Papst Paul VI.	265
<i>Filaret, Metropolit</i>	
Christen und Juden: Wille zum Dialog	82
<i>Frankenstein, Ruben</i>	
„Denkmal und Name – Der Gute Ort Freiburg“	23
<i>Hartmann, Stefan</i>	
Tödlicher Antinomismus	111
<i>Huonder, Vitus</i>	
Unwiderruflich sind Gnade und Berufung. Wort zum „Dies judaicus“	182
<i>Kampling, Rainer</i>	
„Darum geht es im Dialog: Um die Wiederentdeckung und Gewinnung der Liebe“	91
<i>Krochmalnik, Daniel</i>	
Das Happy End des Psalters (Psalm 149)	168
<i>Krochmalnik, Daniel</i>	
Sol und Luna in der jüdischen Tradition	242
<i>Lauer, Simon</i>	
Konversion zum Judentum. Ein Kommentar zu einem heiklen Problem	17
<i>Lenzen, Verena</i>	
Abraham – Vater vieler Völker. Kommentar zu Genesis 12,1–4	260
<i>Loewy, Hanno / Sulzenbacher, Hannes</i>	
Die Mikwe. Ganz rein! Jüdische Ritualbäder	132
<i>Mechtenberg, Theo</i>	
Ein „Viertel gegenseitiger Wertschätzung“. Gelebte christlich-jüdische Nachbarschaft	13
<i>Navon, Moshe</i>	
Von Melchisedek zu Jesus: Der Ewige Hohepriester in der Literatur des Zweiten Tempels	2
<i>Pesch, Rudolf</i>	
Paulus – der Exeget Jesu	162
<i>Renker, Alwin</i>	
„... da wird auch dein Herz sein“. 33. Deutscher Evangelischer Kirchentag in Dresden	283
<i>Saltin, Günther</i>	
Alfred Delp: Einsatz für verfolgte Juden	199

<i>Schilde, Kurt</i>	
Jüdische Jugendliche im Untergrund. Oppositionelles Jugendverhalten im „Dritten Reich“	188
<i>Schmidbauer, Wilhelm</i>	
Die Münchner Polizei und die Pogromnacht	276
<i>Schwendemann, Wilhelm</i>	
Menschenrechtspädagogik gegen sekundären Antisemitismus	36
<i>Steiman, Andrew</i>	
Die Zehn Gebote	253
<i>Wolf, Sabina</i>	
„Endlösung“ auf Mallorca	32
<i>Wulff, Christian, Bundespräsident</i>	
„Mit 17 an der Rampe“	185
<i>Zacher, Hans-Jürgen</i>	
Vom Zeitzeugen zum Freund. Ein Unterrichtsprojekt	119
<i>Zademach, Wieland</i>	
Theologie im Licht des Neuen Denkens. Ein Zeitzeuge des Dialogs hält Rückschau	105
<i>Zenger, Erich (1939–2010)</i>	
Die Bibel Israels. Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs	171

Dokumente

Internationale Katholische Bischofssynode	
Christen und Juden – verbunden im Wort Gottes. Das nachsynodale Schreiben VERBUM DOMINI	127
Jüdisch/Römisch-katholische Gesprächskommission der Schweiz (JRKG)	
„Dies judaicus“ in der Schweiz – Grundsatzpapier	181

Rezensionen

<i>Bensberg, Gabriele, Geliebter, wo kann ich dich finden? (Birgitta Hamann)</i>	295
<i>Benz, Wolfgang / Distel, Barbara (Hg.), Der Ort des Terrors (Daniel Krochmalnik)</i>	215
<i>Botsch, Gideon / Knoll, Joachim H. / Ludewig, Anna-Dorothea (Hg.), Wider den Zeitgeist (Yizhak Ahren)</i>	45
<i>Boyarín, Daniel, Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums (Jutta Kosłowski)</i>	297
<i>Brechenmacher, Thomas (Hg.), Identität und Erinnerung (Jutta Kosłowski)</i>	219
<i>Casper, Bernhard, Angesichts des Anderen (René Dausner)</i>	220
<i>Dachs, Gisela (Hg.), Identitäten (Simon Lauer)</i>	47
<i>Fischer, Irmtraud / Navarro Puerto, Mercedes / Taschl-Erber, Andrea (Hg.), Tora. Die Bibel und die Frauen (Kerstin Schiffner)</i>	50
<i>Görg, Konrad, Wir sind, was wir erinnern (Helmut Zwanger)</i>	135

<i>Grözinger, Karl Erich</i> , Der Ba'al Schem von Michelstadt (<i>Yizhak Ahren</i>)	138
<i>Kochawi, Rachel</i> , Das Brot der Armut (<i>Soraya Levin</i>)	223
<i>Körtels, Willi</i> , Oberrabbiner Joseph Kahn von Trier 1809–1875 (<i>Fritz Hofmann</i>) . . .	52
<i>Langer, Gerhard</i> (Hg.), Esau – Bruder und Feind (<i>Robert Oberforcher</i>)	53
<i>Lohner, Alexander</i> , Das Jesustuch. Roman (<i>Monika Beck</i>)	298
<i>Mairwald, Salean A.</i> , Aber die Sprache bleibt (<i>Yvonne Domhardt</i>)	53
<i>Mayer, Klaus</i> , Ich habe die Bibel geträumt (<i>Werner Trutwin</i>)	141
<i>Medoff, Rafael</i> (ed.), Rav chesed (<i>Yizhak Ahren</i>)	142
<i>Mičaninová, Mária</i> , Koruna kráľovstva rabi Šomo ben Gabirola (<i>Kristina Bosáková</i>)	292
<i>Müller, Matthias</i> , Christliche Theologie im Angesicht des Judentums (<i>Holger Banse</i>)	56
<i>Münz, Christoph / Sirsch, Rudolf W.</i> (Hg.), „Denk an die Tage der Vergangenheit – Lerne aus den Jahren der Geschichte“ (<i>Markus Thurau</i>)	225
<i>Oberrat der Israeliten Badens</i> (Hg.), Jüdisches Leben in Baden 1809 bis 2009 (<i>Horst F. Rupp</i>)	143
<i>Osten-Sacken, Peter von der / Rozwaski, Chaim Z.</i> (Hg.), Die Welt des jüdischen Gottesdienstes. Feste, Feiern und Gebete (<i>Michael Volkmann</i>)	43
<i>Osten-Sacken, Peter von der / Rozwaski, Chaim Z.</i> (Hg.), Die Wolloch-Haggada (<i>Michael Volkmann</i>)	146
<i>Paffenholz, Alfred</i> , Tora, Sabbat und Schalom (<i>Herbert Winklehner OSFS</i>)	301
<i>Pangritz, Andreas</i> (Hg.), Biblische Radikalitäten (<i>Holger Banse</i>)	226
<i>Patka, Marcus G.</i> , Freimaurerei und Sozialreform (<i>Evelyn Adunka</i>)	302
<i>Patka, Marcus G.</i> , Österreichische Freimaurer im Nationalsozialismus (<i>Evelyn Adunka</i>)	302
<i>Pfister, Stefanie</i> , Messianische Juden in Deutschland (<i>Jutta Koslowski</i>)	229
<i>Rabinovici, Doron</i> , Andernorts (<i>Stefan Berkholtz</i>)	304
<i>Raskin, Shlomo</i> , Kivve Zaddikim be-Aschenas (<i>Yizhak Ahren</i>)	138
<i>Repschinski, Boris</i> , Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen (<i>Ingrid Maisch</i>)	58
<i>Rothschild, Walter L.</i> , Der Honig und der Stachel (<i>Hans-Walter Nörtersheuser</i>) . . .	59
<i>Schindler, Renate</i> , Zeit, Geschichte, Ewigkeit in Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung (<i>Hans Martin Dober</i>)	148
<i>Scholem, Gershom</i> , Das Davidschild. Geschichte eines Symbols (<i>Monika Beck</i>) . . .	231
<i>Seidler, Eduard</i> , Jüdische Kinderärzte 1933–1945 (<i>Bettina Klix</i>)	233
<i>Segev, Tom</i> , Simon Wiesenthal. Die Biographie (<i>Evelyn Adunka</i>)	62
<i>Šložberg, Rikica-Radmila</i> , „Auf dich wartet noch das Leben ...“ (<i>Herbert Winklehner OSFS</i>)	63
<i>Stangneth, Bettina</i> , Eichmann vor Jerusalem (<i>Bettina Klix</i>)	306
<i>Stein, Benjamin</i> , Die Leinwand (<i>Stefan Berkholtz</i>)	65

Strotmann, Angelika / Oberle, Regine / Bertrand-Pfaff, Dominik (Hg.), Vergegenwärtigung der Vergangenheit. FS für Joachim Maier zum 65. Geburtstag (<i>Matthias Blum</i>)	152
Surminski, Arno, Winter Fünfundvierzig oder Die Frauen von Palmnicken (<i>Soraya Levin</i>)	308
Theile, Elke E., Erinnerungskultur und Erwachsenenbildung (<i>Matthias Blum</i>) . .	67
Tirwald, Markus, Hebräer von Hebräern (<i>Alwin Renker</i>)	211
Wehr, Gerhard, Martin Buber. Leben – Werk – Wirkung (<i>Herbert Winklehner OSFS</i>)	153
Wengst, Klaus, „Wie lange noch?“ (<i>Hildegard Gollinger</i>)	310

Berichte

„Meor ha-Gola“ – Leuchte des Exils. Die neue Synagoge in Mainz (<i>Red.</i>)	70
Das Leiden der Gerechten (<i>Hella Schapiro / Sr. Johanna Schwalbe OSB</i>)	72
„YAD VASHEM heißt diese Stätte“. Erinnerung an Propst Heinrich Grüber (<i>Beate Barwich</i>)	73
Papst Benedikt XVI. trifft Oberrabbiner Jonathan Sacks (<i>Red.</i>)	75
100 Jahre Kibbuz-Bewegung (<i>Botschaft des Staates Israel</i>)	76
„Im Positiven angekommen“. Dieter Graumann – neuer Präsident des Zentralrats der Juden (<i>Red.</i>)	155
Deutschlands bleibende Verpflichtung (<i>Red.</i>)	156
Forschungsbericht „Medizin und Nationalsozialismus“ (<i>Red.</i>)	235
„Garten der Erinnerung“. Die Opfer des NS-Euthanasie-Verbrechens (<i>Red.</i>)	236
Wie können Juden und Christen zusammen beten? Ein interreligiöses Forschungsprojekt (<i>Thomas Söding</i>)	312
Jom ha-Schoa – Warnung vor dem „neuen“ Judenhass (<i>Red.</i>)	313
Ossuarium der Enkelin des Hohenpriesters Kajapha (<i>Rolf-Christian Goethert</i>) . .	314

Ad multos annos

Prälat Dr. Georg Hüssler zum 90. Geburtstag (<i>Alwin Renker</i>)	315
---	-----

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

Leser-Echo	78, 239, 319
----------------------	--------------

Personenregister

(ohne biblische Namen)

- Abegg, Martin 6
Abulafia, Abraham ben Samuel 232
Adam, Karl 115
Adenauer, Konrad 101
Adler, Nathan 140
Adorno, Theodor W. 37, 40, 42, 116
Adunka, Evelyn 63, 303
Afanasev, Shlomo 77
Aguiló Molina, Francesc 33
Ahren, Yizhak 47, 140, 143
Alberigo, Giuseppe 270
Alicke, Klaus-Dieter 71
Alighieri s. Dante
Almekias-Siegl, Salomon 286
Althaus, Paul 115
Andrée, Anette 23
Anglet, Kurt 112
Antelme, Robert 215
Appel, Bernhard 315
Arendt, Hannah 306 f.
Asch, Schalom 48
Asche, Susanne 145
Assan, Dan 49
Assmann, Jan 103
Athenagoras I., Patriarch 265, 267
Augustin, George 113
Augustinus, Aurelius, Kirchenlehrer 129
Austraart, Rosa-Maria 63
Avi-Jonah, Eva 54
Azaryahu, Maoz 48

Bach, Gabriel 55
Baeck, Leo 77 f., 87, 96, 103 f., 162, 198, 219
Baedeker, Karl 216
Balthasar, Hans Urs von 115
Banse, Holger 57, 229
Barion, Hans 115
Barth, Hans-Martin 114
Barth, Karl 113 f., 227 f.
Barth, Markus 163
Barwich, Beate 74
Bauer, Dieter R. 201
Bauer, Yehuda 37
Baumel, Moshe 77
Bayer, Oswald 114
Bea, Augustin, Kardinal 271
Beck, Gerhard 195 f.
Beck, Margot 195
Beck, Monika 233, 300
Beer, Theobald 114 f.
Beethoven, Ludwig van 192
Behrend-Rosenfeld, Else R. 202, 205 f.
Ben Jehuda, Gerschom 70
Ben-Chorin, Avital 54
Ben-Chorin, Schalom 54, 87, 90, 263, 286, 299
Ben-Chorin, Tovia 219, 260
Benedek, Wolfgang 37
Benedikt XVI., Papst 57, 75, 81, 127, 131, 153, 163, 238, 241, 270, 289, 312
Benjamin, Walter 151, 153
Benk, Andreas 152
Bensberg, Gabriele 295 f.
Benyoëtz, Elazar 264
Benz, Wolfgang 35, 41, 198, 200, 207, 215 f., 218
Berger, Joel 144
Bergmann, Werner 42
Berkholz, Stefan 66, 305
Berkovits, Eliezer 19–22
Bertrand-Pfaff, Dominik 152
Biewald, Roland 153
Billet, Paul 27
Bin Laden, Osama 254
Bleistein, Roman 199, 203 f., 207 f.
Bloch, Rahel 26
Blum, Bernhard 25

- Blum, Leopold 26
 Blum, Matthias 69, 153
 Blumenthal, Werner Michael 77
 Blumschein, Max 209
 Böckler, Annette 260
 Bohl, Jochen 284
 Bolkovac, Paul 205
 Böll, Heinrich 188
 Boned, Germán Garcia 33
 Bonhoeffer, Dietrich 110, 229
 Bonnin, Albert 34
 Borchardt, Bernhard 25
 Born, Ludger 203
 Bosáková, Kristina 294
 Both, Joachim 279
 Both, Marjem 279
 Botsch, Gideon 45 f.
 Bourel, Dominique 46
 Boyarin, Daniel 163, 297 f.
 Brakelmann, Günter 109
 Braun, Aline 23
 Brechenmacher, Thomas 219, 273, 275
 Breitenmoser, Stephan 38
 Breymayer, Ursula 218
 Brod, Max 87
 Brumlik, Micha 228
 Brünenberg-Bußwolder, Esther 312
 Buber, Martin 56, 87, 111, 114, 137, 148,
 150, 153–155, 252, 258
 Buber, Paula 154
 Buck, Thomas Martin 153
 Bunzl, Martin 302

 Cardenal, Ernesto 244
 Carl Friedrich, Großherzog von Baden
 143
 Carter, James Earl „Jimmy“ 111
 Casper, Bernhard 220–223
 Cassel, David 146 f.
 Cebulj, Christian 153
 Chagall, Bella 141
 Chagall, Marc 141
 Chagall, Vava 141
 Chung, Paul S. 228
 Cislo, Mieczyslaw 318

 Cohen, Hermann 148, 150 f.
 Cohen, Rudolf (jun.) 205
 Cohen, Rudolf (sen.) 205 f.
 Cohen-Buch, Annemarie 206, 209 f.
 Collins, John Joseph 3
 Connelly, John 78 f.
 Conrad, Josef 215
 Constandse, Coen 229
 Cook, Edward 6
 Correll, Christoph 294
 Custodis, Bernhard 101
 Czermak, Gerhard 116

 Dachs, Gisela 47
 Damaschke, Adolf 27
 Dangelmaier, Alois 152
 Dante Alighieri 215
 Dausner, René 223
 David ben Jehuda ha-Chassid 232
 Dayan, Moshe 275
 De Boer, Martinus C. 3
 Dede, Hans 33
 Dedert, Lina-Mareike 23
 Delp, Alfred 161, 199–208, 210
 Démann, Paul 79
 Demjanjuk, John 318
 Descartes, René 115
 Deselaers, Manfred 118
 Des Pres, Terrence 217
 Deutschkron, Inge 189
 Dibelius, Otto 136
 Dienemann, Max 158
 Diner, Dan 41, 103
 Distel, Barbara 215 f., 218
 Dober, Hans Martin 106, 151
 Domhardt, Yvonne 56, 71
 Dorfman, Shuka 159
 Dostojewski, Fjodor Michailowitsch 115
 Durmaz, Betül 284 f.
 Dürrenmatt, Friedrich 226
 Dutkiewicz, Rafał 14

 Ebner, Ferdinand 118
 Echnaton, Pharao 244
 Ehrenberg, Hans 109, 149

- Ehrenberg, Rudolf 109, 149
 Ehrlich, Ernst Ludwig 81, 91–101, 103 f.,
 226
 Eichmann, Adolf 55, 306 f.
 Elisabeth von Thüringen, Heilige 199
 Engesser, Maria 317
 Epstein, Joseph 24
 Epstein, Luise 24, 29
 Erbele-Küster, Dorothea 51
 Erickson, Robert P. 115
 Ernesti, Jörg 241, 265
 Eschweiler, Karl 115
- Faber, Richard 46
 Fabry, Heinz-Josef 211
 Feinberg, Esra (jetzt: Esra Ben-Gershôm)
 190–192
 Feininger, Bernd 152
 Feldman, Avi 50
 Ferdinand I., Kaiser von Österreich 232
 Feuchtwang, David 303
 Fichte, Johann Gottlieb 115
 Fiedler, Lutz 49
 Filaret, Kirill W. W., Metropolit 81 f.
 Fiore, Joachim von 117
 Fischer, Heinz 63, 319
 Fischer, Irmtraud 50 f.
 Flammer, Barnabas 79
 Flavius Josephus s. Josephus Flavius
 Flusser, David 2 f., 9, 79
 Fogel, Elad 253
 Fogel, Hadas 253
 Fogel, Yoav 253
 Forteza Pinya, Miquel 34
 Foß, Hans 193 f.
 Foß, Harry 193 f.
 Foß, Margot 193 f.
 Foß, Peter 193
 Foß, Werner 193 f.
 Franco, Francisco 34 f.
 Frank, Anne 189
 Frank, Ludwig 27 f.
 Frankenstein, Ruben 1, 23, 31
 Franz von Assisi 244
 Freitag, Thomas 31
- Freud, Sigmund 116 f.
 Frey, Karl 146
 Frick, Wilhelm 276, 278
 Friedberg, Julius 28
 Friedman, Rosa 145
 Fritz, Georg Rudolf 209
 Fuchs, Stephen 97
- Gächter, Martin 79
 Gamaliel d. Ältere 88
 Gaydosh, Brenda 239
 Gebert, Konstanty 47 f.
 Geiger, Peter 217
 Geistler, Karl 191
 Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara 318
 Gikatilla, Josef 232
 Ginzel, Günther Bernd 198, 286
 Giordano, Ralph 137
 Glück, Alois 288
 Glücksmann, Heinrich 303
 Gnilka, Joachim 113
 Gobineau, Joseph Arthur Comte de 86
 Goebbels, Joseph 219
 Goes, Albrecht 137
 Goethert, Rolf-Christian 2, 280, 282, 315
 Goldhagen, Daniel J. 111
 Goldscheid, Rudolf 303
 Goldschlag-Kübler, Stella 197
 Gollinger, Hildegard 152, 311
 Gomel, Elena 48
 Goodman-Thau, Eveline 294
 Görg, Konrad 135–137
 Göring-Eckardt, Katrin 283
 Grab, Walter 54
 Gradowski, Salmen 215
 Graumann, Dieter 155 f., 286
 Gregor der Große, Kirchenlehrer 129
 Gröber, Conrad 204
 Groppe, Lothar 203
 Gross, Jan Thomasz 318
 Grossman, David 137
 Grözinger, Karl Erich 138–140
 Grüber, Heinrich 73
 Gruber, Wolfgang 319
 Grüters, Maria Veronika 31

- Guardini, Romano 57
 Guggenheim, Josef 79
 Gutmann-Grün, Meret 71

 Ha'am, Ahad (Ascher Hirsch Ginzberg) 313
 Hacker, Paul 114
 Halle, Eva 122, 124–126
 Halle, Max 121 f., 124–126
 Halle, Werner 119–126
 Hamann, Birgitta 296
 Hammurabi, König von Babylon 78
 Harnack, Adolf von 113 f.
 Hartmann, Stefan 81, 111
 Harvey, Warren Zev 166
 Hasan-Rokem (auch: Hassan-Rokem), Galit 233
 Hauff, Adelheid von 152
 Hazony, David 19
 Heer, Friedrich 112, 225
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 115, 148–151, 250
 Heibert, Frank 195
 Heidegger, Martin 53, 115, 221 f.
 Heil, Johannes 144
 Heiler, Josef 207
 Heimann-Jelinek, Felicitas 134
 Heine, Heinrich 111, 115, 136, 292
 Heinemann, Ernst 32 f., 35
 Heinemann, Irene 32 f., 35
 Heinrich II., Herzog von Bayern 70
 Heinsohn, Gunnar 112
 Heinz, Hanspeter 91 f., 98 f., 103
 Heitmeyer, Wilhelm 41
 Heitz, Michael 145
 Hempel, Wolfgang 46
 Henrix, Hans Hermann 92, 98, 102 f., 181
 Herdegen, Matthias 38
 Herman-Friede, Eugen 196 f.
 Hermanowski, Georg 218
 Herzl, Theodor 86, 232
 Hettinger, Anette 152
 Hetzer, Tanja 115
 Heyder, Aribert 41
 Heydrich, Reinhard 278 f.

 Heyl, Matthias 37
 Hieke, Thomas 51
 Hilbert, Dirk 284
 Hillel 20, 259
 Himmler, Heinrich 276–278, 282
 Hirsch, Emanuel 115
 Hitler, Adolf 32–35, 103, 111 f., 115 f., 121–123, 135–137, 218, 223, 276, 278, 282, 296, 309
 Ho Chi Minh 316
 Hochhuth, Rolf 266
 Hofmann, Fritz 52
 Hölderlin, Friedrich 217
 Holtschneider, Hannah 70
 Homolka, Walter 219
 Hoping, Helmut 116
 Hoppe, Jörg-Dietrich 235
 Horkheimer, Max 40, 42, 116
 Höß, Rudolf 118
 Hünemann, Peter 315 f.
 Hunt, Julie 93
 Huonder, Vitus 161, 182
 Hussein II., König von Jordanien 272, 275
 Husserl, Edmund 221 f.
 Hüssler, Georg 315–317

 Ibn Gabirol, Solomon 292–294
 Imhoff, Major von 276
 Irenäus von Lyon 113
 Jacob, Benno 261, 264
 Jandl, Oskar 209
 Jasper, Willi 189
 Javedanfar, Meir 47 f.
 Jens, Inge 188
 Jens, Walter 188
 Johannes Paul II., Papst 95, 98 f., 117, 130 f., 182, 241, 265
 Johannes XXIII., Papst 265, 269
 Jonas, Hans 117
 Jonas, Regina 158
 Jonge, Marinus de 3
 Jordan, Henriette 205
 Jörns, Klaus Peter 110
 Joseph II., Kaiser von Österreich 216
 Josephus Flavius 53, 213 f.

- Jureit, Ulrike 153
 Jütte, Robert 235
 Kafka, Franz 117
 Kahan, Bente 15 f.
 Kahn, Arthur 139
 Kahn, Joseph 52
 Kampenhout, Daan van 49
 Kampling, Rainer 81, 91, 101
 Kant, Immanuel 39, 115
 Kapistran, Johannes 16
 Kaplan, Joel 159
 Karl Friedrich von Baden 29
 Karl IV., Kaiser 232
 Kasimir III. der Große, König von Polen 216
 Kasper, Walter 163
 Käßmann, Margot 284
 Katz, Erwin 135
 Katz, Gisela 135
 Katz, Samuel 135
 Kaufmann, Thomas 113
 Kaufmann, Uri 152
 Keel, Othmar 79
 Kertelge, Karl 113
 Kichler, Jerzy 16
 Kingreen, Monica 144
 Kirchner, Michael 36
 Kißener, Michael 204
 Kittel, Gerhard 115, 137
 Klappert, Berthold 226
 Klein, Birgit 145
 Klix, Bettina 234, 307
 Knobloch, Charlotte 155
 Knoll, Joachim H. 45 f.
 Knothe, Holger 41 f.
 Kobelski, Paul J. 11
 Kochawi, Rachel (Miriam Magall) 223, 225
 Kodek, Günter K. 302
 Kogon, Eugen 215
 Kohen, Abraham Chajim 232
 Kohlberg, Lawrence 38
 Köhler, Horst 225
 Kolbe, Maximilian 118
 Koltermann, Ulrike 273
 Komorowski, Bronislaw 187, 318
 König, Franz, Kardinal 91, 97 f., 100, 103
 König, Lothar 202
 Kopp, Karl 239
 Korczak, Janusz 36
 Korn, Salomon 155
 Körtels, Willi 52
 Kortzfleisch, Siegfried von 319
 Koschel, Ansgar 101
 Koschnik, Hans 64
 Koslowski, Jutta 220, 231, 298
 Kosmala, Beate 189
 Kowalski, Keren 224 f.
 Kowalski, Zelda 223
 Kraus, Wolfgang 98, 181
 Krauß, Martin 317
 Kreisky, Bruno 63, 302
 Kreisky, Otto 302
 Kretschmann, Winfried 317
 Kreuser, Elisabeth 209
 Kreuser, Karl 203, 209
 Kreuser, Karl Adolf 203
 Krochmalnik, Daniel 161, 168, 217 f., 241 f.
 Krockow, Christian Graf von 111
 Krueger, Horst 2
 Krüger, Ernst-Peter 32, 35
 Krüger, Lore 32
 Kunert, Günter 226
 Küng, Hans 254, 257, 259
 Künzel, Peter 28
 Kuschel, Karl-Josef 263 f.
 Kustermann, Abraham P. 201
 Kwasniewski, Aleksander 318
 Lagodinsky, Grigori 285
 Lagodinsky, Sergey 48
 Lange, Herbert 218
 Langer, Gerhard 53
 Läßle, Alfred 6
 Lasker-Schüler, Else 54
 Lauer, Chaim 21
 Lauer, Simon 1, 17 f., 22, 47 f., 50, 78, 239
 Laun, Andreas 116

- Lax, Leah 132
 Lease, Gary 46
 Lenhart, Volker 40
 Lenzen, Verena 241, 260
 Leugers, Antonia 201
 Levin, Gail 134
 Levin, Soraya 225, 310
 Lévinas, Emmanuel 56, 118, 150, 220–223
 Lewin, Adolf (Pseudonym: Alwin Dolfe)
 29
 Lichtenberg, Bernhard 72 f., 239
 Liebeneiner, Wolfgang 199
 Lieberknecht, Christine 238
 Liebster, Wolfram 81, 105, 107–110
 Liefmann, Elsa 234
 Lifshitz, Varda 49
 Limbeck, Meinrad 113
 Loewy, Alfred 27 f.
 Loewy, Elisabeth 27 f.
 Loewy, Hanno 81, 132
 Loewy, Therese 27 f.
 Lohner, Alexander 298–300
 Lookstein, Haskel 142 f.
 Lookstein, Joshua 142
 Loth, Wilfried 101
 Löw, Konrad 209
 Löwy, Michael 151
 Lubac, Henri de 117
 Luckner, Gertrud 161, 203–207, 209 f.,
 317
 Ludewig, Anna-Dorothea 45
 Ludwig IX., König von Frankreich 299
 Ludwig, Hartmut 73
 Lustiger, Jean-Marie, Kardinal 116, 163
 Luther, Martin 113–117, 263, 287

 Maeir, Aren 78
 Magall, Miriam 223
 Maier, Joachim 152
 Maier, Johann 211
 Maimonides s. Moses Maimonides
 Maisch, Ingrid 59, 152
 Maiwald, Salean A. 53–56
 Maizière, Thomas de 287 f.
 Majer, Martin 79

 Manemann, Jürgen 116
 Mann, Thomas 192
 Mantel, Karl 276
 Marcus, Joel 298
 Margaritha, Anton 114
 Markion 113 f., 128, 176
 Marquardt, Friedrich-Wilhelm 225–229
 Martini, Carlo Maria 163
 Marum, Ludwig 145
 Marx, Karl 86
 Mayer, Bernhard 70
 Mayer, Karl 27
 Mayer, Klaus 70, 141
 Mayer, Max 29
 Mayer, Robert 27
 Mayer, Rupert 208 f.
 Mazar, Eilat 78
 Mazowiecki, Tadeusz 318
 Mechtenberg, Theo 1, 13
 Medoff, Rafael 142 f.
 Meir, Golda 275
 Meiser, Hans 136
 Mendelssohn, Moses 46, 260
 Menke, Karl-Heinz 113
 Merkel, Angela 77, 254, 288
 Metz, Johann Baptist 116, 153
 Meyer, Barbara U. 229
 Meyer, Ivo 79
 Mičaninová, Mária 292, 294
 Milchram, Gerhard 134
 Miralles Asbert, Josep 34
 Miskotte, Kornelis Heiko 106
 Missika, Jean-Louis 116
 Moller, Sabine 101
 Moltke, Helmuth James von 202
 Montini, Giovanni Battista (Papst Paul
 VI.) 265 f.
 Mose, Stéphane 109
 Moses Maimonides 247
 Müller, Gerhard Ludwig 117
 Müller, Matthias 56 f.
 Münz, Christoph 225
 Muszyński, Henryk 318
 Muzicant, Ariel 319

- Nachama, Andreas 18 f., 72
 Näf, Agnes 25
 Näf, Henriette 25
 Näf, Naphtali 25
 Nassehi, Armin 284 f.
 Nathorff, Hertha 234
 Navarro Puerto, Mercedes 50
 Navon, Moshe 1 f., 79, 312
 Necker, Gerold 231, 233
 Neher, Peter 315 f.
 Netanjahu, Benjamin 17, 76, 238, 313, 318
 Neuman, Joshua 47
 Neumärker, Uwe 218
 Nietzsche, Friedrich 113
 Nigg, Walter 113
 Noel, Ilse 145
 Noll, Chaim 266
 Nolte, Ernst 112
 Nörtersheuser, Hans-Walter 61

 Oberforcher, Robert 53
 Oberle, Regine 152 f.
 Oesterreicher, Johannes M. 152
 Oestreicher, Luise 203–209
 Orth, Karin 218
 Osten-Sacken, Peter von der 43–45, 114,
 146, 148
 Ott, Hugo 28
 Overbeck, Franz 113

 Paepcke, Lotte 29
 Paffenholz, Alfred 301
 Pal, Konstantin 158
 Pangritz, Andreas 226–228
 Parness, Esther 55
 Parry, Donald W. 8
 Patka, Marcus G. 302 f.
 Paul VI., Papst 241, 265, 267 f., 270–275
 Pavlova, Valentina 236
 Pehle, Walter H. 198
 Pelinka, Anton 101
 Perels, Joachim 101
 Pesch, Otto Hermann 112 f.
 Pesch, Rudolf 161 f.
 Peters, Tiemo Rainer 116

 Petuchowski, Elizabeth 204
 Petuchowski, Jakob J. 19
 Petzel, Paul 116
 Pfister, Stefanie 229–231
 Philippi, Klaus 203
 Philon von Alexandrien 53, 84, 177, 212 f.
 Pius VII., Papst 267
 Pius XI., Papst 184
 Pius XII., Papst 103, 265–267, 272, 275
 Platon 83
 Pohl, Monika 145
 Pohl, Rolf 101
 Pollak, Nathan 25
 Pollinger, Anton 209
 Popper-Lynkeus, Josef 303
 Pres, Terrence Des (s. u. Des Pres)
 Preuß, Monika 144
 Puech, Émile 8
 Puschmann, Hellmut 315

 Rabinovici, Doron 41, 304 f.
 Rapp, Ursula 51
 Rasch, Emil Otto 218
 Raschi (Salomo ben Isaak) 245, 249 f.
 Raskin, Shlomo 138 f.
 Rathenau, Walther 150
 Rau, Johannes 137
 Reich, Ronny 315
 Reichl, Kurt 303
 Reinelt, Joachim 284
 Rendtorff, Rolf 102, 181
 Renker, Alwin 6, 161, 214, 241, 283, 317
 Repschinski, Boris 58 f.
 Richter, Horst-Eberhard 135
 Riegner, Gerhart M. 94, 271
 Riesner, Rainer 229
 Riesterer, Paul 208
 Rijksbaron, Frits 317
 Riskin, Shlomo 18
 Robbe, Reinhold 159
 Robbers, Gerhard 288
 Robinson, Armin L. 112
 Röhm, Ernst 111
 Romano, Josef 274
 Ronis, Boris 158

- Roon, Ger van 203 f.
 Rösch, Augustin 201 f.
 Rosenberger, Martha 28
 Rosenberger, Nathan 28, 159
 Rosenheim, Jacob 139 f.
 Rosenstock-Huessy, Eugen 107, 109 f.,
 149
 Rosenthal, Hans 190
 Rosenzweig, Franz 87, 105–107, 109 f.,
 116, 148–151, 163, 221
 Rösler, Philipp 235
 Roth, Josef 30
 Rothschild, Walter L. 59–61
 Rousset, David 215
 Rozwaski, Chaim Z. 43–45, 146, 148
 Rubin, Janice 132
 Rupp, Horst F. 146
 Rüsen, Ingetraud 36
 Rüsen, Jörn 36
 Rusinek, Bernd-A. 101
 Rutishauser, Christian M. 181
- Sabbatai Zwi 232
 Sacks, Jonathan 75
 Sadat, Anwar el 273, 275
 Salomon, Dieter 316
 Salomon, Eduard 26
 Saltin, Günther 161, 199
 Schapiro, Hella 73
 Schärf, Theodor 43 f.
 Scharff, Werner 196 f.
 Schell, Helene von 192–194
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von
 148, 151
 Scherzberg, Lucia 115
 Schieder, Thomas 117
 Schiffner, Kerstin 52
 Schilde, Kurt 161, 188, 193
 Schindel, Robert 47
 Schindler, Oskar 86
 Schindler, Renate 106, 148 f., 151
 Schlamm, William S. 46
 Schmaus, Michael 115
 Schmeller, Thomas 152
 Schmidbauer, Wilhelm 241, 276
- Schmielek, Ella 223 f.
 Schmitt, Carl 115
 Schneider, Christian 153
 Schneider, Ingo 315
 Schneider, Nikolaus 287 f.
 Schneider, Theodor 115
 Schneider, Valentin 152
 Schnyder, Franz Xaver 79
 Schoenborn, Paul Gerhard 73
 Schoeps, Hans-Joachim 45–47, 87
 Schoeps, Julius H. 46, 219 f.
 Scholem, Gershom 49, 231–233, 252
 Scholl, Norbert 153
 Schönborn, Christoph, Kardinal 113
 Schönhaus, Cioma 93
 Schopenhauer, Arthur 115
 Schramm, Tim 319
 Schulte, Christoph 115, 294
 Schuster, Josef 155
 Schwalbe, Johanna 73
 Schwald, Aaron 23
 Schwarz-Gardos, Alice 55
 Schwendemann, Wilhelm 1, 36 f.
 Schwennsen, Sonje 283
 Schwersenz, Jizchak 194 f.
 Schwyter, Christoph 82
 Sedlaczek, Dietmar 188
 Sed-Rajna, Gabrielle 172
 Segev, Tom 62 f.
 Segni, Antonio 272
 Seidel, Peter 132, 134
 Seidler, Eduard 233 f.
 Selcuk, Aylin 284
 Seldner, David 145
 Sereny, Gitta 215
 Sevenster, Adrianus 109
 Severing, Carl Wilhelm 281
 Shalom, Silvan 318
 Shapira, Avraham 233
 Sharansky, Nathan 239
 Shazar, Zalman 268, 272 f.
 Shemer, Naomi 59
 Shenhav, Yehouda 48
 Siebert-Hommes, Jopie 51
 Silbermann, Romy 54

- Singer, Isaac Bashevis 226
 Sirsch, Rudolf W. 225
 Šložberg, Jakov 64
 Šložberg, Rikica-Radmila 63 f.
 Sobel, Ronald B. 265
 Söding, Thomas 312
 Sokrates 83
 Solnitz, Werner 234
 Soloveitchik, Joseph B. 143
 Solschenizyn, Alexander 215
 Sonneveld, Nico 106
 Speck, Ulrich 41
 Spielberg, Steven 86
 Spranger, Eduard 192
 Stach, Friedrich 223 f.
 Stalin, Josef 216
 Stangl, Franz 215
 Stangneth, Bettina 306 f.
 Steegmann, Robert 217
 Stegemann, Ekkehard W. 95
 Steiman, Andrew 241, 253
 Stein, Benjamin 65 f.
 Stein, Edith 87, 118, 152
 Steinbach, Peter 198
 Steiner, Jossi 292
 Steinheil, Oskar 216
 Steinsaltz (auch: Steinsalz), Adin 158
 Stemberger, Günter 211
 Stöhr, Martin 226
 Straus, Samuel 139
 Strotmann, Angelika 152
 Sulzenbacher, Hannes 81, 132, 134
 Surminski, Arno 308–310
 Suslik, Manja Evelevych 145
 Susman, Margarete 115
 Sznajder, Natan 41

 Targownik, Liliane 49
 Taschl-Erber, Andrea 50, 159
 Taxacher, Gregor 116, 228
 Tertullian, Quintus Septimius Florens 113
 Theile, Elke E. 67–69
 Thelen, Albert Vigoleis (Pseudonym:
 Leopold Fabrizius) 32
 Thieme, Eva 79

 Thieme, Karl 78 f.
 Thieme-Paetow, Susanne 79
 Thoma, Clemens 271
 Thomas von Aquin 114
 Thureau, Daniel M. 101
 Thureau, Markus 226
 Tillich, Stanislaw 284
 Tiwald, Markus 161, 211 f., 214
 Toepel, Michael 72 f.
 Trautwein, Ulrike 288
 Treiger, Alina 158, 318
 Treitschke, Heinrich von 150
 Trojman, Benjamin 318
 Trojman, David 318
 Trutwin, Werner 141
 Tück, Jan-Heiner 116

 Ueberschär, Ellen 286
 Ullmann, Wolfgang 109
 Ulrich, Bernd 218
 Ulrich, Eugene C. 8
 Ulrich, Gerhard 288

 Valerio, Adriana 51
 Verweyen, Hansjürgen 57
 Vich Salom, Juan 34
 Vogel, Rolf 92, 94, 97, 103 f.
 Volkmann, Michael 45, 148
 Voll, Fritz B. 135

 Wagner, Adolf 277
 Wander, David 146 f.
 Wassermann, Jakob 253
 Wassilowsky, Günther 270
 Weber, Adolf 209
 Weber, Annette 134
 Weber, Hartwig 153
 Wechsberg, Joseph 62
 Wehr, Gerhard 153 f.
 Weidinger, Elisabeth E. 2
 Weil, Charlotte 25
 Weil, Heinrich 26
 Weil, Simone 57
 Weinberg, Mosche 274
 Weinrib, Yonah 146 f.

- Weisz, Zoni 185
 Weizsäcker, Victor von 149
 Welte, Bernhard 222
 Wengst, Klaus 310
 Wenke, Gabriele 188
 Wenz, Gunther 115
 Werfel, Franz 30
 Wermke, Michael 103
 Wertheimer, Flora 25
 Wessel, Coen 228
 Westermann, Frank 216
 Wetzel, Juliane 198
 Wiehn, Erhard Roy 135
 Wiesel, Elie 117 f.
 Wiesenthal, Simon 62 f.
 Wilckens, Ulrich 163
 Wildhaber, Luzius 38
 Wilhelm von Ockham 114
 Wilkomirski, Benjamin 65
 Willebrands, Johannes, Kardinal 270 f.
 Winklehner, Herbert 29, 64, 155, 302
 Winkler, Hans 196 f.
 Winkler, Manfred 55
 Winzeler, Peter 228
 Wirth, Wolfgang 269
 Wise, Michael O. 6
 Wohlmuth, Josef 220
 Wolf, Fritz 54, 56
 Wolf, Sabina 1, 32
 Wolff, William 255
 Wolffsohn, Michael 219
 Wollasch, Hans-Josef 204, 206, 209
 Wolloch, Helene 146
 Wolloch, Zygfryd 146 f.
 Wolton, Dominique 116
 Wormser, Isaak 140
 Wormser, Isaak Arje (= Seckel Löw)
 138–140
 Wormser, Michael 139
 Wormser, Samuel 140
 Wulff, Annalena 156
 Wulff, Christian 156 f., 161, 185, 253, 284
 Ya'alon, Moshe 239
 Yaron, Kalman 36
 Yehoschua, Abraham B. 48
 Yorck von Wartenburg, Peter Graf 202
 Zacher, Hans-Jürgen 81, 119 f.
 Zademach, Wieland 81, 105, 163
 Zenger, Erich 161, 166, 168 f., 171, 319
 Zimmermann, Moshe 34
 Zimmermann, Rolf 37
 Zissu, Boaz 314
 Zollitsch, Robert 283, 288, 315
 Zucker, Ruth 55
 Zülsdorf-Kersting, Meik 36
 Zwanger, Helmut 137

Zu diesem Heft

Der Beitrag *Von Melchisedek zu Jesus* von Rabbiner **Moshe Navon** geht an die Substanz christlich-jüdischer Beziehungen. Navon stellt darin zwei Schriften gegenüber: die in Qumran gefundene Schriftrolle *Pescher Melchisedek* und den *Brief an die Hebräer* aus dem Neuen Testament. In beiden geht es um die von einer einzigen Gestalt (Melchisedek – Jesus) geleistete einmalige (am großen Versöhnungstag) und endgültige Sühneleistung und Erlösungstat (Befreiung). Anstatt zu einen wurde die diesen beiden Schriften zugrunde liegende Gestalt zum Objekt der Feindschaft zwischen Juden und Christen.

Dass es auch anders geht zeigt **Theo Mechtenberg** mit seinem Bericht über ein (Stadt-) *Viertel gegenseitiger Wertschätzung* in Wrocław, dem früheren Breslau, einst eines der großen europäischen Zentren des Judentums. Die Grundlage der Bemühungen gegenseitiger Wertschätzung (und nicht bloßer Toleranz) ist das gegenseitige Kennenlernen.

Wenn die Hinwendung zum Judentum mit dem Wunsch zum Religionsübertritt konkrete Formen annimmt, reicht es nicht, sich mit der Lehre des Judentums auseinander zu setzen. Wo die Probleme liegen und warum das Konversionsgesetz vor allem aus jüdisch-orthodoxer Sicht ein heikles Problem ist, erklärt **Simon Lauer** in seinem Kommentar über die *Konversion zum Judentum*.

Ein jüdischer Friedhof – „der gute Ort“ – gibt nicht nur Aufschluss über Leben und Glauben der dort Ruhenden; er birgt auch sozial-politische und kulturelle Zeugnisse über ihre gesellschaftliche Stellung, aber auch über Verfolgung und Vertreibung, wie **Ruben Frankenstein** am Beispiel des „guten Ortes“ von Freiburg erläutert.

Wie weit die perfide Macht des deutschen Nationalsozialismus reichte, führt **Sabina Wolf** in ihrer Recherche *Endlösung Mallorca* vor Augen. Millionen Deutsche verbringen ihren Urlaub auf der Ferieninsel Mallorca, ohne zu wissen oder daran zu denken, dass selbst dort jeder einzelne Jude gespürt und deportiert wurde.

Angeichts der absoluten Inhumanität der Schoa fordert **Wilhelm Schwendemann** in der schulischen Erziehung anstelle der Vermittlung rein kognitiven Wissens ein persönliches „Erlernen der Humanität“ auf der Basis einer *Menschenrechtspädagogik gegen sekundären Antisemitismus*.

Von Melchisedek zu Jesus:

Der Ewige Hohepriester in der Literatur des Zweiten Tempels

Moshe Navon*

Horst Krueger gewidmet.

Die Person Melchisedeks steht in der Literatur des Zweiten Tempels sowohl für den Messias als *König* wie auch für den Messias als *Priester*. In den frühen biblischen Schriften spielt Melchisedek nur ganz am Rand eine Rolle:

„Melchisedek, der König von Salem, brachte Brot und Wein heraus.
Er war Priester des Höchsten Gottes“ (Gen 14,18).

„Der Herr hat geschworen, und nie wird's ihn reuen:

„Du bist Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks““ (Ps 110,4).

In der Zeit des Zweiten Tempels dagegen wird er – ob allgemein oder nur in bestimmten Kreisen, ist unklar – zur messianischen Figur erhoben.

Melchisedek – der endzeitliche Hohepriester

In der Schriftrolle *Pescher Melchisedek [Malkizedek]* (11QMelch) steht Melchisedek für den endzeitlichen Hohenpriester, der am letzten Versöhnungstag die Sünden aller Söhne des Lichtes sühnen wird. Das heißt, er fungiert als der eschatologisch-messianische Hohepriester, der sich in Gottes

* 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, das Erziehungsministerium und die Jewish Agency. Zur Zeit ist er Lehrbeauftragter an der Ruhr-Universität Bochum, an der Evangelischen Fachhochschule RWL in Bochum, und Rabbiner der Liberalen Jüdischen Gemeinden des Kreises Unna, der Städte Oberhausen und Bad Pyrmont.

Dieser Artikel ist im Juni 2010 in der Zeitschrift „*Jerusalem Perspective Online*“ erstmalig (in der englischen Originalversion) veröffentlicht worden. Übersetzt aus dem Englischen von Elisabeth E. Weidinger und Rolf-Christian Goethert.

Nähe befindet und am Tage des Gerichts auch der himmlische Richter sein wird:

„Wir haben gesehen, dass der ‚Sohn Gottes‘ die Erde richten wird, und damit eine Funktion übernimmt, die in der Hebräischen Bibel nur Gott zusteht. In 11QMelch dagegen wird das Göttliche Gericht nicht vom Allerhöchsten Gott (elohim) ausgeführt, sondern von Melchisedek.“¹

Nach David Flusser besteht eine Ähnlichkeit zwischen Melchisedek und dem Menschensohn bei Enoch und in den Evangelien:

„Melchisedek wird die Gerechten, die sein Anteil und sein Erbe sind, trennen von den Bösen, zu denen Belial gehört und die Geister seines Anteiles, [...] an ihnen wird er Vergeltung üben wegen ihrer Übertretung von Gottes Urteil.“²

Offensichtlich ruft diese fragmentarische Rolle aus der judäischen Wüste sehr unterschiedliche Hypothesen hervor. Aus *zehn Fragmenten* konnten *nur zwei Spalten* textlich rekonstruiert werden. Und dennoch können wir sogar aus dem kurzen Text der zweiten Spalte Bedeutendes lernen, wenn wir die Texte im größeren Kontext der Bibel sehen. Der entzifferte Text scheint in erster Linie ein Kommentar zu Lev 25,10 und Dtn 15,2 zu sein, jener Gesetze, die das Jubeljahr und das Sabbatjahr regeln und für die Söhne Israels die Befreiung aus der Versklavung (durch ihr eigenes Volk) und die Vergebung der Schuld fordern:

„Im siebten Monat, am zehnten Tag des Monats, sollst du das Signalthorn (Schofar) ertönen lassen; am Versöhnungstag (Jom ha-Kippurim) sollt ihr das Horn im ganzen Land ertönen lassen.

Erklärt dieses fünfzigste Jahr für heilig, und ruft Freiheit für alle Bewohner des Landes aus! Es gelte euch als Jubeljahr. Jeder von euch soll zu seinem Grundbesitz zurückkehren, jeder soll zu seiner Sippe heimkehren. Beim Ertönen des Schofars sollen die Söhne Israel am Versöhnungstag eines Sabbatjahres und Jubeljahres ihren hebräischen Sklaven die Freiheit schenken“ (Lev 25,9–10).

1) John Joseph Collins, „*The Son of God Text from Qumran*“, in: *From Jesus to John: Essays on Jesus and New Testament Christology in Honor of Marinus de Jonge*, M. C. De Boer, ed., Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, 65–82.

2) David Flusser, „*Melchizedek and the Son of Man*“, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, 25.

„In jedem siebten Jahr sollst du die Ackerbrache einhalten. Und so lautet eine Bestimmung für die Brache: Jeder Gläubiger soll den Teil seines Vermögens, den er einem andern unter Personalhaftung als Darlehen gegeben hat, brachliegen lassen. Er soll gegen den andern, falls dieser sein Bruder ist, nicht mit Zwang vorgehen; denn er hat die Brache für den Herrn verkündet“ (Dtn 15,1–2).

Pescher Melchisedek 11Q13 – Kolumne 2

Der Autor der Schriftrolle *Pescher Melchisedek* interpretiert diese Torastelle folgendermaßen:

Die Gestalt Melchisedeks, der himmlische Retter jener, die vorherbestimmt sind, zu ihm zu gehören.

²[...] Und hinsichtlich dessen, was in der Schrift steht:

„In [diesem] Jubeljahr [soll jeder von euch zu seinem Besitz zurückkehren“ (Lev 25,13)

und dessen, was auch geschrieben steht: „Und dies]

³ist die [A]rt der [Rückgabe:] Jeder Gläubiger soll den Anspruch, den er [gegen einen Nachbarn] hat, [nicht von einem Nachbarn, der ein Mitglied der Gemeinschaft ist, erzwingen, denn Gottes] Erlass [wurde] verkündet“ (Dtn 15,2).

⁴[Die Auslegung] ist, dass es sich bezieht [auf die L]etzten Tage und die Gefangenen betrifft, wie [Jesaja sagte: „Damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde“ (Jes 61,1) ... genau] wie

⁵[...] und vom Erbe Melchisedeks, d[enn ... Melchi-se]dek, der

⁶ihnen zurückgeben wird, was ihnen rechtmäßig gehört.

Er wird ihnen das Jubeljahr verkünden

und s[ie] dabei befreien [von der Schuld a]ll ihrer Sünden.

[Er soll ver]künden diesen Erlass

⁷in der er[s]ten [Woch]e des Jubeljahrs, das auf [neun J]ubeljahre fol[gt],

⁸wenn er sühnen wird für all die Söhne des [Lichtes] und das Vol[k], das vor]herbestimmt ist dem Mel[chi]sedek [...] übe[r ihne]n [...] Denn

⁹ dies ist die Zeit, die bestimmt ist für
„das Gnadenjahr Melchis[edek]s“ (Jes 61,2),
[und] durch seine Macht w[i]rd er Gottes Heilige richten
und so ein gerechtes Kö[n]igreich errichten,
wie es geschrieben steht

¹⁰ über ihn in den Liedern Davids:
„Ein göttliches Wesen hat im Rat Gottes seinen Platz eingenommen;
im Kreis der Götter hält er Gericht“ (Ps 82,1).
Die Schrift s[agt] auch von ihm: „[Dar]über

¹¹ nimm deinen Platz im höchsten Himmel ein;
ein göttliches Wesen wird über die Völker richten“ (Ps 7,7-8).
In Bezug auf das, was in der Schrift s[teht]:
„Wie lange noch wollt i[hr] ungerecht richten
und die Frevl[e]r begünsti[gen]? [S]el[a]“ (Ps 82,2),

¹² so bezieht sich die Auslegung auf Belial und die Geister,
die ihm vorherbestimmt sind,
den[n] alle von ihnen haben sich erho[ben] und abgewen[det] von Gottes
Vorschriften [und wurden so äußerst frevelhaft.]

¹³ Daher wird Melchisedek gründlich ausführen die Rac[h]e,
die Go[ttes] Geb[ot]e verlangen.
[Ebenso wird er alle Gefangenen aus der Gewalt B]elial[s] [erlösen]
und aus der Gewalt all [der Geister, die ihm vorherbestimmt sind.]

¹⁴ Mit ihm verbunden werden sein all die [„gerechten“
göttlichen Wesen“ (Jes 61,3)
[...] ist das, w[as ... a]ll die göttlichen Wesen.

*Die Person des Boten, eines Gesalbten, der mit einer Botschaft Gottes
kommt und „getötet“ wird.*

Dieser Be[such] ¹⁵ ist der Tag des [Heils,] den Er bestimmt hat [durch Je-
saj]a, den Propheten, [betreffend alle Gefangenen,]
insofern als es in der Schrift he[i]ßt: „Wie] schön

¹⁶ sind auf den Bergen die Schritt[e des] Bote[n,] der Frieden [an]kün-
digt, der [frohe] Botschaft bringt, [der Rettu]ng [verheißt],
der zu Zion [sa]gt: „Dein [gö]ttliches Wesen [regiert““ (Jes 52,7).]

¹⁷ Die Auslegung dieser Bibelstelle: „die Berg[e“ sind die] Prophete[n], diejenigen, d[ie gesandt wurden, um Gottes Wahrheit zu verkünden und] ganz I[srael] zu prophe[zeien].

¹⁸ „Der Bote“ ist der [Ge]salbte des Geist[es], von dem Dan[iel] sprach: [„Nach den zweiundsechzig Wochen wird ein Gesalbter umgebracht werden“ (Dan 9,26). Der „Bote, der bringt]

¹⁹ frohe Botschaft, der [Frieden] ankünd[igt“] ist der eine, von dem gesch[rie]ben steht: [„zu verkünden das Gnadenjahr des HERRN, einen Tag der Vergeltung unseres Gottes;]

²⁰ damit ich [alle Trauernden] trös[te]“ (Jes 61,2).

Die Auslegung dieser Bibelstelle:

er soll sie unte[r]weisen über all die Zeiten der Geschichte in Ewig[keit... und in den Gesetzen]

²¹ [der] Wahrheit. [...]

²² [... Herrschaft,] die von Belial [zu den Söhnen des Lichts] zur[ückkehrt ...]

²³ [...] beim Gericht Gottes, so wie es über ihn geschrieben steht: [„die zu Zi]on [sagt:]

„Dein göttliches Wesen regiert“ (Jes 52,7). [„Zi]on ist

²⁴ [die Versammlung all der Söhne der Gerechtigkeit, die] aufrechterhalten den Bund und sich abwenden vom [Weg] des Volks. „Dein gö[tt]liches Wesen“ ist

²⁵ [Melchisedek, der sie erl]ös[en wird aus der Ge]walt Belials. Hinsichtlich dessen, was die Schrift sagt: „Dann sollt ihr die Trompeten [laut erschallen] lassen; [im siebten M]o[nat...]" (Lev 25,9).³

3) Übersetzung aus: Michael O. Wise/Martin Abegg/Edward Cook, *Die Schriftrollen von Qumran*, Übersetzung und Kommentar. Mit bisher unveröffentlichten Texten. Hg. von Prof. Dr. Alfred Läßle, Bechtermünz Verlag, Augsburg 1999, 473 f. Vgl. die Rezension von Alwin Renker in: FrRu 6(1999)130 ff.

Melchisedek – der Befreier und Sühner

Das Gebot der Tora, im Sabbat- und Jubeljahr den (eigenen) hebräischen Sklaven die Freiheit zu schenken, wird hier auf eine einzige geheimnisvolle Person übertragen: auf Melchisedek. Nur er allein wird das Gebot erfüllen und auch nur ein einziges Mal – am Ende der Zeit –, und die Erfüllung wird sich nicht auf alle Söhne Israels erstrecken, sondern nur auf die Söhne des Lichtes, auf das Volk, das Anteil und Erbe Melchisedeks ist. Die Schlüsselworte dieses Fragmentes, das das Handeln Melchisedeks am letzten Versöhnungstag beschreibt, sind „zurückgeben“, „Freiheit zu verkünden“ und „sühnen“, Sühne zu leisten für die Gefangenen, die Söhne des Lichtes, für das Volk, das Anteil und Erbe Melchisedeks ist. Diese Verschiebung (der Sühneleistung) geschieht dadurch, dass der Autor von *Pescher* indirekt aus Trito-Jesaja 61 zitiert, wo das Gesetz des Jubeljahres andeutungsweise erwähnt wird, sich aber auf die Person des „Gesandten des Geistes“ konzentriert.

„Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe und alle heile, deren Herz zerbrochen ist, damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Gefesselten die Befreiung, damit ich ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe, einen Tag der Vergeltung unseres Gottes, damit ich alle Trauernden tröste, die Trauernden Zions erfreue, ihnen Schmuck bringe anstelle von Schmutz, Freudenöl statt Trauergewand, Jubel statt der Verzweiflung. Man wird sie ‚Die Eichen der Gerechtigkeit‘ nennen, ‚Die Pflanzung, durch die der Herr seine Herrlichkeit zeigt‘“ (Jes 61,1–3).

Historisch gesehen richtete sich die Botschaft des Trito-Jesaja an die aus Babylon nach Zion Zurückgekehrten oder vielleicht auch an eine besondere Gruppe von Juden im Ausland, die „Trauernden Zions“, die man „Priester des Höchsten“ nennen wird und „Diener unseres Gottes“. Der Autor des „Pescher Melchisedek (Malkizedek)“ war sich dieser drei Komponenten in der Vision Jesajas bewusst.

1. Nur der Prophet selbst – als Kündler des Geistes Gottes – erfüllt das Gesetz des Jubeljahres und des Versöhnungstages.
2. Er erfüllt es in einer konkreten historischen Situation: er verkündet Freiheit den Juden in Babel.

3. Vielleicht verkündete er seine Botschaft aber auch nur jenen, die nach Zion zurückkehren wollten, und nennt sie daher „Priester des Höchsten“.

Der Autor von *Pescher Melchisedek* bezieht diese drei Komponenten aus Jesaja einzig auf Melchisedek, den Kündler des Geistes Gottes. Dieser Bezug zeigt sich in Zeile 18, wo er – in Anlehnung an Jesaja – von Melchisedek als dem „Messias [Gesalbten] des Geistes“ spricht.

„[...] der Hohepriester, der gesalbt und zum Kündler bestellt ist, ist Melchisedek, von dem der Midrasch in den darauf folgenden Zeilen spricht. Er ist der Lehrer und Interpret Gottes sowohl in Jes 61 wie auch in 11QMelch, auf den Engel und Menschen hören werden.“⁴

Melchisedek wird also nur die Söhne des Lichtes von ihren Sünden befreien – am letzten Versöhnungstag am Ende der Tage der Menschheitsgeschichte.

Wie wird er dies vollbringen?

Er, der einzigartige Hohepriester, wird selbst Sühne leisten für sein Volk.

Wann wird er dies vollbringen?

Im zehnten Jubeljahr, um zu verkünden Gottes Gnadenjahr und den Tag von Gottes Rache. Und am selben Tag, dem Tag von Gottes Rache, wird der Himmlische Richter Belial, den Teufel, bestrafen.

Melchisedek – Vorbild messianischer Hoffnungen

Melchisedek ist einerseits Priester des Allerhöchsten, doch zur Nachkommenschaft von Aaron und Zadok besteht keine Verbindung, obwohl die Genealogie zur priesterlichen Linie für die Ideologie der Gemeinschaft (*Adat ha-Jachad*) von großer Bedeutung war. Nach den Vorschriften (*Serech ha-Jachad*) mussten die Vorsteher von *Adat ha-Jachad* Priester aus der Linie Zadoks sein. Sie befolgten die Lehre des Priesters *Moreh ha-Zedek*, ebenfalls ein Nachkomme Zadoks, und sie warteten auf das Kommen des Messias-Priesters, der für ihre Sünden Sühne leisten würde. Nach Meinung

4) Émile Puech, *Some Remarks on 4Q246 and 4Q521 and Qumran Messianism*, in: Donald W. Parry/Eugene C. Ulrich (eds.), *The Provo International Conference of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1999, 558.

von David Flusser glaubten bestimmte Gruppen der Sekte, „dass Melchisedek der Messias-Priester der Letzten Tage sein wird“.⁵ Sie sahen darin auch keinen Widerspruch zu ihrer Treue zur aaronitischen Linie. Für sie war die Person des Messias-Priesters, der sie von ihrer inneren Sklaverei befreien wird, wichtiger als die Person des Messias-Königs, der über alle[s] herrscht. (So spricht 1Q Sb z. B. von einem Messias aus dem Stamme Davids und einem zweiten Messias aus dem Stamme Aarons.)

Möglicherweise erhofften sie aber auch einen Messias, der beide Personen, den Messias-König und den Messias-Priester, in *einer* Person vereint. Als biblisches Vorbild diente die Figur Melchisedeks, der nach Genesis 14,18 *Königtum* und *Priestertum* in sich vereint und nach Ps 110 der *Ewige Hohepriester* ist. Nach Pescher *Melchisedek (Malkizedek)* betonte die Gemeinschaft (Ha-Jachad) vor allem die priesterliche Funktion Melchisedeks, insofern sie auch auf das Kommen des Messias-Priesters warteten. Wir können zwar nicht mit Sicherheit wissen, welche konkreten Vorstellungen die Gemeinschaft (Ha-Jachad) oder auch andere Gruppen von Melchisedek hatten, aber wir können verstehen, warum Melchisedek als Priester für sie von so großer Bedeutung war: die Hoffnung auf das Kommen des Messias-Priesters. Manche von ihnen erwarteten in ihm wohl auch den Richter, der die Quelle alles Bösen in der Welt zerstören wird.

Melchisedek im Hebräerbrief

Es gibt aber neben der Melchisedek-Rolle noch einen zweiten Autor aus der Zeit des Zweiten Tempels (11QMelch), der sich mit der priesterlichen Funktion Melchisedeks, des Ewigen Hohenpriesters, auseinandersetzte: *der Schreiber des Hebräerbriefes*. Eine direkte Verbindung zwischen der Melchisedek-Rolle und dem Hebräerbrief ist aber – trotz der Bemühungen mancher Forscher – noch nicht wissenschaftlich nachgewiesen.

Der Hebräerbrief wurde vermutlich in der zweiten Hälfte des 1. Jh. n. d. Z. verfasst; 11QMelch dagegen 70–50 vor Chr.; es besteht also ein Zeitunterschied von mehr als 120 Jahren. Eine weitere Schwierigkeit ist die Sprache: 11QMelch ist ein hebräischer Text, der Hebräerbrief wurde in

5) David Flusser, *Melchizedek and Son of Men*, in: *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem, Magnes Press, Hebrew University, 1988, hier 24 f.

griechischer Sprache geschrieben. 11QMelch und der Hebräerbrief können also zwar weder historisch noch philologisch verglichen werden, wohl aber auf der Basis eines gemeinsamen Motivs. Nur daraus erschließen sich jene erhabenen priesterlichen Eigenschaften, die gegen Ende der Zeit des Zweiten Tempels Melchisedek zugeschrieben wurden, und die in Folge die Glaubensüberzeugungen der frühen Christen beeinflussten.

Entsprechend dem Hebräerbrief ist Jesus von Nazaret der Ewige Hohepriester „nach der Ordnung Melchisedeks“, und folglich auch der Ewige Hohepriester, der für seine Gläubigen, „die Brüder, die an der himmlischen Berufung teilhaben“, Sühne leistet, und zwar nur ein einziges Mal.

„In ihr haben wir einen sicheren und festen Anker der Seele, der hineinreicht in das Innere hinter dem Vorhang;
dorthin ist Jesus für uns als unser Vorläufer hineingegangen, er, der *nach der Ordnung Melchisedeks Hohepriester ist auf ewig*“ (Hebr 6,19–20).

Ein Vergleich der Melchisedek-Rolle (11QMelch) mit dem Brief an die Hebräer zeigt ähnliche Motive und Ausdrücke – mit einer Ausnahme: Der Melchisedek der Rolle agiert in der Zukunft; Jesus, der Melchisedek des Hebräerbriefes, handelt in der Vergangenheit.

11QMelch

Melchisedek wird die Gefangenen „befreien [von der Schuld a]ll ihrer Sünden“ (2,6).

Melchisedek wird „nach Gottes Gebot“ Vergeltung üben und „alle Gefangenen aus der Gewalt Belials [erlösen]“.

Melchisedek wird am Letzten Versöhnungstag „sühnen für all die Söhne des [Lichtes] und das Vol[k]“.

Hebräerbrief

Jesus hat für seine Gläubigen die „Reinigung von den Sünden bewirkt“ (Hebr 1,3).

Jesus nahm es auf sich, „durch seinen Tod den zu entmachten, der die Gewalt über den Tod hat [...], um die zu befreien, die durch die Furcht vor dem Tod [...] der Knechtschaft verfallen waren“ (Hebr 2,14–15).

Jesus ist als Hohepriester „am Ende der Zeiten“ (Hebr 9,26) „ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen“ und hat so „mit seinem eigenen Blut [...] eine ewige Erlösung bewirkt“ (Hebr 9,12).

„Diese Ähnlichkeiten lassen darauf schließen, dass die Beschreibung des Erlösungswerkes Jesu im Hebräerbrieff und der Erlösungstat Melchisedeks in 11QMelch Teil eines allgemeinen Gedankenkomplexes darstellen über die Vorstellungen von Erlösung (Rettung) und die Figur eines himmlischen Erlösers. Mit Bezug auf eine *kommende Erlösung* ist Melchisedek in 11QMelch die Verkörperung der Hoffnung des Volkes auf eine endgültige Erlösung aus dem Übel der Sklaverei. Mit Bezug auf eine *bereits erfolgte Erlösung* spricht der Hebräerbrieff von Jesus als dem, der Erlösung bereits gebracht hat.“⁶ Der Autor des Hebräerbrieffes zitiert zwar zahlreiche Bibelstellen, aber niemals die für die Evangelien so entscheidende Stelle aus Jes 61,1–2:

„Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe und alle heile, deren Herz zerbrochen ist, damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Gefesselten die Befreiung, damit ich ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe, einen Tag der Vergeltung unseres Gottes, damit ich alle Trauernden tröste [...].“

Nach Lk 4,16–19 hat Jesus genau diese Perikope in der Synagoge in Nazaret vorgelesen. Der Gedanke, dass Jesus der Hohepriester ist, der am Versöhnungstag für die Sünden seines Volkes sühnt „nach der Ordnung Melchisedeks“, bezieht sich traditionsgemäß auf Jes 61,1–2. Diese Tradition wird auch von Pescher Melchisedek bestätigt.

Im Hebräerbrieff ist Jesus der „Einzig Himmlische Hohepriester“, der für die Sünden seines Volkes ein einziges Mal Sühne leistete und damit die Gewalt des Teufels zerstörte. Der Verfasser kannte wohl den Lk-Kommentar zu Jes 61, aber er hat die Jesaja-Tradition vorgezogen: Melchisedek, der Hohepriester und himmlische Richter, der Kündiger von Gottes Gnadenjahr und dem Tag der Vergeltung, der erhöht wird zum Ewigen Hohenpriester des letzten großen Sühnetages (Jom ha-Kippurim). *Warum?*

Zusätzlich zur Ähnlichkeit der Motive in 11QMelch und im Hebräerbrieff gibt es auch Ähnlichkeiten im liturgischen Kontext, d. h. in der Rolle Melchisedeks als Himmlischer Hohepriester. Dieser liturgische Kontext gewährt den Gläubigen – seien es die Anhänger des *Moreh ha-Zedek* oder die Jünger Jesu – die Teilhabe an der kosmischen Liturgie, der Liturgie der

6) Paul J. Kobelski, *Melchizedek and Melchiresa*, CBQ MS 10, Washington 1981, 128.

Engel und des Himmlischen Hohenpriesters, die das ganze Zeitalter umspannt, vom ersten Tag der Schöpfung bis zum letzten großen Sühnetag.

Die Melchisedek-Rolle aus Qumran belegt, dass sich in manchen jüdischen Kreisen des 1. Jh. v. d. Z. in der Interpretation des biblischen Melchisedek ein Wandel vollzogen hat – hin zum eschatologischen Hohenpriester. Aus diesem gedanklichen Wandel heraus ergab sich dann auch die Verbindung zwischen ihren eschatologischen Erwartungen und der Tora. Und aus dieser Hoffnung heraus gaben sie sich in ihrem gemeinsamen Studium der Tora und in ihrem gemeinsamen Gebet ganz dem Gedanken an die endgültige Erlösung hin. Die Mitglieder von *Adat Ha-Jachad* scheinen sich mit der mythologischen Figur Melchisedeks nicht identifiziert zu haben. Sie brauchten die Identifizierung mit einem Lehrer aus ihrer Mitte.

Aber für manche Jünger aus dem Umfeld Jesu lag der Gedanke nahe, dass ihr Lehrer Jesus der neue Hohepriester ist, wie es in der messianischen Tradition des Zweiten Tempels die Person Melchisedeks ist. Im Brief an die Hebräer erhält Jesus von Nazaret den Status des „Ewigen Hohenpriesters nach der Ordnung Melchisedeks“, der die Schuld der Seinen gesühnt hat. Darum stellte der Autor eine Verbindung her zwischen der Figur des Melchisedek, der „dem Sohn Gottes ähnlich“ ist, und Jesus von Nazaret, der „der Sohn Gottes ist“. Nach seinem Verständnis hat jener, der „dem Sohn Gottes ähnlich“ ist (Melchisedek), sein Priesteramt dem übertragen, der „der Sohn Gottes ist“ (Jesus). Das lässt auch jene Gedanken anklingen, mit denen die Zielgruppe des Hebräerbriefes bereits aus der Bibel vertraut war: Melchisedeks erhöhter priesterlicher Status. In den Synoptischen Ev. (z. B. Lk 20,41–44; 22,66–69) ist Jesus der Messias-König, der zur Rechten Gottes sitzt; im Hebräerbrief (5,10) ist er der Ewige Hohepriester, der zur Rechten Gottes sitzt, nach „der Ordnung Melchisedeks“.

Damit hat eine biblische Figur, die in der jüdischen Literatur des Zweiten Tempels eine Metamorphose durchlaufen hat, ihre neue Identität an eine historische Figur aus der Nach-Tempel-Ära weitergegeben. Es ist darum meine Vermutung, dass die Jünger des *Moreh ha-Zedek* zu Jüngern Jesu wurden und auf diese Weise ihre Liturgie weiterentwickelten zur Liturgie der Jünger Jesu.⁷

7) Vgl. meine Doktorarbeit, „*Messianic Figures in Second Temple Judaism: Relationship between the Charismatic Leader and his Adherents*“, The Hebrew University of Jerusalem, 2002.

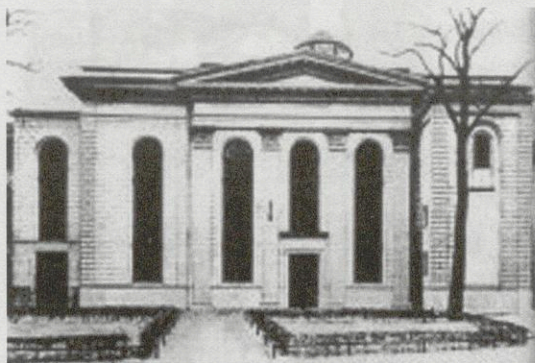
Ein „Viertel gegenseitiger Wertschätzung“

Gelebte christlich-jüdische Nachbarschaft

Theo Mechtenberg*

Es mag in dieser Welt viele Orte geben, an denen die Kult- und Gebetsstätten der verschiedensten Bekenntnisse eng beieinander stehen, wo jeder Gläubige an „seinem“ Tag in „sein“ Gotteshaus geht, wo untereinander keine Kontakte gepflegt werden oder man sich sogar aus dem Weg geht. Dass dies auch anders sein kann, zeigt das „Viertel gegenseitiger Wertschätzung“¹ in der niederschlesischen Metropole Wrocław, dem früheren Breslau.

Dort gibt es in der Altstadt, südwestlich vom Markt, in vier benachbarten Straßen die orthodoxe Kathedrale zur Allerseligsten Gottesgebälerin, die katholische, dem heiligen Antonius von Padua geweihte Barockkirche, die evangelisch-augsburgische Kirche zur göttlichen Vorsehung, einst preußische Hofkirche, sowie die im klassizistischen Stil erbaute Synagoge zum Weißen Storch.



Die „Synagoge zum Weißen Storch“ in Breslau, eingeweiht am 10. April 1829, so benannt nach dem Grundstück, auf dem die Synagoge steht: „Zum Weißen Storch“.

Foto vor 1945.

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

1) Quelle: Dossier des Tygodnik Powszechny vom 24. Januar 2010; übersetzt aus dem Polnischen von Theo Mechtenberg.

Letztere war als einzige Synagoge der Stadt in der Pogromnacht am 9. November 1938 nicht in Flammen aufgegangen, weil die braunen Brandstifter ein Übergreifen des Feuers auf die angrenzenden Wohnhäuser befürchtet hatten. Nach Ende des Krieges wurde sie zum Zentrum der jüdischen Gemeinde, die sich in der verwüsteten, von den Deutschen verlassen und von Polen neu besiedelten Stadt aus Überlebenden des Holocaust gebildet hatte. Doch die antisemitische Politik der kommunistischen Partei und Regierung in den Jahren 1956 und 1967/68 hatte ein erneutes Aufblühen jüdischen Lebens in Polen verhindert und Tausende polnischer Juden zur Emigration genötigt.

1974 wurde die Synagoge verstaatlicht, auf verschiedene Weise zweckentfremdet und schließlich dem Verfall preisgegeben. Nach dem politischen Umbruch des Jahres 1989 traute dann so mancher Jude, der sich bislang nach schmerzlichen Erfahrungen bedeckt gehalten hatte, der gewonnenen Freiheit, sodass es wieder zur Bildung einer jüdischen Gemeinde kam, die 1996 ihre Synagoge zurück erhielt.

Die „Neue Synagoge“, auch Hauptsynagoge genannt, der Liberalen jüdischen Gemeinde, eingeweiht 1872.

Foto vor 1938.



Dass man heute in Breslau von einem „*Viertel der Toleranz*“ oder – besser – „*der gegenseitigen Wertschätzung*“ spricht, hat eine bis in die 1980er Jahre zurückreichende Vorgeschichte. Damals fanden sich Katholiken, Orthodoxe, Protestanten und jüdische Bürger in den Jahren der *Solidarność* und des Kriegsrechts zusammen, erlebten über alles Trennende hinweg ihre Solidarität und beteiligten sich an gemeinsamen Initiativen.

2002 wurde dann, vom Stadtpräsidenten Rafał Dutkiewicz tatkräftig unterstützt, die Idee eines die vier genannten Gotteshäuser umfassenden

Viertels geboren. Neben der geistlich-geistigen Dimension dieses Projekts waren auch städtebauliche Maßnahmen erforderlich, um dem Viertel ein entsprechend attraktives Gesicht zu verleihen und es zugleich vor einer überbordenden Kommerzialisierung zu bewahren.

Grundsätzliches Ziel dieses Viertels ist es, dem wechselseitigen und besseren Kennenlernen der jeweiligen Glaubensgemeinschaften zu dienen, wobei man sich auf das konzentriert, was verbindet und nicht auf das, was trennt. So gibt es beispielsweise das Programm „*Bibel und Musik*“, in dessen Rahmen die Musiktraditionen sowie die jeweils eigene Art des Psalmen-sangs der einzelnen Konfessionen vorgestellt werden. Jedes Konzert endet unter Beteiligung von Vertretern der vier Bekenntnisse mit einem geistigen Austausch über ausgewählte Fragmente des Ersten Testaments.

Ein weiteres Projekt steht unter dem Motto „*Sing mit dem Rabbiner, dem Pastor und dem Priester*“. Jugendliche und Erwachsene nehmen daran teil und werden auf diese Weise in die verschiedenen Traditionen der Vokalmusik eingeführt. Besonders erwähnenswert ist die von den Gemeinden getragene und von der Stadt unterstützte Initiative „*Kinder des einen Gottes*“, die sich seit Jahren eines großen Zulaufs erfreut: Die Kinder formen Tontafeln mit den Zehn Geboten, malen ihre Gottesvorstellung, gestalten die verschiedensten religiösen Motive, erlernen jüdische Tänze sowie Lieder der unterschiedlichen religiösen und kulturellen Traditionen und üben kleine Theaterstücke ein. Ziel ist es dabei nicht nur, dass sich die Kinder anfreunden und sich ihr Wissen um das, was unter ihnen anders ist, bereichert. Wichtig ist gleichfalls, dass sie, indem sie sich selbst präsentieren, viel über sich selbst erfahren, über ihre Traditionen, ihre Wurzeln, ihre Kultur.

Was das kulturelle Programm des Viertels betrifft, so wird hier die Synagoge zunehmend zum Zentrum, seitdem die aus Oslo stammende Schauspielerinnen und Autorinnen *Bente Kahan* 2001 mit ihrer Familie nach Breslau übersiedelte. Sie fühlt sich, wie sie selbst sagt, in dieser Stadt wohl, spürt, dass hier ein guter Geist herrscht und niemand sagt, die jüdische Welt betrifft mich nicht. Die Leute erinnern sich, dass ihre Eltern oder Großeltern in einer Welt lebten, in der es Juden gab – zusammen mit ihnen, neben ihnen. Nur dass es sie heute nicht mehr gibt ... Bente Kahan ist in die Breslauer Wirklichkeit hineingewachsen. Eines ihrer Theaterstücke, *Wallstraße 13*, handelt vom Schicksal der jüdischen Hausbewohner dieser Straße, der heutigen *ulica Pawła Włodkowica*. Hier steht auch die Synagoge mit dem Sitz der Stiftung und des kulturellen Zentrums.



Kahan nahm sich in besonderer Weise der Synagoge an, gründete zu ihrer Renovierung eine Stiftung und leitet heute das Zentrum für jüdische Kultur und Erziehung. Neben ihrer kultischen Funktion wird die Synagoge mehr und mehr zu einem Zentrum jüdischer Kultur von internationalem Rang. Seit 1999 finden hier monatlich Konzerte mit synagogaler Musik und kantorialem Gesang statt. Das jährliche Festival jüdischer Kultur erfreut sich großer Beliebtheit.

Mit der Entstehung des Zentrums jüdischer Erziehung und Kultur im Jahre 2005 verstärkten sich die kulturellen Aktivitäten in der Synagoge deutlich. Sie dient der Aufführung von Theaterstücken, zu denen außer „Wallstraße 13“ auch „*Stimmen aus Theresienstadt*“ aus dem Schaffen von Bente Kahan zählt. Jahr für Jahr veranstalten die Initiatoren den Musiksommer „*Beim Weißen Storch*“, und im Frühjahr feiert man den *Israeltag*. Der Erinnerung an die Pogromnacht dient der jährliche Marsch des Gedenkens. Geplant ist zudem in den Räumen der Synagoge eine ständige Ausstellung zu den Juden in Niederschlesien und ihrer 800-jährigen Geschichte.

Das „*Viertel gegenseitiger Wertschätzung*“ bildet indes keine in sich geschlossene, isolierte Gesellschaft, sondern öffnet sich gegenüber den verschiedenen in der Stadt lebenden Minderheiten – Ukrainer, Roma, Bulgaren, Deutsche, Koreaner. Neben der gegenseitigen Erfahrung religiöser Traditionen pflegt man auch den interkulturellen Austausch. So findet sich auf dem Veranstaltungsplan immer wieder die Ankündigung von Musikgruppen der verschiedensten ethnischen Minderheiten. Zudem hat es sich eingespielt, zu bestimmten Anlässen die Vertreter der Minderheiten einzuladen. So organisierte das Viertel im vergangenen Jahr zu Weihnachten gemeinsam mit Rotariern aus der ganzen Welt einen „Heiligen Abend vieler Nationen“, an dem die Vertreter der örtlichen Minderheiten teilnahmen. Auch zu dem Breslauer Imam und Direktor des islamischen Kulturzentrums wurden Kontakte geknüpft.

Welche Erfahrungen das Viertel vermitteln kann, zeigt folgendes Beispiel: Jerzy Kichler, von 1999–2003 Vorsitzender der jüdischen Gemeinde, sagt von sich, dass er 60 Jahre alt werden musste, um zum ersten Mal in seinem Leben eine Hostie zu Gesicht zu bekommen – und das in der Stadt, in der 1453 nach den Bußpredigten von Johannes Kapistran Breslauer Juden angeblicher Hostienschändung beschuldigt und verbrannt worden waren.

Konversion zum Judentum

Ein Kommentar zu einem heiklen Problem

Simon Lauer*

Am 25. Juli 2010 veröffentlichte das Außenministerium des Staates Israel folgenden Hinweis zur Diskussion um das Konversionsgesetz:

„Die Entscheidung über das Konversionsgesetz ist vorerst aufgeschoben worden. Israels Ministerpräsident Benyamin Netanyahu hat am Sonntag in der Sitzung des Kabinetts noch einmal die aktuelle Übereinkunft bezüglich der Auseinandersetzungen um die rechtliche Handhabung von Übertritten zum Judentum erläutert:

„Ich bin erfreut, das Kabinett darüber in Kenntnis setzen zu können, dass wir eine Übereinkunft erzielt haben in der Konversionsfrage, die es uns gestattet, die Einheit des jüdischen Volkes zu wahren. Es gibt unterschiedliche Ansätze und unterschiedliche Bestrebungen.

Was wir gegenwärtig vereinbart haben, ist Aktionen auszusetzen und miteinander zu reden. Zu den ausgesetzten Aktionen gehört vor allem die Beschwerde der Konservativen Bewegung und der Reformbewegung beim Obersten Gerichtshof in der Angelegenheit der Konversion. Für unseren Teil werden wir die Gesetzgebung aufschieben. [...] Während dieser Zeit werden wir [...] in einen Dialog mit den verschiedenen Strömungen, mit der Regierung und mit allen relevanten Körperschaften treten.

Wir werden eine Vereinbarung erzielen, die in der Frage der Konversion in Israel weiterführen und die Einheit des jüdischen Volkes wahren wird. Die Einheit des jüdischen Volkes ist stets notwendig, aber sie ist insbesondere – mehr als je zuvor – notwendig angesichts der Bedrohungen, denen der Staat Israel und das jüdische Volk als Ganzes gegenwärtig gegenüberstehen.“ (Quelle: Newsletter der Botschaft des Staates Israel, Berlin, 26.07.2010.)

* Prof. Dr. Simon Lauer, Freiburg, (1929), Altphilologe und Judaist, Mitherausgeber der Reihe „Judaica et Christiana“, Verlag Peter Lang.

Kommentar zum aufgeschobenen Konversionsgesetz

Es ist dem Schreibenden nicht möglich, alle Reaktionen zum aufgeschobenen israelischen Gesetz über die Konversion zum Judentum zu sammeln und zu kommentieren. Ein paar Bemerkungen seien in aller Vorsicht angebracht.

Vorab sei daran erinnert, dass in Israel das Personenrecht aus dem allgemeinen Zivilrecht herausgelöst und den Oberhäuptern der verschiedenen Religionsgemeinschaften (nicht nur den jüdischen!) überantwortet und mit einer eigenen Abteilung im Religionsministerium vertreten ist.

Bei dem umstrittenen Gesetzesentwurf geht es darum, ein allgemein gültiges Verfahren für die Aufnahme ins Judentum festzuschreiben. Dabei sind zwei Zielvorstellungen auszumachen: Mindestens seit dem Ersten Weltkrieg ist auch in anderen Bereichen des religiösen Lebens das energische Bestreben der litauischen Altfrommen feststellbar, ihre Auffassung von Judentum als allein authentisch und allgemeingültig durchzusetzen. Hinzu kommt – ausgesprochen oder nicht – die Erwartung, dass viele (wenn nicht alle) Juden früher oder später nach Israel kommen und sich somit den dort geltenden Gesetzen unterwerfen werden.

Hier liegt auch ein Problem der Diaspora: Wenn damit zu rechnen ist, dass der Kandidat oder die Kandidatin eine Ehe in Israel schließen oder führen könnte, kann das angesprochene Rabbinat nicht umhin, die Konversion so durchzuführen, dass sie in Israel anerkannt wird. Sollten nicht-orthodoxe Juden auf ihrer religionsgesetzlichen Autonomie beharren, würden sie sich – *rebus sic stantibus* – von einem grundlegenden zionistischen Dogma distanzieren.

Von jüdischer Seite sind mir bisher zwei Stellungnahmen bekannt geworden. *Rabbiner Shlomo Riskin* von Efrat besteht zwar darauf, dass der Konvertit sich zu den drei Grundpfeilern *Schabbath*, *Kaschrut* und Beachtung der *ehelichen Reinheit* bekenne, verlangt aber nicht eine lebenslange Bindung. Außerdem fände er es angebracht, die drei- bis vierhunderttausend nicht halachisch, aber im Sinn des Rückkehrgesetzes jüdischen Einwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion zu konvertieren.

Der liberale Berliner *Rabbiner Andreas Nachama* knüpft ebenfalls an besagtes Gesetz an und beruft sich auf das „gefühlte Judentum“ dieser Menschen (woran der Schreibende zu zweifeln wagt). Er greift auch die Idee auf,

einen jüdischen Vater (statt der Mutter) als Legitimator anzuerkennen. (Darüber hat vor etwa dreißig Jahren in Amerika eine breite Diskussion stattgefunden. Unter manchen anderen war auch der hierzulande wohlbekannte Prof. *Jakob J. Petuchowski* klar dagegen.) Schließlich denkt Rabbiner Nachama auch an die Möglichkeit, die jüdische Herkunft eines Anwärters mittels Gentests festzustellen; das könnte freilich eher neue Probleme aufwerfen. Wie sich die Angelegenheit weiter entwickelt, bleibt abzuwarten. Man wird wohl gut daran tun, sich mit großer Geduld zu wappnen.

Motivation – eine Grundbedingung

Die Aufnahme Andersgläubiger ins Judentum ist an sich ein klar geregelter, ziemlich unkomplizierter Vorgang, dem ein mehr oder weniger ausgedehnter Lehrgang voranzugehen hat. Ein Mensch, dessen Mutter Jüdin ist, ist *ipso facto* jüdisch, während das Kind christlicher Eltern erst getauft werden muss, um Christ zu sein. Die Problematik beginnt bei der Motivation des Konvertiten oder der Konvertitin (ein Heiratswunsch wird von vornherein als ernsthaft betrachtet und somit anerkannt) und setzt sich mit der Gretchenfrage fort: Ist der zur Konversion entschlossene Mensch wirklich willens, nicht nur das – stets prekäre – Schicksal des jüdischen Volkes zu teilen, sondern auch das Joch der göttlichen Monarchie auf sich zu nehmen? Scharf formuliert: Es geht um die Akzeptanz der spezifisch jüdischen Theokratie, deren Gesetze nicht hinterfragt werden können wie die Auslegungen der Gelehrten. Anders gesagt: Soll, ja, kann es eine Aufnahme in das jüdische Volk ohne Aufnahme in die religiöse Gemeinschaft der Juden – oder umgekehrt – geben? Unsere heutige, säkularisierte Welt muss sich mit diesem Problem auseinandersetzen.

Eliezer Berkovits (1908–1992)¹, einer der bedeutendsten Denker und genialsten Talmudisten seiner Generation, bekennt sich in seinem Aufsatz „*Conversion and the Decline of Oral Law*“ (1974) deutlich zur orthodoxen

1) Eliezer L Berkovits, 1908 in Ungarn geboren, 1992 in Jerusalem gestorben, 1934 am Hildesheimerschen Rabbinerseminar in Berlin ordiniert, war nach seiner Emigration an vielen Orten Rabbiner, zuletzt Professor für jüdische Philosophie. Vgl. Eliezer Berkovits, *Essential Essays on Judaism*, ed. David Hazony, Shalem, Jerusalem 2003, 89–102.

Auffassung von Konversion, plädiert aber für Akzeptanz von Menschen, die sich der orthodoxen Sicht und der daraus abzuleitenden Praxis nicht anzuschließen vermögen.

Dabei geht es dem Verfasser erklärtermaßen nicht in erster Linie um das Sonderproblem der Konversion, sondern um die Wiederbelebung des Prinzips, dass talmudisch verankerte Vorschriften der rezipierten Halacha, deren genaue Ausführung unter veränderten Umständen unerwünschte Folgen zeitigen, aufgrund übergeordneter Prinzipien, die sich aus der Tora erheben lassen, geändert oder suspendiert (nicht: aufgehoben!) werden können. Um Präzedenzfälle ist der Verfasser selbstverständlich nicht verlegen. Unter den Beispielen, die Berkovits für die Kreativität führender Rabbinen bei der gesetzeskonformen Lösung gesetzgeberischer Probleme anführt, steht an erster Stelle der oft zitierte *Prosbul* Hillels des Alten.

Worum geht es dabei?

Die Tora verlangt, dass eine private Geldschuld im jeweils siebten Jahr, dem Sabbatjahr, verfällt. Das hat zu Hillels Zeit, in der die Geldwirtschaft eine größere Rolle spielte als in der biblischen Epoche, dazu geführt, dass im sechsten Jahr kein Kredit mehr zu bekommen war. Hillel hat also entschieden, dass eine private Schuld dem Gericht überschrieben, also dem privaten Bereich entzogen und damit klagbar gemacht werden kann.

Ein weiteres Beispiel ist, dass ein einziger Zeuge genügt, um den Tod eines vermissten Ehegatten gültig festzustellen, während doch die Tora die Feststellung einer Tatsache von mindestens zwei Zeugen abhängig macht. Mit dieser Ausnahme wird wenigstens in einer Anzahl solcher Fälle vermieden, dass sich eine verheiratete Frau lange Zeit, vielleicht für den Rest ihres Lebens, nicht mehr verheiraten kann, sollte ihr Gatte nicht mehr auftauchen. – Leider gibt es sehr viele Fälle, in denen nicht einmal *ein* Zeuge vorhanden ist. Es ist dies eines der schwierigsten und tragischsten Probleme, die jeder Krieg mit sich bringt.

Was das Problem der Übertritte zum Judentum betrifft, so macht Berkovits seine offene Haltung an zwei übergeordneten Prinzipien fest: an der Einheit des jüdischen Volkes und an der Liebe zum jüdischen Volk (*ahavat Jisrael*). Es stimmt, dass die Einheit des jüdischen Volkes durch das Insistieren auf den orthodox formulierten Erfordernissen für einen Übertritt nicht gefördert werden kann, weil diese Erfordernisse in wesentlichen Teilen nicht mehr von einer Mehrheit der Betroffenen akzeptiert werden. Manche

haben sich auch schon zu Lügen verleiten lassen; man hat Exempel. Es darf aber auch gefragt werden, worauf diese Einheit beruht.

Einheit und „ahavat Jisrael“

Ein Blick auf die Geschichte zeigt wohl, dass es schon in biblischer Zeit mit der „Einheit“ nicht eben weit her war. Aber vielleicht ist die „Einheit des jüdischen Volkes“ schon gesichert, wenn sich jede jüdische Familie mit jeder anderen jüdischen Familie *per connubium* verbinden kann. Auch in diese Richtung weist ein von Berkovits zitierter Fall.

Möglicherweise könnte auch eine bloß gefühlte Einheit des jüdischen Volkes genügen, um die jüdischen Menschen zu „ahavat Jisrael“ (Liebe zu Israel) zu führen. Wer verschiedene jüdische Szenen heutzutage beobachtet, kommt freilich nicht um die Feststellung herum, dass der Handlungsbedarf gewaltig ist – durchaus nicht nur zwischen Orthodoxen und Nicht-Orthodoxen. Nebenbei: An welche Reformjuden hat Berkovits wohl gedacht? In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts hat ein liberaler Rabbiner in Berlin seine Gemeindemitglieder persönlich aufgesucht, um sie zu ersuchen, am Schabbat auf Erwerbstätigkeit zu verzichten, und die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums hat einen Dozenten entlassen, weil er nicht täglich Tefillin legte.

Vor etwa siebzig Jahren hat mein Vater, Rabbiner Dr. Chaim Lauer s. z. l.², ein (ungedrucktes) Responsum verfasst. Es ging um folgenden Fall: Der nicht-jüdische Ehemann einer jüdischen Frau wollte Jude werden, damit er dereinst (das Paar war nicht mehr jung) neben seiner Frau bestattet werden könne. Der Mann hatte aber gleich erklärt, dass er sich nicht an die Schabbatgebote werde halten können. Mein Vater hat sich anheischig gemacht, eine Möglichkeit zu finden, den Mann auf einem jüdischen Friedhof beisetzen zu lassen, eine Konversion ohne Verpflichtung zur Einhaltung des Schabbat jedoch abgelehnt. Zu Art und Umfang einer allfälligen Schabbat-Observanz hatte sich mein Vater nicht zu äußern.

2) Dr. Chaim Lauer (1880–1948) war von 1925 bis 1938 Rabbiner in Mannheim. Lauer war der letzte Rabbiner der Lemle-Moses-Klaus (Klaussynagoge). Nach dem Novemberpogrom konnte er als Schweizer Bürger seine Familie in die Schweiz in Sicherheit bringen.

In Berkovits' Erwägungen scheint dieser Aspekt keine Rolle zu spielen. Damit wird eine weitere, fundamentale Frage an das Reformjudentum zu richten sein: Wenn die Autorität der mündlichen Lehre nicht anerkannt wird, welche Rolle spielt dann die schriftliche? Nun mag man (was der Schreibende nicht tut) den Ausdruck, „Berge, die an einem Haar hangen“, extensiv interpretieren. Es bliebe dabei immer noch, dass es nicht statthaft sein kann, noch unter der Türe der Synagoge eine Zigarre mit Zündhölzern anzuzünden. Im Minimalfall müsste man sich doch auf Jes 58,13 berufen. Damit wäre wenigstens eine biblische Grundlage für ein allgemein-jüdisches Schabbat-Ruhe-Gesetz gegeben. Angesichts der außerhalb des Staates Israel nicht gegebenen unabhängigen innerjüdischen Autonomie und der weit verbreiteten grundsätzlichen und konsequenten Ablehnung jeder aus den Quellen der Religion fließenden Vorschrift wäre freilich ein solches Gesetz nicht durchsetzbar und somit von vornherein unmöglich.

Der Schreibende ist sich im Klaren darüber, dass seine Überlegungen die Lösung des heiklen Problems, unter welchen Voraussetzungen eine Konversion zum Judentum (zu welchem?) durchgeführt werden kann, nicht näher bringen. Er kann nur hoffen, die Erwägungen des hochverdienten, gelehrten Autors Berkovits etwas weiter geführt zu haben.

Unsere Meister lehrten: Wenn einer in dieser Zeit kommt, um Proselyt zu werden, so sagen sie zu ihm: Welchen Gesichtspunkt hast du, dass du gekommen bist, um Proselyt zu werden? Weißt du nicht, dass Israel in dieser Zeit gequält, gestoßen, gezerzt, zerrissen wird, dass Züchtigungen über sie kommen? Wenn er sagt: Das weiß ich und ich bin nicht würdig, so nehmen sie ihn sofort auf und unterweisen ihn in einigen von den leichteren Geboten und in einigen von den schwereren Geboten [...].

Und sie unterweisen ihn über die Strafen der Gebote und sagen zu ihm: Wisse, dass du, ehe du unter diese Norm getreten bist, Talg* gegessen hast, ohne dass du mit Ausrottung bestraft wurdest; dass du den Schabbat entweiht hast, ohne dass du mit Steinigung bestraft wurdest. Wenn du aber jetzt Talg isst, so wirst du mit Ausrottung bestraft; wenn du jetzt den Schabbat entweiht, so wirst du mit Steinigung bestraft.

Jewamot 47 a/4/b

* Talg: Vgl. Lev 3,17: „Ihr dürft weder Fett noch Blut genießen.“

„Denkmal und Name – DER GUTE ORT FREIBURG“

Ruben Frankenstein*

Über die kulturhistorische Bedeutung von Grabsteinen sind sich alle einig. Es sind wertvolle Zeugnisse, die uns wichtige Informationen geben, nicht nur über die persönlichen Angaben zu den Verstorbenen, sondern auch zu ihrer beruflichen und gesellschaftlichen Funktion. Darüber hinaus liefern die Inschriften und Symbole aufschlussreiche Auskunft zur Grabkunst im Allgemeinen und zur jüdischen Grabkunst insbesondere.

Der Freiburger jüdische Friedhof¹ ist verhältnismäßig jung. Er wurde im Jahre 1870, zur gleichen Zeit wie der große Zentralfriedhof, angelegt. Davor war die noch kleine jüdische Gemeinde Freiburg auf die Friedhöfe der Nachbargemeinden angewiesen: Breisach, Schmieheim und Emmendingen. In den Grabsteinen spiegelt sich die Geschichte der Juden der Stadt Freiburg: ihre Integration, ihr Anteil an der Gesamtentwicklung der Stadt, aber ebenso all ihre Brüche, zumal mit der Katastrophe ihrer Vertreibung und Ermordung in der NS-Zeit, und dann wiederum das neue Aufkeimen jüdischen Lebens bald nach dem Krieg. Die Vogelperspektive würde einen besonders interessanten Aspekt des Friedhofs und der Entwicklung der Grabsteinkunst vermitteln: die diagonale Form des Friedhofs, die nach Norden einem spitzen Pfeil gleicht, und der allmähliche Wandel von stehenden Grabsteinen zu liegenden Grabplatten.

* Ruben Frankenstein, geb. 1938 in Tel Aviv, Studium der Rechtswissenschaft, Germanistik, Judaistik und Geschichte in Tel Aviv, Jerusalem, Wien und Freiburg. 1965–1974 Staatsanwalt in Tel Aviv. Seit 1975 Lehraufträge für Judaistik, Hebräisch, Jiddisch und Literatur an der Universität Freiburg und in der Erwachsenenbildung. Rede anlässlich der Vorstellung seines Buches „*Denkmal und Name – DER GUTE ORT FREIBURG*“. *Dokumentation des Jüdischen Friedhofs*, unter besonderer Mitarbeit von Lina-Mareike Dedert, Anette André, Aline Braun und Aaron Schwald von der Abteilung Judaistik im Orientalischen Seminar der Universität Freiburg, am 10. Dezember 2009 im Historischen Saal des Rathauses.

1) Der Friedhof ist täglich geöffnet außer freitags ab 12 Uhr Mittag, samstags und den jüdischen Feiertagen.

Die Grabinschriften zu lesen ist wie ein Spaziergang durch ein in Stein gemeißeltes Poesie-Album oder ein Zitaten-Lexikon. Manche Inschriften, die von Trauer und der Beteuerungen ewiger Liebe sprechen, könnten durchaus auch auf einem christlichen Friedhof vorkommen. Charakteristisch für jüdische Grabinschriften ist die Verwendung von Zitaten aus der hebräischen Bibel, vor allem aus den Psalmen und Propheten, jedoch ohne Hinweis auf die Bibelstellen². Dazu einige Beispiele:

Grab 379 Luise Epstein (geb. 12. Juli 1887, gest. 9. Jan. 1919)

Hier liegt begraben die geachtete Frau:
Frau Livka, genannt Luise, Tochter des
Gelehrten Herrn Joseph, Ehefrau des
Herrn Shemaja des Leviten Epstein.

„Eine Frau schön von Gesicht und Gestalt
wie ein grüner Ölbaum (Ps 52,10),
gleich einem fruchtbaren Weinstock im
Innern des Hauses (Ps 128,3),

wie Sara, unsere Mutter, ist sie da im
Zelt, sagt man über sie (Gen 18,9–10).

Gefährtin ihres Ehemannes, mühte sie
sich, ihren Kindern zuliebe, erlosch ihre
Lampe nicht, sie überwachte ihre Vor-
gänge (Spr 31,18/31,27),

Lehrerin ihrer Sprösslinge in den An-
fängen der Weisheit, sie säte in Tränen,
jetzt wird sie ihre Garben ernten (Ps
126),

die Erinnerung an ihre Liebe wird nicht aus den Herzen ihres Ehemannes und ihrer Kinder weichen, welche ... bitterlich weinten, als sie von ihnen genommen wurde in der Epidemie am Ende des großen Krieges, am 8. Schwat [5]679 im Alter von 31 Jahren.“



2) Anm. d. Red.: Quellenverweise im Text der Inschriften wurden vom Autor nachträglich eingefügt.

Andere Grabsprüche – müde von der Last des Lebens – empfinden den Tod als Erlösung:

Grab 23 *Flora Wertheimer* (geb. 8. April 1866, gest. 21. Nov. 1894)

„Welt hinweg! Ich bin dein müde. Ich will nach dem Himmel zu.“

Grab 241 *Nathan Pollak* (geb. 10. Mai 1869, gest. 10. Okt. 1887)

„Meine Jahre waren wenig und übel.“

Zahlreiche Inschriften sind Ausdruck der messianischen Hoffnung auf eine endzeitliche Wiederkehr und die Wiedervereinigung von Leib und Seele.

Grab 57 Für die mit 22 Jahren verstorbene *Charlotte Weil* (1876–1898):

„Dein junges Leben war ein Leiden.
Drum weilst du nun in lichten Höh'n,
Erwart auch uns, wir seh'n dich wieder
Am Tag des Auferstehens.“

Grab 33 *Bernhard Blum* (1810–1896)

„Und du geh' zum Ende und du wirst ruhen
und du wirst auferstehen (Hebr.) zu deinem Anteil
am Ende der Tage“ (Dan 12,13).

Grab 348 *Bernhard Borchardt* (1822–1890)

„Leben mögen deine Toten, meine Leichen auferstehen!
Wachet auf, jubelt, Staubbewohner“ (Jes 26,19)!

Man kann in den Inschriften auch wie in einer Chronik blättern. Auch die Anfänge der jüdischen Gemeinde Mitte des 19. Jh. – Erfolge, Diskriminierung, Schicksalsschläge – sind auf den Grabsteinen nachlesbar:

Grab 361 *Henriette und Agnes Näf*

Henriette Näf geb. Breisacher (geb. 1. Juli 1818, gest. 20. Juni 1903), Ehefrau des Hofgerichtsadvokaten und Abgeordneten der Zweiten Badischen Kammer *Naphtali Näf* (1818–1891). Näf hatte als *erster Jude* in Freiburg im

Jahre 1849 die Bürgeraufnahme beantragt, war aber erst nach der Badischen Emanzipationsgesetzgebung 1862 damit endgültig erfolgreich.

Grab 224 erzählt die Geschichte von *Heinrich Weil* (geb. in Eichstetten am 3. Sept. 1856, gest. am 23. März [3. Nissan] 1901), dem Besitzer der ersten jüdischen koscheren Gaststätte in Freiburg (Grünwälderstraße 12).

Einer der Nachbesitzer der Gaststätte, *Leopold Blum*, *Grab 373a*, eröffnete auch noch eine koschere Metzgerei.

„[...] ein redlicher Mann, er mühte sich mit reinen Händen, geliebt und geachtet, von allen, die ihn kannten.“

Grab 65a Rahel Bloch (1824–1907)

Rahel Bloch, Tochter von Heinrich Weil, war das erste jüdische Kind, das in Freiburg seit dem Mittelalter – nach über 400 Jahren, in denen Freiburg „judenfrei“ war –, geboren wurde.



Grab 347 Eduard Salomon (geb. 1864, gest. 1890)

„Hier ruht, betrauert von den Seinen, Eduard Salomon, Cand. Med.“
„Vergebens habe ich mich bemüht im Nichts,
umsonst verzehrt meine Kraft;
doch mein Recht ist beim Ewigen,
mein Lohn bei meinem Gotte“ (Jes 49,4).

Salomon war erst 23 Jahre alt, bald wäre er Arzt gewesen; aber dann wurde er von einem radikal nationalistischen Kommilitonen schwer beleidigt und in seiner Ehre als Jude verletzt. Salomon forderte ihn zum Duell auf und verlor sein Leben. Er ist das erste bekannte Opfer von Judenhass im Freiburg der Neuzeit.

Bewegend sind auch die *Inschriften auf den Kindergräbern*, die den Schmerz der Trennung mit Zitaten aus dem Buch Hiob zum Ausdruck bringen:

Grab 188 Elisabeth Loewy (1907–1908), Tochter von Therese und Alfred Loewy (Grab 574)



„Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen“ (Hiob 1,21).

„In seiner Hand ist die Seele alles Lebendigen und der Odem aller Menschen“ (Hiob 12,10).

Grab 178 a/b

Karl Mayer

(1892–1894)

Robert Mayer

(1894–1895)



„Wie eine Blume vergeht und beschnitten wird, wird er fliehen wie ein Schatten und wird nicht bestehen“ (Hiob 14,2).

Krieg – Vertreibung – Neuanfang

Eine gewisse Zäsur bringt der Erste Weltkrieg, in dessen kriegerische Euphorie und Hurra-Patriotismus auch die Freiburger Juden mit einstimmten. Nachdem sie einen ebenso hohen Blutzoll gegeben haben, hoffen sie auf gebührende Anerkennung als ebenbürtige Bürger. Davon zeugt das Denkmal für die im Ersten Weltkrieg gefallenen 26 jüdischen Soldaten. Doch sie wurden enttäuscht und statistisch als Drückeberger denunziert. Nur *einer* wurde geehrt, der SPD-Reichstagsabgeordnete *Ludwig Frank*, geboren im badischen Nonnenweier, begraben in Mannheim. Der an der Uni Freiburg promovierte Jurist meldet sich als Kriegsfreiwilliger und fällt schon in den ersten Tagen des Krieges. Als Anerkennung wird in Freiburg eine Straße nach ihm benannt, die erste und einzige nach einem Juden benannte Straße, die aber sehr bald von den Nationalsozialisten nach dem SA-Standartenführer Paul Billet³ aus Lahr, der bei einer Straßenschlacht in Karlsruhe umgekommen war, umbenannt wird. Erst nach großen Bemühungen der Gesell-

3) Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die „Paul-Billet-Straße“ in „Damaschkestraße“ umbenannt. Adolf Damaschke war Vorkämpfer der Bodenreformbewegung.

schaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Freiburg bekommt Frank im Jahre 2001 zwar nicht mehr seine ehemalige Straße zurück, aber wenigstens einen kleinen Weg bei den Schrebergärten in Haslach, nebbich!

Der entscheidende Einschnitt beginnt mit der „*Reichspogromnacht*“ am 9./10. November 1938. Knapp zwei Jahre später, am 22. Oktober 1940, kommt mit der Deportation von 375 Freiburger jüdischen Bürgern und Bürgerinnen nach Gurs das Ende der jüdischen Gemeinde.⁴

Grab 610 Julius Friedberg

Der Apotheker *Julius Friedberg*, Inhaber der Herdern-Apotheke, bis er 1936 gezwungen wurde, zu verkaufen – „Arisierung“ nannte man das –, ist einer der 137 jüdischen Männer, die am 10. November 1938 verhaftet und nach Dachau deportiert werden. Die meisten werden Ende Dezember unter Auflagen freigelassen. Julius Friedberg, der schon bei der Verhaftung übel zugerichtet wird, stirbt im KZ Dachau am letzten Tag von Chanukka, der zugleich Heiligabend ist. Sein Grabstein ist besonders stark beschädigt, – eher durch mutwillige Zerstörungswut als durch Verwitterung.

Grab 574 Therese Loewy (geb. 14.02.1884, gest. 22.10.1940)

Eine, die sich gegen die Deportation, diese Reise ins Ungewisse, wehrt, ist *Therese Loewy*, Witwe des Mathematikprofessors *Alfred Loewy* (Grab 655) und Mutter von *Elisabeth Loewy* (Grab 188). Sie zieht den Freitod vor.⁵

Grab 475 Nathan und Martha Rosenberger, geb. Stern

Nathan Rosenberger (1874–1953) ist der letzte Vorsitzende der inzwischen drastisch dezimierten Freiburger jüdischen Gemeinde. Nach der Deportation nach Gurs bleiben nur die in sogenannten „privilegierten Mischehen“ lebenden Juden noch kurz verschont, bis schließlich auch sie am 23. August 1942 nach Theresienstadt deportiert werden. *Rabbiner Nathan Rosenberger* hat Theresienstadt überlebt und nach seiner Rückkehr mit den wenigen Überlebenden schon am 24. Dez. 1945, wie ein Phönix aus der Asche, die

4) Vgl. Peter Künzel, *Von Gurs über Chansaye*, in FrRu 17(2010)186–198.

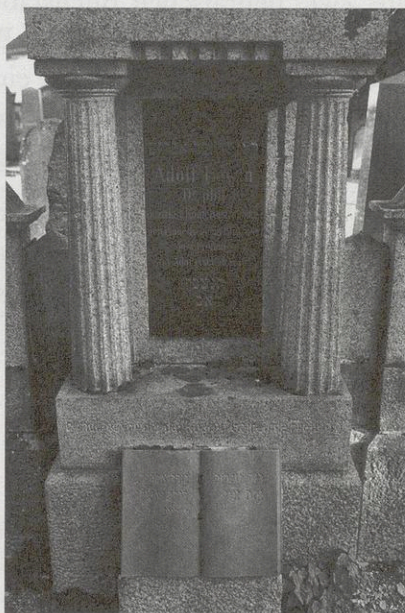
5) Die tragische Geschichte der Familie Loewy hat der Freiburger Historiker Hugo Ott erzählt in „*Laubhüttenfest 1940. Warum Therese Loewy einsam sterben musste*“ (1994).

neue Freiburger Gemeinde gegründet und ihr bis zum Lebensende (1953) als Vorsitzender gedient: „*Sein Leben war Mühe und Arbeit.*“

Als Nachkomme einer Rabbinerfamilie ist mir das Grab (313b) meines Urgroßonkels, *Dr. Adolf Lewin* (geb. 1843, gest. 1910), besonders teuer. Er war der erste Rabbiner der jüdischen Gemeinde Freiburg (1885–1910), ihr erster Chronist und der Verfasser zweier bedeutender Werke über die Geschichte der Juden in dieser Region: *Juden in Freiburg im Breisgau* (1890) und *Geschichte der badischen Juden seit der Regierung Karl Friedrichs* (1738–1909).⁶ Sein Grab trägt die Inschrift:

„Deiner Hand vertraue ich an meinen Geist, meine Frau und meine Nachkommen.“

„Siehe, wie einige Handbreit machtest du meine Tage“ (Ps 39,6).



Grab 482 Max Mayer (1873–1962: Freiburg – New York – Freiburg)

Auch den einstigen Inhaber des Lederwarengeschäfts in der Schusterstraße *Max Mayer* zog es wieder in seine alte Heimat zurück. Seine Tochter Lotte Paepcke erzählt seine Geschichte mit dem Buch „*Mein Vater, der ein kleiner Händler war*“ (Ersterscheinung 1972).⁷

Auffallend ist, dass sich bei den Inschriften auch der *Gebrauch der Sprache* ändert. Die meisten der älteren Grabsteine tragen hebräische, zum Teil sehr lange und detaillierte⁸ Grabinschriften. Doch schon in den 90er Jahren des 19. Jh. wird immer mehr die deutsche Sprache gebraucht, bis sie nach

6) Adolf Lewin hat zahlreiche weitere Schriften verfasst, einige auch unter dem Pseudonym Alwin Dolfe (ein Anagramm), zu Themen rabbinischer Literatur, Exegese und Homiletik.

7) Vgl. die Rezension der Neuauflage von H. Winklehner in: FrRu 11(2004)141 f.

8) Vgl. Grab 379 (Luise Epstein).

dem Krieg das Hebräische fast gänzlich verdrängt hat. Nur zwei Kürzel haben sich bis auf den heutigen Tag standhaft halten können: Zum einen die aus zwei hebräischen Buchstaben bestehende Mitteilung: „Hier ist“ oder „liegt begraben“, und die fünf Buchstaben, die für den biblischen Satz stehen: „Möge seine [ihre] Seele eingebunden sein in das Bündel der Lebendigen!“ Es sind die Worte, die Abigail zu David spricht, bevor sie seine Frau wird und er König von Israel (vgl. 1 Sam 25,29).

Dieser Wunsch nach bleibender Verbundenheit der Verstorbenen mit den Lebenden zieht sich wie ein Leitfaden auch durch unzählige andere – teils selbst verfasste – Verse oder Zitate aus anderen Quellen, die auf den Grabsteinen zu finden sind.

„Der gute Ort“

Was bedeutet die Bezeichnung „Der gute Ort“ für einen jüdischen Friedhof? Eine Antwort darauf gibt der österreichische Schriftsteller *Joseph Roth* in seinem Roman „Hotel Savoy“ (Berlin 1942).

„Ich bin ein Ostjude, und wir haben überall dort unsere Heimat, wo wir unsere Toten haben.“

Der österreichische Dichter *Franz Werfel* widmete dem „guten Ort“ ein Gedicht: „Der gute Ort zu Wien“. Dem Gedicht stellte Werfel eine Zeitungsnachricht vom Juni 1938 voraus:

„In Wien ist den Juden der Besuch aller öffentlichen Anlagen und Gärten untersagt worden. Ihnen bleibt demnach nur die israelitische Abteilung des Zentralfriedhofs zur Erholung.“

„Der gute Ort zu Wien“

[...] Volksgarten, Stadt- und Rathauspark,
Ihr Frühling war noch nie so stark.

Den Juden Wiens ist er verboten.
Ihr einziges Grün wächst bei den Toten [...].

In Väter Zeiten lang verdorrt,
Da hieß der Friedhof: „guter Ort“.
Nun ist, als Schutz vor feigen Horden,
Zum guten Ort er wieder worden.

Auf seinen Wegen und Alleen
Herrscht großes Kommen, großes Gehen,
Als würden alle, hier begraben,
In diesen Tagen Jahrzeit haben.

1938 waren Wien und Freiburg – wie das gesamte Groß-Deutsche Reich – kein „guter“ Ort für Juden. Der beste Ort war noch der Friedhof; Friedhöfe blieben zwar auch nicht ganz verschont, sind aber dennoch glimpflich davon gekommen. Der große Friedhof Berlin-Weißensee bot sogar einer Anzahl von Juden ein Versteck und wurde damit zum „guten Ort“ der Lebensrettung in der Zeit der deutschen Barbarei.

Zur Entstehung der Dokumentation

Was vermag so ein Buch? Ich wage zu sagen, die Grabsteine zum Sprechen zu bringen. Denn viele der Steine erzählen Geschichten, aber sie sind oft nur schwer verständlich (Sprache, Kürzel, Verwitterung). Viele Steine verschweigen die Taten der Personen, die da liegen. Wir haben uns also bemüht, die Grabinschriften zu entziffern, zu übersetzen, wiederherzustellen oder gar zu ergänzen, wo dies möglich war.

Zwei Gedanken haben mich vor allem zu diesem Buch getrieben: Einmal die Anhäufung von Anschlägen auf jüdische Friedhöfe und die Zerstörung von Gräbern in den letzten Jahren. Der Freiburger Friedhof war das Ziel eines Anschlags im Dezember 2002. Vielleicht kann eine solche Dokumentation einen gewissen Beitrag leisten zur Erhaltung des Friedhofs. Und schließlich die Möglichkeit, einer Person, die im Stillen Großes leistete, ein kleines Denkmal zu setzen: Schwester Maria Veronika Grüters, die Musikpädagogin, die die Kinderoper „*Brundibár*“⁹ zum Leben erweckte, und die mit einem Legat die Entstehung dieses Buches unterstützt hat. „Möge auch ihre Seele eingebunden sein im Bündel der Lebendigen!“

9) Vgl. Thomas Freitag, *Brundibár. Der Weg durchs Feuer*, Rez. von Ruben Frankenstein, in: FrRu 17(2010)307 f.).

„Endlösung“ auf Mallorca

Sabina Wolf*

Bei Nacht und Nebel machen sich Ernst und Irene Heinemann aus Magdeburg im Februar 1933 auf und davon. Das jüdische Ehepaar hat Angst, in Deutschland zu bleiben, und flüchtet nach der Machtergreifung Hitlers auf die spanische Insel Mallorca. Spanien wird keine Juden ausliefern, darauf vertrauen die Heinemanns, und beziehen im Stadtteil



© BR ARD report MÜNCHEN,
27.09.2010.

El Terreno in Palma ihr neues Domizil. Der Enkel, Ernst-Peter Krüger, weiß aus den Erzählungen seiner Mutter Lore, was sich damals abgespielt hat: *„Sie sind 1934 auf die Insel gekommen, weil man in Deutschland Juden als Untermenschen abgetan hat. Sie hatten Angst, wollten weg.“*¹

Gefangen im NS-Spitzelnetz

Doch wie erste dunkle Schatten tauchen schon bald die Kreuzfahrtschiffe der nationalsozialistischen Arbeitsfront „Kraft durch Freude“ auf. In ihrem Fahrwasser, der Rassenwahn. Der deutsche Faschistengegner Albert Vigoleis Thelen (1903–1989)² spürt, dass sich etwas zusammenbraut. Sein Buch „Die Insel des Zweiten Gesichts“ lässt keinen Zweifel an seinem Eindruck über den aufkeimenden Nationalsozialismus auf der Sonneninsel.

* Sabina Wolf arbeitet als freie TV-Journalistin für die ARD. Der Beitrag erschien ursprünglich in ARD report MÜNCHEN, „Todesfalle Mallorca“ am 27.09.2010.

1) Anm. d. Red.: Die Zitate sind den persönlichen Interviews der Autorin mit den zitierten Personen entnommen.

2) Albert Vigoleis Thelen schrieb in Mallorca unter dem Pseudonym Leopold Fabrizius. Mit Ausbruch des spanischen Bürgerkriegs mussten Thelen und seine Frau Beatrice die Insel verlassen. Seit dem 15. April 2005 erinnert in der Calle Can Sales 2 in Palma de Mallorca eine Gedenktafel an Albert Vigoleis Thelen.

Ursprünglich aus Süchteln am Niederrhein, lebt er seit 1931 auf Mallorca, verdingt sich auch mal als Reiseführer, zum Beispiel für die regimetreuen Passagiere der „Kraft durch Freude“-Dampfer. Als „Ihr Führer“ macht er sich lustig und gerät damit ins Visier des deutschen Konsuls auf Mallorca, Hans Dede. Der deutsche Diplomat, stramm auf Kurs, feiert schon mal mit Führerbild aus Pappmaschee, Hakenkreuz und strammen Parolen am Strand. In Amsterdams Internationalem Institut für Sozialgeschichte IISG ist er in einer handschriftlichen Liste, die Naziagenten in Spanien aufzählt, vermerkt.

Das Spitzelnetz auf Mallorca ist 1935 bereits eng geknüpft. Hans Dede lässt für die Geheime Staatspolizei in Berlin Juden auf der Insel bespitzeln. An den Heinemanns gehen die Aktivitäten der Nazis nicht vorbei. Sie fühlen sich auf der Insel nicht mehr sicher. Stumme Zeugen ihres heimlichen Vorhabens sind die geheimen Aufzeichnungen des britischen Vizekonsuls Francesc Aguiló Molina. Er hat die verzweifelte Suche vieler Juden nach einem Weg runter von der Insel dokumentiert, auch die der Heinemanns. Zweimal sprechen Ernst und Irene Heinemann 1934 im britischen Konsulat in Palma vor. Aguiló aber kann für die Heinemanns nichts tun. Er notiert ihre und die Namen anderer Juden akribisch, mit Datum. Er schreibt: „Viele deutschen Juden war es unmöglich, die Insel zu verlassen.“ Meist fehlen die entsprechenden Papiere. So ist es auch bei den Heinemanns, sie haben nur einen mit einem roten „J“ für Jude ungütig gestempelten deutschen Pass.

Dem Lokalhistoriker und Publizisten Germán Garcia Boned ist es zu verdanken, dass Teile dieser Aufzeichnungen überhaupt überliefert sind. Er hat über die Nazizeit auf Mallorca Informationen und Dokumente gesammelt und veröffentlicht. Denn Aguiló und andere stille Helfer haben alles daran gesetzt, ihre Spuren zu verwischen. Die Verhinderung des Naziplans einer ethnischen Säuberung Mallorcas steht auf dem Spiel, so die Einschätzung von Garcia.

Die Xueta im Visier der NS

Der britische Vizekonsul Francesc Aguiló Molina ist gleich in zweifacher Hinsicht ein Feind für die Nazis. Zum einen ist er Fluchthelfer, zum anderen ist er Nachfahre spanischer Juden. Aguiló weiß, dass die Nazis sogar

Konvertiten wie ihn, die sogenannten Xueta, deportieren lassen wollen. Zu den Xueta gehören 15 Familien auf Mallorca, Nachfahren zwangskonvertierter Juden, die wegen „Krypto-Judaisierens“ Ende des 17. Jahrhunderts von der Inquisition brutal verfolgt wurden. Die Namen sind im kollektiven Gedächtnis der Insulaner sogar noch heute eingeebnet. Bis ins 20. Jahrhundert hinein wurden sie von den Mallorquinern selbst diskriminiert, heirateten nur untereinander. Für die Nazis gelten sie ethnisch deshalb als Juden.

Bei den Xueta herrscht große Verunsicherung und Angst, berichtet Albert Bonín, Präsident der Vereinigung Memòria del Carrer, die die Geschichte der Xueta aufarbeitet. „Wir wissen aus Briefen und Gesprächen, dass die Xueta große Angst vor Deportation hatten“, berichtet Bonín. Den israelischen Historiker Moshe Zimmermann aus Tel Aviv wundert es nicht, dass die Nazis, ihrer Rasselehre folgend, auch die Xueta im Visier hatten. Für ihn ist der Rassenwahn der Nazis die Fortsetzung der „Limpieza de Sangre“, die sogenannte Reinheit des Blutes zu Zeiten der Inquisition.

Die Nazis fordern bei der Kirche Mallorcas eine Liste der Xueta-Familien an und wollen wissen, so berichtet der mallorquinische Schriftsteller Miquel Forteza Pinya, ob es zwischen jüdischen Hilfsorganisationen und Zwangskonvertiten einen Zusammenhang gäbe.

Nach mündlicher Überlieferung soll der damalige Bischof Josep Miralles Asbert von seinem Archivar Joan Vich Salom eine Liste mit den Namen aller auf Mallorca je zwangskonvertierter Einwohner erhalten haben und ihn bei Erhalt gefragt haben: „Bin ich auch darunter?“ Die Informationen über die Deportationspläne der Nazis in Sachen Xueta-Säuberung enden hier, doch gegen die deutschen Juden gehen sie umso brutaler los.

Ausweisung in den Tod

Der Einfluss der Nazis auf der Insel ist spätestens seit 1939 unvorstellbar groß geworden, denn mit Beginn des spanischen Bürgerkriegs drei Jahre zuvor wird ein Teil der Legion Condor in Port de Pollença im Norden der Insel stationiert. Von hier aus starten die Piloten zu Angriffen auf katalanische Küstenstädte. Als der Caudillo Francisco Franco die spanischen Faschisten mit Hilfe der Deutschen zum Sieg führt, fordert Hitler kurze Zeit später Tribut. Mit Datum vom 10. Juni 1940 erhalten deutsche Juden auf Mallorca

die Aufforderung, Spanien zu verlassen: Man lässt den Heinemanns den Befehl Francos politischer Polizei, das „Kommissariat für Überprüfung und Überwachung“, zukommen, die Insel binnen 10 Tagen zu verlassen. Sie müssen zurück nach Deutschland. Sie wissen, was das bedeutet, so Enkel Ernst-Peter Krüger:

„Das hieß: Runter von der Insel, auf das spanische Festland, von dort an die französische Grenze, wo der Zug stand, der sie ins Konzentrationslager gebracht hätte.“

Auch auf dem Festland spitzt sich die Situation für die Juden zu. Ein halbes Jahr nach dem Treffen von Hitler und Franco im französisch-spanischen Grenzort Hendaye, im Oktober 1940, weist die spanische Generaldirektion für Sicherheit alle untergeordneten Behörden an, Informationen über alle in- und ausländischen Juden in Spanien zu sammeln. Die Belege stammen aus dem spanischen Nationalarchiv, das auch ein sogenanntes „Judenarchiv“ beinhaltet, so die Zeitschrift RAICES. Dort findet sich im Eintrag zu einer Jüdin aus Barcelona der Hinweis, sie gehöre „zur gefährlichen jüdischen Rasse“. Mit dieser Aktion, so Prof. Dr. Wolfgang Benz vom Zentrum für Antisemitismusforschung in Berlin, hat das Franco-Spanien damit die Vorbereitungen zur Verfolgung von Juden auf spanischem Territorium getroffen.

Doch während der Judenzensus in Spanien, wahrscheinlich auf Grund der sich anbahnenden Kriegswende, ohne Folgen blieb, bleibt vielen deutschen Juden auf Mallorca ein tragisches Schicksal nicht erspart. Die Heinemanns aber wollen sich nicht in die Hände der Massenmörder begeben. In einem bewegenden Abschiedsbrief schreibt Ernst Heinemann seinen Kindern, er wolle sich nicht vorstellen, wie „deutsche Polizisten Mutti quälen“. Am 24.07.1940 nehmen sich Ernst und Irene Heinemann in Palma de Mallorca das Leben.



© BR ARD report MÜNCHEN,
27.09.2010.

Menschenrechtspädagogik gegen sekundären Antisemitismus

Wilhelm Schwendemann*

Historisches Bewusstsein und Problemanzeige

Zwischen der Erinnerung an die Schoa, aktueller Menschenrechtsbildung und Friedensbildung in der vierten Generation nach der Schoa existiert eine Schnittmenge, die für die Pädagogik gegen Rassismus wesentlich ist. Beispiele wie das von *Janusz Korczak*¹ lassen uns durch seinen Einsatz an Grundlegendes zur Humanitas erinnern.² Durch Erinnerung wird Vergangenheit ‚vergegenwärtigt‘. Historisches Bewusstsein ist dadurch gekennzeichnet, dass es zwar an vergangenen Ereignissen ansetzt und sich in Auseinandersetzung mit ihnen „bildet“, dass aber gerade dieser Bildungsprozess eine Verortung in der Gegenwart ermöglicht. Eine solche Verortung geht weit über eine reine Sensibilisierung für die Bedeutung der Vergangenheit hinaus. Historische Sensibilisierung (gegenüber den Gräueltaten der Nationalsozialisten) ist ein erster Schritt, der zu einer intensiven Auseinandersetzung und schließlich zur historischen Identitätsbildung von Jugendlichen führen kann. Identität konstituiert sich zu einem beträchtlichen Teil aus Erinnerungen. Das menschliche Selbstkonzept ist geradezu erinnerungsgeleitet: Erfahrungen, Sozialisation, bewusste und unbewusste Gedächtnisinhalte bestimmen über unsere Ich-Identität.

* Prof. Dr. Wilhelm Schwendemann, Studium der Evangelischen Theologie, Philosophie, Judaistik und Religionssoziologie, Ordination zum Pfarrer der Ev. Landeskirche in Baden; Pfarramts- und Schultätigkeit; seit 1995 Professur für Ev. Theologie und Didaktik an der EH Freiburg.

1) Vgl. Michael Kirchner, *Janusz Korczak*, ein jüdischer Lehrer und Erzieher, in FrRu 10(2003)123; Kalman Yaron, *Leben im Schatten des Todes*, in FrRu 14(2007)94.

2) Vgl. Meik Zülsdorf-Kersting, *Sechzig Jahre danach: Jugendliche und Holocaust*. Eine Studie zur geschichtskulturellen Sozialisation. Münster 2007. Jörn Rüsen/Ingetraud Rüsen, *Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen*, 2., überarb. und erw. Aufl., Schwalbach/Ts. 2008.

Junge Menschen haben nicht (wirklich) gelernt, wenn sie sich einen „historischen“ Sachverhalt rein kognitiv erarbeitet haben und wiedergeben können, sondern dann, wenn „eine relativ dauerhafte Veränderung bzw. Erweiterung des Verhaltensrepertoires“ in Bezug auf die historischen Themen vorliegen. Im Zusammenhang mit Auschwitz als der absoluten Inhumanität kann dies nur bedeuten, dass Menschen etwas gelernt haben, wenn sie „Humanität“ gelernt haben. Somit bedingen sich Erinnerungslernen und Lernen des Humanum gegenseitig. „Erziehung nach Auschwitz“³ ist gleichbedeutend mit „Erziehung zur Humanität“. Die Lernenden lernen in der Konfrontation mit den historischen Themen nicht nur etwas über die Situation damals, sondern auch etwas über heute und vor allem etwas über sich selbst. Auschwitz ist in historischer Hinsicht als „präzedenzlos“⁴ zu kennzeichnen, doch heißt dies nicht, dass es sich nicht wiederholen könnte. Aus diesem Grunde sind Lernprozesse so anzulegen, dass sie die „praktische Identität“, d. h. die „moralische Zeitgenossenschaft“ der Lernenden betreffen.⁵

Menschenrechts-Bildung in historischer Hinsicht ist Befähigung zu moralischer Zeitgenossenschaft, die darin besteht, die „*Negation von Inhumanität*“⁶ zu erlernen und vollziehen zu können: „So darf es nicht sein!“ Ebenso wie die Menschenrechte in historischer Hinsicht als *Negation der Inhumanität* entstanden sind – die amerikanische Unabhängigkeitserklärung (1776), die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1789), die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948) –, kann auf individueller und sozialer Ebene durch die Ablehnung von Inhumanität die Möglichkeit zur Humanität erlernt werden. Bisherige Ansätze zur Menschenrechtspädagogik⁷ werden um die Dimension des historischen Lernens erweitert. Holocaust-Erinnerung und Menschenrechts-Bildung sind zwei Brennpunkte einer Ellipse, die Vergangenes und Gegenwärtiges umkreist.

3) Theodor W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle* 2. 1. Aufl. (Nachdr.). Frankfurt/M. 1998/2003, 347. Matthias Heyl, *Erziehung nach Auschwitz. Eine Bestandsaufnahme. Deutschland Niederlande Israel USA*, Hamburg 1997. Wilhelm Schwendemann, *Didaktisches Chaos oder alles im Griff? Erziehung nach und über Auschwitz*, in: Freiburger Rundbrief 12(2005)196–205.

4) Yehuda Bauer, *Rethinking the Holocaust*, New Haven 2001.

5) Rolf Zimmermann, *Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft*, Reinbek bei Hamburg 2005, 92 ff.

6) Vgl. Zimmermann (Anm. 5), 87.

7) Wolfgang Benedek, *Menschenrechte verstehen. Handbuch zur Menschenrechtsbildung*, Wien 2009.

Ein pädagogischer Schwerpunkt muss in der Wertefindung liegen, d. h. man muss bei den konstruktiven Anstrengungen der Lerngruppe selbst ansetzen und die erreichten Wertekompetenzen der Skala der Gerechtigkeitsentwicklung nach L. Kohlberg⁸ zuordnen. Menschenrechtsbildung gehört sowohl zur ethischen und moralischen als auch zur rechtlichen Dimension, wobei im schulischen Religions-, Ethik-, Geschichtsunterricht der Schwerpunkt auf die Moralbildung gelegt werden sollte, ohne jedoch den rechtlichen Zusammenhang aus den Augen zu verlieren. Diese Verbindung zwischen Erinnerungslernen und Menschenrechtsbildung stellt in ihrer Polarität Neuland für den schulischen Unterricht dar, vor allem, was den Geschichtsunterricht betrifft.

Menschenrechtsbildung als historische Sensibilisierung

Die Menschenrechte drücken solche Rechte aus, die jedem Menschen bedingungslos zustehen, unabhängig von Hautfarbe, Geschlecht, Alter, politischen oder religiösen Überzeugungen (vgl. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte⁹ Art. 2). Sie formulieren Ansprüche des Einzelnen auf Leben, Freiheit, Sicherheit, Nahrung, Unterkunft, Bildung; Gleichheit vor dem Gesetz, Unabhängigkeit der Justiz und das Recht auf ein Gemeinwesen, das die entsprechenden Voraussetzungen dafür schafft. Juristisch gesehen dienen die Menschenrechte dem Schutz des Einzelnen vor uneingeschränkten staatlichen Übergriffen und gehen von der Anerkennung des Menschen als eigenem Rechtssubjekt und Träger von völkerrechtlichen Rechten und Pflichten aus.¹⁰ Der Grund für ihre Existenz liegt in ihrer Missachtung. Während menschenrechtliche Denkansätze schon lange bestehen, wurden die Menschenrechte als rechtliche, universell geltende Normen erst im Zeitalter der europäischen Aufklärung festgehalten. Diese machte es zum Ziel, den Menschen aus jeglicher religiösen oder staatlichen Bevormundung zu befreien, indem sie ihn als vernunftbegabtes autonomes Individuum ansahen und beschrieben.

8) Lawrence Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt/Main 2006.

9) Im Folgenden durch AEMR abgekürzt.

10) Matthias Herdegen, *Menschen- und Grundrechte. Wechselwirkungen im modernen Verfassungsstaat*, in: Stephan Breitenmoser/Luzius Wildhaber (Hg.), *Human rights, democracy and the rule of law*, Zürich 2007, 323–336.

Die Grundlagen für die Verbindung von einer philosophischen Begründung der Menschenwürde und deren Sicherung durch als *positiv formulierte* Menschenrechte waren durch die Philosophie Kants gelegt. Die folgenden, Mitte des 20. Jh. beginnenden Bestrebungen, Menschenrechte auf internationaler Ebene zu schützen, lassen sich maßgeblich als Reaktion auf die schrecklichen Erfahrungen der Geschichte der Menschheit im 19. und 20. Jh. verstehen, die gezeigt haben, dass der Nationalstaat allein als Garant der Bürgerrechte nicht ausreichend Schutz bieten kann. So entstand 1945 die Charta der Vereinten Nationen.

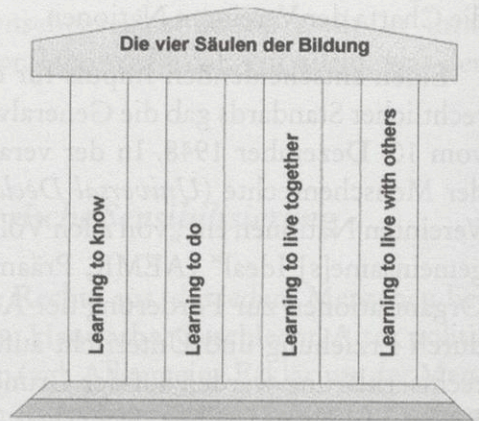
Einen entscheidenden Impuls für die rechtliche Festlegung menschenrechtlicher Standards gab die Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948. In der verabschiedeten Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (*Universal Declaration of Human Rights*) legen die Vereinten Nationen ein „von allen Völkern und Nationen zu erreichende[s] gemeinsame[s] Ideal“ (AEMR, Präambel) fest und fordern Einzelne und Organisationen zur Förderung der Achtung dieser Rechte und Freiheiten durch Erziehung und Unterricht auf. In den 30 Artikeln der Menschenrechtserklärung werden auf der Grundlage der Würde jedes Einzelnen das Recht auf Leben, Freiheit, Sicherheit, Schutz, Eigentum etc. herausgestellt, sowie jede Form von Diskriminierung aus Gründen von Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Anschauung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand verurteilt (vgl. AEMR, Art. 2).

Die Fokussierung der Menschenrechte auf das Individuum wird mitunter kritisch gesehen. Viele nicht-westliche Gesellschaften seien nicht so individualistisch geprägt wie die unsere. Dadurch gerate der Anspruch auf Universalität der Menschenrechte immer wieder in die Kritik. Auf derart kulturrelativistische Kritik kann erwidert werden, dass historisch gesehen nicht vorrangig westliche Länder an der Formulierung der AEMR als Hauptakteure beteiligt waren. Menschenrechtsbildung, also Bildung über Menschenrechte, umfasst drei wesentliche Ziele:

- Kenntnis der eigenen Menschenrechte,
- Anerkennung der Menschenrechte anderer und den Willen, für sie einzutreten,
- Menschenrechte als Werte der eigenen Moral anzuerkennen und danach zu handeln.

Das Konzept der Menschenrechtsbildung umfasst verschiedene Komponenten anderer Bereiche, wie z. B.: politische Bildung, Anti-Rassismus- und Anti-Diskriminierungsarbeit sowie Friedens-, Toleranz- und Demokratieerziehung. Die Wurzeln der Entwicklung von Konzepten der Menschenrechtsbildung liegen in der zunehmenden Herausbildung eines Wertbildungssystems, das in den 90er Jahren in die weltgesellschaftliche Bildung Einzug hält. 1996 gibt die *Delors-Kommission* im Auftrag der UNESCO einen Bericht heraus mit dem Titel „*Learning – The Treasure Within*“, der die „*Vier Säulen der Bildung*“ als bildungstheoretische Grundlagen herausstellt¹¹:

- 1) kognitive
- 2) arbeitsbezogene
- 3) ökonomische
- 4) sozial-moralische und persönlichkeitsbezogene Lernziele.



Störungen als sekundärer Antisemitismus

Störfaktoren einer gelingenden Menschenrechtsbildung und Ausbildung eines historisch sensibilisierten Bewusstseins liegen nach wie vor in demokratiefeindlichen gesellschaftlichen Einstellungen wie die des Antisemitismus begründet. Zwar ist nach der Schoa der manifeste Antisemitismus offiziell verboten; jedoch das Grundmuster antisemitischer Argumentationen ist – scheinbar unberührt von der Erinnerung an die Schoa – geblieben. Vor allem die Annäherung an antisemitische Narrationen nicht nur in rechten Gruppen, sondern in der bürgerlichen Mitte, aber auch in linken Gruppierungen, ist als sekundärer Antisemitismus nach wie vor vorhanden. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno haben in ihrer Analyse der autoritätsgebundenen Persönlichkeit bis auf den heutigen Tag wegweisende Erkenntnisse zutage gefördert.¹²

11) Volker Lenhart, *Pädagogik der Menschenrechte*, Opladen 2003, 31.

12) Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/Main 2006.

Zum sekundären Antisemitismus gehören vor allem die Tendenzen, sich gerade nicht erinnern zu wollen, sondern die Welt in einem manichäisch-dualistischen Konzept zu begreifen, als Erklärung zu Verschwörungstheorien zu greifen und – vor allem in Bezug auf den Holocaust – Täter und Opfer auszutauschen, abstrakte Herrschaftsverhältnisse in einem ökonomisch-kapitalistischen Wirtschaftssystem zu personalisieren. Anschlussfähig ist der gesellschaftliche sekundäre Antisemitismus z. B. an die Kritik an übernationalen Finanzmärkten, in der politischen Wahrnehmung der USA und Israel und in der unkritischen Solidarität mit z. T. islamistisch orientierten Bewegungen in den europäischen Zivilgesellschaften. Vor allem die Blockade des Erinnerungsvermögens in Bezug auf den Nationalsozialismus und den Holocaust wird durch eine Studie in Deutschland belegt. So votierten 62 % der Deutschen 2005, nichts mehr von den Verbrechen des NS-Regimes an Juden hören zu wollen.¹³ Mehr als die Hälfte stimmt dem Vergleich NS-Regime – Israel in Bezug auf die Politik Israels gegenüber den Palästinensern zu.¹⁴ Partikel des manifesten Antisemitismus diffundieren immer in andere gesellschaftliche Bereiche hinein und verbinden sich mit anderen Narrativen (z. B. Globalisierungskritik).

Die Antwort auf die Frage, was denn Antisemitismus sei, ist im Post-Holocaust-Deutschland¹⁵ bereits Bestandteil gesellschaftlicher Diskurse und Deutungen, also keineswegs objektiv, denn in den Deutemustern verbinden sich Deutungen bereits mit den Mustern latenten Antisemitismus. Begrifflich versteht man unter Antisemitismus nach wie vor alle modernen und postmodernen Formen von Judenfeindschaft¹⁶, wobei verschiedene Weisen von Vorurteilen und Haltungen darin zusammengefasst sind. Das eigene Kollektiv wird so homogenisiert und abgegrenzt und stiftet eine falsche Identität. Im modernen und postmodernen Antisemitismus werden Juden und Jüdinnen als „Träger und Profiteure“ der Moderne gesehen.¹⁷

13) Aribert Heyder u. a., *Israelkritik oder Antisemitismus? Meinungsbildung zwischen Öffentlichkeit, Medien und Tabus*, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände*, Frankfurt/Main 2005, 144–165.

14) Vgl. Dan Diner, *Der Sarkophag zeigt Risse. Über Israel, Palästina und die Frage eines „neuen Antisemitismus“*, in: Doron Rabinovici/Ulrich Speck/Natan Sznaider (Hg.), *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*, Frankfurt/Main 2004, 310–328.

15) Vgl. Holger Knothe, *Eine andere Welt ist möglich – ohne Antisemitismus?* Bielefeld 2009, 22.

16) Vgl. Wolfgang Benz, *Was ist Antisemitismus?* München 2004, 19.

17) Vgl. Knothe (Anm. 15), 35.

Der sekundäre Antisemitismus hebt sich vom manifesten Antisemitismus des 19. und 20. Jh. dadurch ab, dass die Erinnerung an die Schoa zerstört und das Täter-Opfer-Verhältnis verdreht wird.¹⁸ Erinnerungsabwehr und Schuldabwehr sind tragende Elemente dieser Ideologie. Die psychische Entlastung der Täter-Nachfolgeneration geschieht so, indem Moral und Verantwortung auf die Opfer-Nachfolgeneration verschoben wird:

„Aus den Opfern werden so Täter, wenn zum einen den Überbringern der schlechten Nachrichten diese ursächlich zugerechnet werden und zum anderen die erhoffte positive Sanktionierung, die Versöhnung ausbleibt [...]“.¹⁹

In der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule geschieht die Vermittlung der kapitalistischen Gesellschaftsstruktur und der Subjektkonstitution hinsichtlich des sekundären Antisemitismus notwendigerweise über den Begriff der Persönlichkeit. Die Ich-Schwäche der autoritätsgebundenen Persönlichkeit ist das zentrale Element dieser gestörten Persönlichkeit, was zum einen in der Unterdrückung der eigenen Triebstruktur und zum anderen in der Anerkennung machtvoller Ordnungen und Hierarchieverhältnisse sich äußert. In der defizitären Ausbildung des Selbst liegt nach der Kritischen Theorie der Schlüssel des Antisemitismus.

In „*Elemente des Antisemitismus*“ (1969) diskutierten Horkheimer und Adorno die gesellschaftskritische These, dass die Verfolgung der Juden Produkt der gesellschaftlichen Ordnung gewesen sei und dass notwendigerweise der Antisemitismus zum bürgerlichen Vergesellschaftungsprozess dazugehöre, was der oben angesprochenen sozialpsychologischen Grundlinie der autoritätsgebundenen Persönlichkeit entspricht. Die Beherrschten suchten in diesem System von antisemitischen Denkmustern und Verhaltensweisen keinen ökonomischen Gewinn, sondern eine Form des Opiums des Volkes.²⁰ Auf der Seite der Herrschenden wird der Antisemitismus als Mittel zur Durchsetzung von Macht gebraucht. Das Volk muss die Unterdrückung wiederholen, weil es seinerseits zum Triebverzicht gezwungen wird – antisemitische Tat und sinnentleerter Selbstzweck im kapitalistischen Wirtschaftssystem entsprechen sich.

18) Vgl. Werner Bergmann, *Geschichte des Antisemitismus*, 2. überarb. Aufl. München 2004.

19) Knothe (Anm. 15), 41.

20) Vgl. Knothe (Anm. 15), 60.

Das besondere Buch

Peter von der Osten-Sacken/Chaim Z. Rozwaski (Hg.), **Die Welt des jüdischen Gottesdienstes. Feste, Feiern und Gebete.** Institut Kirche und Judentum VIKJ, Bd. 29, Berlin 2009. 347 Seiten.

Dieses Buch ist nach Aussage seiner Herausgeber in der Verbindung seiner Themen und in seiner Anlage einzigartig. Es umfasst einerseits eine gründliche systematische Darstellung jüdischer Feste einschließlich des Sabbats, andererseits eine breite Auswahl jüdischer gottesdienstlicher Gebete, darunter auch Gebete des Reformjudentums, die eigens für diese Publikation übersetzt und jeweils mit Einleitungen versehen wurden. Eine weitere Besonderheit des Buches sind seine beiden Herausgeber: *Peter von der Osten-Sacken* ist emeritierter evangelischer Professor für Neues Testament und ehemaliger Leiter des Instituts Kirche und Judentum, des Zentrums für christlich-jüdische Studien an der Humboldt-Universität zu Berlin, *Chaim Z. Rozwaski* ist Rabbiner der jüdischen Gemeinde Berlin. Ihr Buch ist Frucht gemeinsamer Seminare an der Humboldt-Universität.

Das Werk umfasst vier Teile, jeweils einen kürzeren am Anfang und am Ende, dazwischen zwei große Hauptteile. In Teil I bietet Peter von der Osten-Sacken auf wenigen Seiten eine elementare und zugleich außerordentlich fundierte Einführung in die Welt des jüdischen Gottesdienstes anhand der leitenden Begriffe Zeit, Ort, Person, Sprache, Ritus und Gestik, Adressat, Richtungen im Judentum. Er hat das Judentum in Europa, Israel und den USA im Blick und spricht auch neueste Entwicklungen wie das Bemühen jüdischer Frauen um Gleichstellung auch im Gottesdienst an.

Im II. Teil, der rund ein Drittel des Buches umfasst, publizieren die Herausgeber die von ihnen bearbeitete Schrift „Das gottesdienstliche Jahr der Juden“ von *Theodor Schärf* aus den Jahren 1901/02 erneut. Theodor Schärf (1864–1923) war Pfarrer der Herrnhuter Brüdergemeine in Schlesien, 1893/94 hatte er am Leipziger Institutum Judaicum studiert. Schärfs Darstellung zeichnet sich durch klare Systematik, hohe Sachkenntnis und ein großes, in seiner Zeit unter Christen seltenes Einfühlungsvermögen aus. Er teilt die jüdischen Feste in Jahresfeste und Wochen- bzw. Monatsfeste ein.

Die Jahresfeste umfassen vier Gruppen: Wallfahrtsfeste, Feiertage („Jamim Noraim“, die sogenannten furchtbaren Tage am Jahresbeginn), Gedenktage (Fasttage, Chanukka und Purim) sowie Merktage (z. B. Tu Bischwat, das Neujahrsfest der Bäume). Das Wochenfest ist der Sabbat, das Monatsfest Rosch Chodesch (Tag des Neumonds). Schärf erläutert jeweils Name, Bedeutung, Gebote und Sitten eines Festes sowie den synagogalen und häuslichen Teil der Feier nach orthodoxem Ritus. Er folgt dabei einem Grundsatz, der in der christlichen Rede vom Judentum erst in den vergangenen Jahrzehnten allgemein Beachtung findet, nämlich *mit Respekt jüdisches Selbstverständnis zur Sprache zu bringen*. So schreibt er über den Sabbat:

„Die Sabbatruhe hat nach jüdischer Auffassung nicht zum Hauptzweck, dem Leib und dem Geist die nötige Ausspannung zu gönnen, um der Seele freie Zeit und die Fähigkeit zu geben, sich mit geistlichen Dingen zu beschäftigen, oder neue Kraft zu neuer Werktagsarbeit zu sammeln. Die Sabbatruhe hat vielmehr ihren Zweck in sich selbst; sie ist die Erfüllung des göttlichen Gebotes, die Arbeit einzustellen, und zugleich des göttlichen Verbotes, keine Arbeit zu tun. Etwas anderes kommt für den Juden bei der Sabbatruhe nicht in Betracht als nur das, dass er damit das ihm auferlegte Gebot und Verbot erfüllt“ (111).

Teil III, der zweite Hauptteil, enthält eine umfassende Auswahl der gottesdienstlichen Gebete der Juden von Peter von der Osten-Sacken. Diese sind nach den unterschiedlichen Formen der Gottesdienste in drei Teilen angeordnet: der Gottesdienst an Werktagen, am Sabbat und an Fest-, Feier- und Gedenktagen. Die Gottesdienstliturgien und die einzelnen Gebete sind jeweils mit einer Einleitung versehen. So ist dieser dritte Teil des Buches eine Zusammenstellung der wichtigsten Teile aus dem Siddur (Gebetbuch für Werktage und Sabbat) und dem Machsor (Gebetbuch für die Festtage) und zugleich deren Kommentar. Die flüssig zu lesenden Einleitungen zeigen die tiefe Vertrautheit des Autors mit jüdischem gottesdienstlichem Leben. Die grafische Darstellung der Gebetstexte in Sinnzeilen erleichtert das Lesen enorm und lässt den Unterschied zu den kommentierenden Teilen sofort ins Auge fallen. Besonders spannend sind die Abschnitte über die neuen Erinnerungstage, den Holocaust-Gedenktag und den Unabhängigkeitstag des Staates Israel sowie der Ausblick auf Horizonte heutigen Betens im Judentum, das, ausgehend vom biblischen Verständnis des Gebets, nie allein vom Vertrauen auf Gott, sondern immer auch „von einer weitgreifenden Hoffnung auf Veränderung bestimmt“ ist (295). *Chaim Z. Rozwaskis* Essay

„Von der Macht des Gebets“ rundet das Buch ab. Der Autor führt private und öffentliche jüdische Gebete auf die Tora zurück und gibt damit ein Beispiel von der Schönheit und Tiefsinnigkeit rabbinischer Schriftauslegung. „Jedes Gebet, das wir sprechen, öffnet eine Tür, die zum Himmlischen Thron führt“ (303).

Ein Anhang enthält Übersichtstafeln über die Feste und Feiern, ausführliche Literaturangaben und Register. Das Buch hält, was die Herausgeber versprechen: es ist einzigartig sowohl als Studienbuch wie als Werk zum gezielten Nachschlagen einzelner Informationen, von hoher inhaltlicher Qualität, flüssig zu lesen und sehr günstig in der Anschaffung. Es hat alle Voraussetzungen, um zum verbreiteten Studienbuch jüdischen Gottesdienstes und jüdischer Feiertage zu werden.

Michael Volkmann, Bad Boll

Bücherschau

Gideon Botsch/Joachim H. Knoll/Anna-Dorothea Ludewig (Hg.), **Wider den Zeitgeist**. Studien zum Leben und Werk von Hans-Joachim Schoeps (1909–1980). Haskala. Wissenschaftliche Abhandlungen Band 39. Georg Olms Verlag, Hildesheim 2009. 324 Seiten.

Im Herbst 2008 haben die Gesellschaft für Geistesgeschichte und das Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien ein internationales Symposium ausgerichtet, das um Leben und Werk des deutsch-jüdischen Historikers Hans-Joachim Schoeps (1909–1980) zentriert war. Die Beiträge zu dieser Tagung in Potsdam sind nun in Buchform einem breiteren Publikum zugänglich gemacht worden. Ohne Zweifel war es richtig, drei weitere Aufsätze, die zwar nicht Bestandteil der Tagung waren, aber es hätten sein können, in den vorliegenden Band aufzunehmen.

Hans-Joachim Schoeps war bekannt als ein außerordentlich kenntnisreicher, jedoch auch als ein eigensinniger und streitbarer Mann. Sein Sohn Julius berichtet, Schoeps habe sich selbst für das gehalten, was Amerikaner einen „maverick“ (Nonkonformist oder Rebell) nennen. Kein Wunder, dass über diesen forschen Forscher schon so viel geschrieben worden ist. 2008 hat Richard Faber eine Schoeps-Monografie veröffentlicht, die im Tagungsband gleich von zwei Autoren als einseitig und polemisch kritisiert wird. In der hier vorzustellenden Neuerscheinung würdigen ausgewiesene Fachleute die wissenschaftlichen Leistungen des Hochschullehrers Schoeps auf mehreren Gebieten (Theologie des Judentums und des frühen Christentums; Geschichte Preußens). Schoeps war der Gründer und Herausgeber der *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. Die spannende und spannungsvolle Geschichte dieser angesehenen wissenschaftlichen Fachzeitschrift hat Gideon Botsch sorgfältig untersucht.

Im vorliegenden Buch findet man wichtige Vorarbeiten zur – wegen seines frühen Todes – unvollendeten Schoeps-Biografie des amerikanischen Historikers *Gary Lease*. *Wolfgang Hempel* hat eine Textcollage zum Themenkomplex „Schoeps und die deutsche Jugendbewegung“ zusammengestellt. Über das ungewöhnliche Tun und Lassen des Außenseiters Schoeps berichten Autoren, die ihn gut gekannt haben. Auswertungen von Unterlagen in seinem Nachlass, der sich heute in der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin befindet, haben interessante Tatsachen ans Licht gebracht; dabei kommen auch kuriose und allzumenschliche Dinge zur Sprache. Die Schlachten von gestern sind geschlagen, und die Nachgeborenen können im Rückblick die von Schoeps gewählte Strategie bewerten und aus dem Verlauf der Geschichte Lehren ziehen.

Dass die Neuerscheinung nicht fehlerfrei ist, sei an dieser Stelle nicht verschwiegen. *Dominique Bourel* schreibt: „Festzuhalten ist also, dass Schoeps schon vor 1938 ein Streitobjekt der jüdischen Öffentlichkeit war, obwohl er sein Preußen- und Judentum, insbesondere als Nachkomme von Moses Mendelssohn, gleichzeitig lebte“ (146). Richtig ist, Schoeps war kein Nachkomme von Mendelssohn, sondern er heiratete 1941 in Schweden eine Mendelssohn-Nachkommin (237). *Joachim H. Knoll* bemerkt: „Über den Staat Israel gibt es von ihm keine eindeutige Äußerung“ (267). Entgangen ist Knoll wohl die Rezension eines Buches von *William S. Schlamm*, die Schoeps am 17. September 1964 in der *Welt der Literatur* unter dem Titel *Was bedeutet der moderne Staat Israel für die Juden?* veröffentlicht hat. In

dieser Besprechung redet der Antizionist Schoeps Klartext. Die Herausgeber des Tagungsbandes behaupten im Vorwort, dass Schoeps auch für den Zeitgeist der Gegenwart eine Herausforderung bleibt. Dem kann auch zustimmen, wer manche Standpunkte von Schoeps nicht teilt. Man kann seine Schriften auch heute noch mit Genuss und Gewinn lesen.

Yizhak Ahren, Köln

Gisela Dachs (Hg.), **Identitäten**. Jüdischer Almanach der Leo Baeck Institute. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2009. 141 Seiten.

Manche Diskussionen über „jüdische Identität“ haben den Schreibenden schon in Versuchung geführt, den Teilnehmern Blätter auszuteilen, auf denen sie über Herkunft und Bedeutung des Begriffs „Identität“ Auskunft geben sollten. Um es radikal kurz zu machen: Identität ist *Das-„Was-ist-das* [z. B. ein *Jude*]-*Sein?*“ Und nun nehme man einen Menschen, der wie seine Vorfahren als Jude im Jemen lebt, sowie den Nachkommen einer Familie, die seit tausend Jahren in Worms ansässig war und vor siebzig Jahren nach New York ausgewandert ist, die eine Person ist weiblich, die andere männlich, und beschreibe diese Leute so, dass man sie als „jüdisch“ definieren kann. Ich wäre nicht als Einziger für eine echte Lösung dieser Aufgabe dankbar. So ist es denn zu begrüßen, dass die erfahrene Herausgeberin den Gesamttitel in den Plural gesetzt hat; das Jüdische freilich, wofür die Leo Baeck Institute doch stehen, fehlt in manchen Beiträgen und so auch im Titel.

Robert Schindel skizziert die „Leidensgeschichte jüdischer Identität“ in süffig burschikosem Anekdotenstil ohne erkennbaren Respekt vor religiösen Phänomenen und Konzepten als wiederholtes Ein und Aus, Bleiben-Wollen und Gehen-Müssen. Vollends in die Fülle der ungehemmten Dezi-bels geraten wir in *Joshua Neumans* amerikanischem Magazin „Heeb“. Hier wird ein obsolet gewordener Antijudaismus zur Marke einer Spielart (Akzent auf Spiel) von Judentum, das sich *ex negativo* bestimmt: Bloß nicht zum „establishment“ gehören.

Seriöser wird es mit *Meir Javedanfar* und *Konstanty Gebert*: Jener berichtet von seinen erfreulichen Erfahrungen mit den Nachbarn im Iran, die mit den Schrecken des Regimes aufs Krasseste kontrastieren, dieser von der großen Sehnsucht nach Wissen unter der grausamen stalinistischen Herr-

schaft in Polen. Ihre ersten Kenntnisse bezogen er und andere u. a. aus den großen jüdischen Romanen von Schalom Asch. Geberts Identitätsgestaltung in seinem Land beeindruckt, Javedanfars Hoffnung auf Freundschaft zwischen denen, die in ihr Land zurückgekehrt sind, und dem Ort einer zweieinhalb Jahrtausende alten Diaspora stimmt hochgemut.

Recht pragmatisch ist *Sergey Lagodinskys* „Weg einer russisch-jüdischen Familie nach und in Deutschland“. Jüdisches ist hier ein kaum sichtbares Spurenelement. *Elena Gomel* hingegen liefert brauchbares Material zur Präsenz „der Russen“ in Israel. In die gleiche Kategorie gehören *Maoz Azaryahus* Erwägungen zum Klischee „der Tel Aviver“: Dieses erweist sich als etwa gleich richtig und gleich falsch wie jedes Klischee mit einem bestimmten Artikel. A. B. Yehoschuas Romane zu beurteilen, fühlt sich dieser Rezensent nicht kompetent; er möchte annehmen, sie seien deutlich besser als die Spekulationen über „die zionistische Revolution“. Diese erscheinen als ein Spiel mit den Elementen *Religion* und *Nation*, dessen Resultat wenig überzeugend wirkt, zumal der Begriff der *Nation* nicht genügend geklärt wird.

Politischê Brisanz bietet *Yehouda Shenhav* mit seinem Artikel „Arabische Juden“. Seine Erzählungen über die Art, in der Leute von gleicher Herkunft wie er auf seine Darstellung der israelischen Gesellschaft reagieren, rufen in dem mitteleuropäischen Juden, der ich bin, Erinnerungen wach: Das vom Autor so bezeichnete „Eintrittsbillet“ in die herrschende Gesellschaft ist natürlich nicht die Taufe (wie im Europa des 19. Jh.), sondern eine Leistung, die nur von einem arabischen Juden erbracht werden kann: Spionage in arabischen Landen. Wenn ein arabischer Jude gar eine Professur bekommt, wird er das, was wir für die Nichtjuden einen „Renommierjuden“ nannten, während er für assimilationswillige Juden als Beweis für ihren Erfolg herhielt. In der Tat legt der Verfasser den Finger auf ein arges Problem, das weit über den großen Kreis der „Misrachim“ (Ostjuden) hinausreicht. Ob es die litauische Jeschiwa mit ihrer spezifischen Methode des Talmudstudiums und der religionsgesetzlichen Praxis ist, ob der religiös-nationalistische oder der strikt säkularistische Sektor – die eigene, oft ausgesprochen banausisch-geschmacklose „Kultur“ wird rücksichtslos durchgesetzt; die reiche Vielfalt nicht nur des religiösen Brauchtums, sondern auch der intellektuellen Methoden und Blickpunkte, die sich in der Diaspora über viele Jahrhunderte entwickelt hat, droht verloren zu gehen.

Einen ganz anderen Aspekt der von der Exilerfahrung bestimmten Identität zeigt der Jurist *Dan Assan* knapp und eindringlich auf. Warum wollen so viele Israelis deutscher Herkunft zu ihrem israelischen auch einen deutschen Pass haben? Den tiefen Grund dafür sieht Assan bei seinen Mandanten (ihre Zahl liegt im sechsstelligen Bereich) darin, dass es – gerade nach den Erfahrungen des 20. Jh. – überlebenswichtig ist, die richtigen Papiere zu haben. Dass zwei Pässe diese Sicherheit doch nicht immer gewährleisten, zeigt der Schluss des Beitrags; er verdient sorgfältige Lektüre.

Die einsame geistige Höhe dieser Sammlung erreicht *Lutz Fiedler* mit einer knappen und klaren Darstellung von Gershom Scholems Sprachphilosophie im zionistischen Kontext, die ihn zum unerbittlichen Gegner jeder antihistorischen Hebraistik (gar des eine Zeit lang grassierenden Kanaanertums) machte. Wer, wie es eine sich politisch gerierende Mode will, die Last seiner Identifikation auf das real existierende Israel abwälzt, täte gut daran, sich mit dem Denken eines wahrhaft großen Wissenschaftlers zu befassen, dem man wirklich nicht Nostalgie vorwerfen kann.

In die spezifisch religiöse Welt führen die letzten vier Beiträge. *Liliane Targownik* erklärt, wie sich das Verhältnis der streng traditionell praktizierenden Welt zur Bildkunst gewandelt hat. Seit zwanzig Jahren bildet die Filmschule Ma'ale in Jerusalem Filmschaffende aus, deren Werke auch außerhalb der religiösen Wohnviertel Erfolg haben. Die Qualität eines Spielfilms, der sich mit einem allgemein empfundenen Problem, etwa der Vergewaltigung, befasst, hängt offensichtlich nicht davon ab, ob religiös begründete Einschränkungen beachtet werden oder nicht. Bemerkenswert ist die starke Präsenz der Frauen und Mütter unter den Studierenden dieser Schule. Schranken haben es so an sich, dass sie durchbrochen werden können, besonders dann, wenn sie Gesellschaften verschiedenen Lebensstils voneinander trennen sollen.

Welche praktischen Schwierigkeiten Leute zu meistern haben, die von orthodoxen Vierteln in säkulare Gegenden ziehen wollen, berichtet *Varda Lifshitz* in einem Interview. Nicht nur, dass das Durchschnittsalter der „choserim bi-sche'ela“ (die weggezogen und wiedergekommen sind) gestiegen ist, auch dass manche früher oder später ihre einstige Lebensgestaltung ganz oder teilweise wieder aufnehmen, sollte Pauschalurteile fragwürdig erscheinen lassen. *Daan van Kampenhout* stellt aufgrund seiner persönlichen Geschichte die endlos debattierte Frage, wer Jude sei. Selber konvertiert, lässt er sie doch soweit offen, dass er sich einer höchst inklusi-

ven Gemeinde hat anschließen können. Bemerkenswert ist, dass neben den üblichen genealogischen Gesichtspunkt auch der ontologische tritt, der gerade im ersten Beitrag dieses Bandes (13) kavaliersmäßig abgetan wird.

Ist es schade oder sinnvoll, dass diese Sammlung in der Sprachlosigkeit endet? *Avi Feldman* beschreibt, ohne es beim Namen zu nennen, wie er die jüngste Vergangenheit seines Volkes ins Schweigen schickt, wie sein deutscher Gefährte mit der seinigen ein Gleiches tut, und wie er zur Erkenntnis findet, dass beide eine gemeinsame Sprache finden müssen, wenn anders eine Verbindung von Menschen mit gleicher (wenn auch ganz verschieden erlebter) Vergangenheit gelingen soll.

Simon Lauer, Freiburg

Irmtraud Fischer/Mercedes Navarro Puerto/Andreas Taschl-Erber (Hg.), **Tora. Die Bibel und die Frauen.** Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Hebräische Bibel – Altes Testament Bd. 1.1. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2010. 443 Seiten.

Vor noch gar nicht so unglaublich langer Zeit, ungefähr in der Mitte der zweiten Hälfte des 20. Jh., kamen kleine Büchlein, Taschenbücher meist, auf den Markt, mit Titeln wie „*Frauen der Bibel*“, „*Die Bibel und die Frauen*“ und dergleichen mehr. Schon das war neu, dass überhaupt ein ganzes Buch sich nur mit einem solchen „Randthema“ befasste. Und heute?

Heute liegt vor mir das erste Buch von geplanten 22 – deren gemeinsames Ziel es ist, Rezeptionsgeschichte der Bibel durch die „Genderbrille“ darzustellen. Der von mir gewählte etwas flapsige Begriff „Genderbrille“ meint: Es geht um Wahrnehmung der Bibel durch Frauen, auch um biblische Frauenfiguren, aber auch grundsätzlicher um gender-relevante biblische Themen (wobei sich die Frage stellt, welche davon auszuschließen wären) über den gesamten Zeitraum bisheriger Auslegungsgeschichte – und dies ausdrücklich nicht als ‚Kompensationsgeschichte‘, die der ‚normalen‘ Rezeption eine Sonderperspektive an die Seite stellen würde, sondern mit dem Bewusstsein und Anspruch, eine grundsätzliche Neuschreibung vorzulegen, in welcher nicht mehr die Hälfte der Menschheit als minder bedeutsam ausgeschlossen wird. Ein gleichermaßen ehrgeiziges wie großartiges Projekt, nicht allein aufgrund des gewählten Themas, sondern auch aufgrund des

ausgefeilten Konzeptes, das von Anfang an – angestoßen durch Irmtraud Fischer und Adriana Valerio auf der Grundlage von Erfahrungen mit und in der ESWTR (*European Society of Women in Theological Research*), der beide einige Jahre als Präsidentinnen vorstanden – international, ökumenisch und interdisziplinär ausgerichtet war.

Zu den Grundentscheidungen, die zeigen, wie sehr die Herausgeberinnen sich Gedanken über ihre Zielgruppe machen, zählt, dass die Bände zeitgleich in vier Sprachen (Englisch, Italienisch, Deutsch und Spanisch) erscheinen. Dies erleichtert sowohl die internationale Rezeption im wissenschaftlichen Kontext, macht es aber auch für Menschen, die in der Praxis arbeiten u./o. mit Theologie nicht (haupt-)beruflich umgehen, leichter oder überhaupt erst möglich, diese Beiträge wahrzunehmen.

Über Ziel und Ausrichtung, Konzeption und Planung des Gesamtprojektes wie auch der einzelnen Epochen bis hin zu Einzelbänden, aber auch grundlegende methodische wie hermeneutische Entscheidungen, gibt im vorliegenden Band eine ausführliche Einleitung der Herausgeberinnen Auskunft. Explizit begründen die Autorinnen die Entscheidung für den jüdischen Kanon sowohl in Fragen des Umfangs als auch der Anordnung der biblischen Bücher. Diese Entscheidung ermöglicht die Einbeziehung jüdischer Rezeption (insgesamt in 7 Bänden), wobei auch hier die Vielfalt der innerjüdischen Diskurse im Blick bleibt bzw. bleiben soll. Insgesamt lässt sich die Einleitung nicht nur als reicher Informationspool für das aktuelle Projekt, sondern auch als Herkunfts- und Standortbestimmung theologischer Genderforschung zu Beginn des 21. Jh. mit großem Gewinn lesen.

Während ein zweiter Block von Texten sich Grundfragen biblischer Auslegung im Gespräch mit ‚Nachbardisziplinen‘ (z. B. Archäologie, altorientalische Ikonografie und Rechtswissenschaft) stellt, konzentriert sich der umfangreichste Teil des Buches (ca. 2/3) auf den titelgebenden Teil dieses ersten Bandes: die Tora. Hier reicht das Spektrum von Beiträgen zu Genealogien und den Schöpfungserzählungen sowie den Erzeltern-Erzählungen über die Eingangskapitel des Exodusbuches und zwei Einzelaufsätzen zu Zippora und Mirjam als ‚prominenten‘ Frauen des Exodus bis hin zu Fragen von kultischer (Un-)Reinheit und den Gesetzestexten der Tora. Mit der Materie vertraute Leserinnen und Leser begegnen mit Thomas Hieke, Irmtraud Fischer, Jopie Siebert-Hommes, Ursula Rapp, Dorothea Erbele-Küster u. a. vertraute Namen als Autorinnen und Autoren – was die Neu-

gier auf die im hiesigen Kontext evtl. weniger bekannten Autorinnen nur größer machte und mich deren Beiträge mit Gewinn lesen ließ. Zu würdigen sind die umfangreiche Bibliografie und das ausführliche Stellenregister, das nicht nur biblische, sondern auch patristische und rabbinische Schriften sowie altorientalische Gesetzestexte umfasst. Ich wünsche den Herausgeberinnen der Reihe für die kommenden Bände gute Nerven, weiterhin kreative Ideen – und mir als Leserin, dass es nicht allzu lange dauert, bevor die nächsten Bücher erscheinen!

Kerstin Schiffner, Bochum

Willi Körtels, Oberrabbiner Joseph Kahn von Trier 1809–1875. Eine biographische Skizze. Hg. vom Förderverein ehemalige Synagoge Könen e. V. Selbstverlag, Konz 2009. 88 Seiten.

„Eine biographische Skizze“ nennt Willi Körtels, Erforscher jüdischer Geschichte im Raum Trier, Saar und Luxemburg, die Publikation anlässlich des 200. Geburtstages von Rabbiner Joseph Kahn. Fundiert werden Lebens-, Bildungs- und Berufsweg der Persönlichkeit Joseph Kahn historisch-kritisch erläutert. Die Geschichte der Juden von Wawern an der Saar, dem Geburtsort Kahns, deren Synagoge er als Oberrabbiner einweihte, wird dem Vergessen entzogen. Kahns akademische Ausbildung wird zur Erklärung des späteren religionspolitischen Agierens gegenüber den staatskirchlichen Tendenzen der Obrigkeit im damaligen preußischen Regierungsbezirk Trier ausführlich geschildert. Als Oberrabbiner „der Stadt und des Regierungsbezirks Trier 1841–1875“ (so die Auskunft auf dem Grabstein auf dem Jüdischen Friedhof in Trier) war Joseph Kahn ein „Vordenker“ der rechtlichen Trennung von Synagoge/Kirche und Staat, der vor jeglicher Radikalität warnte. Diese Einstellung, die auch gute Kontakte zu fortschrittlichen Klerikern bedingte, sowie die pastorale Tätigkeit (gut durch Quellen bezeugt) erlauben es, den unermüdlichen Rabbiner Kahn als einen der „Reformer“ des damaligen Judentums in Europa zu bezeichnen. Das macht Willi Körtels „biographische Skizze“ zu einem wertvollen Dokument jüdischer Erinnerung im deutschsprachigen Raum.

Fritz Hofmann, Dortmund

Gerhard Langer (Hg.), **Esau – Bruder und Feind**. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009. 341 Seiten.

Dieser thematische Sammelband zur hochambivalenten Gestalt des Esau bietet ein facettenreiches Bild mit überaus interessanten wirkungsgeschichtlichen Akzenten. Auf zwei grundlegende Beiträge zum Gesamtbefund der Esaugestalt in der hebräischen Bibel sowie in der paganen antiken Literatur folgt als umfang- und materialreicher zentraler Block „Esau in der jüdischen Tradition“ (41–230). Für die Epoche des Frühjudentums steht die je unterschiedliche Rezeption bei Philon, Josephus, im Jubiläenbuch, im Ester-Targum sowie in den Midraschim und in der apokalyptischen Literatur. Langer selbst steuert zwei inhaltliche Durchblicke bei mit „Esau, Rom und die Geschichte der Welt“ und „Esau im Talmud“. Angesichts mittelalterlicher Identitätsbedrohung der Juden gewinnen die antitypischen Züge Esaus an Schärfe, was dann innerhalb der Neuzeit im Chassidismus und im heterodoxen Messianismus noch einmal andersartige Kontextualisierungen gewinnt. Weitere Konnotationen finden sich innerhalb der jiddischen und modernen jüdischen Literatur. Ein abschließender Block widmet sich der neutestamentlichen und frühchristlichen Rezeptionsweise und ein abschließender Beitrag: „Esau in der deutschsprachigen Literatur“. Spannend ist vor allem wahrzunehmen, dass das biblische Doppelgesicht Esaus als Bruder und Feind je nach kultur- und religionsgeschichtlicher Ausprägung des jüdischen Selbstverständnisses in unterschiedlich feindseliger und bedrohlicher Umwelt in immer wieder neuer Variation eines Antitypus greifbar wird. Bis hin zu jener Erfahrung von „Spuren der brüderlichen Verbundenheit“, ja nicht zuletzt die subtile Entdeckung, dass die Esaugestalt „einen verborgenen negativen Teil in der jüdischen Seele selbst darstellt“ (14).

Robert Oberforcher, Innsbruck

Salean A. Maiwald, **Aber die Sprache bleibt**. Begegnungen mit deutschstämmigen Juden in Israel. Karin Kramer Verlag, Berlin 2009. 200 Seiten.

Sprache ist Heimat, Sprache ist Leben, Sprache ist Zuversicht, und sie ist, das machte Martin Heidegger gar zur philosophischen Maxime, „das Haus des Seins“. Doch was geschieht, wenn Menschen gezwungen werden, ihr „Haus des Seins“ zu verlassen, um in einem anderen Haus ein anderes Sein

zu leben? Salean A. (ursprünglich Angelika) Maiwalds Buch der persönlichen Begegnungen und Gespräche mit „Jeckes“, deutschstämmigen Juden und Jüdinnen in Israel, reflektiert genau diese brisante Frage und lässt 15 Männer und Frauen zu Wort kommen, deren Muttersprache einst das Deutsche war bzw. geblieben ist und die in der Welt der oftmals aufgezwungenen Heimat – erst Palästina, dann Israel – auf ganz unterschiedliche Art und Weise mit der neuen Sprache, dem Hebräischen, zurechtzukommen hatten; ihre Sprache, in die sie hineingeboren wurden, hatten sie indes nie vergessen oder verdrängt, was in der Emigration nicht selten geschieht. „Seiner Muttersprache entkommt man nicht“ (35), sagt die 1922 in Berlin geborene *Romy Silbermann* im Interview und fasst somit so knapp wie intuitiv den Tenor des gesamten beeindruckenden, mit einfühlsamen Porträtaufnahmen reich bebilderten Buches zusammen, an dem die promovierte Psychologin und Künstlerin Salean Maiwald, die als freie Autorin in Berlin lebt, zwischen 2000 und 2004 gearbeitet hat. Die knapp fünfjährige Mühe, verbunden mit wiederholten Reisen nach Israel, hat sich gelohnt, denn es ist ein gut lesbares, faszinierendes Buch entstanden, in dem ebenso faszinierende Lebensläufe bekannter und weniger bekannter Persönlichkeiten vorgestellt werden, denen Salean Maiwald in vielen Fällen eher zufällig begegnet ist.

Prominentes mit weniger Prominentem mischt sich hier, und es sind nachgerade markante Sätze wie „Ich kannte Else Lasker-Schüler noch persönlich“ (105), so die 1923 in Eisenach geborene *Avital Ben-Chorin*, die Ehefrau des berühmten Religionswissenschaftlers Schalom Ben-Chorin, die neben leiser abgetönten, doch nicht weniger eindrücklichen Aussagen stehen, wie etwa die des 1907 in Heilbronn geborenen Juristen *Fritz Wolf*, der „nichts [weiß], wovon ich erzählen möchte“ (37), und der in seiner exilbedingten Niedergeschlagenheit so weit geht zu sagen: „Ich muss nur noch lernen, anständig zu sterben“ (43). In ähnlicher Weise hadert *Walter Grab*, der – 1919 in Wien geboren – erst relativ spät in seinem Leben als Historiker bekannt wurde, mit seinem Schicksal: „Mir hat hier [scil. in Israel] nichts gefallen, und es gefällt mir nach wie vor nichts. [...] Das Judentum gefällt mir nicht“ (117). Und weiter: „[Ich] kann nichts mehr machen und bin dazu verurteilt, hier festzusitzen“ (127).

Freilich leben glücklicherweise nicht alle der Porträtierten so wie Wolf und Grab am Rande einer solchen existenziellen Krise: Die 1921 in Wien geborene Künstlerin und Literatin *Eva Avi-Yonah*, die alles in allem recht zu-

frieden auf ihr teilweise nicht eben leichtes Leben zurückblickt, ist „froh, dass man in Jerusalem wieder Deutsch sprechen kann“ (57), hält aber doch bedauernd fest: „Für die deutsche Sprache sehe ich langfristig keine Zukunft in Israel“ (63). Ähnliche Gedanken über das Deutsche in Israel macht sich die 1915 geborene Wienerin *Alice Schwarz-Gardos*, die sich als Journalistin einen Namen gemacht hat. Es gab in Israel seit den 1930er Jahren deutschsprachige Zeitungen, u. a. die „Israel-Nachrichten“, die Schwarz-Gardos von 1974 bis zu ihrem Tod 2007 mit viel Engagement geleitet hatte. Sie war eine der wenigen, die ihre deutsche Muttersprache weiterhin ungebrochen beruflich einsetzen konnte.

Anders der 1922 bei Czernowitz geborene deutsch schreibende Autor *Manfred Winkler*; er sagt, und dies überrascht angesichts der Tatsache, dass er erst im Alter von 37 Jahren nach Israel einwanderte: „Und dann natürlich die neue Sprache, zu der ich ungewöhnlich schnell einen Zugang gefunden hatte. [...] Nach fünf Jahren, 1965, konnte ich meinen ersten hebräischen Gedichtband [...] herausbringen“ (173).

Ebenfalls eng der deutschen Sprache verbunden geblieben ist die 1922 in Hamburg geborene *Esther Parness*, die in Tel Aviv eines der führenden Antiquariate für deutschsprachige Literatur geleitet hat. Sie hatte aufgrund guter sprachlicher Vorkenntnisse das Glück, „schnell und reibungslos [...] mit der hebräischen Sprache und Kultur zu verwachsen“ (89); dennoch brauchte sie, ähnlich wie Alice Schwarz-Gardos, aufgrund ihres Berufes nie auf die deutsche Sprache zu verzichten. *Gabriel Bach*, 1927 in Halberstadt geboren und als stellvertretender Ankläger im Eichmann-Prozess wohl eine der renommiertesten Persönlichkeiten, die Salean Maiwald befragt hat, kam bereits als Schüler nach Palästina; er lernte rasch Hebräisch, redete aber mit seinen Eltern weiterhin deutsch zu Hause, eine geradezu klassisch typische Konstellation. Seine profunden Deutschkenntnisse waren es denn auch, die Bach – neben seinem Studium der Rechte – für das Amt des stellvertretenden Anklägers qualifiziert hatten. Auch die 1914 in Bonn geborene *Ruth Zucker* war viele Jahre an israelischen Gerichten tätig – als Gutachterin. Für diese Tätigkeit benötigte sie ein erstklassiges Hebräisch, das ihr zwar eigen ist, von dem sie aber selbst sagt, dass sie „nicht vollständig in die Sprache hineingewachsen“ sei (192).

So facettenreich und vielfältig Maiwalds (bereits in zweiter Auflage vorliegender) Sammelband, der andere bisher erschienene Anthologien zum Thema „deutschstämmige Juden in Israel“ überzeugend ergänzt, in seinen

empfindsam wiedergegebenen, ganz individuellen Lebenswegen ist –, allen jenen Schicksalen dürfte wohl dies gemeinsam sein: das komplizierte und zwiespältige Verhältnis zu Deutschland und der deutschen Sprache, die lange Zeit in Israel verpönt war, verbunden mit dem nicht immer freiwilligen Verweilen in einem Land, zu dem die Eingewanderten ein ebenfalls mehr oder weniger zwiespältiges Verhältnis aufgebaut hatten. Die Generation der von Maiwald Befragten ist am Aussterben; viele sind inzwischen bereits verstorben, und es wird bald keine „Jeckes“ mehr in Israel geben. Berührend bleiben in diesem Zusammenhang die Worte von *Fritz Wolf*: „Die größte Tragödie meines Lebens ist, dass ich ein Deutscher geblieben bin. Ein Jude zwar, aber ein deutscher“ (11).

Yvonne Domhardt, Zürich/Freiburg

Matthias Müller, **Christliche Theologie im Angesicht des Judentums**. Bausteine einer Phänomenologie des Wartens. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2009. 367 Seiten.

Mit diesem Buch legt Matthias Müller seine leicht überarbeitete Dissertation „*Gemeinsames Warten? Christliche Fundamentaltheologie im Angesicht des Judentums*“ vor. Müller möchte christliches Bekenntnis in der Begegnung mit dem Judentum beschreiben, ohne dass christliches Bekenntnis die eigene Identität verliert, das Judentum aber weder ignoriert noch vereinnahmt oder ihm die Existenzberechtigung abspricht. So wird christliche Theologie im Angesicht des Judentums zu Müllers zentralem Anliegen. Dies alles möchte er durch eine phänomenologische und schließlich theologische Untersuchung des Begriffs des *Wartens* erreichen.

Müller knüpft bei Martin Buber an, der meinte, dass Juden wie Christen auf den Messias warteten. Christen glaubten, er sei bereits gekommen, wieder gegangen und wird einst wiederkommen. Buber hingegen glaubte, dass der Messias noch nicht gekommen sei, aber irgendwann kommen würde. Dann schlug Buber seinen christlichen Zuhörern vor: „Lassen Sie uns gemeinsam warten!“

Auf zunächst 120 Seiten untersucht Müller den Begriff des *Wartens* unter phänomenologischem und semantischem Gesichtspunkt und ergänzt Gedanken von Emmanuel Lévinas zur verantwortlichen Geduld. Zu Beginn

eines zweiten Kapitels beschreibt Müller die für die gemeinsame Lektüre von Juden, Christen und Muslimen interessante Methode des *Scriptural Reasoning*. *Scriptural Reasoning* versucht in der persönlichen Begegnung von jüdischen, christlichen und muslimischen Gesprächsteilnehmern deren Auseinandersetzung mit den jeweils anderen heiligen Texten. Nicht objektive Wahrheiten, sondern respektvoller Umgang auf gleicher Augenhöhe und voneinander Lernen seien Ziel dieser Gespräche. So könnten Gräben zwischen den Religionen überbrückt, Verwundungen geheilt und den Religionen neue Perspektiven für Theorie und Praxis in unserer Zeit gegeben werden. Auf den folgenden Seiten widmet Müller sich ausführlich der theologischen Betrachtung eines wartenden Judentums anhand rabbinischer Texte, um abschließend über die *jüdische Messiaserwartung* nachzudenken. Die Frage, ob er damit der zuvor beschriebenen Methode des *Scriptural Reasoning* entspricht, möge der interessierte Leser beantworten.

Im dritten Kapitel geht Müller auf die *christliche Theologie des Wartens* ein. Jedoch vor den entsprechenden neutestamentlichen Aussagen und den Aussagen der Kirchenväter reflektiert er über *Gedanken des Wartens* bei Benedikt XVI. Es folgen interessante Betrachtungen über die Leidensmystik von Simone Weil, die Allmacht der Geduld Gottes bei Romano Guardini und Hansjürgen Verweyen, dem Doktorvater Müllers. Die Theologie des Karsamstags und das Sitzen zur Rechten des Vaters werden zu zentralen Gedanken und unter der Überschrift ‚*Der wartende Christus*‘ behandelt.

Zum Ende der Abhandlung werden der ‚wartende Christus‘ und das Judentum in Beziehung gesetzt. Hier betont der Autor die bleibende Erwählung Israels und die Jüdischkeit Jesu Christi als fundamental für das christliche Bekenntnis. Es folgen Gedanken über Israel als formale Christologie. Aus all dem, auch aus der Betrachtung des Judentums im Lichte des wartenden Christus, schließt Müller, dass die Kirche auch die nachbiblische jüdische Tradition, weil authentische Weiterführung des Alten Bundes, in ihrem positiven Wert für das christliche Bekenntnis anerkennen sollte.

Fazit: Matthias Müller hat mit seinen Ausführungen in das von Juden und Christen gemeinsam besuchte „Wartezimmer Geduld“ erprobenden Lesestoff gelegt. Die spannende Frage ist: Wer wird nach entsprechender Wartezeit endlich die Tür öffnen und sagen: „Der Nächste bitte!?“ – Die Antwort auf diese Frage steht noch aus.

Holger Banse, Hamm/Sieg

Boris Repschinski, **Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen**. Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen. Forschung zur Bibel Bd. 120. Echter Verlag, Würzburg 2009. 401 Seiten.

Bei dem hier vorzustellenden Buch handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer Innsbrucker Habilitationsschrift von 2007. Der in Anlehnung an Mt 5,17 formulierte Titel verweist auf die Gesetzesproblematik in der Jesusüberlieferung; der Untertitel präzisiert das Thema, indem er eine Beschränkung des zu untersuchenden Materials auf die synoptischen Erzähltexte suggeriert. Ein erster Blick auf das Inhaltsverzeichnis lässt aber erkennen, dass der Verfasser diese Selbstbeschränkung nicht allzu ernst nimmt, da er auch die synoptische Wortüberlieferung (Reden, Streit- und Lehrgespräche) und seltsamerweise auch die apostolische, insbesondere die paulinische Missionstätigkeit mit einbezieht. Überraschend ist auch der Aufbau des Buches, der der kanonischen Reihung (Mt – Mk – Lk/Apg) und nicht – wie zu erwarten – der geschichtlichen Entwicklung der Gesetzesproblematik in den Evangelien folgt. Manche dieser Irritationen werden im Verlauf der Arbeit, besonders im einleitenden Abschnitt „Zur Methodik der Arbeit“ sowie im Schlusskapitel „Das Gesetz in den Synoptischen Schriften“, begründet. Die letztere Überschrift benennt Inhalt und Intention des Buches klarer als Titel und Untertitel. Es geht dem Verfasser nicht um die Behandlung einzelner Perikopen, sondern um die Untersuchung der literarischen und theologischen Strategien der drei synoptischen Werke im Umgang mit dem Gesetz, was auch die Einbeziehung der Apostelgeschichte rechtfertigt. Das Ganze ist eine strikt synchrone Untersuchung, weshalb weder die literarische Entwicklung einzelner Perikopen noch Textvergleiche zwischen Markus und den Seitenreferenten berücksichtigt werden. Dem entspricht der Aufbau der einzelnen Kapitel: nach einem Forschungsbericht folgt die fortlaufende Lektüre des jeweiligen Evangeliums und eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse. Ziel ist der Versuch, den unterschiedlichen Stellenwert der Gesetzesthematik bei den drei Synoptikern herauszuarbeiten.

Matthäus betont die grundsätzliche Gültigkeit des Gesetzes, aber nicht als Fortführung des jüdischen Verständnisses, sondern in der von Jesus angebotenen Interpretation im Licht der prophetischen Forderung nach Barmherzigkeit. Diese richtige Auslegung Jesu wird der falschen Auslegung der Gegner gegenübergestellt. Erst in der Nachfolge des Interpreten Jesus findet die Tora ihre Erfüllung und hat in seiner mit göttlicher Autorität vortragenen Interpretation auch Bedeutung für die kommenden Generatio-

nen. *Markus* dagegen steht dem Gesetz distanziert gegenüber. Zwar verwurzelt er Jesus in der jüdischen Tradition (Zitate und Anspielungen auf das AT), aber Tempel und Reinheit als Unterscheidungsmerkmale von Juden und Nicht-Juden verlieren ihre Bedeutung und werden abgelehnt. *Lukas* wiederum versucht das Gesetz in seine Theologie zu integrieren. Jesus und die Jünger stehen in Kontinuität zur jüdischen Tradition. Da dieser Traditionsbogen bis in die heidenchristlichen Gemeinden reicht, muss das Gesetz so ausgelegt werden, dass es auch für Christen aus dem Heidentum fruchtbar wird: seine Funktion ist nicht mehr Heilsvermittlung, sondern Zeugnis auf Jesus hin. Damit wird die Grenze zwischen Juden und Heiden irrelevant, während gleichzeitig die Heiden in die Heilsgeschichte Israels eingebunden werden.

Der Verfasser versteht die Gesetzesproblematik in den behandelten frühchristlichen Schriften als Teil der übergreifenden Frage, die sich mit dem Auseinandergehen des jüdischen und des christlichen Weges beschäftigt. Am Ende seiner Untersuchung hält er fest, dass die drei Synoptiker um Kontinuität mit dem Judentum bemüht sind, weshalb für sie „ein ideologischer Abschied vom Judentum und seinen Traditionen nicht denkbar“ ist, weil es zugleich „ein theologischer Abschied von den Verheißungen und Taten Gottes an sein Volk Israel“ wäre (371). Gedanken dieser Art waren im Verlauf der Untersuchung zwar immer wieder angeklungen; dennoch überrascht die Deutlichkeit, mit der die beiden Schlusssätze vorgetragen werden. Ausführliche Überlegungen und weiterführende Gedanken sind aufgrund der gewählten Methode leider kaum zu erwarten und bleiben dem Nach-Denken des Lesers vorbehalten.

Ingrid Maisch, Merzhausen

Walter L. Rothschild, **Der Honig und der Stachel**. Das Judentum – erklärt für alle, die mehr wissen wollen. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009. 431 Seiten.

Der Buchtitel stammt aus einem Kinderlied von Naomi Shemer. Rabbiner Rothschild deutet damit an, dass er das Judentum nicht in idealisierter Form, sondern mit seinen Brüchen und Widersprüchen, mit seiner Kluft zwischen Theorie und Wirklichkeit und nicht nur durch die nostalgische Brille sehen will. Mit seinem enzyklopädischen Werk wendet sich der Rab-

biner an Juden, die mehr von ihrem Glauben wissen wollen, speziell aber an Menschen, die zum (liberalen) Judentum übertreten wollen. Im Christentum würde dem ein Katechismus entsprechen mit dem charakteristischen Unterschied, dass Rothschilds Buch keine Dogmatik enthält, sondern Liturgik und Bibelexegese, und nicht nur Wissen vermitteln, sondern zu eigenem Denken und kritischem Nachfragen anregen will. Woher nimmt ein so viel beschäftigter Rabbiner Zeit und Energie, um ein so umfangreiches Buch zu veröffentlichen?

Man kann das Buch gar nicht in einem Zug lesen, es soll den Leser ein ganzes Synagogenjahr lang begleiten. Fast die Hälfte des Buches ist eine Einführung in den Gottesdienst in der Synagoge/in der Familie (25–81) und in den jüdischen Kalender/die Feiertage (82–189). Während im christlichen Katechismus erläutert wird, was zu glauben und ethisch zu tun ist, wird im Buch von Rothschild ausführlich dargestellt, wie etwas zu begehen und zu feiern ist, wie dadurch Glaube erfahren und ausgedrückt wird und welche ethischen Konsequenzen das alles haben kann. Bei der Lektüre tauchen bei einem christlichen Leser alle die Bilder auf, die er aus Filmen und Bildbänden zum Judentum, aus Religionsbüchern für den evang. und kath. Religionsunterricht und aus Katalogen für Judaika kennt. Leider verzichtet das Buch auf Abbildungen. Warum ausgerechnet nur bei Sukkot ein historischer Holzschnitt aus dem 17. Jh. (125) bzw. zwei Radierungen aus dem 18. Jh. (124 und 127) als Illustrationen zum Thema aufgenommen worden sind, wird nicht erläutert. Im dritten Kapitel führt Rothschild in die Bibel und in die mündliche Lehre, die Traditionen im Judentum – ein weites, nur historisch nachzuvollziehendes Feld – ein (190–237), stellt fundamentalistische und historisch-kritische Bibelinterpretation gegenüber und erläutert die Sicht der Bibel im liberalen Judentum. Für einen christlichen Leser ist die von Rothschild durchgängig praktizierte historisch-kritische Interpretation von Bibeltexten erfrischend, auch wenn sie sich von christlichen Interpretationen charakteristisch durch die Konzentration auf die Tora unterscheidet, während christliche Exegeten den Schwerpunkt auf die historischen Akzentuierungen der jeweiligen Gottesvorstellungen in der Bibel legen.

Das IV. Kapitel erklärt die häusliche und persönliche Befolgung der Gebote im jüdischen Alltag: Kaschrut, Mesusa, Tefillin, Kopfbedeckung, Tallit und Zizit (238–274). Dabei erfährt man, dass im liberalen Judentum auch Frauen während bestimmter ritueller Gelegenheiten – speziell in der Synagoge – einen Gebetsschal tragen (274). In Kapitel V. über den jüdischen Le-

benszyklus und die entsprechenden Rituale von der Geburt bis zum Tod (275–328) sind vor allem die jüdischen Positionen zum Status des Embryos (276–280), zu Abtreibung (280), zur Bewertung des genetischen Materials des Fötus (280 f.) und zur Leihmutterschaft (282, mit Berufung auf Dtn 25,5–6 und Gen 30,3.9) eine Herausforderung für christliche Leser. Bei dem Abschnitt über Hochzeit und Ehe geht Rothschild auch auf die Fragen von gleichgeschlechtlichen und interreligiösen Ehen ein (305 f.). Dabei fällt ein für das Temperament des Rabbiners typischer Satz mit einem für ihn charakteristischen Achselzucken: „Es gibt immer irgendwelche ‚Rabbiner‘, die – gegen Bezahlung – fast jede Zeremonie durchführen, aber die großen jüdischen Organisationen in Europa (und viele auch in Amerika) werden solche öffentlichen jüdischen Zeremonien nicht dulden“ (306); – gemeint sind gleichgeschlechtliche und interreligiöse Hochzeiten –, auch ein liberaler Rabbiner wie Rothschild tut das nicht.

Es folgen Überlegungen, wie die ethischen Gebote der Tora und der jüdischen Tradition in den heute veränderten Lebensverhältnissen praktiziert werden können (329–336). Ein Abschnitt beschäftigt sich mit dem weltweiten Antisemitismus (337–340), mit Messias und Messianismus aus liberaljüdischer Perspektive (341–344), mit der geschichtlichen Entwicklung des liberalen Judentums (345–354) und in diesem Zusammenhang auch mit einer klaren Verhältnisbestimmung zu den christlichen Kirchen (350 f.). Ein kleines Kapitel versucht eine Annäherung an Holocaust/Schoa (355–359), ein größeres fasst Stichworte zu Israel und seiner Geschichte zusammen (360–370) und geht auch auf die Frage nach der Berechtigung von politischer Kritik am heutigen Israel ein (367 f.).

Abschließend folgt ein Kapitel zum Thema *Übertritt zum Judentum*, auch mit Warnungen vor diesem Schritt (371–395), mit Empfehlungen von Literatur für die Vorbereitung (395 f.) und zum Kauf von Judaika für die Hausliturgie (397). Nach einer Übersicht über die 54 Wochenabschnitte beim Synagogengottesdienst (398–400) gibt es Übungen und Testfragen (401–416) und ein Glossar (417–427). Ein Stichwortverzeichnis wäre hilfreich gewesen, aber das Inhaltsverzeichnis (5–10) ist ausführlich genug.

„Der Honig und der Stachel“ ist ein Buch, das einen ein ganzes Leben lang begleiten kann und an keiner Stelle überholt sein wird.

Hans-Walter Nörtersheuser, Löffingen

Tom Segev, **Simon Wiesenthal**. Die Biographie. Siedler Verlag, München 2010. 574 Seiten.

Simon Wiesenthal war eine beeindruckende und charismatische Persönlichkeit. Er stammte aus Buczacz, Galizien (heute Ukraine), und studierte Architektur in Lemberg. Nachdem er die nationalsozialistischen Lager überlebt hatte, beschloss er, sein Leben der Verfolgung von NS-Tätern zu widmen. Obwohl er kein Historiker und kein übermäßig begabter Schriftsteller war, verstand er seine Mission, über die Verbrechen des Nationalsozialismus aufzuklären, immer auch als eine pädagogische und publizistische. Er schrieb viel und hielt unzählige Vorträge. Eines seiner frühen Erinnerungsbücher verfasste er mithilfe des Schriftstellers Joseph Wechsberg (1907–1983). Die Authentizität seiner belletristischen, in Buchform veröffentlichten Darstellungen über die Schoa ist naturgemäß nicht mehr nachprüfbar. Aber auch Wiesenthals andere Publikationen sind widersprüchlich und ungenau, wie in der vorliegenden Biografie nachzulesen ist. Segev argumentiert jedoch überzeugend, dass Wiesenthal kein Lügner war und seine Biografie nicht manipulierte. Er schreibt erklärend: „Nicht immer erinnerte er sich an Dinge, wie sie sich tatsächlich zugetragen hatten, nicht immer machte er sich die Mühe, seine Erinnerungen zu überprüfen. Die Divergenzen [...] spiegeln wahrscheinlich nicht nur die Beschränktheit des menschlichen Erinnerungsvermögens und dessen Täuschungen wider. Als Mann mit literarischen Ambitionen neigte Wiesenthal vielmehr dazu, zuweilen seiner Phantasie freien Lauf zu lassen [...].“ Dagegen verstand es Wiesenthal meisterhaft, sich selbst in Szene zu setzen und die Medien dafür zu benutzen. So ist es fast erstaunlich, dass das Bild Wiesenthals dem scharfen Blick und der analytischen Akribie seines Biografen standhielt. Denn der linksgerichtete Historiker Tom Segev stand Wiesenthal, der allen linken Bewegungen und Politikern mit Argwohn begegnete und diese mitunter auch offen bekämpfte, anfangs nicht mit übermäßiger Sympathie gegenüber.

Segevs Achtung vor Wiesenthal wuchs mit den Recherchen, die er auch bereit war, abubrechen, wenn dies anders gewesen wäre. Wiesenthal selbst wäre sicherlich erstaunt gewesen, eine derartig genaue und offene Darstellung seiner Persönlichkeit und seines persönlichen Umfelds zu lesen. Segev nennt viele Namen und konnte noch etliche damals junge Helfer finden, die sich an Wiesenthal als einen Mann voll väterlicher Wärme erinnern. Bei Wiesenthals Gegnern, bei den vom Autor mit großer Vorsicht beschriebe-

nen Konflikten mit den Israelitischen Kultusgemeinden Linz und Wien, bei der Rolle der osteuropäischen Staaten und bei den bitteren und tragischen Angriffen von Bruno Kreisky und vom World Jewish Congress beschrieb Segev viele beschämende Einzelheiten. Umgekehrt waren alle mit großer Hartnäckigkeit verfolgten Versuche dieser Gegner, etwas Ehrenrühriges in Wiesenthals Vergangenheit zu finden, zum Scheitern verurteilt. Segev hat neben den Wiener Archivalien auch viele Quellen aus Israel, darunter die Berichte der israelischen Botschafter, ausgewertet. Bisher unbekannt war, dass Wiesenthals Gehalt lange Zeit vom Mossad bezahlt wurde. Dies war nicht überraschend und einfach der materielle Beitrag Israels an der Verfolgung der NS-Täter.

Nach dem Tod Kreiskys erhielt Wiesenthal auch in Österreich zahlreiche Ehrungen. Die letzte, das Große Goldene Verdienstzeichen der Republik Österreich, verlieh ihm Bundespräsident Fischer persönlich. Wiesenthals langjährige Sekretärin Rosa-Maria Austrat war jedoch darüber verärgert, dass kurze Zeit später ein verdienter Fußballfunktionär „eine ungleich höhere Auszeichnung ‚mit Stern‘“ erhielt, und nur dankbar, dass Wiesenthal dies nicht mehr erleben musste. Fischer, der heutige Bundespräsident, drohte 1975 als junger SPÖ-Politiker und Mitarbeiter Kreiskys Wiesenthal mit einem parlamentarischen Untersuchungsausschuss. Er lehnte es leider ab, Segev für ein Gespräch zur Verfügung zu stehen. Ermöglicht wurde diese mit sehr viel Empathie und Einfühlungsvermögen geschriebene, leider jedoch schlecht übersetzte Biografie durch die Öffnung von Wiesenthals beruflichem und persönlichem Nachlass – zumindest für Segev. Wiesenthals Familie zeigte in diesem Zusammenhang eine seltene und bewundernswerte Größe.

Evelyn Adunka, Wien

Rikica-Radmila Šlozberg, **„Auf dich wartet noch das Leben ...“** Erinnerungen aus Theresienstadt, Freiberg und Mauthausen. Donat Verlag, Bremen 2010. 95 Seiten.

Dieses Buch hat nicht einmal 100 Seiten. Zugegeben, die Schrift ist klein gesetzt, dennoch beeindruckt es ungemein, in welcher Kürze soviel Lebensdichte zum Ausdruck gebracht werden kann. Es geht um Rikica-Radmila Šlozberg. Sie verrät nicht, wann sie geboren wurde und welchen Beruf sie

ausübte. Man erfährt nur, dass sie Jüdin ist, aufgewachsen in Sarajevo und Belgrad. Ihre eigentliche Geschichte beginnt im September 1941, als sie ihr Kind einer anderen Frau geben muss, um sein Leben zu retten; als sie fliehen muss, um nicht als „dreckige Jüdin“ in irgendein Lager der NS deportiert zu werden. Genützt hat ihr die Flucht nach Nisch und dann nach Wien dennoch nicht. Sie wird denunziert, von der Gestapo geschnappt, gefoltert und als politische Gefangene zu zwanzig Jahren KZ verurteilt. Ihre jüdische Identität bleibt geheim. Sie kommt nach Theresienstadt, dann über Birkenau nach Freiberg und schließlich nach Mauthausen. Sie erlebt vier Jahre lang die Maschinerie des Todes, die ein menschenverachtendes System in Perfektion aufbaute und mit mörderischer Präzision bediente. Es gibt mittlerweile unzählige solcher erschütternder Erinnerungen an die Massenvernichtung des nationalsozialistischen Terrors von 1933 bis 1945.

Šlozbergs Buch ruft uns ins Gedächtnis, dass auch Menschen auf dem Balkan in dieses tödliche Netz gerieten, das ganz Europa übergestülpt wurde. Šlozberg überlebte. Das Internet verrät ihre Biografie: Geboren 1920, Besuch eines Schweizer Mädchenpensionates, Beruf Sozialarbeiterin, Heirat, 1939 Geburt des Sohnes Jakov, den sie 1945 wieder in die Arme schließen darf. Nach dem Zweiten Weltkrieg lebt sie zunächst in einem Kibbuz in Israel, kehrt aber 1957 nach Sarajevo zurück und heiratet ein zweites Mal. Sie arbeitet als Sozialarbeiterin und Übersetzerin. 1990 muss sie am Beginn der Jugoslawienkriege erneut die Flucht ergreifen und lebt bis zu ihrem Tod 2002 im Exil in der Schweiz. Was an den erstmals 1990 in Sarajevo erschienenen Erinnerungen an die Jahre in verschiedenen KZ-Lagern so beeindruckt, ist der Lebensmut, der sie auch unter den schlimmsten Grausamkeiten, Demütigungen, Zwangsarbeit und Hunger nicht verlässt. Sie hat nur ein Ziel, ihren Sohn wiederzusehen, und deshalb erlaubt sie sich nicht, aufzugeben oder an der Situation, so schrecklich sie auch sein mag, zu verzweifeln. Hans Koschnik, ehemaliger Bürgermeister von Bremen und Abgeordneter im Deutschen Bundestag, bringt es in seinem Geleitwort auf den Punkt: Ihr Buch zeigt auf sehr eindrucksvolle Weise, „dass es auch in schlimmen oder schlimmsten Zeiten vor allem darauf ankommt, das Wertvollste, was der Mensch hat, sein Leben und seine Hoffnung, nie aufzugeben und weiter an sich zu glauben“.

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Benjamin Stein, **Die Leinwand**. C. H. Beck Verlag, München 2010. 416 Seiten.

Der Schriftsteller Benjamin Stein gibt dem Leser gleich zwei Bücher an die Hand. Zwei Titel, zwei Buchrücken, zwei Geschichten, die sich in der Mitte, an ihrem jeweiligen Ende, treffen. Im einen Buch folgen wir der Hauptfigur Amnon Zichroni. Zichroni ist in Jerusalem geboren und streng jüdisch erzogen. Er studiert in den USA und lässt sich als Psychoanalytiker in Zürich nieder. Dort begegnet er dem Geigenbauer Minsky, den er ermuntert, seine traumatische Kindheit in einem NS-Vernichtungslager aufzuschreiben. Doch als es so weit ist und das Buch tatsächlich vorliegt, kommt es zum Skandal: Der Journalist Jan Wechsler behauptet, das Minsky-Buch sei reine Fiktion, alles erfunden und erlogen. Beide, Minsky und Zichroni, sind am Ende erledigt und fallen aus ihrem gewöhnlichen Leben heraus.

Im zweiten Buch ist just dieser Enthüllungsjournalist Jan Wechsler die Hauptfigur. Ihm wird ein Koffer zugestellt, der ihm – angeblich – auf einer Reise nach Israel verloren gegangen sei. Doch Wechsler kann sich an den Koffer nicht erinnern, auch wenn er einmal zwei ähnliche besaß. Der Koffer enthält allerlei Dinge, die ihm noch rätselhafter erscheinen. Der Leser der anderen Buchhälfte allerdings erkennt, dass es offensichtlich Gegenstände von Amnon Zichroni sind. Und am Koffer hängt zudem ein Namensschild, das eindeutig Wechslers Handschrift trägt. Wechsler beginnt, an seiner Identität zu zweifeln, er beginnt eine Reise in seine eigene Vergangenheit.

Wir verfolgen das Geschehen aus zwei Perspektiven. Jede hat ihre eigene Berechtigung. Und wir erinnern uns an einen realen Literaturskandal. Ja, Benjamin Stein hat die Geschichte jenes Benjamin Wilkomirski vor Augen, der vor rund fünfzehn Jahren mit seinem Buch „Bruchstücke“ aufflog. Wilkomirskis Auschwitz-Vergangenheit war erfunden. Die Fragen liegen also auf der Hand: Was ist Wahrheit? Was ist Fiktion und was Realität? Was journalistische Enthüllung und was pure Literatur? Was ist wahrhaftig und wo hört der Wahrheitsgehalt auf? Und gibt es, neben aller Erkenntnis, Fragen, die nicht zu beantworten sind?

Benjamin Stein ist 1970 in Ost-Berlin geboren. Mit sechzehn Jahren fand er zum jüdischen Glauben seiner Großeltern. Mit achtzehn ließ er sich einen neuen Namen in seinen DDR-Pass eintragen, als Künstlernamen und Bekenntnis zu seiner religiösen Erweckung. Später studierte er Judaistik und Hebraistik. 1995 erschien sein erster Roman: „Das Alphabet des Juda Liva“.

Danach verlegte sich Stein auf gut bezahlte Unternehmensberatung und arbeitete für Computerzeitschriften. Nun hat Benjamin Stein ein kühl kalkuliertes und verdrehtes Buch mit zwei Hälften vorgelegt, der Titel: „Die Leinwand“. Ein deutscher Schriftsteller und orthodox lebender Jude begibt sich auf die Spurensuche und stellt fest, wie fadenscheinig die Erinnerung jedes Einzelnen ist.

„Unsere Erinnerungen sind es, die uns zu dem machen, was wir sind“, heißt es einmal. „Unser Gedächtnis ist der wahre Sitz unseres Ich. Erinnerung aber ist unbeständig, stets bereit, sich zu wandeln. Mit jedem Erinnern formen wir um, filtern, trennen und verbinden, fügen hinzu, sparen aus und ersetzen so im Laufe der Zeit das Ursprüngliche nach und nach durch die Erinnerung an die Erinnerung. Wer wollte da noch sagen, was einmal wirklich geschehen ist?“

In Amnon Zichronis Geschichte erfahren wir viel vom orthodoxen Leben eines Juden. In der Geschichte von Jan Wechsler allerlei über massive Persönlichkeitsstörungen, den Verlust von Heimat und das Leben in Zeiten von Umbrüchen. Das eine wirkt wie ein Entwicklungsroman, das andere wie ein Krimi. In umgekehrter Reihenfolge gelesen kommt man vielleicht zum umgekehrten Ergebnis. Am Ende steht ein ausgeklügeltes Verwirrspiel. Wer jagt hier einer Fata Morgana hinterher? Wer ist vom Verfolgungswahn geplagt? Folgen wir der verzweifelten Spurensuche im Nebel einer kompletten Amnesie? Oder haben wir es mit einem reinen Fantasiespiel zu tun und alles ist ausgedacht oder geträumt?

In der Mitte des ruhig und ungekünstelt erzählten Buchs laufen zwei Fäden zusammen. Und das Puzzle geht auf. Zwei Geschichten, zwei Sichtweisen, zwei Identitäten. Und zugleich ist bei der Lektüre auch noch die Biografie des Autors Benjamin Stein mit zu bedenken. Sie gibt dem Ganzen einen weiteren Dreh. Schließlich hat Stein seine Identität über einen neu gewonnenen Glauben bekommen und dafür sogar einen anderen Namen angenommen.

Ein kluges, ein erhellendes und aufklärendes Buch liegt hier vor, jede Gewissheit des Lesers wird zerschlagen. „Ein Spiegelkabinett mit zwei Eingängen“, heißt es auf dem Klappentext. Ein psychologisches Drama voller Abgründe. Ein fesselndes Buch, fantastisch und glaubwürdig zugleich.

Stefan Berkholz, Berlin

Elke E. Theile, **Erinnerungskultur und Erwachsenenbildung**. Wochenschau-Verlag, Schwalbach 2009. 418 Seiten.

Das Themenfeld „Erinnerungskultur und Nationalsozialismus“ erfährt bereits eine über die Geschichtswissenschaft hinausgehende breite Auseinandersetzung, wobei wiederum der Gedenkstättenpädagogik eine gesteigerte Aufmerksamkeit zuteil wird. In der Regel konzentriert sich die dann auch teilnehmerbezogene Diskussion jedoch auf Schüler, sodass es umso erfreulicher ist, dass die vorliegende Publikation die Erwachsenenbildung in den Mittelpunkt ihrer Auseinandersetzung stellt. Ausgehend von der Prämisse, dass es einer verstärkten Bildungsarbeit des Erinnerns bedürfe, stellt die Erinnerungskultur für Elke Theile nicht nur eine Herausforderung für die Pädagogik, sondern auch für die Erwachsenenbildung dar. Das „Nie wieder Auschwitz“ wird ebenfalls ein „kategorischer Imperativ der Erwachsenenbildung“.

Die anzuzeigende Arbeit, die 2008 als Habilitationsschrift eingereicht wurde, stellt für die Erwachsenenbildungswissenschaft (EBW) die Frage „nach dem ‚Sinnzusammenhang‘ von kollektiver (öffentlicher politischer) Erinnerung und individueller Erinnerung“. Die Autorin sieht die Erwachsenenbildung herausgefordert, „der Frage nachzugehen, warum die Beziehungsgeschichte Juden/Nichtjuden zum Holocaust führen konnte und wie und wozu auf der Grundlage dieser Erkenntnisse die EBW in der gegenwärtigen multikulturellen Gesellschaft einen Beitrag gegen das Vergessen leisten kann und sollte“ (10). Zu Recht verweist die Autorin darauf, dass für die Erwachsenenbildung eine „umfassende erinnerungskulturtheoretische Debatte“ noch ausstehe (14).

Die Arbeit gliedert sich neben einem Einführungskapitel und einem Ausblick in drei große Teile: A) Ansätze in der Antisemitismusforschung; B) Probleme und Perspektiven der erinnerungsorientierten Erwachsenenbildung und C) Erwachsenenpädagogische Erinnerungs- und Gedenkkulturarbeit, wobei dem letzten Teil eine qualitative Studie zugrunde liegt.

Die Fokussierung auf die „Beziehungsgeschichte Juden/Nichtjuden mit ihren Vorurteilsstrukturen“ sowie die postulierte Analyse der „tiefenkulturellen Wurzeln antisemitischer Phänomene“ mit dem erwachsenenpädagogischen Bildungsziel der „Revision der Vorurteile“ machen es für die Autorin zunächst erforderlich, in einem Überblick die Erkenntnisse der Antisemitismusforschung vorzustellen. Der „erinnerungskulturanalytische

Bildungsansatz“ bietet für die Autorin sodann die Möglichkeit, „nicht nur tiefenkulturell geprägte antisemitische Stereotype in ihren gewirkten Formen analytisch zu erhellen und die Instrumentalisierung und Weitergabe antisemitischer Vorurteile als gesellschaftliches und pädagogisches Problem der praktizierten [...] Erinnerungskultur zu erkennen“, sondern dieser Ansatz soll ebenfalls auf die Notwendigkeit verweisen, „für die Erwachsenenbildung ein reflexives Erinnerungskonzept anzubieten, das die Revision der Vorurteile als erwachsenenpädagogisches Bildungsziel und Erinnerungskulturarbeit als nichtalltägliche Bildungspraxis an Lernorten gegen das Vergessen des Holocaust beinhaltet“ (134 f.).

Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass erwachsenenbezogene Erinnerungskulturarbeit an Lernorten wie Akademien, Volkshochschulen, Museen, Lehrhäusern sowie Gedenkstätten durchgeführt wird, stellt die Autorin im Folgenden das mittels einer qualitativen Studie erhobene „Erfahrungswissen der pädagogischen Mitarbeiter/innen als teilnehmende Vermittler/innen in unterschiedlich strukturierten Handlungskontexten“ an diesen Lernorten in den Mittelpunkt ihrer weiteren Auseinandersetzung.

Die von der Autorin durchgeführte Studie soll neben den Erfahrungen der pädagogischen Mitarbeiter auch deren Kenntnisse und Einschätzungen erheben. Grundlage ihrer Studie bilden 30- bis 45-minütige leitfragengestützte Interviews, die die Autorin von Mai bis August 2005 an der Gedenkstätte Bergen-Belsen, der Gedenkstätte Buchenwald, der Wewelsburg, der Moses Mendelssohn Akademie Halberstadt, dem Jüdischen Museum Westfalen und der VHS Kassel durchgeführt hat. Mittels einschlägiger Leitfragen wurden die pädagogischen Mitarbeiter jeweils er- sucht, eigene biografische Schlüsselergebnisse in Hinblick auf ihre berufliche Tätigkeit zu nennen, die gegenwärtige Beziehung Juden/Nichtjuden einzuschätzen, Formen erwachsenenpädagogischen Erinnerns zu reflektieren sowie die Funktion der Erinnerungskulturarbeit für die Bildung Erwachsener zu beurteilen (285 ff.).

Von den Daten und Ergebnissen der Erhebung sind hervorzuheben der Verweis auf „ein eindeutiges Ungleichgewicht zwischen pädagogischer Arbeit einerseits und Erwachsenenbildung andererseits“, was sich darin ausdrückt, dass die pädagogische Arbeit mit jüngeren Besuchern eine weitaus größere Rolle als die Erwachsenenbildung spiele (299); die Anmerkung, dass das Fernsehen im Vergleich zur Gedenkstätte einen viel größeren Einfluss auf das Geschichtsbild ausübe (ebd.); der Angebotscharakter der päd-

gogischen Arbeit für Erwachsene (301 f.); die Tragfähigkeit museumspädagogischer Konzepte (332); eine außerordentlich pessimistische Einschätzung der Beziehung Juden/Nichtjuden vor dem Hintergrund antisemitischen Bewusstseins in bildungsbürgerlichen Kreisen (339) sowie der Verweis darauf, dass sich die Wirkungen pädagogischer Bemühungen nur schwer abschätzen ließen (350).

Die Arbeit bietet insbesondere vor dem Hintergrund der vorgestellten Studie eine Reihe von Anregungen für die Erwachsenenbildungspraxis sowie Erinnerungskulturarbeit und Gedenkstättenpädagogik. Nicht zuletzt macht die im Rahmen der Arbeit vorgestellte Studie deutlich, wie wichtig es ist, nicht nur Schüler in den Mittelpunkt der erinnerungskulturellen Überlegungen zu stellen, sondern Pädagogen selbst einmal zu Wort kommen zu lassen.

Was die jüdisch-christlichen Lernprozesse betrifft, wäre vor dem Hintergrund der vorliegenden Studie zu überlegen, hier ebenfalls qualitative Untersuchungen anzuregen und durchzuführen. Die Autorin berücksichtigt zwar in ihrer Antisemitismus-Diskussion auch Formen christlicher Judenfeindschaft sowie Ansätze des jüdisch-christlichen Dialogs nach Auschwitz (74 ff.; 184 ff.), aber die Erkenntnisse der Bibelwissenschaft bezüglich der Aufarbeitung der christlichen Judenfeindschaft bleiben doch größtenteils unberücksichtigt, ebenso wie die wegweisenden Stellungnahmen etwa der Katholischen Kirche in *Nostra aetate* 4 (1965) und des Rheinischen Synodalbeschlusses zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden (1980).

Vor dem Hintergrund der bedeutenden Stellungnahmen der vergangenen Jahrzehnte zur einzigartigen Beziehung zwischen Christentum und Judentum und einer neuen christlichen Israeltheologie wäre es aber umso interessanter und wünschenswerter, einmal zu überprüfen, wie dieser Wandel der Theologie an der Basis aufgenommen und rezipiert wird.

Die vorliegende Studie stellt eine Bereicherung für die EBW dar und gibt Anlass zu der Hoffnung, dass die „erinnerungskulturtheoretische Debatte“ nun dauerhaft in der Erwachsenenbildung etabliert wird.

Matthias Blum, Berlin

„*Meor ha-Gola*“ – *Leuchte des Exils* *Die neue Synagoge in Mainz*

Wenn am Ende des Sabbatgottesdienstes in der neuen Synagoge in Mainz beim *Kiddusch* die Segensgebete über Wein und Brot gesprochen werden, scheint die ungewöhnliche Architektur des neuen Gebäudekomplexes, erbaut nach dem Schriftzug des hebräischen Wortes *Keduscha* (Segnung / Heiligung), gleichsam Realität zu werden. Damit ist auch das Programm der Mainzer Synagogengemeinde – und mit ihr jeder Gemeinde – ausgesprochen, ein Segen zu sein. Am 3. Sept. 2010 war für sie die „Wartezeit im Exil“ nach der Vernichtung durch die Schoa mit der Einweihung der neuen Synagoge beendet. Genau 98 Jahre zuvor war vom damaligen Vorsitzenden Bernhard Mayer die große Hauptsynagoge eingeweiht worden, die 1938 von den Nationalsozialisten in Brand gesteckt wurde; – für Mayers Urenkel, Msgr. Klaus Mayer, ein bewegender Augenblick.

In der Geschichte der Stadt Mainz (Magenza) werden Juden erstmals um das Jahr 900 erwähnt. Seither hat die Gemeinde, eine der drei berühmten SCHUM-Gemeinden (Speyer, Worms und Mainz), wie kaum eine andere wiederholt Perioden des Erblühens und der Verfolgung durchlebt. Das 11. Jh. wurde – trotz einer ersten Vertreibung (1012) durch Heinrich II. – zu einer ihrer großen Blütezeiten. Die um das Jahr 1000 aus Lucca in Italien zugewanderte Familie *Kalonymos* gründete eine berühmte Talmudschule, die durch einen ihrer großen Lehrer, Rabbiner Gerschom Ben Jehuda, genannt „Leuchte des Exils“ (ca. 960–1040), zu einem Zentrum der jüdischen Lehre und Wissenschaft für ganz Westeuropa wurde. Doch das Jahrhundert endete in zwei Katastrophen: dem großen Brand von 1084, der den Juden angelastet wurde, und 1096 mit der Ermordung von etwa 1200 Juden durch die Kreuzfahrer (1. Kreuzzug). Im Pestjahr (1349) nahmen sich auch in Mainz viele Juden selbst das Leben entsprechend dem religiösen Prinzip von „*Kiddusch ha-Schem*“.¹ Die Schoa löschte die einstige blühende Gemeinde aus.

1) Vgl. Hannah Holtschneider, *Kiddusch ha-Schem: Heiligung des Namens*, in FrRu 13(2006)2–15.

Mehr als 1300 Mainzer Juden sind ihr zum Opfer gefallen. Am 11. Nov. 1938 berichtete der „Mainzer Anzeiger“:

„Auch die Judentempel, die Synagogen, wurden bei der berechtigten Abwehr des jüdischen Verbrechertums in Mitleidenschaft gezogen. [...] Die Mainzer Bevölkerung hat als Antwort auf den jüdischen Meuchelmord mit den Juden in Mainz abgerechnet. Alljuda mag daraus seine Lehren ziehen.“²

Und in einem Artikel der „Mainzer Tageszeitung“ war zu lesen:

„Die Mainzer Neustadt ist nun froh, das unsympathische Gebäude [...] los zu sein und einen Platz zu gewinnen, der hoffentlich bald eine edlere Bestimmung erhält als bisher. Möge an der Stelle, wo bis dahin misstönende Wüstengesänge erschollen sind, nun alsbald fröhliches Kinderlachen und manch echte deutsche Weise erklingen [...].“³

Im März 1945 lebten nur noch ca. 50 „Rassejuden in jüdisch-arischer Mischehe“⁴ in Mainz. Schon im Herbst 1945 formierte sich eine neue Gemeinde aus ca. 60 Rückkehrern. Mit der Zuwanderung in den 90er Jahren aus der ehemaligen Sowjetunion nahm die Gemeinde zahlenmäßig stark zu. Es darf als Zeichen eines allgemeinen Lernprozesses gewertet werden, dass die neue Synagoge auf dem Areal der großen Hauptsynagoge erbaut wurde, nachdem man sich – nach vielen Überlegungen – auf den Abriss des dort errichteten Zollamtes geeinigt hatte. Das Herz des neuen Gebäudekomplexes ist die Synagoge, deren Räumlichkeit wie ein Schofar (Widderhorn) nach oben strebt. Die Innenwände sind bedeckt mit anscheinend zusammenhanglosen hebräischen Buchstaben, unterbrochen von Auszügen aus den Piyyutim⁵ berühmter Mainzer Rabbiner. Unerwartet erfreulich war das Interesse der Bevölkerung, als die Synagoge zwei Tage nach der Einweihung zur Besichtigung geöffnet wurde: laut polizeilichen Angaben kamen bis zu 11 000 Besucher!

(Red.)

Nachtrag: Ein gegen die neue Synagoge gerichteter Brandanschlag (30./31. 10.2010) ist glücklicherweise fehlgeschlagen.

2) Klaus-Dieter Aliche, *Lexikon der jüdischen Gemeinden im deutschen Sprachraum*, Bd. 2, 2650.

3) Ebd., 2650.

4) Ebd., 2651.

5) Vgl. Meret Gutmann-Grün, *Zion als Frau. Das Frauenbild in der Poesie von al-Andalus auf dem Hintergrund des klassischen Piyyuts*; Rez. von Yvonne Domhardt in: FrRu 17(2010)297–300.

Das Leiden der Gerechten

Beim 5. jüdisch-christlichen Gespräch am 4. Juli 2010 im Kloster Alexanderdorf entwickelte Rabbiner *Andreas Nachama* (Berlin) aus dem Thema „Das Leiden der Gerechten“ die These: Wo Gerechte leiden, entsteht etwas Neues. Rabbiner Nachama nannte dazu Beispiele aus der Bibel und aus der Weltgeschichte. Abel wurde getötet, weil Kain neidisch war auf das Gott wohlgefällige Opfer seines Bruders. Mose litt für das Volk und konnte selbst nicht in das Gelobte Land einziehen. In der rabbinischen Tradition – so Nachama – trägt Israel den Einen Gott durch die Geschichte. Das bedeutet aber zugleich, dass Israel in vielfältiger Weise zu leiden hatte.

Das Leiden der Gerechten bleibt ein Anlass für die Menschen, etwas dagegen zu tun und Veränderungen zu bewirken. Manche Leiden früherer Generationen, wie etwa die Pest, die auch durch fehlende Abwasserleitungen in mittelalterlichen Städten verursacht wurde, konnten schon ausgemerzt werden. Und doch besteht bis heute die Frage: Warum müssen Gerechte so viel Leid erdulden? Nachama zitierte zunächst die Rabbiner: Die Gerechten schaffen sich durch ihre gerechten Taten und durch das Leid hindurch die Grundlage für ihr Leben in der zukünftigen Welt. Im Talmud steht: *Die gerechten Taten werden im kommenden Leben belohnt.*

Als Historiker verwies Rabbiner Nachama darauf, dass selbst in der Geschichte dieser Erde zu erkennen ist, wie die Leiden der Gerechten oft einen Sinn haben, der später erst deutlich wird und über den einzelnen, leidenden Menschen hinausgeht. So wurde die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 nach Christus von den Juden als Trauma erlebt. Doch das Ende des alten Tempelkultes war der Beginn des modernen Judentums mit einer Neubesinnung auf den eigentlichen Inhalt des jüdischen Glaubens im Wort Gottes.

Msgr. *Michael Toepel*, Diözesanvorsitzender des Deutschen Vereins vom Heiligen Land in Berlin, war einige Jahre an der St.-Hedwigs-Kathedrale in Berlin, dem Wirkungsort des ehemaligen Dompropstes *Bernhard Lichtenberg*. Nach den Ausschreitungen der Pogromnacht vom 9./10. November 1938 hat Lichtenberg jeden Abend in der Berliner St.-Hedwigs-Kathedrale „für die Juden und ‚nichtarischen‘ Christen – wie auch für alle anderen Notleidenden und Verfolgten – öffentlich gebetet“. Lichtenberg wurde am 3. November 1941 festgenommen. Er starb am 4. Nov. 1943 im Gefängnis Tegel, Berlin, wo er auf seinen Abtransport in das KZ Dachau wartete. Die

Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem hat ihm am 7. Juli 2004 den Ehrentitel „*Gerechter unter den Völkern*“ zuerkannt.

Auch im Fall von Lichtenberg gilt: Das Leiden der Gerechten ist ein Unrecht, und die Frage nach der Sinnhaftigkeit des Leidens bleibt bestehen. Von Christus heißt es im 1. Petrusbrief (2,23): *Er litt, drohte aber nicht, sondern überließ seine Sache dem gerechten Richter*. Ein Richter im Sinne der Bibel ist jemand, der wirklich Recht spricht. Und für den, der Unrecht leidet, wird letztlich Gott selber eintreten und seine Sache zu einem guten Ende führen. Wer an diesem Glauben festhält und nicht selbst zu Unrecht greift, überlässt seine Sache wirklich Gott. „Wer zu Adam gehört, muss sterben. Wer zu Christus gehört, wird leben.“ „Adam“ – so Toepel – ist der „Erdling“, aus Erde gemacht: Adam aus *adama* (hebräisch: Erde). Wer aber Christus nachfolgen will, geht mit ihm durch Leid und Tod zum neuen Leben. Hier wird deutlich, wie tief jüdisches und christliches Denken und Hoffen miteinander verbunden sind. Auf die Frage: „Gibt es überhaupt einen Gerechten ohne Leiden?“, gibt die Bibel die Antwort: Menschen, die lieben, sind auch bereit, Leid auf sich zu nehmen. Und damit bewirken sie etwas Neues für diese und die zukünftige Welt.

Hella Schapiro, Berlin/Sr. Johanna Schwalbe OSB, Am Mellensee

„YAD VASHEM heißt diese Stätte“ Erinnerung an Propst Heinrich Grüber

Der Holocaust hat das *Leiden* zur Existenzfrage gemacht. Menschen haben Schicksale erlebt und erlitten, die ihresgleichen suchen. Menschen haben aber auch Möglichkeiten gefunden, mit ihrem Leid umzugehen und über sich selbst zu wahrhaft menschlicher Größe hinauszuwachsen. Ein bedeutender Zeitzeuge ist Propst Heinrich Grüber (1891–1975).¹ Am 28. Juli 1964 wurde Grüber von der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem der Ehrentitel „Gerechter unter den Völkern“ verliehen. Bereits im November 1962 hatte Grüber in Yad Vashem folgende Ansprache gehalten:

1) Vgl. 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. Rezension von Paul Gerhard Schoenborn in: FrRu 17(2010)63–66.

„YAD VASHEM heißt diese Stätte, da wir mit tiefer Bewegung – ich darf für mich auch sagen: mit tiefer Beschämung – gedenken der Millionen, die ein Opfer wurden einer Zeit voll Schuld und Leid. Es geht um Namen – *shem* –, die der Erinnerung eingeprägt sind, nicht nur um die Namen der vielen Stätten des Grauens, von denen einige hier verzeichnet sind. Noch einmal tritt dieses Inferno – um nicht zu sagen dieses Infernißimo – der vergangenen Zeit vor unsere Augen mit Stacheldraht, Folterkammern, Bunkern, Gaskammern und Krematorien.

Wir sehen noch einmal die armen, verzweifelten, verhungerten, verprügelten Menschen. Jeder war damals nur eine Nummer, und doch hatte jeder einen Namen, der nicht nur Menschen lieb und wert war, sondern der von dem Ewigen gekannt war: ‚Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst; ich habe dich bei deinem Namen gerufen. Du bist mein.‘ Sein Name sei auch an dieser Stätte gepriesen in Schuld und Leid.

Es geht um Hände – *yad, yadaim* –, wir sehen die blutbefleckten Hände der Folterknechte, die prügeln und mordeten und die alle, Frauen und Kinder, Kranke und Gesunde, in die Gaskammern pressten. Wir sehen die Hände der gequälten, die in der letzten Not zum Gebet gefaltet oder in Verzweiflung gerungen wurden.

Wir sehen die bittenden Hände aus dem Warschauer Getto, die mit angsterfüllten Augen um ihr junges Leben flehten. Wir sehen die Hände der Mutter, die ihre Kinder und Säuglinge an ihr Herz drückt, als sie mit ihnen in die Gaskammer gestoßen wurde.

Wir sehen mehr. Wir wissen um die Hände des Hüters Israels, der nicht schläft noch schlummert, der uns trösten will, wie einen seine Mutter tröstet, und der abwischen will alle Tränen.

Zu Ihm erheben wir unsere Hände und strecken dann unsere Hände um Verzeihung bittend unseren leiderfüllten Brüdern und Schwestern entgegen. Die Hände derer, denen die Gnade und Kraft vergebender Liebe geschenkt wird, sollen die Hände derer ergreifen, die die Gewissheit vergebender Schuld erbitten, vor Gottes Thron und hier in Yad Vashem.“

Beate Barwich, Berlin

Papst Benedikt XVI. trifft Oberrabbiner Jonathan Sacks

Am 17. Sept. 2010, dem zweiten Tag seines Besuches in Großbritannien und dem Vorabend von Jom Kippur, traf Papst Benedikt XVI. in London Oberrabbiner Jonathan Sacks. Sacks betonte, dass der Vatikan zu dem derzeitigen erfreulichen Klimawandel im Verhältnis der Religionen einen „enormen Anteil“ beigetragen habe. An dem Treffen nahmen auch Vertreter weiterer Religionsgemeinschaften teil. Zum Thema „*Dialog*“ sagte der Papst in seiner Ansprache:

„[...] Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil betont die Katholische Kirche besonders die Wichtigkeit des Dialogs und der Zusammenarbeit mit den Angehörigen anderer Religionen. Damit dies fruchtbar werden kann, ist ein *Prinzip der Gegenseitigkeit* unter allen Dialogpartnern und den Angehörigen der verschiedenen Religionen erforderlich. Dabei denke ich besonders an Situationen in manchen Teilen der Welt, wo die Zusammenarbeit und der Dialog zwischen den Religionen gegenseitigen Respekt erfordern wie auch die Freiheit, seine jeweilige Religion auszuüben und öffentliche Gottesdienste zu feiern. Sie beanspruchen die Freiheit, dem eigenen Gewissen zu gehorchen, ohne deswegen ausgegrenzt oder verfolgt zu werden, auch nicht im Falle einer Konversion von einer Religionsgemeinschaft zu einer anderen. Sobald ein solcher Respekt und eine solche Offenheit bestehen, werden die Menschen aller Religionen gemeinsam wirksam für den Frieden und das gegenseitige Verständnis arbeiten und so vor der Welt ein erstrebenswertes Zeugnis geben. Diese Art des Dialogs muss auf einer Reihe verschiedener Ebenen geführt werden und sollte sich nicht auf offizielle Gespräche beschränken.

Zum gelebten Dialog gehört auch das einfache Miteinander-Leben und Voneinander-Lernen, um so im Verständnis und im Respekt füreinander zu wachsen. Der *Dialog des Handelns* bindet uns in konkrete Formen der Zusammenarbeit ein, indem wir unsere religiösen Erkenntnisse in den Dienst der Förderung der umfassenden Entwicklung der Menschen stellen und uns für den Frieden, die Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung einsetzen. Ein solcher Dialog kann auch gemeinsame Überlegungen einschließen, wie wir das menschliche Leben in jedem Stadium schützen können und wie wir erreichen können, dass die religiöse Dimension der einzelnen und der Gruppen nicht aus dem gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen wird.

Auf der Ebene offizieller Gespräche bedarf es nicht nur des theologischen Austauschs, sondern wir sollen auch unseren geistlichen Reichtum miteinander teilen, indem wir von unserer Erfahrung im Gebet und in der Kontemplation sprechen und einander die Freude über unsere Begegnung mit der göttlichen Liebe zum Ausdruck bringen. In diesem Zusammenhang sehe ich mit Freude die vielen Initiativen, die in diesem Land zur Förderung des Dialogs auf verschiedenen Ebenen unternommen werden. Wie die Bischöfe von England und Wales in ihrem jüngsten Dokument *Meeting God in Friend and Stranger* (23.04.2010) geschrieben haben, werden die Bemühungen um freundschaftliche Kontakte mit den Angehörigen anderer Religionen zunehmend zu einem vertrauten Bestandteil der Sendung dieser Ortskirche und zu einem charakteristischen Merkmal der religiösen Landschaft dieser Nation.“

100 Jahre Kibbuz-Bewegung

Anlässlich des 100. Jubiläums der Kibbuz-Bewegung hat die israelische Regierung am 17. Okt. 2010 ihre wöchentliche Kabinettsitzung im Kibbuz Degania Alef¹ am Südufer des Sees Genezareth abgehalten. Ministerpräsident Netanyahu würdigte in seiner Rede die historische Rolle, die die Kibbuzim bei der Entwicklung des Staates gespielt haben.

„Ich komme gerade vom Friedhof am Ufer des Sees Genezareth. Dort ruhen [...] Männer und Frauen des Wortes und der Tat, die die zionistische Bewegung und die Kibbuz-Bewegung vor und nach der Gründung des Staates führten. [...] Die Geschichte der Kibbuzim ist ein glorreiches Kapitel in den Annalen des Staates: ländliche Ansiedlung, Sicherheit und sowohl kreative als auch praktische Bemühungen. Die Menschen der Kibbuzim waren im Land verwurzelt. Sie machten in der Morgendämmerung das Land urbar und standen nach der Abenddämmerung zu seiner Verteidigung bereit. Wir stehen daher dieser Einrichtung gegenüber in großer Schuld und werden dem Kabinett heute eine Reihe von Beschlüssen zur Verabschie-

1) Degania Alef, der älteste der Kibbuzim, wurde am 28. Oktober 1910 von Pionieren aus Weißrussland gegründet. Der Name „Degania“ bedeutet „Kornblume“ (Encyclopaedia Judaica, vol. 5, 1459).

dung vorlegen, die die Kibbuzim kräftigen, landwirtschaftliche Siedlungen fördern, die Infrastruktur stärken und den Tourismus beleben sollen. [...]

Dass wir [...] uns hier zum 100. Geburtstag des Kibbuz im Kibbuz treffen, ist keine reine Formsache. Es spiegelt eine Sehnsucht nach Einheit und wirklicher Zusammenarbeit in allen Teilen des Volkes wider, nach Anerkennung aller Komponenten unseres Erbes, die uns einst trennten, aber nun vereinen. Dass wir uns hier für das historische Erbe in den Kibbuzim stark machen – und einige der zentralen Stätten sind wohl in der Tat einheitsstiftend für das gesamte jüdische Volk –, ist sehr wichtig und sehr ermutigend.“

Botschaft des Staates Israel, Berlin, Newsletter vom 18.10.2010.

Notizen

Zum ersten Mal seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges wurden am 30. August 2010 in Leipzig zwei Rabbiner ordiniert: Shlomo Afanasev aus Taschkent, Usbekistan, und Moshe Baumel aus Vilnius, Litauen. Baumel kam schon 1991 als Kind mit seiner Familie nach Berlin. Beide erhielten ihre Ausbildung an der Talmudhochschule „Yeshiva Beis Zion“ in Berlin und am Rabbinerseminar. Rabbiner Afanasev wird im Land Brandenburg tätig sein, Rabbiner Baumel in Wien an der Zwi Peres Chajes Schule.

Bundeskanzlerin Angela Merkel wurde am 21.09.2010 im Leo-Baeck-Institut in New York mit der Leo-Baeck-Medaille

ausgezeichnet für ihr Engagement für die deutsch-jüdische Aussöhnung. Die Laudatio hielt Werner Michael Blumenthal, seit 1997 Direktor des Jüdischen Museums in Berlin. Blumenthal wurde 1926 in Oranienburg bei Berlin geboren, 1939 floh die Familie nach Shanghai, und 1947 in die USA. In ihrer Dankesrede sagte Bundeskanzlerin Merkel u. a.: „Es erfüllt mich mit Dankbarkeit und Freude, sagen zu können: Heute haben wir in Deutschland wieder eine der größten jüdischen Gemeinschaften Europas. Wer hätte es für möglich gehalten, dass wir nach den unsäglichen Schrecken des Holocaust wieder ein blühendes jüdisches Leben in Deutschland haben würden? Wir haben dies auch solch mutigen Wegbereitern wie Leo Baeck zu verdan-

ken. Er verkörperte Toleranz und gegenseitigen Respekt zwischen Menschen jeglicher Herkunft. Seine unbeirrbare Haltung des Ausgleichs und der Verständigung war und bleibt Vorbild und Maßstab zugleich.“

Laut einer Meldung der Hebräischen Universität Jerusalem vom 26.07.2010 ist **in Israel erstmals ein Text-Fragment mit einem Gesetzestext gefunden worden, der in Teilen dem Codex Hammurabi entspricht.** Die Keilschrifttafel aus dem 18./17. Jh. v. Chr., die Archäologen der Hebräischen Universität (HU) in Hazor im Norden Israels entdeckt haben, sind in akkadischer Keilschrift verfasst und beziehen sich auf Fragen des Körperverletzungsrechts in Bezug auf Sklaven und Herren. Sie erinnern teils an ähnliche Rechtssätze des Codex Hammurabi (18. Jh. v. Chr.), der Mitte des 19. Jh. in Ninive (Iran) gefunden wurde, teils an biblische Gesetze.

Ein weiterer bedeutender Schriftfund, eine auf das 14. Jh. v. Chr. datierte Tonscherbe, ist **das bisher älteste Schriftzeugnis, das in Jerusalem gefunden worden ist.** Die 2 x 2,8 cm große und 1 cm dicke Scherbe, vermutlich ein Bruch-

stück aus einer größeren Schrifttafel, enthält akkadische Keilschrift-Symbole. Das Tonfragment wurde bei Ausgrabungen unter der Leitung von Dr. Eilat Mazar nahe der Jerusalemer Stadtmauer gefunden. Die entzifferten Wörter deuten auf eine diplomatische Mitteilung und sind an sich eher unbedeutend; bedeutender ist das hohe Niveau der Schrift, was auf einen Schreiber hinweist, wie sie damals vor allem an Königshöfen zu finden waren. Ein Bezug zu einem königlichen Archiv könnte ein weiterer Beweis sein für die Bedeutung Jerusalems in der späten Bronzezeit, lange bevor König David die Stadt eroberte.

Am Tell es-Safi in der Nähe von Kiryat Gat im Süden Israels haben Archäologen der Bar-Ilan-Universität einen Philistertempel aus der Eisenzeit (10. Jh. v. Chr.) entdeckt. Nach Prof. Aren Maeir „erinnert die architektonische Gestaltung dieses Tempels mit seinen zwei zentralen Säulen an die architektonischen Beschreibungen aus der biblischen Geschichte von Simson und den Philistern (Ri 16,29). Womöglich deutet das darauf hin, dass die Simson-Geschichte eine Tempelart widerspiegelt, die damals im Philisterland gängig war.“

Leser-Echo

Prof. Dr. Simon Lauer, Freiburg/Br., zu dem Beitrag von John Connelly, „Karl Thie-mes theologische Umkehr“, in FrRu 17(2010)256–271:

John Connellys sehr wichtiger, gründlicher Artikel weckt in mir die Erinnerung an meine einzige persönliche Begegnung mit dem aufrechten, unerschrockenen Mann,

dem das als *ktema eis aei* erworbene und wissenschaftlich fundierte Material an Kenntnissen und Erkenntnissen bis zu seinem letzten Atemzug völlig zu Gebote stand. – Um 1960 organisierte der später zu Recht berühmt gewordene Alttestamentler und Altorientalist Othmar Keel im Kloster seines Heimatortes Einsiedeln jeweils eine Studienwoche für angehende Theologen, zu denen er auserlesene Professoren als Referenten zu gewinnen wusste. Mein nun verstorbener Luzerner Freund Josef Guggenheim und ich durften als ständige Begleiter für jüdische Belange an diesen Studien teilnehmen. Gastredner 1963 war Karl Thieme, so leidend, dass er seine Referate auf einer improvisierten „Bahre“ liegend, von seiner ihn wunderbar begleitenden Tochter Eva immer wieder mit belebendem Getränk versorgt, vortrug – ohne auch nur eine Spur von Manuskript, formvollendet und in klarer Sprache, druckreif. Erst ungefähr einen oder zwei Tage vor seinem Heimgang hat eine Ambulanz Karl Thieme nach Hause gebracht. Ein Detail ist mir in Erinnerung geblieben: Paul Démann (siehe Connelly, S. 268), m. W. zur Kongregation Notre Dame de Sion gehörend, wurde damals von kirchlicher Seite angegriffen; u. a. wurde ihm eine unerlaubte Beziehung zu einer Frau unterstellt. Thieme erklärte diese Unterstellung für unmöglich und berief sich dafür auf das unbestechliche Urteil seiner Frau. Mir scheint, hier sei ein Lichtstrahl auf das Ehepaar Thieme gefallen, aber auch die hohe Bedeutung des Zwischenmenschlichen für die Institution erhellt worden. – Es mag interessieren, dass aus dem Kreis jener Studenten mindestens vier Professoren (die Alttestamentler Othmar Keel, Ivo Meyer, Barnabas Flammer OFM Cap, der Kirchenhistoriker Franz Xaver Schnyder) und ein Weihbischof (Martin Gächter) hervorgegangen sind. Aber auch alle anderen, die nicht eine Karriereleiter erklommen haben, sind Zierden des Priesterstandes geworden.

Martin Majer, Creglingen, zum Artikel von Moshe Navon, „Jesu Teilnahme am jüdischen Gottesdienst“, in FrRu 3(2010)162–170:

Der Verfasser unterstreicht Jesu jüdischen Glaubens- und Lebenshintergrund mit dem Hinweis auf das doppelte Kelchwort bei Lukas. Auch wenn im konkreten Fall die Textüberlieferung nicht ganz eindeutig ist, so ist doch die Beobachtung richtig, dass Lukas in vielen Fällen Ursprüngliches bewahrt hat. David Flusser (der Navons und auch mein Lehrer war) hat zu dieser Einsicht Entscheidendes beigetragen und sie in zahlreichen Aufsätzen philologisch begründet. Flussers Entdeckungen helfen Brücken schlagen zwischen jüdischer und christlicher Deutung biblischer Texte. Der „historische Jesus“ wird in unserer christlichen Tradition gern klein geredet. Seine reale Lebenswelt bietet jedoch für Christen eine fast unerschöpfliche Fülle an Einsichten in die gelebte jüdische Glaubensform. Navon hat dafür ein schönes Beispiel ausgewählt.

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.

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.

Ehrenmitglieder: Prof. Dr. Clemens Thoma, Steinhausen, Schweiz; Fritz. B. Voll, Toronto, Kanada.

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

Bezugsbedingungen:

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge erscheint vierteljährlich.

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

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

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

Bankverbindungen:

Deutschland: LIGA Bank eG München, BLZ 750 903 00, Konto-Nr. 22 158 45,
BIC: GENODEF1M05 . IBAN: DE 89 7509 0300 0002 2158 45
Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Konto-Nr. 140 600 756,
BIC: PBNKDEFF . IBAN: DE 74 6601 0075 0140 6007 56

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

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

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

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

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

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

Mit dem Beitrag von **Metropolit Filaret**, „*Christen und Juden: Wille zum Dialog*“, meldet sich im Freiburger Rundbrief zum ersten Mal ein Vertreter der Russisch Orthodoxen Kirche zu Wort. Metropolit Filaret betont die gleichberechtigte Partnerschaft im Dialog, die Offenheit füreinander und die Bereitschaft, den Anderen und sich selbst „je tiefer und je besser zu verstehen“.

Am 27. März 2011 wäre unser langjähriger Konsultor und Mitarbeiter Ernst Ludwig Ehrlich 90 Jahre alt geworden. **Rainer Kampling** fasst das zentrale Anliegen dieser Leuchtfigur des jüdisch-christlichen Dialogs zusammen mit den Worten: „*Darum geht es im Dialog: Um die Wiederentdeckung und Gewinnung der Liebe.*“

Wolfram Liebster begegnete vor fast fünfzig Jahren als Auslandspfarrer in einer ev. Kirchengemeinde in Amsterdam erstmals einem offenen Umgang mit dem Judentum, eine Erfahrung, die fortan sein Leben bestimmte. **Wieland Zademach** zeichnet in „*Theologie im Licht des neuen Denkens*“ aus dem gleichnamigen Buch Liebsters beschwerlichen Weg nach, das Unverständnis seiner Umgebung in Bezug auf das Judentum zu überwinden.

„*Antinomismus*“: Mit diesem Ausdruck aus der innerprotestantischen Diskussion um das paulinische Gesetzesverständnis benennt **Stefan Hartmann** die organisierte Judenverfolgung und die damit verbundene Ausrottung von Gesetz (nomos) und dem daran orientierten Gewissen.

Hans-Jürgen Zacher wollte mit dem einzigen „Kind“, das den Naziteror seiner Heimatstadt Werl überlebte, Kontakt aufnehmen. Daraus entstand nicht nur eine Freundschaft „*Vom Zeitzeugen zum Freund*“, sondern auch ein *Unterrichtsprojekt*, das in Schulen, in Firm- und Konfirmationsgruppen und in der Erwachsenenbildung erfolgreich eingesetzt wird.

Dass die Verbindung zwischen Christen und Juden und zwischen Altem und Neuem Testament ganz besonderer Natur ist, hat **Papst Benedikt XVI.** erneut in dem nachsynodalen Schreiben *VERBUM DOMINI* betont.

Abschließend stellen **Hanno Loewy** und **Hannes Sulzenbacher** eine jüdische Einrichtung vor, die in den letzten Jahren wieder zunehmend an Bedeutung gewinnt: *die Mikwe*, das religiöse Tauchbad, das ausschließlich der Tahara, der geistigen und spirituellen Reinheit, dient.

Christen und Juden: Wille zum Dialog

Metropolit Filaret*

Die Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen reicht zurück bis in biblische Zeiten. Die Schriften der Propheten und das Buch der Psalmen enthalten bereits eine Vorahnung davon. Der Schlussakkord dieser Beziehungen wird von der Offenbarung des Johannes und dem Brief des Apostels Paulus an die Römer vorweggenommen. Bereits das dritte Kapitel des Buches Genesis schenkt der Verheißung des Schöpfers über den „Nachwuchs der Frau“, der den Versucher am Kopf treffen wird (Gen 3,15), theologische Aufmerksamkeit. Die Erwartung dessen, in dem der „Nachwuchs der Frau“ Fleisch wird, bildet die Grundlage des jüdischen Glaubens, seine Anbetung die Grundlage des christlichen Glaubens. Wie im ganzen historischen Gefüge der christlich-jüdischen Beziehungen liegen auch hier Eintracht und Zwietracht untrennbar beisammen. Sie ergeben gleichsam ein mit großen Rätseln behaftetes, überaus tragisches, aber gleichzeitig auch hoffnungsvolles „Ereignisfeld“. Aufgrund des Sündenfalls unserer Ureltern leben wir in einer höchst zerbrechlichen und verwundbaren Welt voller Konflikte und Gegensätze.

Seit biblischen Zeiten sehnt sich diese Welt nach Liebe und Harmonie, die ihre Wurzeln nicht in Kampf und Streit, sondern in der Liebe, der Stille und der Versöhnung hat. Unser Glaube an den Einen Wahren Gott ruft uns

* Filaret (Kirill Warfolomejewitsch Wachromejew), Metropolit der Russisch Orthodoxen Kirche von Minsk und Sluzk, Patriarch-Exarch von ganz Weißrussland, Bischof von Berlin und Mitteleuropa, 1935 in Moskau geboren, absolvierte das Studium der Theologie an der Moskauer Geistlichen Akademie. Metropolit Filaret leitet die Theologische Kommission des Heiligen Synod der Orthodoxen Kirche. Den folgenden Vortrag hat Metropolit Filaret bei der vom Institut für religiösen Dialog und interkonfessionelle Begegnung, dem Synod der Belarussischen Orthodoxen Kirche und dem Christlichen Bildungszentrum „Kyrill und Method“ durchgeführten internationalen Konferenz *„Christlich-jüdischer Dialog – Religiöse Werte als Grundlage gegenseitiger Achtung in der Zivilgesellschaft unter den Bedingungen der weltweiten Wirtschaftskrise“* am 9. November 2009 in Minsk gehalten. Der Schweizer Theologe Christoph Schwyter hat den Text aus dem Weißrussischen ins Deutsche übersetzt (Zwischenüberschriften eingefügt von der Redaktion).

auf, diese Harmonie in die Welt hineinzutragen und in den Herzen der Menschen zu verbreiten. Worin besteht der Unterschied zwischen Dialog, Streit und wissenschaftlicher Diskussion?

Bereits in der Blütezeit des Hellenismus haben Sokrates und Platon der Sophistik die Dialektik, also die Kunst der Dialogführung, gegenübergestellt. Dialog ist Begegnung gleichberechtigter Partner, die füreinander offen sind und danach streben, den andern und sich selber je tiefer und je besser zu verstehen. Dialog ist auf Harmonie und nicht auf Konflikt ausgerichtet. Dies trifft umso mehr auf den interreligiösen Dialog zu. Soll unser christlich-jüdischer Dialog konstruktiv sein, so dürfen wir auf keinen Fall die tiefe theologische Betrachtung der Geschichte unserer Beziehungen außer Acht lassen. Sonst wird die Last der Vergangenheit auch weiterhin unser Gespräch hemmen und unser Verhältnis belasten. Es gibt viele sehr schmerzhaft Themen, für deren Erörterung es der lebendigen und offenen Begegnung christlicher und jüdischer Vertreter bedarf. Das gilt auch für die Art und Weise unseres gemeinsamen Zeugnisses, die Frage nach der Erlösung, das Verhältnis zur Heiligen Schrift, die Wahrnehmung Jesu Christi, die Beziehung des Volkes Israel zur Kirche, die religiöse Mission, den Antisemitismus sowie unsere gemeinsame gesellschaftliche Verantwortung für die Bewahrung von höchsten Werten angesichts unserer vielen Krisenherde.

Frühe Entfremdung und Ablehnung

Lange Zeit wollten die Christen nicht zur Kenntnis nehmen, dass Israel auch nach dem Fall des Nordreichs, nach der Babylonischen Gefangenschaft, nach der zweiten Zerstörung des Jerusalemer Tempels und nach der weltweiten Zerstreuung der Juden weiterlebte. Schon im frühen Christentum existierte ein feindseliges Verhältnis zu den Juden, das man später Antisemitismus nannte. Die Ablehnung der ersten Christen durch die Synagoge als destruktive Sekte begünstigte eine negative Einstellung seitens der Christen gegenüber den Juden. Die wechselseitige Entfremdung war aber in erster Linie mit einem unterschiedlichen theologischen Verständnis der göttlichen Offenbarung verbunden. Wir dürfen allerdings nicht vergessen, dass das Phänomen des Antijudaismus schon in vorchristlicher Zeit bekannt war. Dieser hing vor allem mit dem jüdischen Nonkonformismus zusammen, der sich in besonderer Schärfe gegen das Römische Reich richtete,

das danach strebte, alles zu vereinheitlichen, was unter seiner Herrschaft stand. Im Mittelalter begann sich ein böser antijüdischer Geist in die Herzen moralisch unreifer Christen einzuschleichen. Dennoch war diese Feindseligkeit nicht rassistisch bedingt wie im Nationalsozialismus des 20. Jh. Sie entzündete sich eher an Fragen des alltäglichen Lebens und hatte psychologischen und wirtschaftlichen Charakter.

Die gegenseitige Ablehnung von Juden und Christen könnte man als „Krankheit der Taubheit“ bezeichnen. Eine ganze Reihe von Faktoren hat ihre Entwicklung beeinflusst:

- 1) Die Hellenisierung des Glaubens hat eine spezifische Wahrnehmung der alttestamentlichen Wurzeln des Christentums begünstigt. Nicht zuletzt hat dazu auch die Philosophie des Philon von Alexandrien beigetragen.
- 2) In der christlichen Lesart wurden die Tora und jene heiligen Bücher der Juden, die unter dem Namen des Alten Testaments Eingang in die Bibel gefunden hatten, einer neuen Deutung zugeführt. Diese Neuinterpretation wurde nicht selten ausschließlich aus der Perspektive neutestamentlicher Ereignisse vorgenommen, was zu einer typologischen und allegorischen Auslegung der heiligen Schrift führte. Dabei wurde das geistliche Leben Israels als eines eigenständigen Volkes meist ignoriert.
- 3) Die feindselige Haltung gegenüber den Juden begann im Alltag wie in der Theologie zur Gewohnheit zu werden, weil ihnen schlechthin die Schuld am Kreuzestod Jesu Christi zugewiesen wurde.
- 4) Die Entfremdung von Kirche und Synagoge beschleunigte sich nach der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion im Reich noch einmal deutlich. Im Ergebnis verstärkte sich die gegenseitige Isolation von Christentum und Judentum – aber nie endgültig! Doch seit jener Zeit traten apologetische Monologe an die Stelle eines Dialogs. Erst in der Neuzeit begannen sich Verbesserungen der wechselseitigen Beziehungen zögerlich abzuzeichnen. Dennoch blieben jene historischen Vorurteile, deren Unzulänglichkeit schon lange erwiesen ist, bis heute bestehen.

Ich möchte meine Gedanken weder als christliche Selbstgeißelung noch als Anklage verstanden wissen. Gerade Christen und Juden begreifen wie kaum jemand sonst, dass es keinen Ankläger geben kann, der strenger als Gott ist, und keinen Verteidiger, der sich barmherziger als Er erweist. Des-

halb verweise ich auf die Autorität des weisen Königs Salomon, dessen Worte im Buch der Weisheit (12,15–16) ihre Aktualität bewahrt haben:

„Gerecht, wie du bist, verwaltest du das All gerecht und hältst es für unvereinbar mit deiner Macht, den zu verurteilen, der keine Strafe verdient.

Deine Stärke ist die Grundlage deiner Gerechtigkeit, und deine Herrschaft über alles lässt dich gegen alles Nachsicht üben.“

Wie sich auch immer der Gang der Geschichte für Juden und Christen gestaltet hat, so sind wir alle vom Schöpfer gerufen, einen aufmerksamen und kritischen Blick auf uns selbst zu werfen, nicht nur im persönlichen, sondern auch im gesellschaftlichen Bereich. Umkehr ist im Christentum unter den Zielen und Aufgaben des religiösen Lebens von besonderer Wichtigkeit. Denn das griechische Wort für Umkehr (metanoia) bedeutet eigentlich Umdenken, Reue, Änderung seiner selbst.

Ausgrenzung und Verfolgung

Nachdem das Christentum zur Staatsreligion des Römischen Reiches geworden war und die Märtyrerverehrung einen offiziellen Charakter bekommen hatte, vergaßen die Christen, dass auch sie einst zu den Verfolgten zählten. So erhielten die staatlich-kirchlichen Gesetze immer mehr antijüdische Züge. Den Juden war es verboten, Mischehen einzugehen, in staatliche Dienste zu treten, Synagogen zu bauen oder zu vergrößern. In Westeuropa war den Juden eine bestimmte Kleidung vorgeschrieben, offizielle Ämter waren ihnen verwehrt, und während der Karwoche durften sie ihre Häuser nicht verlassen etc. Die Abgrenzung verstärkte sich so auf beiden Seiten.

Einem aufmerksamen Betrachter entgeht das historische Paradox kaum: Im europäischen Mittelalter begann man gegenüber den Juden Maßnahmen zu ergreifen, die jenen sehr ähnlich waren, welche die Sinai-Gesetzgebung von Juden im Umgang mit den Heiden verlangte! Dieses Paradox könnte man mit Ereignissen im Leben des Patriarchen Jakob vergleichen. War es denn nicht die göttliche Vorsehung, die die Täuschung Isaaks und die Erschleichung des väterlichen Segens zuließ, der eigentlich für Esau bestimmt war? War das „Geschäft“ mit dem Linsengericht ein ausreichendes Argument für diesen Betrug? Gott allein weiß es. Aber in der Folge wurde Jakob selber von seinem Schwiegervater getäuscht und erhielt anstelle der gelieb-

ten Rahel Lea zur Frau, die er nicht liebte. Die Einsicht, niemandem anzutun, was man sich selber nicht wünscht, führte Jakob zur Buße, zur Versöhnung mit seinem Bruder und zur Annahme des Namens „Israel“, den ihm Gott selber gab.

Im 19. und zu Beginn des 20. Jh. entstand praktisch gleichzeitig eine Reihe antagonistischer Theorien und Strömungen. Ihre Urheber waren Karl Marx, Joseph Arthur de Gobineau, Theodor Herzl. Es ist heute nicht leicht zu sagen, in welchem Ausmaß diese Bewegungen einander beeinflusst haben. Doch eines steht fest: Verschiedene wirtschaftliche, politische und weltanschauliche Faktoren führten im 20. Jh. zu einem nie dagewesenen Ausbruch des Antisemitismus in der Ideologie des Nationalsozialismus. Als Folge davon wurden etwa sechs Millionen Juden umgebracht, ihre Zahl europa- und weltweit dezimiert. In diesem Zusammenhang erinnere ich mich an die tiefgründige und beeindruckende Szene am Schluss des Spielfilms „Schindlers Liste“ von Steven Spielberg:

„Wohin sollen wir gehen? Wo gibt es zu essen?“ – fragen Juden, die aus dem Konzentrationslager gerettet wurden. „Geht nicht nach Osten, dort erwarteten euch eine Menge Schwierigkeiten. Geht aber auch nicht in den Westen ...“, – antwortet ihnen ein russischer Soldat. Plötzlich fragt er: „Was gibt's denn dort? Etwa eine Stadt?“

Unnötig zu erwähnen, wohin sich die Juden aus dem zerstörten Europa aufmachten, um im Jahr 1949 ihren jahrhundertealten Traum zu verwirklichen. „Erbittet für Jerusalem Frieden!“ (Ps 122,6) – dieser Aufruf des Psalms ist für Juden und Christen gleichermaßen aktuell.

Dialog als lebendige Begegnung

Aber wie konnte die NS-Ideologie das christliche Europa befallen? Weshalb durchlebte das christliche Europa eine „Babylonische Gefangenschaft“ seines Geistes und seines Herzens? Warum wurde das Wort Jesu vergessen: „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40)? Dies sind schwierige Fragen, die bis heute nicht wirklich beantwortet sind. Dazu gehört auch der Fragenkomplex, wann, wie und warum es das Russische Reich zuließ, von der revolutionären Krankheit befallen und in die Bürgerkriegswirren gestürzt zu werden. Die Tragödien des

20. Jh. und die spannungsgeladene Geschichte dieser Epoche stellen die Völker vor die außerordentlich schwere und verantwortungsvolle Aufgabe, tragfähige Antworten auf die bestimmt nicht rhetorisch gemeinten Fragen der Geschichte zu geben. Auf der einen Seite ist es die Aufgabe des christlich-jüdischen Dialogs, den Blick für vergangene Vorurteile und historische Fehler zu schärfen.

Auf der anderen Seite besteht das Ziel unseres Gesprächs in der geistlichen Hinwendung zu einer lebendigen Begegnung. Dabei sollen eigene Wertmaßstäbe nicht aufgegeben werden. Wir wollen uns vielmehr um ein gegenseitiges Verständnis unserer religiösen Grundlagen, unserer Gesellschaftsauffassung und unseres Geschichtsbilds bemühen. Dann kann weder der eine noch der andere die Geschichte des Zusammenlebens von Juden und Christen allein unter negativen Vorzeichen betrachten. Denn die Jahrhunderte, die wir zusammen durchschritten haben, waren auch eine Zeit gegenseitiger kultureller und intellektueller Bereicherung. Je weniger Vorurteile zwischen den Juden und den europäischen Völkern bestanden, desto fruchtbarer gestaltete sich der gegenseitige Austausch. Die Voraussetzungen für einen verständnisvollen Dialog zwischen Juden und Christen sind heute bedeutend besser als in früheren Zeiten.

Im 20. Jh. hat sich die christliche Theologie von ihrer abstrakten Wahrnehmung des Alten Testaments gelöst. Sie weist heute auf die Einheit von Altem und Neuem Testament im Verständnis von Gott und Mensch hin. Das Alte Testament wird nicht mehr nur als Allegorie des Neuen Testaments interpretiert. Die Hoffnung auf das eschatologische Reich Gottes wird von vielen christlichen Theologen als Brücke zwischen der christlichen und der jüdischen Gestalt des Glaubens betrachtet.

Demgegenüber ist in der jüdischen Theologie des 20. Jh. der rigoristische ethische Geist nicht mehr allein dominant. Nicht nur der Talmud, sondern die ganze Bibel ist zu einem Gegenstand des theologischen Diskurses geworden. Juden und Christen haben begonnen, das Alte Testament gemeinsam zu erforschen. Die Konflikte im Umgang mit der Person Jesu Christi sind zurückgegangen. Die Theologen haben angefangen, über gemeinsame Werte von Judentum und Christentum zu sprechen. Große Geister des jüdischen Volkes – Edith Stein, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Leo Baeck, Max Brod, Hans-Joachim Schoeps, Schalom Ben-Chorin und viele andere – haben sich im 20. Jh. bemüht, religiös-philosophische Konzepte des Judentums für die Christen verständlicher zu machen.

Israels bleibende Erwählung

Der Dialog von Juden und Christen, wenn er nicht nur formale Angelegenheit sein will, muss jene Bücher zur Grundlage haben, die beiden Bekenntnissen als heilig gelten. Dies fällt nicht leicht, weil das Unverständnis von Christen und Juden durch die Bibel hindurchgeht, die aus zwei Teilen mit zwei Glaubensgestalten besteht. So richten sich die einen nur nach der ersten und die anderen nur nach der zweiten Hälfte und deuten von hierher die jeweils andere. Aber wir können den „Stein des Anstoßes“ im gegenseitigen Verhältnis unmöglich beiseite lassen! Die Christen erinnern sich an die Psalmworte von König David:

„Der Stein, den die Bauleute verwarfen, er ist zum Eckstein geworden. Das hat der Herr vollbracht, vor unseren Augen geschah dieses Wunder“ (Ps 118,22 f.).

Die gegenseitige Entfremdung wird durch die Gestalt Jesu Christi, des verheißenen Messias, durch seinen Kreuzestod und seine Auferstehung hervorgerufen. Zwischen dem Alten und dem Neuen Testament steht das Kreuz, das die Bücher der Bibel nicht unversöhnlich trennt, sondern sie in der Einheit der Geschichte der Göttlichen Offenbarung vereint. Diesem Thema wird in den Briefen des Apostels Paulus, des Schülers von Rabbi Gamaliel, große Aufmerksamkeit geschenkt. Der Apostel Paulus weist die Gemeinde von Rom darauf hin:

„Sie sind Israeliten; damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen, sie haben die Väter, und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus, der über allem als Gott steht, er ist gepriesen in Ewigkeit. Amen“ (Röm 9,4 f.).

All dies wird auch von den Juden bewahrt, auch wenn sie Jesus nicht als Messias annehmen. Der Gott, der in Jesus von Nazaret auf neue Weise an seinem Volk gehandelt hat und den der Apostel Paulus verkündigt, ist kein anderer als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Die christliche Kirche hatte nie die Absicht, eine Missionstätigkeit unter den Juden zu entfalten, weil die Frohe Botschaft zuerst an die Juden ergangen ist und weil Israel an den Einen Wahren Gott geglaubt und das Wort Gottes schon lange vor der Zeit des Neuen Bundes gehört hat. Das Christentum hofft auf die Kraft der Gnade für jeden, der an den Einen Wahren Gott glaubt. „Denn unwiderruf-

lich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29), schreibt der Apostel Paulus.

Obwohl das Volk Israel zur Mehrheit die Botschaft Jesu Christi nicht annahm, räumt der Apostel Paulus ein: „Es ist keineswegs so, dass Gottes Wort hinfällig geworden ist“ (Röm 9,6), und beantwortet gleich selbst die grundlegende Frage:

„Ich frage also: Hat Gott sein Volk verstoßen? Keineswegs! [...] Gott hat sein Volk nicht verstoßen, das er einst erwählt hat“ (Röm 11,1 f.).

Israel ist aus dem göttlichen Heilsplan nicht herausgefallen. Dennoch sind die Christen der Meinung, dass die Verheißung Gottes und die Erwählung Israels nicht automatisch das Heil bewirken und kein alleiniges Vorrecht der Israeliten darstellen. Nach Maßgabe seiner Gnade, seiner Liebe und seiner Gerechtigkeit erwählt und verwirft Gott frei, ohne dabei von seiner Ankündigung, Israel zum Heil zu führen, abzuweichen. Für uns deckt das Kreuz Christi jede menschliche Eingebildetheit und Anmaßung auf. Es entlarvt all das als Illusion, was der Mensch als *ausreichend* für sein Heil betrachtet. Jedes Eigenlob, jede Verachtung gegenüber anderen Menschen, jeder Spott gegenüber dem, was einem anderen Volk heilig ist, entspricht weder der christlichen Moral noch einem christlichen geistlichen Leben. Nur Gott darf richten, nicht der Mensch! Deshalb wendet sich der Apostel Paulus mit folgenden Worten an die Heidenchristen:

„Wenn aber einige Zweige herausgebrochen wurden und wenn du als Zweig vom wilden Ölbaum in den edlen Ölbaum eingepfropft wurdest und damit Anteil erhieltest an der Kraft seiner Wurzel, so erhebe dich nicht über die anderen Zweige.

Wenn du es aber tust, sollst du wissen: Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,17 f.).

Alle unterstehen dem Gericht Gottes und jeder gehört dem Volk Gottes durch seinen Glauben dann an, wenn er nicht auf sich selber, auf seine eigenen Taten und seine eigenen Kräfte baut, sondern sich auf Gott und seine Gnade verlässt (vgl. Röm 11,19 ff.). Insofern nimmt die christliche Theologie das Judentum auf dialektische Weise wahr. Die Gnade Gottes kann die Christen genauso erlösen wie auch die Juden und die Juden genauso wie auch die Christen. Die göttliche Barmherzigkeit umfasst die ganze Menschheit, denn „Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen“ (Röm 11,32). Heute lassen sich bereits sehr erfreuliche Zei-

chen seitens jüdischer Denker beobachten, wie diese Überlegungen von Schalom Ben-Chorin zeigen:

„Je weiter ich auf meinem Lebensweg voranschreite, desto mehr näherte ich mich der Gestalt Jesu. Er stand an jedem Wendepunkt dieses Weges und stellte mir die Frage von Cäsarea Philippi: ‚Wer bin ich?‘ [Damit ist die Frage Christi an seine Jünger gemeint: ‚Für wen halten mich die Leute‘ (Mk 8,37; Mt 16,13)]?

Immer und immer wieder begegnen wir uns und treten in ein Gespräch ein, das tiefe jüdische Wurzeln hat und auf der jüdischen Hoffnung auf das Reich Gottes gründet.

[...] Wenn ich am Pesach(Seder)-Abend den Kelch hebe und das ungesäuerte Brot breche, so tue ich dasselbe, das er tat, und ich fühle mich ihm gar näher als viele Christen [...]“ (aus: *Jüdische Fragen um Jesus [Christus]*, 1961).

Israel bleibt ein Zeuge des lebendigen Gottes. Deshalb müssen die Christen in einen Dialog mit dem alttestamentlichen Volk Gottes eintreten, der auf das je größere gegenseitige Verständnis gerichtet ist. Gemäß dem Apostel Paulus war dieser Dialog nie verschlossen, sondern steht bis heute offen: Israel und die Kirche haben die gleiche Grundlage: beide werden von ein und demselben Gott durch die Geschichte geführt mit ihrer je eigenen „Sinai-Wüste“, ihrem „Babylon“ und ihrem „Kanaan“.

Wir brauchen heute keine theoretischen Debatten, sondern ein lebendiges Glaubensgespräch, das Zeugnis für das Fundament unserer Heils-Hoffnung ablegt! Vertrauen wir einander? Ist unser Leben im Glauben füreinander überzeugend? Bis heute fällt es uns schwer zu sagen: Ja! Aber die Hoffnung darf nicht sterben, da selbst in den dunkelsten Zeiten unserer gemeinsamen Geschichte die flammenden Worte nicht verstummen:

„Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen? Wer hat ihm etwas gegeben, sodass Gott ihm etwas zurückgeben müsste? Denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist die ganze Schöpfung. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen“ (Röm 11,34–36).

„Darum geht es im Dialog: Um die Wiederentdeckung und Gewinnung der Liebe“

Rainer Kampling*

Zum 90. Geburtstag von
Ernst Ludwig Ehrlich s. A. am 27. März 2011.

Annäherung

*Ein weiser Mann ist stark,
und ein Mann der Erkenntnis wird kräftig (Spr 24,5).*

Wenn man in diesen letzten Monaten mit Menschen sprach, die, da ihnen am Gespräch mit dem Volk der Erwählung liegt, über gewisse Ereignisse am Rande der römisch-katholischen Kirche zutiefst beunruhigt waren, brauchte es nicht lange, bis der Name *Ernst Ludwig Ehrlich* (1921–2007)¹ fiel. Mit Traurigkeit wurde sein Nichtmehrsein schmerzlich bekundet, so als würde allein die Nennung seines Namens nicht nur Trost spenden, sondern auch an Zeiten erinnern, in denen man sich als Katholik gewiss war, dass die Judenfeindschaft überwunden sei und dass, wer sie vertrat, sich kirchlich und theologisch disqualifizierte oder man sie mit dem Wort eines anderen Bedeutenden des Gesprächs zwischen Katholiken und Juden, Franz Kardinal König, einfach für „Spinner“ halten konnte.²

* Univ.-Prof. Dr. Rainer Kampling ist seit 1992 Professor für Biblische Theologie/NT und Geschäftsführender Direktor am Seminar für Katholische Theologie an der Freien Universität Berlin und Initiator und Leiter des „Ernst-Ludwig-Ehrlich-Masterstudiengang – Geschichte, Theorie und Praxis der jüdisch-christlichen Beziehungen“ (2008). Die Theologie und Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen ist einer seiner Forschungsschwerpunkte.

1) Vgl. Hanspeter Heinz, *Ernst Ludwig Ehrlich s. A. zum Gedenken. Pionier jüdisch-christlicher Versöhnung*, in FrRu 15(2008)82.

2) Das Wort fällt im Kontext der Charakterisierung der Opponenten gegen *Nostra aetate* 4, vgl. Franz König/E. L. Ehrlich, *Juden und Christen haben eine Zukunft*, Zürich 1988, 47.

Für viele personifizierte und garantierte Ernst Ludwig Ehrlich eine Kontinuität von *Nostra aetate* 4 zur Neuen Israeltheologie der römisch-katholischen Kirche, die ohne das Reden mit Juden und Judentum nicht sein kann. Er war Wegbereiter und Wegbegleiter dieser Theologie, die ohne ihn gewiss anders aussähe und weniger Menschen, seien sie jüdischen oder christlichen Glaubens, bekannt geworden wäre. Denn er war unermüdlich, wenn es darum ging, den Gedanken der Versöhnung und Verständigung zwischen Christen und Juden Menschen nahe zu bringen. In Schrift und Wort, bei dem von Ferne bisweilen noch der Klang der alten Berliner Heimat tönte, trat er für diese Sache ein, die er zu der Seinen gemacht hatte, weil er davon ausging, dass sie eine Notwendigkeit für ein Leben in der Welt ist, die aus der Verantwortung für sie erwächst:

„Verantwortung für die Welt, weil die Schöpfung einmal mehr, nicht nur für die Juden, sondern für alle Menschen in Gefahr ist, lässt das gegenseitige Verstehen von Christen und Juden noch dringlicher werden.“³

Dieses Verstehen hatte über die Grenzen der beiden Religionen heraus nach Meinung von Ernst Ludwig Ehrlich eine Bedeutung für eine menschlichere Gesellschaft, die der humanen Werte von Judentum und Christentum nicht verlustig gehen durfte. So sehr er wahrhaftig ein universal denkender Mensch war, so ging es ihm doch auf das Besondere um Europa, den zentralen Ort von Begegnung und Vergegnung von Juden und Christen:

„Die europäische Kultur ist im Wesentlichen durch die hebräische Kultur, das heißt das Judentum, sowie daran anschließend das Christentum geprägt [...]. In diesem Zusammenhang muss auch eine Aufgabe genannt werden, nämlich der interreligiöse Dialog. Er ist wichtig, um gemeinsam den Sinn von Religion auch in der modernen Welt aufzuzeigen und zu stützen, um die ‚Grundwerte‘, die den Religionen gemeinsam sind, zu festigen und um gemeinsam [...] Religionsfreiheit und gegenseitige Achtung, Frieden und Solidarität zu fördern.“⁴

3) *Der christlich-jüdische Dialog heute*, in: Rolf Vogel (Hg.), *Ernst Ludwig Ehrlich und der christlich-jüdische Dialog*, Frankfurt a. M. 1984, 73–87.

4) *Juden und Christen im Neuen Europa*, in: Hanspeter Heinz/Hans Hermann Henrix (Hg.), *„Was uns trennt, ist die Geschichte.“ Ernst Ludwig Ehrlich – Vermittler zwischen Juden und Christen*, München 2008, 109–111, 109. Für die Annäherung an das Denken von Ernst Ludwig Ehrlich ist dieser Sammelband unverzichtbar. Er belegt sein umfassendes Wissen und Engagement und zeigt eindrucksvoll, dass das Grundanliegen konstant geblieben ist.

Ein Schlüsselbegriff zum Verstehen des Werkes Ernst Ludwig Ehrlichs ist damit untrüglich benannt: *Verantwortung*. Es ist eine Verantwortung, die er übernommen hat, und ohne Unterlass warb er dafür, dass andere ihm darin folgten. Dass ihm das immer wieder gelungen ist, ist in seiner ihm eigenen Praxis begründet, die so unverwechselbar, wie sie auch war und bleibt, gleichwohl Impulse geben kann für ein Handeln in der Praxis des jüdisch-christlichen Dialogs. Denn von Ernst Ludwig Ehrlich kann man in Theorie *und* Praxis lernen. Dass das eine vom anderen nicht wirklich zu trennen ist, lernte man von ihm ab dem ersten Gespräch. Dennoch soll besonders auf dem Tun das Schwergewicht des folgenden Nachdenkens liegen.⁵

Einstehen

[...] einer mit viel Erfahrung kann Weisheit lehren (Sir 34,9).



Ernst Ludwig Ehrlich (Jahr unbekannt).

Im Jahre 2004 erschienen die Erinnerungen von Cioma Schönhaus.⁶ Er hatte während der Nazidiktatur erfolgreich Pässe gefälscht, mit deren Hilfe es Juden gelang, das Land des Mordens und des Terrors zu verlassen. Einem, dem die Flucht in die Schweiz mithilfe eines solchen Passes gelang, war Ernst Ludwig Ehrlich. Als man ihn in einem Interview fragte, ob er sich bei der Lektüre an seine eigene Geschichte erinnert habe, antwortete er: „Es ist ein Stück meiner Geschichte, über meine eigene Biografie. Ich sehe es

- 5) Es steht außer Frage, dass diese Überlegungen nur vorläufige sein können und eher das Desiderat einer umfassenden monografischen Würdigung von Leben und Werk Ehrlichs verstärken.
- 6) Cioma Schönhaus, *Der Passfälscher*. Die unglaubliche Geschichte eines jungen Grafikers, der im Untergrund gegen die Nazis kämpfte, Frankfurt a. M. 2004; vgl. *Bericht Ernst Ludwig Ehrlich*, Report on his illegal life by one of the three surviving graduates of the last course of the Lehnanstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, Yad Vashem 02/1067.
- 7) Interview mit Julie Hunt, 20. Dezember 2004; www.swissinfo.ch/ger/swissinfo.html?site-Set=108&sid=5416874

nicht als Opfer, sondern als Historiker.“⁷ Wer auch nur im Ansatz eine Ahnung von der Biografie Ernst Ludwig Ehrlichs hat, wird bei diesem Satz aufhorchen, denn sollte eine Biografie über ihn erscheinen, so könnte man über sie gewiss das sagen, was er über die Lebenserinnerungen von Gerhart M. Riegner schrieb:

„Das umfangreiche Buch ist weit mehr als ein Lebensbericht eines einzelnen. Es ist die Geschichte des jüdischen Volkes, aber auch Zeitgeschichte eines Augenzeugen, der Wesentliches bewirkt hat.“⁸

Freilich macht der Satz „Ich sehe es nicht als Opfer, sondern als Historiker“ deutlich, dass hier eine Entscheidung vorliegt, nicht etwa eine Verdrängung. Auch wenn Ernst Ludwig Ehrlich öffentlich selten über sein Leben und Überleben in Nazi-Deutschland sprach,⁹ so kann auch dieser Befund nicht als Beleg für ein Verschweigen gedeutet werden. Vielmehr geht es hierbei um Handeln aus der eigenen Biografie, ohne aber diese Biografie selbst zum Gegenstand des Diskurses zu machen. Anders gewendet, was er tat und sprach im jüdisch-christlichen Gespräch, tat er auf dem Hintergrund seiner Biografie und gewiss auch wegen ihr. Gleichwohl sollte das *in actu* Gesagte und Getane überzeugen, und nicht die Erinnerung an das Geschehene.

Ernst Ludwig Ehrlich verarbeitete gleichsam ein grundsätzliches Problem, das dem Dialog anfänglich beigegeben ist. Trotz beachtenswerter Vorarbeiten vor der Zeit der Vernichtung kam der eigentliche Dialog zwischen Juden und Christen erst durch den Schrecken der Schoa auf den Weg. Es war ein Ereignis, das die Theodizee- und die Anthropodizeefrage in ungekanntem Ausmaß aufwarf, und nicht etwa ein diskursives Geschehen, in dem sich die Gesprächspartner kommunikativ begegneten, das am Anfang des Dialogs stand. Der Dialog begann mit einem Bruch menschlicher Geschichte, wobei sich die Beteiligten der Unmöglichkeit, diesen zu heilen, bewusst waren. Er bestimmte ihn aber dahingehend, dass sein erstes und vorrangiges Ziel darin bestand, Terror und Vernichtung dürften sich nicht wiederholen. Alle Bemühungen, seien sie historisch, politisch oder theologisch, sind von hierher geprägt. Es gibt demnach ein unleugbares retrospektives Element des

8) Freiburger Rundbrief 9(2002)150.

9) Eine Ausnahme bildet Rolf Vogel (Anm. 3), 41–60; vgl. http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/kaththeo/Ernst_Ludwig_Ehrlich_Masterstudiengang/Lebenslauf_Ehrlich/index.html

Dialogs, das ihn explizit oder implizit begleitet. So sehr das Eingedenken der Schoa die Gespräche zwischen Juden und Christen notwendig begründet, so kann es nicht als ausschließliche Legitimation dienen. Vielmehr bedarf die anfängliche Zielsetzung eines gegenwärtig wirksamen Agierens, das seine Gegenstände in auch bisweilen recht aktuellen Anlässen findet. So wird man für die römisch-katholische Kirche festhalten können, dass nach *Nostra aetate* 4 und dem Pontifikat von Johannes Paul II. die Israel-Theologie sich nicht mehr legitimieren muss, sondern vielmehr den Maßstab für theologische Reflexion und kirchliches Handeln bildet, woraus sich eine Verpflichtung zur Gegenwart ergibt. Aus der Erkenntnis, dass die gewonnene gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen die dem Auftrag Gottes angemessene ist, mithin schon vor und ohne den Naziterror hätte statthaben müssen, folgt, dass der Dialog eine Theorie und Praxis zeitigen muss, die dem Glaubensverständnis, den theologischen Aussagen und der religiösen Selbstwahrnehmung entsprechen, um in ihnen dauerhaft Wirkung zu entfalten. Das stete Eingedenken der Schoa verweist auf die Gegenwart und Zukunft, die es zu gestalten gilt. Argumentative Kraft wächst ihm da zu, wo es solche Ansätze des Voranschreitens entwickeln kann.

Ernst Ludwig Ehrlich vermochte es, seine Erfahrungen einzubringen, ohne sie persuasiv einzusetzen. Die Argumente, die er anführte, waren gewiss in seinem Leben begründet, aber eben auch in Absehung davon nachvollziehbar, sei es, dass er zu historischen, gesellschaftlichen oder theologischen Fragen Stellung nahm. Vielleicht ist die Vermutung berechtigt, dass ihm mehr daran gelegen war, mit seinem Gegenüber in ein Gespräch einzutreten als es zu beeindrucken. Er beherrschte die hohe Kunst der Diskussion, die nicht darin besteht, den anderen zu überreden, aber desgleichen nicht darin, eine billige Harmonie herzustellen, sondern auch konfliktbeladene Themen mit intellektueller Redlichkeit zu erörtern.

Ernst Ludwig Ehrlich wusste fernerhin durch sein öffentliches Wirken zu vermitteln, was es bedeuten konnte, ein demokratischer Bürger zu sein.¹⁰ Vortrag und nachheriges Gespräch waren bei ihm immer auch eine Übung in gegenseitiger Achtung und demokratischen Tugenden. Mochten andere auch skeptisch sein, so war seine Maxime, dass man mit jedem ein Gespräch führen könne, geradezu unerschütterlich, so als wolle er durch seine Praxis

10) Mit einigem Recht nannte Ekkehard W. Stegemann ihn in seiner Trauerrede ‚zoon politikon‘. Vgl. Jüdische Zeitung, November 2007.

die Tugenden der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Richtigkeit bestätigen. Das bedeutete aber, dies sei ausdrücklich noch einmal erwähnt, nicht eine Harmonisierung oder das Verschließen vor Konflikten. Gerade Letztere waren der Ort der Bewährung der demokratischen Diskurspraxis. Seine Fähigkeit, sich auf das Gegenüber einzulassen, führte eher dazu, dass er mögliche Widerstände und Auseinandersetzungen bereits in seine Überlegungen mit einbezog. Es ist durchaus erwägenswert, ob diese Praxis der Demokratie nicht auch damit zusammenhängt, dass Ernst Ludwig Ehrlich ein Vertreter des deutschen Judentums war, das sich wie kaum eine andere Gruppe zwischen den Weltkriegen für ein demokratisches und freiheitliches Deutschland eingesetzt hatte. Die Zerstörung dieser Werte bedeutete für ihn nicht, an den Werten zu zweifeln, sondern belegte die stetige Notwendigkeit, sie zu erhalten, zu verteidigen und sie zu praktizieren.

In der Abwandlung des oben genannten Zitates könnte man formulieren, dass Ernst Ludwig Ehrlich durch seine Präsenz Autorität zukam, und nicht als Opfer. Er sprach aus Erfahrung der Vergangenheit, die gewiss nicht abgetan war, für die je jetzige Gegenwart. Dafür stand er mit seinem Leben und seiner Geschichte ein.

Zeugnis

*Blickt hin auf den Felsen, aus dem ihr gehauen,
und auf den Brunnenschacht, aus dem ihr gegraben seid! (Jes 51,1)*

In seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des Israel-Jacobson-Preises 2007 gedachte E. L. Ehrlich seines Lehrers, Leo Baeck, und sagte:

„Baeck erstrebte keinen Kompromiss, nicht einen nüchternen Rationalismus. Was er verkörperte war Geheimnis und Offenbarung zugleich. Glaube an Gott, an den Menschen und an die Menschheit und das daraus folgende Gebot der Tat, war für ihn das religiös-liberale Judentum.“¹¹

Es liegt wohl nahe, bei diesem Satz an den Redner selbst zu denken. Der Glaube an Gott trug auch ihn. So schwer es auch ist, über den Glauben eines Menschen Aussagen zu machen, so gewiss ist doch, dass E. L. Ehrlich nie an seiner glaubenden Existenz als Jude einen Zweifel ließ. Wer ihm begegnete, begegnete einem gläubigen Menschen, lebend aus und in seiner Tradition. Er konnte aus der Hl. Schrift ebenso zitieren wie aus dem Talmud. Lange

11) <http://www.liberales-judentum.de/cms/index.php?id=172>

Zeit predigte er zu den Hohen Feiertagen in Berlin in einer Synagoge. All dies konnte man wissen, musste es aber nicht, um ihn als Glaubenden wahrzunehmen, denn er lebte seinen Glauben fern jeden Bekenntniszwangs. Der Glaube war nicht ein Additum zur Person, sondern er machte die Person in all ihren Facetten aus. Eine Trennung voneinander wäre nur um den Preis der Selbstverleugnung und Selbstaufgabe möglich, und damit unmöglich gewesen. Es gab weder ein Sich-Beweisen-Müssen, noch ein Erklären, noch ein Aufheben; zu glauben und diesen Glauben zu leben waren gleichsam eine Selbstverständlichkeit, mit der er den Dialog begann und die er wohl auch bei seinen christlichen Partnern voraussetzte.

Freilich erlebte auch er, wie er zu erzählen wusste, dass man ihm riet, sich taufen zu lassen. Damit war eine Begegnung unmöglich geworden. Der Grund lag nicht nur in seiner Ablehnung der Judenmission¹² – er wusste nur zu gut, dass ein getaufter Jude eine *contradictio in adiecto* ist –, sondern ausdrücklich darin, dass er weder als Person wahrgenommen wurde noch ihm Teilhabe an „Geheimnis und Offenbarung“ zugestanden wurde. Er, der den anderen wegen seines Glaubens und in seinem Glauben achtete, konnte ein solches Ansinnen nur so verstehen, dass sich in der vermeintlichen Bezeugung von Wohlwollen die Meinung zeigte, sein Jüdischsein sei defizitär.¹³

12) Vgl. Rolf Vogel (Anm. 3), 18: „Schließlich gibt es nicht wenige Juden, die gegenüber Christen und dem Christentum misstrauisch sind: Zwei Jahrtausende Verfolgung und Diffamierung sind an den Juden nicht spurlos vorübergegangen. Und oft näherten sich Christen den Juden nur, um sie zu missionieren – Juden empfinden aber Missionsabsichten als ‚theologische Endlösung‘. Das mag hart klingen und vielen Freunden Israels nicht gerecht werden, aber wir müssen hier mit tiefen jüdischen Emotionen rechnen, und wir dürfen die inneren Widerstände gegen einen Dialog nicht unterschätzen.“

13) Darauf weist er in seinem Gespräch mit Franz Kardinal König hin: „Etwa wenn sie das Judentum faktisch als ein ‚rudimentäres Phänomen‘ ansehen, ihm ein volles Erbe absprechen und meinen, das Judentum sei leider nur in einem Status der Vorbereitung für ein anderes. [...] hierin liegt nicht nur eine Ungeschicklichkeit in der Formulierung, sondern der Anspruch, allein und ausschließlich das Heil zu besitzen, zu dem der andere erst gelangen kann, wenn er in die christliche Gemeinschaft eintritt. Das ist, wie mir scheint, eine Vorstellungswelt, die undialogisch ist, weil sie Türen verschließt, Fenster verschließt, die Offenheit nach draußen beseitigt“ (E. L Ehrlich [Anm. 2], 125 f.). Vgl. dazu Stephen Fuchs, *Should Christians Convert Jews?*: „When I hear how Christians claim their tradition compels them to witness aggressively to Jews, out of their love for Jews, I think every time of the story of the Hasidic disciple who approached his rebbe and exclaimed, ‚Master, I love you!‘ And the rebbe responded, ‚Do you know what hurts me?‘ The disciple answered, ‚No, Rebbe, how can I know what hurts you?‘ The rebbe answered him, ‚If you do not know what hurts me, you cannot love me.“ <http://www.cbict.org/docs/RFSermons/1997Conversion.pdf>

Gleichwohl oder gerade deswegen war für Ernst Ludwig Ehrlich der Dialog unverzichtbar, weil er als eine Begegnung von denen existiert, deren Glauben zwar nicht der gleiche ist, denen aber gemeinsam ist, dass sie den Glauben in eminenter existenzieller Bedeutung erleben. Der jeweilige Glaube ist die Basis des Gesprächs von Juden und Christen miteinander, nicht sein Gegenstand, insofern damit gemeint sein sollte, man müsse je neu seinen jeweiligen Glauben diskutieren oder gar apologetisch vorführen. Juden und Christen treffen sich, weil sie Juden und Christen sind. Dieser fast tautologische Satz hat dadurch seine Berechtigung, dass bisweilen übersehen wird, dass darin die Voraussetzung besteht, die ein solches Gespräch eigentlich ermöglicht und es zu einem fruchtbaren werden lässt.

Es ist diese gewusste, erlebte und praktizierte Differenz, die ein Suchen nach dem Gemeinsamen erst sinnreich und folgerichtig macht.¹⁴ Dabei ist es ein Signum des Dialogs von Juden und Christen, dass er nicht nur die jeweiligen Glaubensaussagen, sondern auch die Glaubenspraxis bedenkt. In nicht einmal so seltenen Fällen wird man durch den Glauben des Anderen, in Gemeinsamkeit und Unterschiedenheit, des eigenen Glaubens und seiner Bedeutung inne.

Der Dialog unterstützt damit eben nicht einen Synkretismus und einen Relativismus¹⁵, was wohl eher von einer „mangelnden Tiefe in das Eindringen der eigenen Religion“¹⁶ zeugte, sondern die Bewusstwerdung von Identität, als dem „Eigentliche(n) des Christ-Seins“¹⁷. Allerdings vollzieht sich diese nicht durch Abgrenzung oder Abwertung, sondern aus der Praxis, „den Dialog [...] in Loyalität und Freundschaft sowie in der Achtung vor

14) Vgl. E. L. Ehrlich, *Eine jüdische Auffassung von Jesus*, in: H. Heinz/H. H. Henrix (Anm. 4), 179–190, 184: „Wir wünschen auch nicht, dass die christlich-jüdische Kontroverse dadurch aus der Welt geschafft wird, dass Christen und Juden sich auf dem Boden eines gemeinsamen Nichts treffen sollen. Diese Kontroverse bleibt ja auch deshalb bestehen, weil uns eine leidvolle Geschichte von zwei Jahrtausenden auseinandergeführt hat. Das hat eine sehr verschiedenartige Denk- und Gefühlsmentalität in religiösen Vorstellungen zur Folge gehabt, sehr andersartige Assoziationen.“

15) Vgl. etwa die Ermahnung von Johannes Paul II. in „Tertio Millennio Adveniente“: „Immer jedoch wird man achtgeben müssen, keine gefährlichen Missverständnisse zu erzeugen, und gut auf der Hut sein vor der Gefahr des Synkretismus und eines leichtsinnigen und trügerischen Irenismus.“ Zitiert nach: H. H. Henrix/W. Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2, Paderborn/Gütersloh 2001, 96.

16) E. L. Ehrlich, *Ermüdungserscheinungen oder Krise in der christlich-jüdischen Zusammenarbeit?* In: epd 12 (2004) 8–10, 10.

17) Franz König/Ernst Ludwig Ehrlich (Anm. 2), 39.

den inneren Überzeugungen der einen und der anderen zu vertiefen“¹⁸. Im dialogischen Geschehen können sich Fragen einstellen, die Ernst Ludwig Ehrlich im Hinblick auf Christen so formulierte:

„Wo die Quellen seines Christ-Seins sind, wo sich dieses Christliche, dieses Proprium des Christlichen im Glauben – in der Theologie und im Leben – auswirkt. Warum bin ich Christ, wie bin ich Christ, und wie wirkt sich mein Christ-Sein gegenüber der Welt draußen aus, wie reagiere ich als Christ gegenüber der Welt, wo sind meine Fundamente, und wie bringe ich mich als Christ in diese Welt ein?“¹⁹

All diese Fragen können einem Christen, aber in ähnlicher Weise ebenso einem Juden, tatsächlich begegnen, aber gewiss nicht in Verunsicherung seines Glaubensfundaments, sondern als Ernstnehmen des Glaubens als Wesentliches des eigenen Lebens, mithin als widerfahrene Aufforderung, Auskunft über das zu geben, was einen trägt. Ein so akzentuierter Dialog ist kein schlichter Meinungsaustausch, nicht einmal nur ein rein kommunikatives Geschehen, sondern er ist Begegnung von Glaubenden, die das Ziel des Dialogs aus ihrem Glauben heraus *in actu* erfahren und vollziehen.

Daher ist aufgrund dieser Struktur Ernst Ludwig Ehrlichs Anregung, „mehr als früher nicht nur konkretes Wissen anzueignen, sondern das geistig Erworbene auch spirituell umzusetzen“²⁰, programmatisch aufzunehmen. Aber auch hier gilt, dass diese Spiritualität aus dem sich vollziehenden Gespräch erwachsen muss, wenn sie denn nicht zu einer separierenden werden soll. Ihre Grundzüge werden gewiss biblisch sein, dann aber aus der Fülle der jeweiligen Tradition gespeist werden, die aus dem Wort Gottes und der Geschichte mit den Menschen unter ihm lebt. Dass diese Spiritualität eine vielschichtige ist, dessen kann man gewiss sein, allerdings wird sie gehalten von dem, auf den sie letztlich angewiesen ist und verweist: auf Gott. Es ist der Gott, an den sich Ernst Ludwig Ehrlich gehalten hat und der ihn gehalten hat bis zum Ende der Tage. Hanspeter Heinz berichtet in seinem Nachruf: „Bei unserer letzten Begegnung zitierte ich ihm den Psalmvers ‚Du leitest mich nach deinem Ratschluss, hernach nimmst du mich auf

18) Johannes Paul II., Ansprache in der Hauptsynagoge von Rom am 13. April 1986; http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma_ge.html

19) E. L. Ehrlich (Anm. 17), 39.

20) E. L. Ehrlich (Anm. 16), 10.

in Herrlichkeit' (Ps 73,24). Auf meine Frage: ‚Stimmt das?‘ war seine Antwort: ‚Zu hundert Prozent!‘²¹

Achtgeben

Wer wahrhaftig ist, der sagt offen, was recht ist (Spr 12,17).

Ernst Ludwig Ehrlich war ein Mann, dem der Dialog zur zweiten Natur geworden ist.²² Seine Geduld beim Zuhören, seine Fähigkeit, das rechte Wort zu sprechen, sein Eingehen auf den Anderen, seine Nachsicht mit Fragenden, seine Autorität durch Wissen und Erfahrung, seine Wortmächtigkeit und nicht zuletzt sein Humor, all dies ließ ein Gespräch mit ihm zu einer Freude des Intellekts und des Gemüts werden. Allerdings konnte derselbe Mensch dann von unerwarteter Schärfe werden, sobald er auf Vorurteile und Unredlichkeit stieß.²³

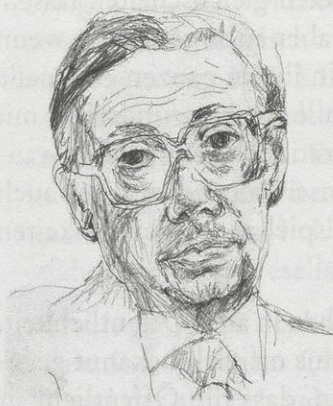
Dabei war es das Vorurteil selbst, das seinen Widerspruch hervorrief. Ob es sich gegen Juden oder Christen richtete, war bezüglich der Aufdeckung seiner Strukturen und einer Gegenargumentation von Wichtigkeit, aber nicht der eigentliche Grund, dagegen Einspruch zu erheben. Der rührte daher, dass das Vorurteil den Gerechtigkeitssinn und den Intellekt gleichermaßen beleidigt. Es, das hat Ernst Ludwig Ehrlich deutlich gesehen, verhindert von vornherein eine Begegnung, da dem Anderen nicht mehr offen gegenübergetreten werden kann, da das Urteil über ihn schon vorwegnehmend gefällt wurde und er nur noch in der Warte des mit dem Vorurteil Behafteten wahrgenommen wird. Es handelt sich mithin um Verweigerung einer Begegnung zwischen zwei gleichberechtigten Subjekten. Andererseits schädigt sich der Vorurteil Tragende in dem Sinne selbst, dass er sich seiner eigenen Urteilskraft beraubt, seinem Denken nicht traut und sich damit in

21) Pionier der jüdisch-christlichen Versöhnung – Ernst Ludwig Ehrlich, zitiert nach: <http://www.zdk.de/salzkoerner/salzkorn.php?id=380&page=1>

22) „Entscheidender als reine Kenntnis wichtiger Bücher jedoch sind für mich die menschlichen Beziehungen gewesen. Sie haben mich geprägt, und sie sind mein ganzes Leben so wichtig gewesen, dass der christlich-jüdische Dialog für mich Teil meiner Existenz ist.“ In: *Juden und Christen haben eine Zukunft* (Anm. 2), 15.

23) Festgehalten wird dies etwa auch im Dokumentationsband des Gesprächs zwischen Ehrlich und Kardinal König: *Juden und Christen haben eine Zukunft* (Anm. 2), 85–86. Ehrlich zeigt auf, dass auch die von König beschriebene Haltung von Katholiken im vornazistischen Österreich von antisemitischen Stereotypen geprägt war.

letzter Konsequenz zum Objekt seiner eigenen Selbstbeschränkung macht.²⁴ Dass dieses zutiefst gegen die Selbstbefreiung des Menschen gerichtete Denken den Widerspruch Ehrlichs hervorrufen musste, leuchtet unmittelbar ein, ihm, der sich stets mühte, Menschen zum Denken zu helfen.²⁵



Ernst Ludwig Ehrlich

Bleistiftzeichnung von Daniel M. Thureau
29 x 21 cm
2008
courtesy Galerie Lang Wien.

Gänzlich unverzeihbar war ihm die Unredlichkeit, die konstitutiv zu einem Konstrukt Nachkriegsdeutschlands und auch kirchlicher Vergangenheitsverleugnung gehörte, und in die banale Formel gekleidet wurde: ‚Wir haben nichts gewusst.‘ Dieser Entschuldigungsmythos, der in Deutschland generationenübergreifend tradiert wird,²⁶ hatte ganz offensichtlich systemstabilisierende Funktion.²⁷ Dass die Wahrnehmung der Unwahrhaftigkeit keineswegs opferspezifisch ist, wird in einem Brief von Konrad Adenauer²⁸ an Pastor Bernhard Custodis (Bonn) vom 23. Februar 1946 klar zum Ausdruck gebracht:

24) Vgl. dazu ausführlicher: Rainer Kampling, *Religious Prejudice*, in: Anton Pelinka u. a. (Hg.), *Handbook of Prejudice*, Amherst, NY, 2009.

25) Beispiele finden sich in der Diskussion mit dem Publikum, dokumentiert in: Ansgar Kossel (Hg.), *Katholische Kirche und Judentum im 20. Jahrhundert*. Religion – Geschichte – Gesellschaft 26, Münster 2002.

26) Sabine Moller u. a., *Opa war kein Nazi. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Frankfurt a. M. 2002.

27) Wilfried Loth/Bernd-A. Rusinek (Hg.), *Verwandlungspolitik. NS-Eliten in der Westdeutschen Nachkriegsgesellschaft*, Frankfurt 1998; Joachim Perels/Rolf Pohl (Hg.), *NS-Täter in der deutschen Gesellschaft*, Hannover 2002.

28) Konrad Adenauer, *Briefe 1945–1947*, Berlin 1983 (Rhöndorfer Ausgabe 1), 172 f.

„Nach meiner Meinung trägt das deutsche Volk und tragen auch die Bischöfe und der Klerus eine große Schuld an den Vorgängen in den Konzentrationslagern. Richtig ist, dass nachher vielleicht nicht viel mehr zu machen war. Die Schuld liegt früher. Das deutsche Volk, auch Bischöfe und Klerus zum großen Teil, sind auf die nationalsozialistische Agitation eingegangen. Es hat sich fast widerstandslos, ja zum Teil mit Begeisterung, auf all den [...] gekennzeichneten Gebieten gleichschalten lassen. Darin liegt seine Schuld. Im übrigen hat man aber auch gewusst – wenn man auch die Vorgänge in den Lagern nicht in ihrem ganzen Ausmaße gekannt hat –, dass die persönliche Freiheit, alle Rechtsgrundsätze, mit Füßen getreten wurden, dass in den Konzentrationslagern große Grausamkeiten verübt wurden, dass die Gestapo, unsere SS und zum Teil auch unsere Truppen in Polen und Russland mit beispiellosten Grausamkeiten gegen die Zivilbevölkerung vorgehen.

Die Judenpogrome von 1933 und 1938 geschahen in aller Öffentlichkeit. Die Geiselmorde in Frankreich wurden von uns offiziell bekannt gegeben. Man kann also wirklich nicht behaupten, dass die Öffentlichkeit nicht gewusst habe, dass die nationalsozialistische Regierung und die Heeresleitung ständig aus Grundsatz gegen das Naturrecht, gegen die Haager Konvention und gegen die einfachsten Gebote der Menschlichkeit verstießen.“

In der katholischen Kirche Deutschlands wird der Entschuldigungsmythos begründet mit dem Hirtenwort vom 23. August 1945:

„Katholisches Volk, wir freuen uns, dass du dich in so weitem Ausmaße von dem Götzendienste der brutalen Macht frei gehalten hast. Wir freuen uns, dass so viele unseres Glaubens nie und nimmer ihr Knie vor Baal gebeugt haben. Wir freuen uns, dass diese gottlosen und unmenschlichen Lehren auch weit über den Kreis unserer katholischen Glaubensbrüder hinaus abgelehnt wurden.“²⁹

Man kann sich kaum vorstellen, was ein Opfer des Naziterrors angesichts dieser Vermauerung des Gedenkens und der offenen Unwahrheit empfunden haben mag. Gegen diese Verzerrung des Stattgehabten und der

29) Die deutschen Bischöfe, *Gemeinsamer Hirtenbrief nach beendetem Krieg*, 23. August 1945, zit. nach Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1989, 235; die Worte *Juden* oder *Judentum* kommen in dem Schreiben nicht vor.

daraus erwachsenen Beruhigung, insbesondere in den Kirchen, hat Ehrlich immer wieder vernehmlich Stellung genommen.³⁰ Den Maßstab, den er anlegte, gewann er aus dem Anspruch der Kirchen selbst. Er bildete das Kriterium der Beurteilung des Handelns bzw. des Nichthandelns von Christen und kirchlichen Würdenträgern während der Zeit der Verfolgung und Ermordung. Dass diese Konfrontation mit dem geschichtlichen und religiösen Versagen eine schmerzliche war, war ihm wohl bewusst, aber er argumentierte damit theologischer als mancher Apologet in der nicht enden wollenen Debatte um Pius XII. Zweifelsohne interessierte ihn die Aufrichtung der Erinnerung aus vielerlei Gründen. Er wusste als Opfer um die Tatsächlichkeit der Ereignisse. Es ging und geht um die Frage nach dem Eingedenken.³¹ Als Historiker hatte er einen unbestechlich kritischen Blick auf Ereignis und Deutung.³² Und als demokratischer Bürger wusste er um die Gefährdung einer Gesellschaft, die sich der Erinnerung verweigert.

Doch gab es da doch noch mehr. Man könnte fast von einer biblischen Motivation sprechen: Ohne Erinnerung und Eingedenken des Geschehenen und der auf sich geladenen Schuld kann es keine Umkehr geben.³³ Sie sind die Tore, die auf einen neuen Weg führen, der Neues ermöglicht. So ist sein Insistieren auf der Erinnerung an das Versagen gegenüber den verfolgten Juden und dem Evangelium – beides ist nur dann zu trennen, wenn man meint, Glaube sei eine ästhetische Angelegenheit des Gefühls – Ausdruck seines Bemühens, dass Christen nicht darin zurückfallen, was eben auch bedeuten würde, dass sie sich mit dem Bösen abfänden.³⁴ Selbst hier verlor er den christlichen Gesprächspartner nicht aus dem Blick.

30) Vgl. E. L. Ehrlich, *Katholische Kirche und Judentum zur Zeit des Nationalsozialismus*, in: Hanspeter Heinz/Hans Hermann Henrix (Hg.), *„Was uns trennt, ist die Geschichte“* (Anm. 4), 20–32.

31) Vgl. Jan Assmann, *Re-Membering. Konnektives Gedächtnis und jüdisches Erinnerungsgebot*, in: Michael Wermke (Hg.), *Die Gegenwart des Holocaust. „Erinnerung“ als religionspädagogische Herausforderung*, Münster 1997, 23–46; Dan Diner, *Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust*, Göttingen 2007.

32) Vgl. seine Einschätzung von Leo Baeck in Rolf Vogel (Anm. 3), 47 f.

33) Vgl. E. L. Ehrlich, *Teschuva – Umkehrtendenzen in den christlichen Kirchen*, in: *Freiburger Rundbrief* 4(2001)249–254.

34) Vgl. zum Dämonischen: König/Ehrlich, *Juden und Christen haben eine Zukunft* (Anm. 2), 31: „Für mich ist in Hitler und seinen Kumpanen das Teuflische personifiziert. Ich glaube, ehe man das nicht voll erkennt, verschließt man sich einer Einsicht in die Geschehnisse. Das bedeutet nicht, dass man den ganzen Nationalsozialismus und seine Verbrechen allein auf eine Person zentriert; das wäre sehr fatal, weil man es sich damit sehr leicht machte.“

Wahrhaftigkeit

und wer's mit Dank annimmt, dem bringt's Nutzen (Sir 20,3).

Von einem Menschen zu lernen bedeutet nicht, ihn zu imitieren, sondern das aufzunehmen, was sein Anliegen war und es weiterzuführen, indem man die gegebenen Impulse je neu in die Wirklichkeit umsetzt. Und dennoch blickt man auch auf die Person des Lehrenden, wie es auch hier mit Zurückhaltung geschah. Und eines kann man gewiss sagen: Die Worte seines Lehrers Leo Baeck hat Ernst Ludwig Ehrlich gelebt:

„Gott ist der Gott der Wahrheit, und der Mensch soll der Mensch der Wahrhaftigkeit sein; er soll in der Lauterkeit des Herzens den geraden Weg gehen [...], das Werk der Wahrheit bringt zur Wahrhaftigkeit.“³⁵

Mit seinem ganzen Leben, mit seiner Erfahrung, in Wort und Tat stand er für das ein, was ihm gebotene Verpflichtung war. Man mag erwägen, ob man heutigentags besser von Authentizität oder Identität sprechen könnte. Doch gemessen an seinem Leben und seinem Werk ist das Wort von der Wahrhaftigkeit durchaus angebracht. Diese Tugend ist im Dialog zwischen Juden und Christen unverzichtbar; sie ist eine Voraussetzung des Einzelnen, die aber die gemeinsame Praxis bestimmt. Dieser Dialog ist nicht in guten Zeiten begründet und nicht allein für gute Zeiten gemacht. Er bleibt eine Herausforderung auf der Suche nach dem, was möglich ist angesichts der trennenden Geschichte und dem Gemeinsamen. Da kann ein Wort von Leo Baeck durchaus hilfreich, wenn nicht gar trostspendend sein: „Die Wahrhaftigkeit behält Recht, sie ist die Antwort.“³⁶

Wenn Wahrhaftigkeit die Kurzformel der Praxis des Dialogs ist, dann wird man auch fragen können, ob es für den Gegenstand und das Ziel des Dialogs ebenso eine Kurzformel gibt. In einer Antwort auf die Frage nach den Ursachen für den lang andauernden Konflikt zwischen Juden und Christen benützte Ernst Ludwig Ehrlich die Familienmetaphorik und sagte: „Der Familienkonflikt zwischen Juden und Christen war deswegen so schmerzlich, weil die Liebe verloren ging.“³⁷ Darum geht es im Letzten: Um die Wiederentdeckung und Gewinnung der Liebe

35) Leo Baeck, *Wahrhaftigkeit*, in: *Die Lehren des Judentums*, Berlin 1925, 20–22, 21.

36) Leo Baeck, *Wahrhaftigkeit*, 22.

37) Rolf Vogel (Anm. 3), 14.

Theologie im Licht des Neuen Denkens

Ein Zeitzeuge des Dialogs hält Rückschau

Wieland Zademach*

„Theologie im Lichte des Neuen Denkens“ betitelt Wolfram Liebster seine Rückschau.¹ „Neues Denken“ – was ist damit hier gemeint? Im Zusammenhang dieses Buches geht es – gleichsam als roter Faden der Erkenntnis – um das neue Verhältnis von Christentum und Judentum, wie es sich im Laufe des 20. Jh. allmählich herausgebildet hat und wofür der Neuanfang in der Hermeneutik eines Franz Rosenzweig die wohl wichtigste Komponente bildet. Das Besondere dieses Bandes liegt darin, dass hier der Autor als kritisch reflektierender Zeitzeuge einen ebenso tiefen wie anschaulichen Einblick bietet in sein eigenes Erleben und erkenntnistheoretisches Ringen mit dieser Problematik: in die befreiende Lust der Erkenntnis, wie aber auch in den ganzen Frust bei der Vermittlung neuer Erkenntnisse in theologischer Wissenschaft, in Gemeindearbeit und Erwachsenenbildung, ganz zu schweigen von den Widerständen in der Praxis, wenn es um konkrete Schritte der Erneuerung geht. Folgt man den Lebensstationen von W. Liebster, so kann man äußerst lebendig Anteil nehmen an dieser Entwicklung.

Erfahrungen in den Niederlanden

Als Auslandspfarrer in den Niederlanden – von 1963 bis 1969 im Dienste der Deutschen Evangelischen Kirchengemeinde von Amsterdam – kommt Liebster in Kontakt mit einer Offenheit für die Welt des Judentums, die für

* Wieland Zademach, Unkel, geb. 1943 in Cham (Bayern), war als Gemeindepfarrer in Oberfranken tätig und leitete viele Jahre die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern (ACK). Zahlreiche Veröffentlichungen im Zusammenhang des Ost-West-Dialogs und ökumenischer Fragestellungen; engagiert im christlich-jüdischen Gespräch.

1) Wolfram Liebster, *Theologie im Lichte des Neuen Denkens*, Wahrlich Druck Ahrweiler GmbH, Ahrweiler 2010, 498 Seiten.

ihn neu und zunächst vollkommen ungewohnt ist. Vermittelt über Kornelis Heiko Miskotte² stößt er auf Franz Rosenzweig und die Anfänge und Auswirkungen des jüdisch-christlichen Dialogs in den Niederlanden³ – und macht dies fortan zu seinem Lebensthema bis ins hohe Alter. Insbesondere der „Stern der Erlösung“⁴ wird für ihn geradezu zu einem Leitfaden für sein theologisch-philosophisches Erkennen wie auch für dessen Umsetzung in der praktischen Arbeit. Es ist hier nicht der Ort, ausführlich die Rosenzweigrezeption darzustellen; einige Aspekte aber gilt es anzudeuten, weil sie konstitutiv sind für die Entwicklung des jüdisch-christlichen Dialogs.

Im Nachwort zu seinem „Stern der Erlösung“ fasst Rosenzweig 1925 unter dem Titel „Das neue Denken“ seinen Neuansatz selbst zusammen. Mit der Entwicklung des neuen Denkens wird das dialogische Prinzip in die Philosophie eingeführt; der Mitmensch, der Andere, das Du, wird in das philosophische Geschehen miteinbezogen. An die Stelle der absoluten Vernunft tritt die Sprache als Zugang zur Wirklichkeit. Die Welt erscheint nicht mehr als Material für das Wirken des absoluten Geistes, sondern als Wirklichkeit, wie sie die Sprache bezeugt. Der Mensch ist nicht mehr das Objekt seines eigenen Denkens und Gefangener seines eigenen Systems, sondern im Geschehen der durch die Offenbarung bewirkten Umkehr erfährt er sich als eigene und selbständige Größe mit der Freiheit, sich zur Welt und zum Menschen hinzuwenden und sich im Anderen, im Du zu erkennen. Mit diesem neuen Denken wird vieles verändert. Insbesondere kehrt sich der idealistische Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen um in sein Gegenteil: so wird etwa aus der Liebe als einem intellektuellen Ideal ein Beziehungsbegriff – Liebe erhält ihren Ort im Dialog von Ich und Du, in liebender Gegenseitigkeit.

Im Zuge dieses hermeneutischen Neuansatzes kann es zu einer gewissen „Enthellenisierung“ in der Theologie kommen, deren Kennzeichen eine Abkehr vom neuplatonischen und idealistischen Sprachgebrauch traditioneller Theologie sind und dafür die Rückkehr zur Sprach- und Denkwelt der biblischen Tradition Israels. Damit bekommt Heilsgeschichte wieder

2) Vgl. Nico Sonneveld, *Kornelis Heiko Miskotte: Theologie zwischen Heidentum, Judentum und Christentum*, in FrRu 11(2004)171–178.

3) Vgl. Nico Sonneveld, *Das christliche Bekenntnis zu Israel in der Kirchenordnung der reformierten Kirchen in den Niederlanden*, in FrRu 7(2000)184–193.

4) Vgl. Renate Schindler, *Zeit, Geschichte, Ewigkeit in Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung*. Rezension von Hans Martin Dober, i. d. Heft, S. 148.

die Spannung ursprünglichen und aktuellen Geschehens zurück, die sie verloren hatte als reine Historie, als ein Stück bloßer Religionsgeschichte, als Ereignis der Vergangenheit, das überholt wird durch neuere Entwicklungen wie etwa die Entstehung der christlichen Kirche. Geschichte gewinnt wieder – wie in der Tradition Israels und der frühen Christenheit – ihren prophetischen Charakter: gelebte Geschichte, die vor Gottes Angesicht zur gedenkenden Vergegenwärtigung der großen Taten Gottes verkündet wird. Im Aufgreifen von Jesaja 57 sind mit Eugen Rosenstock-Huessy, dem Freund Rosenzweigs, die Schriften der Bibel eben nicht nur Literatur im Sinne der Wissenschaft, sondern vielmehr Anrede des lebendigen Gottes an uns durch andere: Frucht der Lippen. Und genau als solche fanden sie ihren Niederschlag in der kirchlichen Widerstandsliteratur gegen die deutsche Besatzungsmacht in den Niederlanden während des Zweiten Weltkrieges. Rosenzweigs vom Judentum geprägte Gedankenwelt wird zum bestimmenden Element der protestantischen Theologie der Niederlande, wo die Reformierte Kirche auf Kanzel und Katheder und in den Gemeinden Partei ergreift für die verfolgten Juden.

Auf dem Hintergrund dieser geistesgeschichtlichen Entwicklung spielt sich Liebsters Tätigkeit in den 60er Jahren als deutscher Pfarrer in einer allem Deutschen gegenüber so kritisch eingestellten Stadt wie Amsterdam ab. Unschwer lässt sich ermessen, welcher Mut in dieser Situation dazu gehörte, ein Lehrhaus zu gründen als gemeinsames Studienzentrum für Juden und Christen, wo beide die Tora und das Evangelium im wechselseitigen Prozess verstehen lernen können. Binnen kürzester Zeit wurde dieses Lehrhaus zu einem geistigen Zentrum mit großem Zulauf, wo sich Vertreter vieler christlicher Konfessionen und jüdischer Traditionen ein Stelldichein geben und von wo eine Fülle von Impulsen ausgeht im Hinblick auf eine Neugestaltung des Verhältnisses von Judentum und Christentum. Liebsters eigener Beitrag in dieser Zeit ist eine Neuauslegung der Bergpredigt „als Dokument der Einheit mit Israel und nicht als Dokument der Trennung von Israel“ (10). Auch die „Antithesen“ sind zu begreifen als zunächst innerjüdische Diskussion, und Jesu Forderung nach der umfassenden Gerechtigkeit bildet keinen Gegensatz zum Judentum, sondern die Erfüllung der Tora als deren Bestätigung – die Bergpredigt „steht nicht gegen die Tradition des Judentums, sondern steht im Dienste dieser Tradition, die aber dadurch weitergeführt und auf die Völker ausgerichtet wird“ (17).

Ernüchterung in Deutschland

Ganz anders die Situation in Wuppertal-Barmen, wo Wolfram Liebster im Herbst 1969 seine Arbeit an der Evangelisch-lutherischen Friedenskirchengemeinde aufnahm. Hier herrschte weitgehend Unverständnis für seine Beschäftigung mit der Geisteswelt Israels, geschweige denn für die Notwendigkeit einer Erneuerung der Theologie und der Gemeindefrömmigkeit angesichts der Schoa. Wollte man Einsicht und Verständnis bei den Menschen wecken für diese Arbeit, so musste man Ausschau halten nach entsprechenden Möglichkeiten etwa auf der Ebene der Gemeindegarbeit, der Erwachsenenbildung etc. Mit großer Tatkraft und viel kreativer Phantasie stellte Liebster sich diesen nahezu sisypheusähnlichen Herausforderungen.

Zwei Schwerpunkte sind es, die hier besonders hervorragen und die sich als zukunftsfruchtbar erweisen sollten. Zum einen die Mitarbeit in der Wuppertaler Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit. Ähnlich wie zuvor im Lehrhaus in Amsterdam entwickelte sich hier alsbald ein geistiger Austausch und eine vielfältige Kooperation. Viel Prominenz aus Geisteswelt und Kultur war hier zu Gast und trug dazu bei, dass die dort geleistete Arbeit ausstrahlen konnte hinein in die Gesellschaft der Region in und um Wuppertal. Und zum anderen: Liebsters Mitarbeit im Landeskirchlichen Ausschuss Christen und Juden. Diese Arbeit zeitigte ja als ihr wohl wichtigstes Ergebnis die im Jahre 1980 in Bad Neuenahr verabschiedete Synodalerklärung der Rheinischen Kirche „Umkehr und Erneuerung im Verhältnis von Christen und Juden“.

Diese Erklärung mit ihrer Wende in der traditionellen Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel (Abkehr von der Lehre über die Enterbung Israels durch die Kirche; Abkehr von kirchlichem Triumphalismus und anti-jüdischer Auslegung des NT; Hinkehr zu gemeinsamer Weltverantwortung von Juden, deren Erwählung ungekündigt bleibt und Christen, die hineingenommen sind unter den Bogen des Bundes Gottes mit Israel) hat ja geradezu epochale Impulse gesetzt für die Beschäftigung mit dieser Problematik auch in anderen Landeskirchen, in der Ökumene und in weiten Teilen von Politik und Gesellschaft. Die ausführliche und facettenreiche Darstellung der theologischen und gesellschaftspolitischen Diskussion um diesen Synodalbeschluss (157–195) zeugt nicht nur von der Gelehrsamkeit des Verfassers, sondern sie stellt auch ein authentisches Zeugnis dar über die geistige Verfassung dieser Zeit und über das mühevollen Ringen um die

Vermittlung neuer Einsichten. Ebenso die Studie über die Neutestamentliche Wissenschaft im Dritten Reich mit deren Behauptung eines „unüberbrückbaren religiösen Gegensatzes zum Judentum“ wie auch seine „Bemerkungen zur Geschichtsschreibung des Kirchenkampfes“ (222–245), mit denen er die seinerzeitige Bekennerarbeit von Hans Ehrenberg würdigte – diese wie auch weitere Arbeiten in jenen Jahren dienten der Forschung, wie sie auch begleitende Fundierung seiner praktischen Arbeit dieser Zeit darstellen.

Forschung und Bildungsarbeit

Die mit seinem Ruhestand gewonnene Zeit nutzt Liebster zur Sichtung und Verarbeitung des Erlebten und Erforschten – immer offen dabei für Perspektiven neuen Erkennens und Wahrnehmens. Lag der Schwerpunkt mit Vorträgen und Seminaren zunächst in der Öffentlichkeitsarbeit, so trat jedoch alsbald von neuem das Studium der Schriften von Eugen Rosenstock-Huussy und Franz Rosenzweig sowie von Hans und Rudolf Ehrenberg in den Mittelpunkt der nachdenkenden Arbeit. Indem Liebster intensiv die niederländische und die deutsche Rosenzweigrezeption etwa bei Adrianus Sevenster, Stéphane Mose und Wolfgang Ullmann durchforstet und darüber reflektierend Rechenschaft ablegt (247–327), wird er selbst zu einem wichtigen Interpreten und Tradenten dieser Wirkungsgeschichte.

Ähnliches gilt für Liebsters ausführliche Beschäftigung mit dem Heidelberger Philosophen und späteren Bochumer Pfarrer Hans Ehrenberg, dem seinerzeit wohl wichtigsten Dialogpartner von Franz Rosenzweig. Im Briefwechsel zwischen diesen beiden ist die so geschichtsträchtige Geburtsstunde des „Neuen Denkens“ auszumachen. Neben Günter Brakelmann, dem ersten Biografen des nahezu vergessenen – besser: verdrängten(!) – Hans Ehrenberg, sind die Beiträge Liebsters wertvolle Bausteine für die Rezeption von Ehrenbergs Lebenswerk. So etwa die Würdigung von Ehrenbergs Tätigkeit in der Bekennernden Kirche unter dem Titel „Ein Judechrist beginnt den Kirchenkampf“ (222–245) wie auch Liebsters Studien zu Ehrenbergs Ekklesiologie und dessen Trinitätstheologie (328–417) – hier wird die Enthellenisierung zentraler Theologumena als Beitrag Ehrenbergs zur gegenwärtigen Israeltheologie gewürdigt und weiterführend aktualisiert.

Ein besonderes Glanzlicht im Rahmen der Bildungsarbeit stellt sicherlich das Gemeindeseminar dar zu Rosenzweigs „Stern der Erlösung“, das hier umfangreich dokumentiert wird. An sechs Abenden wurde das Verhältnis von Theologie und Philosophie in didaktisch bestens aufbereiteter Weise erörtert: Rosenzweigs Idealismuskritik, die Entwicklung des „Neuen Denkens“ als Weg von der traditionellen zur erzählenden Philosophie etc. etc. – mit einer erstaunlichen Resonanz, was die Teilnehmendenzahl betrifft. Diese Dokumentation macht Mut, auch schwierige Themen in komplexer Weise auf hohem Niveau zu erörtern – eine interessierte Öffentlichkeit wartet darauf.

Abgerundet wird Liebsters Rückblick auf sein Wirken in Theologie und Gemeinde durch einige kleinere Aufsätze und Artikel zu jeweils aktuellen Anlässen und Entwicklungen. Dazu gehören u. a. ein Nachruf auf Eugen Rosenstock-Huessy in dessen Todesjahr 1973 sowie ein Reisebericht auf Bonhoeffers Spuren in Pommern, der sich insbesondere mit dessen Israelbild befasst. Hervorstechend dabei eine systematisch einfühlsame Auseinandersetzung mit den „Notwendigen Abschieden“ von Klaus Peter Jörns, dessen Theologie Liebster von der Warte des Neuen Denkens aus einer durchaus kritischen, jedoch immer unpolemischen und fairen Würdigung unterzieht.

Insgesamt ein Sammelband mit einer Fülle von Markierungen auf dem Weg des christlich-jüdischen Dialogs der letzten fünf Jahrzehnte. Die hier festgehaltenen Erkenntnisse, Reflexionen und Impulse warten darauf, von breiteren Kreisen in Theologie und kirchlicher Bildungsarbeit rezipiert und in der Praxis umgesetzt zu werden.

„Dies Dasein des Juden zwingt dem Christen in alle Zeit den Gedanken auf, dass es nicht bis ans Ziel, nicht zur Wahrheit kommt, sondern stets – auf dem Weg bleibt. Das ist der tiefste Grund des christlichen Judenhasses [...]. Der Jude durch seine innere Einheit, dadurch dass in der engsten Enge seiner Jüdischkeit doch noch der Stern der Erlösung brennt, beschämt, ohne dass ers will, den Christen [...]. Hätte darum der Christ nicht in seinem Rücken den Juden stehen, er würde sich, wo er wäre, verlieren.“

Franz Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, Dritter Teil, 459 f.

*Es wird ein Stück aufgeführt werden in Deutschland,
wogegen die französische Revolution nur wie
eine harmlose Idylle erscheinen möchte.*
(Heinrich Heine)

Tödlicher Antinomismus

Stefan Hartmann*

Der Holocaust oder die Schoa sind nicht allein erklärbar als Folge von Rassismus und „eliminatorischem Antisemitismus“ (Daniel J. Goldhagen), sondern erst als Versuch, den jüdisch-christlichen Menschheitskonsens im Namen einer germanisch-arischen Mythologie sich bedienenden atheistischen Herrenideologie auszulöschen. Christian Graf von Krockow (1927–2002) sprach treffend vom antisemitischen „Heilsverbrechen“. Ausgelöscht werden sollte auch das Wort des Propheten Micha, mit dem im Jahre 1976 der Baptist Jimmy Carter eindrucksvoll seine Präsidentschaft antrat:

„Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir erwartet: Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott“ (6,8).

Hitler und das „Recht auf Töten“

Die mörderische Entwicklung des Nazi-Regimes war, wenn nicht schon nach dem „Röhm-Putsch“ 1934 und den Nürnberger Rassegesetzen, so doch spätestens seit den Novemberpogromen 1938 allgemein absehbar –, ohne dass es zu hörbaren und wirksamen Protesten im In- und Ausland gekommen wäre. Bereits zum ersten unrühmlichen „Jahrestag“ der in resignativem Sarkasmus zunächst so genannten „Reichskristallnacht“ schrieb Martin Buber:

* Dr. theol. Stefan Hartmann, Jahrgang 1954, war Studentenseelsorger in Wien und ist seit 1996 Gemeindepfarrer im Erzbistum Bamberg (Oberhaid).

„Was vor einem Jahr in Deutschland geschah, war nicht ein Ausbruch der Volksleidenschaft, eines volkstümlichen Judenhasses ebenso wenig wie in irgendeiner Handlung, die in jenen sieben Jahren an uns begangen wurde. Es war ein Befehl von oben und wurde genau, mit der Genauigkeit einer zuverlässigen Maschine, ausgeführt“ (Sie und Wir, 1939).

Nicht bloß antisemitisch als religiös-völkische Minderheit, sondern als „Gottes erste Liebe“ (Friedrich Heer) und als Träger des Anspruchs auf Recht und Gerechtigkeit im Erbe des Sinai-Bundes sind Juden durch die Nationalsozialisten und ihre Helfer verfolgt und ermordet worden. Auch Gesetz (nomos) und Gewissen (für Hitler eine „jüdische Erfindung“) mussten gleichsam „getötet“ werden.

Hierfür ließe sich der Begriff „Antinomismus“¹ verwenden, der somit weit mehr bezeichnet als eine innerprotestantische Diskussion um das paulinische Gesetzesverständnis². Antinomismus und Antimoralismus wurden von Armin L. Robinson in seiner Novellensammlung „The Ten Commandments“ (New York 1943) als tödlicher Beweggrund nationalsozialistischen Mordens erkannt. Gunnar Heinsohn hat in seinem Rowohlt-Taschenbuch „Warum Auschwitz? Hitlers Plan und die Ratlosigkeit der Nachwelt“ (Hamburg 1995), in dem er zweiundvierzig „Auschwitz-Theorien“ referiert (davon acht allein von Ernst Nolte), die Auffassung vertreten, dass

„der Mord an den Juden aus Fleisch und Blut der Versuch gewesen ist, die Ethik des Judentums zu beseitigen, die ihren überwältigenden Kerngedanken in dem aus Opferverwerfung resultierenden Recht auf Leben hat [...]. Hitler wollte letzten Endes das gesamte – also nicht nur das europäische – Judentum vernichtet sehen, weil er hoffte, dass mit dem Verschwinden der Juden auch die Thoragesetze des Lebensschutzes sowie der Liebes- und Gerechtigkeitsgebote aus der Welt wären. Die Judenbeseitigung sollte das Recht auf Töten wiederherstellen. Auschwitz war ein Völkermord für die Wiederherstellung des Rechtes auf Völkermord“ (G. Heinsohn, 18).

- 1) Antinomismus (griech.), die grundsätzliche Gegnerschaft gegen Gesetz und Gesetzlichkeit (dtv Lexikon, Bd. 1, 1992, 219).
- 2) Vgl. Otto Hermann Pesch, Art. *Antinomismus*, in: LThK³ 1, Freiburg i. Br. 1993, 762–766. Vgl. zur Gesamtthematik auch Kurt Anglet, *Macht und Offenbarung. Zum Geheimnis der Gesetzwidrigkeit*, Würzburg 2009.

Wie war eine solche Entwicklung im Abendland und speziell in Deutschland möglich? Welche Traditionen haben den mörderischen Antinomismus aufkommen lassen? Bei der Suche nach Ursachen fällt der Blick auf den frühchristlichen Häretiker Marcion³ (ca. 85–160, in Pontus an der Nordküste Kleinasiens), das „deutsche“ Ereignis der Reformation⁴ und nicht zuletzt auf den mit der Aufklärung einsetzenden öffentlichen Atheismus, der sich zunächst noch als „Deismus“ gab.

Marcion, von Irenäus von Lyon „des Teufels Sprachrohr“ genannt (vgl. das Kapitel „Die aufgedeckte Verschwörung“ in Walter Nigg, „Buch der Ketzler“), gilt, wie auch Karl Barth aufgezeigt hat, zu Recht als Urheber des antijüdischen Affektes im Christentum. Er wollte das „reine Evangelium“ verkünden und allen alttestamentlich-jüdischen „Ballast“ abwerfen. Schon Tertullian stellte scharfsichtig fest: „Die Trennung von Gesetz und Evangelium ist die Eigentümlichkeit und das Hauptwerk des Marcion.“ Der Agnostiker und Basler Nietzsche-Freund Franz Overbeck hat das Bonmot geprägt: „Niemand hat Paulus je verstanden, und der Einzige, der ihn verstand, Marcion, hat ihn missverstanden.“

Die zweifellos antinomistische Polemik des Galaterbriefes muss – so betont etwa der Neutestamentler Joachim Gnilka – im Licht des Römerbriefes gesehen und ergänzt werden. Paulus geht es nicht um eine Kritik der Sinai-Gebote des Bundesvolkes, sondern um das Gesetz im Sinne der möglichen „Gesetzeswerke“ wie Speisevorschriften und Beschneidung⁵. Den Satz aus dem Katechismus der Katholischen Kirche (KKK Nr. 1975), „Gemäß der Schrift ist das Gesetz eine väterliche Unterweisung Gottes, die dem Menschen die Wege vorschreibt, die zur verheißenen Seligkeit führen, und die Wege zum Bösen verbietet“, hätte er gewiss mit unterschrieben. Nicht so Marcion. Eher zögerlich wäre auch die Zustimmung Martin Luthers, für den – vielleicht aufgrund seiner negativen Vatererfahrung – in seiner ängst-

3) Vgl. Karl-Heinz Menke, *Marcion redivivus?* Marcionitische Christologie und ihre Folgen für die Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts, in: George Augustin u. a. (Hg.), *Christus – Gottes schöpferisches Wort*, FS Christoph Kardinal Schönborn, Freiburg i. Br. 2010, 537–567 (Lit.).

4) Vgl. Thomas Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt a. M./ Leipzig 2009.

5) Vgl. exegetisch Karl Kertelge (Hg.), *Das Gesetz im Neuen Testament*, QD 108, Freiburg i. Br. 1989; Meinrad Limbeck, *Das Gesetz im Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 1997.

lichen Sorge um einen „gnädigen Gott“ das „Ich im Glauben“ (Paul Hacker) den Blick auf alles Objektive und Vorgegebene verstellt. Ein wirkliches Verständnis der Philosophie und Theologie des hl. Thomas von Aquin und seiner Gesetzeslehre ging Luther⁶, der sich selbst als „Schüler Ockhams“ (William of Ockham, um 1285 geb.) sah, ab. Sein Affekt gegen das Gesetz hat – zusammen mit antisemitischen Äußerungen seiner Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ (1534)⁷ – später bei den „Deutschen Christen“ Hemmungen beseitigt, die das Morden vielleicht hätten aufhalten können.

Mit wahren Entsetzen liest man heute, wie der sich liberal auflösende Protestantismus eines Adolf von Harnack (in der Untersuchung über Marcion 1920) die These aufstellen konnte:

„Das Alte Testament seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.“

Das hier entstandene Vakuum konnte auch der theologische Dezisionismus eines Karl Barth nicht mehr füllen (dazu hätte es einer „analogia entis“ bedurft), sodass Martin Buber lapidar bemerkte:

„Harnack starb 1930; drei Jahre danach war sein Gedanke, der Gedanke Marcions, in Handlung umgesetzt, nicht mit Mitteln des Geistes, sondern mit denen der Gewalt und des Terrors“ (Reden über das Judentum, Köln 1952).

„Zweite Romantik“ und Dialektik der Aufklärung

Während die mit einem universalen Kirchenrecht versehene Gemeinschaft der Catholica vor antinomistischen Tendenzen trotz einiger zeitgeistiger

6) Zu seiner Theologie vgl. die unterschiedlichen Arbeiten von Theobald Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit*. Grundzüge der Theologie Martin Luthers, Einsiedeln ²1980; Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie*. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen ³2007; Hans-Martin Barth, *Die Theologie Martin Luthers*. Eine kritische Würdigung, Gütersloh 2009. Die Nähe von Luther und Thomas zu betonen ist Anliegen von Otto Hermann Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Ostfildern 2008.

7) Vgl. Peter von der Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden*. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der ganz Jüdisch glaub“ (1530/31), Stuttgart 2002.

Schwächeanzeichen (etwa bei den Dogmatikern Karl Adam⁸, Michael Schmaus und den Braunsberger Professoren Hans Barion und Karl Eschweiler, die Mitglieder der NS-Partei waren) oder schillernder Einzelgänger wie Carl Schmitt (Martin Heidegger war 1933 nicht mehr katholisch) weitgehend verschont blieb und der Antinomismus der orthodox-östlichen Kirchentradition (besonders auch bei Dostojewskij) ein eigenes Thema bildet, bleibt die diesbezügliche Tragik des Protestantismus⁹ bestehen:

Von Luthers „simul iustus et peccator“¹⁰ und „fröhlichem Wechsel“ (Theobald Beer) zwischen Segen und Fluch, Gesetz und Evangelium, Sünde und Rechtfertigung führt der geistige Weg zum modernen Dualismus von Innen und Außen, Subjekt und Objekt, Sollen und Sein. Aus dem „Credo“ wird das „Cogito“ (Descartes), eine „Welt als Wille und Vorstellung“ (Schopenhauer) und im deutschen Idealismus das autonom-transzendente „Ich“ Fichtes, der mit einer „Kritik aller Offenbarung“ begann und mit seinen Reden für die „deutsche Nation“ so wichtig wurde wie die Verabsolutierung des preußischen Staates durch Hegel. Hans Urs von Balthasar sprach in seiner theologischen Ästhetik diesbezüglich von der „Selbstherrlichkeit des Geistes“.

Die jüdische Essayistin Margarete Susman sieht zwischen jüdischem und deutschem Geist einen Abgrund klaffen:

„Der deutsche Geist hatte von Luther an eine Wendung vom Außen ins Innen erfahren, die dann, seit Kant, durch den Idealismus und die Romantik hindurch, sich mit der Wendung zum Irrationalen mischte und schließlich in der zweiten Romantik immer steiler und verhängnisvoller auf ihren Gipfel stieg.“¹¹

- 8) Vgl. die traurig stimmende Untersuchung von Lucia Scherzberg, *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus*. Karl Adam als kontextueller Theologe, Darmstadt 2001.
- 9) Vgl. etwa Robert P. Erickson, *Theologians under Hitler*. Gerhard Kittel, Paul Althaus und Emanuel Hirsch, New Haven & London (Yale University) 1985; Tanja Hetzer, „*Deutsche Stunde*“. Volksgemeinschaft und Antisemitismus in der politischen Theologie bei Paul Althaus, München 2009.
- 10) Dazu der Sammelband von Theodor Schneider/Gunther Wenz (Hg.), *Gerecht und Sünder zugleich?* Ökumenische Klärungen, Dialog der Kirchen Bd. 11, Freiburg i. Br./ Göttingen 2001.
- 11) Zitiert nach Christoph Schulte (Hg.), *Deutschtum und Judentum*. Ein Disput unter Juden aus Deutschland, Reclam UB 8899, Stuttgart 1993, 144. Vgl. auch das Eingangszitat Heines und seinen Kontext.



Die gleiche Entwicklung beschrieb schon 1921 Franz Rosenzweig in seinem klärenden und zu wenig beachteten „Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand“¹². Trotz aller „offenen Flanken“ wäre es jedoch ungerecht, den gläubigen Christen Martin Luther pauschal zum Sündenbock des deutschen Geschichtsganges zu machen. Überzogen und falsch ist auch die These des Historikers Gerhard Czermak, „ohne das Christentum hätte es keinen Holocaust gegeben“¹³, ist doch das schreckliche Geschehen gerade die Folge eines dämonischen Missbrauchs des Christentums. Schon 1938 waren Sätze zu hören, für die es noch lebende Ohrenzeugen gibt: „Wir wollen weder ruhen noch rasten, bis der letzte Pfaffe an den Gedärmen des letzten Juden aufgehängt ist“; „Jetzt haben wir die Juden rausgeschmissen, nun kommen die Hostienfresser dran“. Sigmund Freud schrieb in „Der Mann Moses“ kurz vor seinem Tod in London:

„Judenhass ist im Grunde Christenhass und man braucht sich nicht zu wundern, dass in der deutschen nationalsozialistischen Revolution diese innige Beziehung der zwei monotheistischen Religionen in der feindseligen Behandlung beider so deutlichen Ausdruck findet.“

Jean-Marie Lustiger, der 2006 verstorbene Pariser Erzbischof und Kardinal, dessen Eltern in Auschwitz umgebracht wurden, sieht daher „den Antisemitismus Hitlers aus dem Antisemitismus der Aufklärung, und nicht etwa aus einem christlichen Antisemitismus“¹⁴ hervorgehen. In ähnliche Richtung gingen die Thesen von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in ihrem bekannten Buch „Dialektik der Aufklärung“ (Amsterdam 1947), wenn sie auf den „rationalen Vollzug“ des Massenmordes hinwiesen.

12) Neuausgabe Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag 1992.

13) Gerhard Czermak, *Christen gegen Juden. Die Geschichte einer Verfolgung*, Frankfurt a. M. 1991, 228. Theologischer und historisch überzeugender argumentiert Paul Petzel, *Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen*. Eine erkenntnistheologische Studie, Mainz 1994; Gregor Taxacher, *Nicht endende Endzeit. Nach Auschwitz Gott in der Geschichte denken*, Gütersloh 1998; Jürgen Manemann/Johann Baptist Metz (Hg.), *Christologie nach Auschwitz*. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters, Münster 1998; Andreas Laun (Hg.), *Unterwegs nach Jerusalem. Die Kirche auf der Suche nach ihren jüdischen Wurzeln*, Eichstätt 2004; Helmut Hoping/Jan-Heiner Tück (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Schoa*, QD 214, Freiburg i. Br. 2005.

14) Jean-Marie Lustiger, *Gotteswahl. Jüdische Herkunft, Übertritt zum Katholizismus, Zukunft von Kirche und Gesellschaft*. Gespräche mit Jean-Louis Missika und Dominique Wolton, München 1992, 86. Zur Vertiefung vgl. ders., *Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund*, Augsburg 2003.

Ethik des Bundes und Kreuze in Auschwitz

Im Werk Franz Kafkas scheint sich ein innerjüdischer Antinomismus Ausdruck zu verschaffen: die vielinterpretierte Parabel „Vor dem Gesetz“ als Kernstück des Romans „Der Prozess“. Doch stellt Kafka nirgends das Tötungsverbot vom Sinai infrage, sondern die Funktion des Gesetzes als anonymer „Ankläger“, eine Problematik, die ähnlich von Paulus und Luther empfunden wurde, für die Freud die Theorie des „Über-Ich“ entwickelt hat. Bezüglich des klaren biblischen Gebotes „Du sollst nicht töten“, das in kirchlich-christlicher Tradition lange in letzter Konsequenz missachtet wurde (wofür die katholische Kirche im Hl. Jahr 2000 ein Schuldbekenntnis¹⁵ ablegte), kann es aber auch vor dem aktuellen Hintergrund von Abtreibungs- und Euthanasie-Tötung keinerlei Ausflüchte in „Epikie“¹⁶ oder „Probabilismus“ geben, wie ihn manche Bioethiker und liberale Moraltheologen anbieten. Hier hat Papst Johannes Paul II., der als Pole in unmittelbarer Nähe zu Auschwitz lebte, in seinem Kampf gegen jede „Kultur des Todes“ und mit den innerlich zusammengehörigen Enzykliken „Veritatis splendor“ (1993) und „Evangelium vitae“ (1995) für unmissverständliche Klarheit gesorgt.

Auch Deutungen des Holocaust mit kabbalistisch-gnostischen Untertönen, wie sie Hans Jonas¹⁷ und manchmal Elie Wiesel versucht haben, sind nicht ungefährlich, da – wie schon bei Joachim von Fiore und seiner von Henri de Lubac dargestellten Nachwirkung – der Primat der Bundesethik vergessen werden könnte. Zu Auschwitz, zur Schoa, kann es keine wie immer geartete und das Geschehen dann doch relativierende „Gnosis“ geben. Da alle Verbrechen von Menschen nach christlichem Glauben am Kreuz von Golgotha und im Höllenabstieg von Gott mitgelitten wurden, braucht ein eigenes Kreuz in Auschwitz nicht „aufgerichtet“ werden. Das ist keine

15) Vgl. *Internationale Theologische Kommission*, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg i. Br. 2000. Vgl. FrRu 7(2000)161.

16) Als Epikie (griech. Billigkeit) bezeichnet man das Verhalten eines Menschen, der erkennt, dass die Forderung eines Gesetzes den Gegebenheiten seiner Situation nicht entspricht, u. daher nicht das Gesetz befolgt, sondern sich entscheidet, das Situationsrichtige zu tun (vgl. *Lexikon der christlichen Moral*, LChM 1976, Sp. 358–362).

17) Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Eine jüdische Stimme, Frankfurt a. M. 1987. Vgl. Thomas Schieder, *Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas*, Paderborn ²1998.

Vereinnahmung oder latenter Triumphalismus, sondern der gläubige Blick auf die erschreckende Wirklichkeit, die auch vom Ungläubigen als kategorischer Imperativ des „Du darfst nicht töten!“ am „Antlitz des Anderen“ (Emmanuel Lévinas) wahrgenommen werden kann.

Hier war in den 1990er Jahren der Protest der jüdischen Gemeinschaft (besonders auch Elie Wiesels) gegen Kreuze und ein Sühnekloster auf dem Gelände des Konzentrationslagers mehr als berechtigt und verständlich. Der seit der „Wende“ von 1989/90 in Auschwitz als Spiritual wirkende Aachener Priester Manfred Deselaers stellte 1998 anlässlich der Heiligsprechung Edith Steins in einem Vortrag rhetorisch die Fragen:

„Wenn jetzt für die Christenheit Maximilian Kolbe und Edith Stein die Opfer von Auschwitz repräsentieren, wird dann nicht der Ort der Niederlage des Christentums uminterpretiert in einen Ort des Sieges des Christentums? Verschwinden dadurch nicht aus dieser Erinnerung die Juden als Juden, als Nicht-Christen schon wieder aus Europa?“

Und Deselaers, der eine philosophisch-theologische Dissertation über den KZ-Kommandanten Rudolf Höß veröffentlicht hat¹⁸, fügt hinzu: „Es geht also in Bezug auf Auschwitz darum, die Juden als Juden ernst zu nehmen, so, wie sie sich selber sehen.“ Aber auch das Zeichen des Kreuzes darf nicht „zivilreligiös“ oder spekulativ-platonisierend¹⁹ entleert werden, ob von evangelischen oder katholischen Christen, sondern muss je konkret in seiner „Torheit“ und seinem „Ärgernis“ (1 Kor 1,23) wahrgenommen, ausgehalten und nachfolgend mitgetragen werden. An ihm ist aller „Antinomismus“ an sein Ende geraten, offenbart sich mörderische Konsequenz der Nicht-Liebe genauso wie die Weite der unendlichen Liebe des in Christus aufscheinenden dreieinigen Gottes, die aus allen Tiefen in die Höhe der Auferstehung und Verherrlichung zieht.

18) Manfred Deselaers, „*Und Sie hatten nie Gewissensbisse?*“ Die Biografie von Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz, und die Frage nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, Leipzig 1997. Vgl. die Rezension in FrRu 5(1998)208 f.

19) Dazu eine prophetische Frage des österreichischen Dialogikers und Volksschullehrers Ferdinand Ebner (1882–1931) aus dem Jahr 1919: „Ging die abendländische Kultur an etwas anderem zugrunde – und sie ist bereits zugrunde gegangen! – als an der Stilisierung des Kreuzes, an ihrem platonischen Missverständnis des Christentums? Täusche man sich nicht: das und nichts anderes gebär den Unglauben und die Gottlosigkeit unserer Zeit. Ob nun jetzt die Amerikanisierung des Lebens oder der Bolschewismus die letzten Aufräumarbeiten besorgt, [...] das ist schließlich gleichgültig“ (*Das Wort und die geistigen Realitäten*, Frankfurt a. M. 1980, 260).

Vom Zeitzeugen zum Freund

Ein Unterrichtsprojekt

Hans-Jürgen Zacher*

Hintergrund dieses Unterrichtsprojekts ist eine autobiografische Erzählung¹ über das einzige jüdische Kind aus Werl, das dem Naziterror entkommen ist, *Werner* (genannt „Vern“) *Halle*. Ihn wollte ich unbedingt finden. Es ergab sich nicht ohne Probleme, die mit Werner Halles anfänglicher Abwehr zu tun hatten. Er konnte oder wollte sich nicht an seine Kindheit erinnern. Nur langsam, im Rahmen unserer von Respekt und Zuneigung getragenen Beziehung, gelang es ihm, sich zu erinnern und seine Erinnerungen mit mir zu teilen. Erzählt und in wichtigen Stationen beleuchtet wird nicht nur die Geschichte dieses jüdischen Jungen in der NS-Zeit, sondern auch die Geschichte unserer ungewöhnlichen Freundschaft. Durch diese Freundschaft und das Aufarbeiten der Kindheit fand ein Heilungsprozess statt, der es meinem Freund ermöglichte, seine Geburtsstadt angstfrei aufzusuchen.²

Pädagogische Zielsetzung

Die pädagogischen Ziele der Unterrichtsreihe sind: Vermittlung von grundlegenden Einsichten und Werten (Unantastbarkeit menschlicher Würde, Gleichheit vor Gott und dem Gesetz, Toleranz), Diskussion und Einübung

* Dr. Hans-Jürgen Zacher, Hamm, studierte ev. Theologie, Pädagogik, Sport und Geschichte, seit 1981 Lehrer am Märkischen Gymnasium in Hamm. 1988 Promotion zum Dr. phil. mit dem Titel „Die Synagogengemeinde Werl von 1847 bis 1941“. Verschiedene Auszeichnungen für sein Engagement im christlich-jüdischen Dialog.

1) Vgl. die Rezension in FrRu 15(2008)68 f.

2) Seit Erscheinen der autobiografischen Geschichte „*Vern – Ich suchte einen Zeitzeugen und fand einen Freund*“ hat der Autor zahlreiche Lesungen in Schulen gehalten und eine Unterrichtsreihe zum Nationalsozialismus erarbeitet, die sich schwerpunktmäßig mit der Kindheit von Werner Halle, der Beziehung zwischen dem Autor und dem Zeitzeugen und dem daraus resultierenden Versöhnungs- und Heilungsprozess befasst.

demokratischer Verhaltensweisen (angemessene Darstellung eigener Standpunkte und notwendige Geduld beim Verständnis anderer Standpunkte, gewaltfreie Strategien zur Lösung von Konflikten) und gemeinsamer Einsatz beim Aufbau einer menschlicheren Gesellschaft (Gerechtigkeit für alle, Zivilcourage, Absage an Fundamentalismen und Ideologien) als bestimmende Elemente eines tragfähigen interkulturellen Dialogs überhaupt und des christlich-jüdischen Dialogs insbesondere.

Der Erlebnischarakter des Buches ermöglicht es, Geschichte konkret durch das dramatische Schicksal meines Freundes zu erfahren – ein Schicksal, das sowohl höchst individuell ist als auch paradigmatisch für mehr als eine ganze Generation steht. Lernen durch Empathie ist methodisch gewollt, das Gelernte soll allerdings auch reflektiert und analytisch überprüft und vertieft werden. Danach sollten Transferleistungen mit dem Blick auf die aktuelle Wirklichkeit (Neonazi-Szene, Ausländerhass etc.) ohne große Schwierigkeiten erbracht werden können. Der Einsatz spezieller Materialien (Original NS-Tafeln, historische Fotos, Zeitungsartikel) ermöglicht eine konkrete Auseinandersetzung mit der Zeit des Nationalsozialismus.

Das Projekt ist für junge Menschen fast aller Altersstufen geeignet, besonders aber für 14-Jährige wegen der Identifikation mit dem gleichaltrigen Werner, der seine Heimat, seine Eltern und Freunde verlassen musste, um zu überleben. Es eignet sich sowohl für den Konfirmanden- bzw. Konfirmationsunterricht und für den Religionsunterricht, wie auch für den Geschichts- und Deutschunterricht. Es wendet sich an Jugendliche und an Erwachsene, die Interesse an Zeitgeschichte, Politik und Gesellschaft haben.

In der *ersten Projekteinheit*³ sollen sich die Schüler auf die „Lebenswelt“ eines jüdischen Jungen im Nationalsozialismus einlassen. Wie unterschiedlich diese von der nichtjüdischer Kinder? Sie sollen am vorgestellten Material (Schautafeln⁴, „Stürmer“-Titelblätter, Folien von Originalfotos) erkennen, dass die jungen Menschen in der Zeit des Nationalsozialismus zur Unmenschlichkeit erzogen wurden. Vorurteile wurden aufgebaut und verstärkt und führten letztendlich zu verbrecherischen Handlungen.

3) Die ausführliche Beschreibung und methodisch-didaktische Vorgehensweise der Projekteinheiten ist erhältlich beim Autor: Dr. Hans-Jürgen Zacher, Hilbecker Heideweg 3, 59457 Werl-Hilbeck (hjzacher@web.de).

4) Diese Tafeln wurden auf dem Dachboden eines Gymnasiums gefunden.

Bei der Arbeit mit NS-Schautafeln zu Rassenunterschieden müssen die Schüler Fotos von Kindern mit den Tafeln vergleichen und herausfinden, welches der Kinder jüdisch ist. Bei allen bisher durchgeführten Unterrichtsversuchen waren die Arbeitsergebnisse der Gruppen falsch. Immer wieder stellten sie bei den „arischen“ Kindern jüdisches Aussehen fest. Die Auflösung, dass all diese Kinder „arisch“ waren, führte immer wieder zu großer Betroffenheit. Es wurde deutlich, wie stark auch heute noch bestimmte Vorurteile vorhanden sind. Besonders erschreckend war, dass bei der anschließenden Befragung viele sagten, noch nie ein jüdisches Kind bewusst gesehen zu haben, sich jedoch hätten verleiten lassen, angeblich deutliche äußere jüdische Merkmale zu erkennen.

Die *zweite Projekteinheit* lässt die Schüler selbst tätig werden. Verschiedene Arbeitsgruppen sollen sich auf die Suche nach ehemaligen Spuren und aktuellen Anzeichen jüdischen Lebens in ihrer Umgebung begeben, aber kritisch auch antisemitische und neofaschistische Tendenzen wahrnehmen. Die Arbeit mit diesem Unterrichtsprojekt soll Mut machen, Vorurteile erkennen lernen und abbauen lassen. Und – ganz wichtig – sie bereichert den christlich-jüdischen Dialog um einen Aspekt, der über jede Geschichtsvermittlung hinausgeht: Aus dem Zeitzeugen wird ein Freund, der in der Freundschaft Heilung findet.

Ein jüdischer Junge in der NS-Zeit

1938 gab es in Werl sechs jüdische Kinder, das jüngste war erst wenige Monate alt. Nur Werner Halle, der Sohn des letzten Vorstehers der jüdischen Gemeinde, konnte sich dem Naziterror entziehen. Keines der anderen Kinder überlebte. Im Dezember 1938 konnte/musste er mit einem jüdischen Kindertransport Deutschland verlassen. Als Hitler an die Macht kam, war er acht Jahre alt. Er erlebte, wie jüdische Geschäfte boykottiert wurden, und er musste an der sogenannten „Schandsäule“ vorbeigehen, auf der auch die Anschrift seines Elternhauses verzeichnet war. „Der echte Deutsche meidet sie“, stand dort geschrieben und „Was nicht Rasse ist auf dieser Welt, ist Spreu“ und sollte „verschwinden“. Alle Juden bekamen den zunehmenden Antisemitismus immer deutlicher zu spüren. Werners über 90-jähriger Großvater durfte seine „arische“ Haushaltshilfe nicht mehr beschäftigen.

In der Einkaufsstraße las er in einem Schaukasten den „Stürmer“. In dieser propagandistischen Zeitung der Nationalsozialisten war zu lesen: „Die Juden sind unser Unglück.“ Auch in der Schule wurde es immer schlimmer. Schließlich wurde er vom Schulleiter aufgefordert, als einziges jüdisches Kind endlich das Gymnasium zu verlassen. Werners Eltern, Max und Eva Halle, erkannten noch nicht die drohende Gefahr und ließen Werner auf der Schule. Als die Synagoge im November 1938 morgens gegen 7.30 Uhr angesteckt wurde, sah Werner vom Fenster aus den Rauch aufsteigen. Sein Vater wurde verhaftet. Werner und seine Mutter versteckten sich, denn eigentlich hätte auch Werner verhaftet werden sollen. Aber eine Nachbarin hatte die Mutter gewarnt. Es begannen Wochen der quälenden Angst vor einer Entdeckung. Anfang Dezember kam Werners Vater wieder zurück und die Eltern beschlossen, den Sohn mit einem jüdischen Kindertransport nach Holland zu schicken. Am 12. Dezember 1938 erhielt er seinen jüdischen Pass und am 13. Dezember verließ er Deutschland.

Werner Halle wurde am 29. April 1924 in Werl/Westf. geboren. Am 30. Januar 1933 wird Adolf Hitler in Berlin zum Reichskanzler ernannt. Kurze Zeit später hängen überall Hakenkreuzfahnen aus den Fenstern. Im Radio überträgt man Reden von Adolf Hitler. Große Fackelzüge mit Spielmannszug, Musikkapelle, SA, Hitlerjugend und SS finden statt und auf dem Marktplatz werden Bücher verbrannt. Die Hakenkreuzfahne wird auf dem Werler Rathaus angebracht, obwohl die katholische Zentrumspartei die absolute Mehrheit im Rathaus hat. Die Stadt erklärt Adolf Hitler zum Ehrenbürger und benennt die Bahnhofstraße in Adolf-Hitler-Straße um.

Am 29. März 1933 ruft man zu einem Boykott der jüdischen Geschäfte auf. Um diesen zu verstärken, läuft ein Mann, als antijüdische Litfaßsäule verkleidet und von zwei Eseln begleitet, durch die Stadt. Jeder Esel trägt auf dem Rücken ein Plakat, auf dem geschrieben steht: „Werler kaufen bei Juden nichts.“ In der folgenden Nacht werden die Fensterscheiben der meisten jüdischen Geschäfte eingeschlagen.

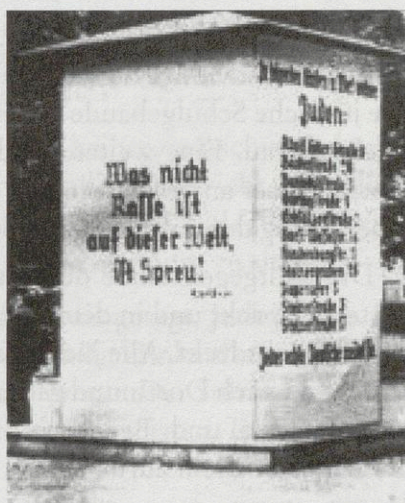
Die Zeitungen berichten über die ersten Konzentrationslager. Oranienburg ist eines der ersten nationalsozialistischen Konzentrationslager und der Öffentlichkeit bald bekannt wegen der brutalen Vorgehensweise gegen politisch Andersdenkende. Menschen werden misshandelt und ermordet. Der erste Transport politischer Gegner (Gewerkschaftler, Sozialdemokraten und Kommunisten) der Nationalsozialisten erfolgt am 31. März 1933.

Im Frühjahr 1933 wird Werner Halle in die dritte Volksschulklasse versetzt. Er ist das einzige jüdische Kind in der Schule. Was hat er gehört und miterlebt von der Machtübernahme Hitlers? Wurde in der Familie, im Unterricht oder auf dem Schulhof darüber gesprochen? Hat er die großen Aufmärsche heimlich beobachtet? Was hat er gedacht und gefühlt, als man in der Schule mit Hilfe von großen Lautsprechern über den Deutschen Nationaltag berichtete und Propagandareden übertragen wurden? Wie hat er erfahren, dass er nicht der arischen Rasse angehört? Wer hat es ihm gesagt? Wie hat er es mit seinen acht Jahren aufgenommen? Seine kindliche Welt gerät immer mehr aus den Fugen und verläuft nun anders als die seiner Klassenkameraden und Nachbarskinder. Die meisten Gleichaltrigen gehen in die Hitlerjugend – und Werner?

Im Sommer 1938 wird auf dem Marktplatz ein Holzkasten gebaut. In großen Schriftzügen werden die jüdischen Geschäfte und alle jüdischen Privathäuser aufgeführt. Auf der anderen Seite der „Schandsäule“ ist eine Karikatur: Ein ärmlich gekleideter Mann mit einer Hakennase, mit einem Schirm unter dem Arm und einem Rucksack auf dem Rücken. Dazu ist zu lesen:

*So kam der Jude nach Deutschland.
Juden! 24 gastfreie Staaten warten auf
euch und freuen sich auf euer Kommen.
Macht euch auf die Socken.*

Was ging Werner durch den Kopf, wenn er im Schaukasten seine Anschrift las mit der Aufforderung, Werl zu verlassen?



Die „Schandsäule“ auf dem Marktplatz von Werl. Rechts die Adressen der jüdischen Familien, links der Spruch: „Was nicht Rasse ist auf dieser Welt, ist Spreu.“

Pogromnacht

Es ist Herbst, Donnerstag, der 10. November 1938. Morgens früh kommen Männer in die Bäckerstraße und stecken das Gotteshaus der Jüdischen Gemeinde an. Es geht in Werl wie in fast allen Städten Deutschlands zu. Bereits

vor dem Anschlag wird der Feuerwehr mitgeteilt, dass die Synagoge nicht zu schützen sei. Auch der Leiter der Polizeidienststelle wird benachrichtigt: „Gleich brennt die Synagoge, damit haben Sie nichts zu tun. Halten Sie sich bei dieser regierungsamtlichen Aktion fern!“

Die Bäckerstraße wird abgesperrt, leicht brennbare Holzwolle wird geholt und angesteckt. Die Synagoge brennt. Die Mauern werden zusätzlich abgerissen. Die Feuerwehr hält sich an die Vorschriften: Die Nachbarhäuser werden geschützt, damit die Flammen der brennenden Synagoge nicht überspringen können. Die Hitze ist aber so groß, dass die Scheiben des Nachbargebäudes heiß werden. Die Feuerwehrmänner nehmen die Gardinen der nichtjüdischen Familien ab und bringen die Kaninchen in Sicherheit. Ob der Hausrat der jüdischen Familie auch in Sicherheit gebracht wurde, daran kann sich später niemand mehr erinnern.

Zuerst sind einige SS-Leute am Brandherd. Sie durchsuchen das ehemalige jüdische Schulgebäude neben der Synagoge und die Wohnung einer jüdischen Frau. Eine weitere jüdische Familie suchen sie vergebens. „Wer Gotteshäuser ansteckt, schreckt auch nicht vor Mord zurück.“ War das die Überlegung der jüdischen Familie?

Die Kultgegenstände der Synagoge waren vorsorglich schon früher in Kisten verpackt und in dem Schulgebäude untergebracht worden. Sie wurden nicht entdeckt. Alle jüdischen Männer über vierzehn Jahre werden verhaftet und nach Dortmund gebracht. Wie erging es diesen Ehemännern, Vätern, Söhnen und Brüdern, die ihre Frauen und Kinder, Eltern und Geschwister allein zurücklassen müssen?

„Als die Synagoge angesteckt wurde, war ich mit meinen Eltern zu Hause. Es war morgens kurz nach sieben. [...] Es war im November noch sehr dunkel draußen. Und als ich durch das Fenster sah, sah ich Rauch über der Synagoge. [...] Wir zogen uns an, verließen das Haus und gingen mit meiner Mutter zu meinem Onkel Emil. Auf dem Weg dorthin sahen wir die brennende Synagoge.“

Wir hatten Angst, Angst um unser Leben. Onkel Emil konnte gar nicht glauben, dass die Synagoge brennt. Bei Onkel Albert schliefen wir. Auch mein Onkel Emil und meine Tante Frieda waren dort. Wir hatten alle Angst, Angst in unsere Wohnung zurückzukehren. Die Synagoge war doch nicht weit von unserem Haus entfernt. Wir fühlten uns nirgendwo mehr sicher, hatten immer Angst. Du musst dir vorstellen, Angst zu haben, sogar in deiner eigenen Wohnung.

Mein Vater wurde verhaftet. Es war schrecklich. Mit meiner Mutter war ich dann bei meiner Tante Selma. Dort wohnten wir auch einige Zeit. Meine Mutter oder meine Tante, ich weiß es nicht mehr genau, sind von einer Frau gewarnt worden. Sie hat gesagt, dass ich auch verhaftet werden sollte. Diese Frau hat mir vielleicht das Leben gerettet. Meine Mutter hat sich in unsere Wohnung geschlichen und einige Bekleidungsstücke geholt und ist mit mir nach Münster zu Verwandten gefahren. Es war eine schwierige Fahrt mit Umwegen und wir hatten Angst, Angst dass man uns verfolgt. Wir wollten doch nicht erwischt werden.“

Ausgrenzung in der Schule

Die jüdischen Kinder dürfen nur noch jüdische Schulen besuchen. Auf der Titelseite der Zeitung ist für alle zu lesen: Fortan

„[...] kann es keinem deutschen Lehrer und keiner deutschen Lehrerin mehr zugemutet werden, an jüdische Schulkinder Unterricht zu erteilen. Auch versteht es sich von selbst, dass es für deutsche Schüler und Schülerinnen unerträglich ist, mit Juden in einem Klassenraum zu sitzen.“

„Der Sportlehrer hat immer Judenjunge zu mir gesagt, Judenjunge. Ich wusste genau, was er sagen wollte. Ich bin durch die Einkaufsstraße gegangen, da war ein Schaukasten, in dem der Stürmer war. Der Stürmer war eine propagandistische Wochenzeitung der Nationalsozialisten. Darin wurden die Juden verunglimpft und zu Feinden erklärt.

Volksvergifter, Verbrechergeneration und *Juden sind unser Unglück*, stand da zu lesen. Und hässliche Karikaturen, nur hässliche Karikaturen waren zu sehen. Es wurde auf jeder Seite gegen Juden gehetzt. Die Juden waren nicht erwünscht, sollten abhauen. Das war auf dem Marktplatz an der Schandsäule und im Stürmer zu lesen. Jude zu sein, war doch etwas Schlimmes, etwas Schlechtes. Du musst dir vorstellen, wie du dich fühlst, wenn du liest, dass Juden Verbrecher sind. Ich war dreizehn oder vierzehn Jahre alt. Und ich war das einzige jüdische Kind an der Schule. Und dann sagt der Sportlehrer *Judenjunge* zu dir. Jude musste doch was ganz Schreckliches sein, etwas ganz Furchtbares. Du hörst und liest es den ganzen Tag. Und wenn du dann abends im Bett liegst und hörst die großen Aufmärsche der SA und SS. Du hörst sie von weitem ankommen, erst leise, dann immer lauter und lauter. Sie singen: ‚Kameraden, Soldaten, stellt die Juden, stellt die

Pfaffen an die Wand.’ Und ich lag im Bett und ich hatte Angst, schreckliche Angst. Und dann klirrt es. Es ist schrecklich laut. Ein Stein fliegt durch dein Fenster und du liegst im Bett. Der Stein hat mir nicht wehgetan, landete auf meiner Zudecke. Aber du hast Angst, ganz schreckliche Angst [...]“

„Bereits einige Wochen vor der Pogromnacht wurde ich zum Schulleiter zitiert und er sagte mir, ich solle die Schule verlassen, da ich das einzige jüdische Kind in der Schule sei. Ich ging nach Hause und erzählte es meinem Vater. Der sagte: ‚Du gehst in die Schule. Ich war für Deutschland Soldat im Ersten Weltkrieg und habe das Eiserne Kreuz erhalten.‘

Für mich war das sehr schwierig. Wem sollte ich gehorchen? Dem Schulleiter oder meinem Vater. Ich fühlte mich wie eine Ratte, eine Ratte in einer Falle mit zwei Türen. Aber beide Türen sind verschlossen und du kannst nicht heraus. Bist gefangen.“

Kindertransport

„Nach dem Brand der Synagoge bin ich nicht mehr zur Schule gegangen. Hielt mich, nachdem wir von Münster zurückgekehrt waren, nur in unserer Wohnung auf. Wir erledigten alle Formalitäten für meinen Transport. Ich brauchte unbedingt einen Pass, denn ich sollte mit einem Kindertransport Deutschland verlassen. Er war die einzige Rettung für mich. Für meine Eltern war es zu spät. Die durften nicht mehr raus, mussten zurückbleiben. Wir fuhren nach Dortmund, dort wurde ich eingekleidet, bekam einen Mantel, einen Wintermantel. Das Futter konnte man sogar rausknöpfen. Am 12. Dezember 1938 wurde mein Pass ausgestellt. Ein Pass mit einem roten J, damit jeder sofort erkennen konnte, dass ich jüdisch war.

Einen Tag später, am 13. Dezember, fuhr ich mit einem Kindertransport von Hamm über Münster nach Holland. Mit Bussen wurden wir von Oldenzaal nach De Steeg in ein Kinderheim gebracht. Ich glaube, ursprünglich war das ein Sommerferienlager für Kinder. Es war eine schlimme Fahrt. Ich wurde sehr krank in dem Kinderheim, habe tagelang im Bett gelegen. Vier Monate bin ich dann da geblieben – bis Ende März 1939. Im April habe ich eine Einreiseerlaubnis nach England erhalten, wo mein Onkel lebte.“

Christen und Juden – verbunden im Wort Gottes

Das nachsynodale Schreiben VERBUM DOMINI

Internationale Katholische Bischofssynode*

Die Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament

40. Unter dem Gesichtspunkt der Einheit der Schriften in Christus müssen sich sowohl die Theologen als auch die Seelsorger der Beziehungen zwischen dem Alten und dem Neuen Testament bewusst sein. Vor allem ist eindeutig, dass *das Neue Testament selbst das Alte Testament als Wort Gottes anerkennt* und somit die Autorität der Heiligen Schriften des jüdischen Volkes aufgreift.¹³¹ Es erkennt sie implizit an, indem es dieselbe Ausdrucksweise verwendet und oft auf Stellen aus diesen Schriften anspielt. Es erkennt sie explizit an, indem es viele Stellen zitiert und zur Argumentation heranzieht. Die auf den Texten des Alten Testaments gründende Argumentation stellt so im Neuen Testament einen entscheidenden Wert dar, der jenen einfacher menschlicher Beweisführungen übersteigt. Im vierten Evangelium sagt Jesus in diesem Zusammenhang, dass „die Schrift nicht aufgehoben werden kann“ (Joh 10,35), und der hl. Paulus präzisiert im besonderen, dass die Offenbarung des Alten Testaments für uns Christen auch weiterhin gilt (vgl. Röm 15,4; 1 Kor 10,11).¹³² Außerdem bekräftigen wir, „dass Jesus von

* Auszug aus dem „Nachsynodalen Apostolischen Schreiben VERBUM DOMINI [...] über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche“ der Bischofssynode 2008, unterzeichnet von Papst Benedikt XVI. am 30. September 2010. Das Dokument ist eingeteilt in die Abschnitte EINLEITUNG: 1–5; I. VERBUM DEI: 6–48; VERBUM IN ECCLESIA: 49–89; VERBUM MUNDO: 90–120; SCHLUSS: 121–124. Die Absätze 40–42 befassen sich mit der Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament, Absatz 43 mit der besonderen Verbindung zwischen Christen und Juden (*L'Osservatore Romano*, 40. Jg., Nr. 47, 26. November 2010, Sonderdruck). Die Nummern der Fußnoten entsprechen dem Originaltext.

131) Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (24. Mai 2001), 3–5.

132) Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, 121 f.

Nazaret ein Jude war und das Heilige Land das Mutterland der Kirche ist“;¹³³ die Wurzel des Christentums liegt im Alten Testament, und das Christentum nährt sich stets aus dieser Wurzel. Daher hat die gesunde christliche Lehre stets jede Form des Markionismus abgelehnt, der immer wiederkehrt und auf verschiedene Weise dazu neigt, das Alte und das Neue Testament einander entgegenzusetzen.¹³⁴ Außerdem sagt das Neue Testament selbst, dass es mit dem Alten übereinstimmt, und verkündet, dass im Geheimnis des Lebens, des Todes und der Auferstehung Christi die Heiligen Schriften des jüdischen Volkes ihre vollkommene Erfüllung gefunden haben. Es muss jedoch angemerkt werden, dass der Begriff der Erfüllung der Schriften komplex ist, da er eine dreifache Dimension beinhaltet: den grundlegenden Aspekt der *Kontinuität* mit der Offenbarung des Alten Testaments, einen Aspekt des *Bruches* sowie einen Aspekt der *Erfüllung und Überwindung*. Das Geheimnis Christi steht in einer Kontinuität der Absicht zum Opferkult des Alten Testaments; es hat sich jedoch auf eine ganz andere Weise verwirklicht, die vielen Verheißungen der Propheten entspricht, und hat so eine nie dagewesene Vollkommenheit erlangt. Das Alte Testament ist nämlich voller Spannungen zwischen seinen institutionellen und seinen prophetischen Gesichtspunkten. Das Ostergeheimnis Christi, hingegen, stimmt – wenn auch in unvorhersehbarer Weise – mit den Propheten und dem vorausweisenden Aspekt der Schriften vollkommen überein; dennoch weist es deutliche Gesichtspunkte einer Diskontinuität zu den Institutionen des Alten Testaments auf.

41. Diese Überlegungen zeigen die unersetzliche Bedeutung des Alten Testaments für die Christen auf, heben aber zugleich die *Originalität der christologischen Auslegung* hervor. Schon zur Zeit der Apostel und dann in der lebendigen Überlieferung wurde die Einheit des göttlichen Plans in den beiden Testamenten von der Kirche durch die Typologie verdeutlicht, die nicht willkürlicher Art ist, sondern den vom heiligen Text berichteten Ereignissen innewohnt und daher die ganze Schrift betrifft. Die Typologie „findet in den Werken Gottes im Alten Bund ‚Vorformen‘ [Typologien] dessen, was Gott dann in der Fülle der Zeit in der Person seines menschgewordenen Wortes vollbracht hat“.¹³⁵ Die Christen lesen also das Alte Testament im

133) Propositio 52.

134) Vgl. Anm 131, 19.

135) Katechismus der Katholischen Kirche, 128.

Licht des gestorbenen und auferstandenen Christus. Wenn die typologische Auslegung den unerschöpflichen Sinngehalt des Alten Testamentes in Bezug auf das Neue Testament offenbart, darf sie jedoch nicht dazu verleiten zu vergessen, dass auch das Alte Testament selbst seinen Offenbarungswert behält, den unser Herr selber bekräftigt hat (vgl. Mk 12,29–31). Daher „will das Neue Testament auch im Licht des Alten Testamentes gelesen sein. Die christliche Urkatechese hat beständig auf dieses zurückgegriffen (vgl. 1 Kor 5,6–8; 10,1–11).“¹³⁶ Aus diesem Grund haben die Synodenväter gesagt, dass „das jüdische Bibelverständnis den Christen beim Verständnis und Studium der Schriften helfen kann“.¹³⁷

„Das Neue Testament liegt im Alten verborgen, und das Alte ist im Neuen offenbar“¹³⁸ – so die scharfsinnige und weise Äußerung des hl. Augustinus zu diesem Thema. Es ist also wichtig, sowohl in der Seelsorge als auch im akademischen Bereich die enge Beziehung zwischen den beiden Testamenten deutlich hervorzuheben und mit dem hl. Gregor dem Großen daran zu erinnern, dass „das Neue Testament die Verheißungen des Alten Testaments sichtbar gemacht hat; was dieses in verborgener Weise ankündigt, verkündet jenes offen als gegenwärtig. So ist das Alte Testament Vorausschau des Neuen Testaments; und das Neue Testament ist der beste Kommentar zum Alten Testament.“¹³⁹

Die „dunklen“ Stellen der Bibel

42. Im Zusammenhang mit der Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament hat sich die Synode auch mit dem Thema der Bibelstellen auseinandergesetzt, die aufgrund der darin gelegentlich enthaltenen Gewalt und Unsittlichkeit dunkel und schwierig erscheinen. Diesbezüglich muss man sich vor Augen führen, dass *die biblische Offenbarung tief in der Geschichte verwurzelt ist*. Der Plan Gottes wird darin *allmählich* offenbart und wird erst langsam *etappenweise* umgesetzt, trotz des Widerstands der Menschen. Gott erwählt ein Volk und erzieht es mit Geduld. Die Offenbarung

136) Katechismus der Katholischen Kirche, 129.

137) Propositio 52.

138) Questiones in Heptateuchum, 2,73: PL 34, 623.

139) Homiliae in Ezechielem, I, VI,15: PL 76, 836.

passt sich dem kulturellen und sittlichen Niveau weit zurückliegender Zeiten an und berichtet daher von Tatsachen und Bräuchen, wie zum Beispiel Betrugsmanövern, Gewalttaten, Völkermord, ohne deren Unsittlichkeit ausdrücklich anzuprangern. Das lässt sich aus dem historischen Umfeld heraus erklären, kann jedoch den modernen Leser überraschen, vor allem dann, wenn man die vielen „dunklen“ Seiten menschlichen Verhaltens vergisst, die es in allen Jahrhunderten immer gegeben hat, auch in unseren Tagen.

Im Alten Testament erheben die Propheten kraftvoll ihre Stimme gegen jede Art von kollektiver oder individueller Ungerechtigkeit und Gewalt. Dadurch erzieht Gott sein Volk in Vorbereitung auf das Evangelium. Es wäre daher falsch, jene Abschnitte der Schrift, die uns problematisch erscheinen, nicht zu berücksichtigen. Vielmehr muss man sich bewusst sein, dass die Auslegung dieser Stellen den Erwerb entsprechender Fachkenntnisse voraussetzt, mittels einer Ausbildung, die die Texte in ihrem literarischen und geschichtlichen Zusammenhang und in christlicher Perspektive liest, deren endgültiger hermeneutischer Schlüssel „das Evangelium und das neue Gebot Jesu Christi ist, das im Ostergeheimnis Erfüllung gefunden hat“. ¹⁴⁰

Ich fordere daher die Theologen und die Seelsorger auf, allen Gläubigen zu helfen, auch an diese Stellen heranzugehen, und zwar durch eine Lesart, die ihre Bedeutung im Licht des Geheimnisses Christi offenbar werden lässt.

Christen und Juden im Hinblick auf die Heiligen Schriften

43. In Anbetracht der engen Beziehungen, die das Neue an das Alte Testament binden, ergibt es sich von selbst, jetzt die Aufmerksamkeit der besonderen Verbindung zwischen Christen und Juden zuzuwenden, die sich daraus ableitet und die niemals vergessen werden darf. Papst Johannes Paul II. hat zu den Juden gesagt: Ihr seid „unsere ‚bevorzugten Brüder‘ im Glauben Abrahams, unseres Patriarchen“. ¹⁴¹ Natürlich bedeuten diese Worte keine

140) Propositio 29.

141) Johannes Paul II., Botschaft an den Oberrabbiner von Rom (22. Mai 2004), *L'Osservatore Romano* (dt.), 4. Juni 2004, S. 7.

Absage an den Bruch, von dem das Neue Testament in Bezug auf die Institutionen des Alten Testaments spricht, und erst recht nicht an die Erfüllung der Schriften im Geheimnis Jesu Christi, der als Messias und Sohn Gottes erkannt wird. Dieser tiefe und radikale Unterschied beinhaltet jedoch keineswegs eine gegenseitige Feindschaft. Das Beispiel des hl. Paulus (vgl. Röm 9–11) zeigt im Gegenteil, dass „eine Haltung des Respekts, der Hochschätzung und der Liebe gegenüber dem jüdischen Volk [...] die einzige wirklich christliche Haltung in einer heilsgeschichtlichen Situation [ist], die in geheimnisvoller Weise Teil des ganz positiven Heilsplans Gottes ist“¹⁴². Paulus sagt nämlich über die Juden: „Von ihrer Erwählung her gesehen sind sie von Gott geliebt, und das um der Väter willen. Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,28–29).

Außerdem gebraucht der hl. Paulus das schöne Bild vom Ölbaum, um die ganz engen Beziehungen zwischen Christen und Juden zu beschreiben: Die Kirche der Völker ist wie ein wilder Oliventrieb, der in den edlen Olivenbaum des Bundesvolkes eingepropft wurde (vgl. Röm 11,17–24). Wir nähren uns also aus denselben spirituellen Wurzeln. Wir begegnen einander als Brüder – Brüder, die in gewissen Augenblicken ihrer Geschichte ein gespanntes Verhältnis zueinander hatten, sich aber jetzt fest entschlossen darum bemühen, Brücken beständiger Freundschaft zu bauen.¹⁴³ Papst Johannes Paul II. sagte außerdem: „Wir haben viel gemeinsam, und wir können zusammen so viel für Frieden, für Gerechtigkeit und für eine menschlichere und brüderlichere Welt tun.“¹⁴⁴

Ich möchte noch einmal bekräftigen, wie wertvoll für die Kirche der *Dialog mit den Juden* ist. Dort, wo die Möglichkeit besteht, sollten auch öffentliche Gelegenheiten zur Begegnung und Diskussion geschaffen werden, die das gegenseitige Kennenlernen, die Wertschätzung füreinander und die Zusammenarbeit fördern, auch beim Studium der Heiligen Schrift.

142) Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (24. Mai 2001), 87; Ench. Vat. 20, Nr. 115; vgl. FrRu 9(2002)19–29.

143) Vgl. Benedikt XVI., Ansprache bei der Abschiedszeremonie auf dem Internationalen Flughafen „Ben Gurion“ in Tel Aviv (15. Mai 2009); L'Osservatore Romano (dt.), 22. Mai 2009, S. 250.

144) Johannes Paul II., Ansprache im Oberrabbinat „Hechal Shlomo“ (23. März 2000); L'Osservatore Romano (dt.), 7. April 2000, S. 9.

Die Mikwe

Ganz rein! Jüdische Ritualbäder

Hanno Loewy/Hannes Sulzenbacher*

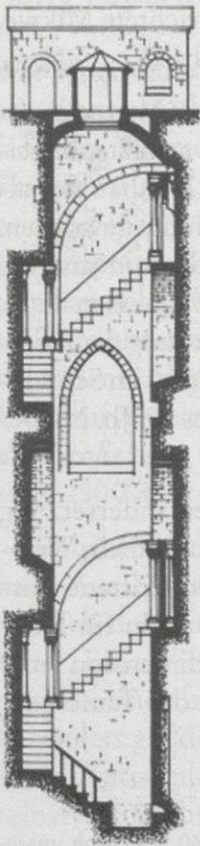
Die Jüdischen Museen in Hohenems (Vorarlberg, Öst.), Fürth, Frankfurt a. M. und Wien zeigen seit dem Frühjahr 2010 als Wanderausstellung eine Auseinandersetzung mit der Geschichte und Gegenwart der Mikwe: *Ganz rein! Jüdische Ritualbäder*, mit Fotografien von *Peter Seidel* und *Janice Rubin* und mit Texten von *Leah Lax*. Gleichzeitig sendet das Internet Radio des Museums Hohenems www.radiomikwe.at ein reichhaltiges Programm zum Thema *Mikwe*.

Was ist eine Mikwe?

Eine Mikwe ist ein Tauchbad, das auf ein zentrales Gesetz des Judentums verweist: das Gesetz der rituellen Reinigung des Körpers nach Begegnungen mit bestimmten lebenszyklischen oder lebensverändernden Ereignissen und Grenzerfahrungen (vgl. Traktat Mikwaot VI, 7). Der weibliche Zyklus und die Sexualität (vgl. Lev 15,16–27), die Hochzeit und die Berührung mit dem Tod, der Schabbat und manche bedeutende Feiertage, aber auch die Konversion zum Judentum, sind in der jüdischen Tradition mit einem Besuch in der Mikwe verbunden. Der Akt der Reinigung besteht im Untertauchen des ganzen Körpers in „lebendigem“, d. h. fließendem Wasser. Darum kann rituelle Reinheit auch in einem Fluss erreicht werden. Dem Untertauchen in der Mikwe geht eine rückstandslose Reinigung voraus, denn die Mikwe selbst dient ausschließlich der *Tahara*, d. h. der geistigen, spirituellen Reinheit. Das Mikweritual trug dennoch unabhängig von seiner religiösen Bedeutung zur Hygiene und zur Vermeidung von Krankheiten bei.

* Hanno Loewy, Literatur- und Medienwissenschaftler und Publizist, leitet seit 2004 das Jüdische Museum Hohenems. Hannes Sulzenbacher studierte Literaturwissenschaft, Theater-, Film- und Fernsehwissenschaft sowie Kulturanthropologie, Kurator u. a. von Ausstellungen zur jüdischen Geschichte.

Religiöse Männer besuchen die Mikwe je nach religiöser Ausrichtung vor den Hohen Feiertagen des Judentums, dem Neujahrsfest und dem Veröhnungstag. Orthodoxe Männer besuchen die Mikwe vor dem Schabbat, manche sogar jeden Tag vor dem Morgengebet. Ebenso endet der langwierige Prozess der Konversion zum Judentum im Tauchbad als symbolische Grenze zwischen der endenden und beginnenden Lebensphase. Neugekauft oder geschenkt Geschirr wird durch das Untertauchen in der Mikwe erst kosher, also tauglich im Sinne der jüdischen Religionsgesetze, so wie auch das rituelle Reinigen des Geschirrs zum jährlichen Pessachfest häufig in der Mikwe vorgenommen wurde.



Querschnitt der Mikwe in Friedberg, Hessen (um 1260).

Entsprechend der Vorschrift, nur in „lebendigem“ Wasser unterzutauchen, wurde ein 25 Meter tiefer Schacht von ca. 5,50 m x 5,50 m mit 72 Stufen vertikal in den Untergrund gegraben, bis das Grundwasser erreicht war.

Encyclopaedia Judaica, Bd. 11, 1539.

Eine zentrale Stellung nahm die Mikwe jedoch im Leben der jüdischen Frauen ein. Der erste Besuch der Mikwe fällt in einem traditionell religiös geführten jüdischen Frauenleben auf den Tag vor der Hochzeit. Ebenso mussten Frauen eine Woche nach ihrer Monatsblutung im Ritualbad untertauchen, um die erforderliche „Reinheit“ für den heiligen Akt der Sexualität wieder zu erlangen. Dadurch waren Mikwen vorwiegend Orte der vertraulichen Begegnung verheirateter Frauen. In der Gegenwart werden Mikwen fast nur noch von religiösen Jüdinnen und Juden benutzt. Nur vor der Hochzeit halten auch manche nicht-religiöse Frauen dieses Ritual ein. Doch die meisten jüdischen Frauen lehnen es ab, ihr intimes Leben diesem Ritual und den damit verbundenen, männlich definierten Vorstellungen von weiblicher Reinheit zu unterwerfen.

Mancherorts werden Mikwen heute als spezifisch weiblicher Ort oder als Ort der Verarbeitung von lebensverändernden Ereignissen und verletzenden Erfahrungen auch im Kontext moderner Formen spiritueller Sinn-suche wieder entdeckt und neu wahrgenommen.

Bis in die Gegenwart werden Mikwen sowohl als Teil eines Synagogenbaus, aber auch freistehend errichtet, früher zuweilen auch in Privathäusern. Zahlreiche rabbinische Anweisungen regeln den Charakter sowie die Funktionalität der Mikwe¹, vor allem um die „Lebendigkeit“ des Wassers zu gewährleisten. So wurden oft über viele Stockwerke unter den Boden reichende Stiegen zur Erreichung des Grundwassers gegraben und gebaut (wie z. B. in Friedberg, vgl. S. 133) oder es wurden komplizierte Verfahren zur Sammlung von Regenwasser ersonnen. Ab ca. der Hälfte des 18. Jh. wurden in kälteren Gegenden nur mehr Mikwen errichtet, die den streng reglementierten Vorgang der Mischung des Kaltwassers in der Mikwe mit zugeführtem Warmwasser und damit ein „komfortableres“ Tauchbad möglich machten. Eine solche ist auch die 1829 in Hohenems errichtete Mikwe, deren Vorgängerin sich noch unter der Synagoge befunden hatte.

Die Hohenemser Mikwe, das älteste jüdische Ritualbad in Österreich, ist ein typischer Bau des frühen 19. Jh. Unter dem Eindruck sanitätspolizeilicher Reglementierungen großer Lebensbereiche war der Neubau der alten, durch Wassereinbrüche beschädigten Mikwe notwendig geworden. Das bescheidene Gebäude umfasst einen kleinen Umkleideraum und die Mikwe selbst mit dem Stiegenabgang in das Grundwasser. Wir wissen nicht, wie lange die Hohenemser Mikwe benutzt wurde. Die Bedeutung der religiösen Gesetze und Traditionen in Hohenems war schon vor 1900 im Schwinden begriffen. Eine Nutzung bis in die letzten Jahrzehnte des 19. Jh. ist aber wahrscheinlich.

Die Sonderausstellung² „*Ganz rein!*“ eröffnet eine Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Sexualität und Ehe, Reinheit und Unreinheit, Weiblichkeit und religiöser Tradition. Dabei geht es auch um umstrittene Vorstellungen von Geschlechterrollen und Religion, die immer mehr für Konflikte sorgen. Die Ausstellung geht der historischen Tiefendimension jener Reinigungsrituale nach, die vom Judentum bis zum Ritual der Taufe oder den Reinheitsgeboten im Islam reichen.

1) Um völliges Untertauchen zu sichern, muss eine Mikwe mindestens 40 Sea (nach unterschiedlichen Berechnungen = 250 bis 1000 Liter) Wasser enthalten.

2) Vgl. den Ausstellungskatalog *Ganz rein! Jüdische Ritualbäder*. Fotografien von Peter Seidel. Hg. von den Jüdischen Museen Franken, Frankfurt am Main, Hohenems und Wien, mit Beiträgen von Felicitas Heimann-Jelinek, Gail Levin, Gerhard Milchram, Hannes Sulzenbacher und Annette Weber, Holzhausen Verlag, Wien 2010, ca. 100 Seiten, 20 farbige Abbildungen.

Das besondere Buch

Konrad Görg, **Wir sind, was wir erinnern**. Zwei Generationen nach Auschwitz. Stimmen gegen das Vergessen. (Titel der englischen Ausgabe übersetzt von Fritz B. Voll: *We are what we remember*.) In Erinnerung an Erwin Katz. Mit einem Geleitwort von Horst-Eberhard Richter und einem Vorwort von Erhard Roy Wiehn. Zweite, erweiterte Auflage. Hartung-Gorre Verlag, Konstanz 2009. 110 Seiten.

Wie Wortsteine um ein Grab in den Lüften: so wirkt dieser schmale Band von Konrad Görg, Facharzt am Universitätsklinikum in Marburg. Am Anfang der Erinnerung steht eine Grabschrift vom Jüdischen Friedhof in Frankfurt: *In Erinnerung an die, die kein Grab haben*. Diese Grabschrift erinnert an den 1933 in den östlichen Waldkarpaten geborenen Erwin Katz, 1944 deportiert und spät abends am 20. Mai 1944 zusammen mit seinen Eltern Samuel und Gisela in Auschwitz ermordet. Eingebettet wird seine Geschichte und die seiner Eltern in eine umfangreiche Erinnerungsarbeit über zwei Generationen hinweg. 193 Titel aus der Schoa-Literatur führt Görg im Literaturverzeichnis an, und aus ihr zitiert er – Zitat um Zitat – aus der *Zeit der Großeltern*, aus der *Zeit der Eltern* und aus der *Zeit der Nachgeborenen*: rund 250 Zitate – Wortsteine um ein Grab in den Lüften.

So häufen sich „Stimmen gegen das Vergessen“ über „zwei Generationen nach Auschwitz“ hinweg, und zwar mit einem besonderen Akzent, dass nämlich der arische Paradigmenwechsel in deutscher Vorgeschichte wurzelt: „Eine Vielzahl spezifischer Entwicklungen in der deutschen Geschichte sind als Wegbereiter für die spätere Katastrophe zu nennen.“ Ganz besonders gilt das für den religiösen, kulturellen, wirtschaftlichen und rassischen Antisemitismus, der im Bürgertum und bei den bürgerlichen Eliten selbstverständlich war. Als Hoffnungsversprechen einer ‚neuer Zeit‘ wurde der arische Paradigmenwechsel begrüßt und unterstützt.

Schon dieser Akzent von Konrad Görg setzt Erinnerungsarbeit an der Erinnerung voraus. Denn der Sprachgebrauch von der sog. „Hitlerzeit“ oder von den „zwölf Jahre[n] unter nationalsozialistischer Gewaltherrschaft“ – wie ein in sich abzuschirmender Geschichtsabschnitt – ver-

schleiert die Genese und Zustimmung zum arischen Paradigmenwechsel. In der Erinnerungsarbeit an der Erinnerung decouvriert sich das nach 1945 allgegenwärtige „Wir haben von *nichts* gewusst“ zu einem abgründigen „Wir haben von *Nichts* gewusst“. In dem Abschnitt „Historische Wurzeln der Katastrophe“ vertieft das der Autor: „Der deutsche Donner wird kommen“ (Heinrich Heine, 1834; Görg, 67). So vielschichtig und mehrdimensional will die Erinnerungsanthologie „Wir sind, was wir erinnern“ von Konrad Görg sein: „[...] historisch erklärend, streitend, verzweifelt fragend, schreiend und anklagend, um Wahrheit ringend, um Versöhnung bittend und für die Zukunft hoffend“ (Einleitung, 15).

Die eigentliche Gliederung der großen Generationenzusammenhänge von Großeltern-Eltern-Nachgeborenen erfolgt durch 14 thematische Schwerpunkte. Sie sind weithin bekannt, aber es ist aufschlussreich, wie Konrad Görg gewichtet. Einen eigenen Schwerpunkt bildet das Thema „Antisemitismus in Deutschland vor 1933“. Mit kurzen Zwischenüberschriften gliedert und pointiert der Autor die Matrix für den rassistischen Antisemitismus:

- Antijudaismus, ein ‚Geburtsfehler‘ des Christentums
- Über Jahrhunderte hinweg: christlich ansozialisierte ‚Vorurteils-Instinkte‘
- Wirtschaftlicher Antisemitismus im Kaiserreich
- Der politisch-kulturelle Antisemitismus konservativer Kreise
- Sozialdarwinismus, Rassismus, Antisemitismus
- Rassistischer Antisemitismus im christlich konservativen Bürgertum

Auch die ev. Kirche war der Rassenideologie weithin verfallen. Kirchliche Sprache wie „rassisch unterwertige Mischlingsbildungen“ (Hans Meiser, ev. Landesbischof von Bayern, 1926) und Nazi-Sprache wie „Die Juden bilden eine Rasse von Untermenschen“ (Adolf Hitler, 1924) gehen Hand in Hand. Die gezielte Kommentierung der ausgewählten Zitate durch Konrad Görg rückt unbequeme Zusammenhänge in ein deutliches Licht.

Die kirchliche Rechtfertigung der Aprilpogrome von 1933 – Görg zitiert das Evangelische Sonntagsblatt und Otto Dibelius – spiegeln Hitlers Programmatik wider: „Heraus aus dem Blut muss der jüdische Fluch vom Sinai.“ Man ahnt, dass das überwiegende Schweigen der Kirchen zum Sakrileg der Reichspogromnacht 1938 weniger durch Angst vor Repressalien als vielmehr durch willige Zustimmung zum arischen Paradigmenwechsel motiviert war. Mit dem arischen Paradigmenwechsel setzte sofort die Entrech-

tung der deutschen Juden ein. Wer Ohren hatte, wusste: „Die Vernichtung der Juden wird meine erste und wichtigste Aufgabe sein“ (Adolf Hitler, 1922; Görg, 42). Mit seiner Kampfschrift „Die Judenfrage“ (1933) bejahte Gerhard Kittel, Professor für Evangelische Theologie, „entschlossen und bewusst“ die Entrechtung der Juden. Der öffentliche Protest von Martin Buber gegen „Diskriminierung“, „Diffamierung“ und vor allem „Entrechtung“ als Antwort auf Gerhard Kittel verklang nahezu ungehört.

In zwei Schwerpunkten geht der Autor auf „Wegsehen und Schweigen“ und „Die ‚zweite Schuld‘ der Deutschen“ ein. „Es herrschte großer Friede mit den Tätern“ (Ralph Giordano; Görg, 58). Die derzeitige Veröffentlichung zum Auswärtigen Amt in der NS-Zeit stellt das erneut unter Beweis. Und trotzdem ist gegen den mainstream in der Erinnerungsarbeit an einen Pionier der Schoa-Erinnerung zu erinnern: an Albrecht Goes (1908–2000). Weit vor den 68ern schuf er, international beachtet, ein Fundament gegen Vergessen und Verdrängen: „Aber zuweilen muss einer da sein, der gedenkt“ (vgl. FrRu 16[2009]25).

Die Zitate-Anthologie von Konrad Görg zur Schoa schließt mit den Abschnitten „Sehnsucht nach Versöhnung und Erlösung“ und „Verantwortung für Freiheit und Demokratie“. Aufgenommen sind auch Worte aus der Ansprache von Bundespräsident Johannes Rau im Jahr 2000 vor der Knesset in Jerusalem: „Gedenken wäre eine leere Hülse, wenn es nicht begleitet würde von verantwortlichem Handeln. Zu diesem aktiven Gedenken gehört auch unsere Mitverantwortung für das Land, das den Überlebenden der Schoa die ersehnte Heimstätte gegeben hat“ (Görg, 83; FrRu 7[2000]197 ff.).

In einer (hoffentlich bald) dritten Auflage von „Wir sind, was wir erinnern“ stünde dann wohl das Wort von David Grossman aus der Friedenspreisrede in der Frankfurter Paulskirche am 10. Oktober 2010: „Stellen Sie sich vor: Auch nach 62 Jahren hat Israel noch immer keine festen Grenzen. Seine Grenzen verschieben sich etwa alle zehn Jahre, weiten sich aus oder werden zurückgedrängt, mal unseretwegen, mal wegen unserer Nachbarn. Wer keine klaren Grenzen hat, gleicht einem, in dessen Haus die Wände sich fortwährend bewegen; einem, der keinen festen Boden unter den Füßen spürt. Einem, der kein wirkliches Zuhause hat. Es ist – und das ist tragisch – Israel nicht gelungen, den jüdischen Menschen von seiner bitteren Grunderfahrung zu heilen: dem Gefühl, auf der Welt heimatlos zu sein.“

Helmut Zwanger, Tübingen

Karl Erich Grözinger, **Der Ba'al Schem von Michelstadt**. Ein deutsch-jüdisches Heiligenleben zwischen Legende und Wirklichkeit. Campus Verlag, Frankfurt am Main 2010. 375 Seiten.

Shlomo Raskin, **Kivre Zaddikim be-Aschkenas** (dt. **Gräber von Zaddikim in Deutschland**). Ohne Verlagsangabe, Tel Aviv 2010. 348 Seiten.

Ein kluger Kopf hat einmal einen originellen Vorschlag gemacht, wie man die Lebendigkeit und innere Stärke jüdischer Gemeinschaften prüfen kann. Bei dieser Prüfung erweisen sich solche Gruppierungen als gut aufgestellt, die in der Lage sind, Zaddikim (vorbildliche, wahre Frömmigkeit verkörpernde Menschen) hervorzubringen. Wer das Kapitel über Rabbiner Isaak Arje (= Seckel Löw) Wormser in Shlomo Raskins Buch über *Gräber von Zaddikim in Deutschland* liest, wird zum Schluss gelangen, dass auch eine kleine jüdische Gemeinde im Odenwald vor 200 Jahren den Zaddikim-Test bestanden hat.

Der Ruhm von Rabbiner Wormser, den am 16. September 1847 fast tausend Menschen verschiedenen Glaubens und Standes in Michelstadt zu seiner letzten Ruhestätte begleiteten, beruht auf seinen außergewöhnlichen Taten, nicht auf Schriften gelehrten Inhalts. Zwar hat Wormser wohl einiges geschrieben – das meiste davon ist bedauerlicherweise bei einem Hausbrand 1825 verloren gegangen –, aber überhaupt nichts veröffentlicht. Berühmt wurde der eigenwillige Mann als Wundertäter, als ein „Ba'al Schem“ (Meister des Namens). Gemäß seiner Bezeichnung heilt ein Ba'al Schem mit Hilfe von göttlichen Namen, wozu auch die Namen der Engel gerechnet werden. Dem Kranken wurden diese Namen in der Regel durch Amulette appliziert. Außerdem lernt ein Ba'al Schem Tora zugunsten der Hilfesuchenden. Mögen eingeschworene Rationalisten solche Heilmittel für absolut wirkungslos halten, die Klienten des Wunderheilers sind davon überzeugt, dass ein Ba'al Schem ihnen wirklich helfen kann.

In manchen Kreisen war sogar die Ansicht verbreitet, ein Ba'al Schem könne – wie Gott – ein Menschlein („Golem“) erschaffen. Der Ba'al Schem von Michelstadt hat keinen Golem erschaffen. Welche Wunder wurden ihm zugeschrieben? Sein Sohn Michael Wormser, der 1853 eine Biografie des Vaters publiziert hat, berichtet, der Ba'al Schem habe in Mannheim eine Frau, die so schwer krank war, dass die Ärzte an ihrer Genesung zweifelten, binnen acht Tagen völlig geheilt. Die spätere Legendenbildung erzählt von zahlreichen Wundertaten, die er vollbracht hat. Übrigens hat Raskin nicht sorgfältig recherchiert, wenn er feststellt, Michael Wormser sei ein Bankier in Karlsruhe gewesen, der als Philanthrop hervortrat. Der Mann, der als Wohltäter bekannt wurde, war ein Neffe von Michael, Samuel Straus.

Nachträglich zwischen Wirklichkeit und Legende zu unterscheiden, ist gewiss keine einfache Aufgabe. Karl Erich Grözinger, der bis 2007 als Professor für Religionswissenschaft und Jüdische Studien an der Universität Potsdam wirkte, hat sich diese Aufgabe gestellt und sie in vorbildlicher Art und Weise gelöst. Die Ergebnisse jahrelanger Untersuchungen hat der Autor leserfreundlich aufbereitet. Komplizierte Sachverhalte allgemeinverständlich und sogar spannend darzustellen, ist eine preiswürdige Leistung. Es war eine richtige Entscheidung, die mehr als 100 Seiten lange kulturgeschichtliche Erzählung *„Der Baalschem von Michelstadt“* von Judaeus (Frankfurt 1913) in den vorliegenden Band (als Teil II) aufzunehmen. Abgedruckt ist auch (als Teil III) die kurze Erzählung *„Ein ungelöstes Rätsel“* von Arthur Kahn (Berlin 1902), in der Wormser eine wichtige Rolle spielt. Durch die zwei Erzählungen gewinnt der Leser einen Eindruck von den Legenden, die mit der Gestalt von Wormser verknüpft worden sind.

Grözinger gelingt der Nachweis, dass viele Geschichten über Wormser von anderswo übernommen worden sind (Wanderlegenden). Außerdem vergleicht er Archivmaterial mit Fakten aus der erbaulichen Prosa – da wird sogar Wormsers Geburtsjahr problematisiert (1768 oder 1771?). Dokumente, die Grözinger anführt, verraten, mit welchen Widrigkeiten der Ba'al Schem zu kämpfen hatte; sein Kampf um die Erlaubnis rabbinischer Tätigkeiten ist aus heutiger Sicht schier unglaublich.

Bei der Auflistung der Kinder von Wormser ist mir ein kleiner Fehler aufgefallen. Grözinger schreibt, Samuel Strauss sei das 5. Kind aus der ersten Ehe gewesen. In Wirklichkeit war der bereits erwähnte Bankier Samuel Straus, wie wir aus den „Erinnerungen“ seines Schwiegersohnes Jacob Ro-

senheim wissen, ein Enkel des Ba'al Schem. Diese Feststellung hilft uns übrigens, ein Problem zu lösen, das Grözinger kommentarlos übergang: Wieso hat Wormser zwei Söhnen den Namen Samuel gegeben? Der ältere Samuel war ein Kind aus der zweiten Ehe, der jüngere Samuel der Sohn einer Tochter aus der ersten Ehe. Vielleicht hat Wormsers Tochter ihren 1843 geborenen Sohn nach ihrem 1834 verstorbenen Halbbruder genannt. Und noch eine weitere Ungereimtheit: „Isaac, geb. 15.3.1812, gest. 4.10.1816 (laut Urkunde 2 Jahre alt?).“ Meines Erachtens können wir annehmen, dass der Knabe bereits im Jahre 1814 gestorben ist. Sonst wäre es nicht zu begreifen, dass Rabbiner Wormser seinen am 23.6.1816 geborenen Sohn ebenfalls Isaak nannte; gleichzeitig 2 Söhne mit demselben Namen –, das ist mehr als unwahrscheinlich. Raskin wundert sich, dass der Ba'al Schem überhaupt einem Sohn den Namen Isaak gab, denn auch er hieß Isaak.

Sehr interessant ist, was Grözinger über die Entwicklung von Wormsers Weltanschauung zu sagen hat. Er schildert den Einfluss des bekannten Frankfurter Rabbiners Nathan Adler auf den jungen Wormser, der in die mystische Tradition („Kabbala“) eingeführt wurde; in Adlers Schule erlangte Wormser sein „Berufswissen“ als Ba'al Schem. Diesen Beruf hat er lebenslänglich ausgeübt. Einen Teil der Einkünfte hat er benutzt, um die von ihm aufgebaute Talmudschule („Jeschiwa“) in Michelstadt zu finanzieren. Um Wormsers rabbinische Gelehrsamkeit zu demonstrieren, hat Grözinger ein Responsum aus seiner Feder ins Deutsche übersetzt. Über Wormsers Büchersammlung urteilt der Potsdamer Judaist: „Eine solche Bibliothek wäre eines Professors für Jüdische Studien würdig.“

Der Ba'al Schem von Michelstadt las auch – das ist für einen Wunderheiler ungewöhnlich und daher bemerkenswert – deutsche wissenschaftliche und philosophische Werke; das geht eindeutig aus seinen Merkheften hervor, die erhalten geblieben sind. Grözinger referiert ausführlich den Inhalt dieser Notizbücher. Am Schluss gelangte er zu der überraschenden These: „Aus dem ehemaligen Chassid der Kabbala hat sich Wormser zu einem Chassid der Wissenschaften gewandelt.“ Die deutsch-jüdische Orthodoxie des 19. Jahrhunderts galt im Vergleich mit der ostjüdischen Orthodoxie als sehr bildungsfreundlich. Dass der Ba'al Schem von Michelstadt ein Vorläufer der modernen deutschen Orthodoxie war, wird nach der Lektüre von Grözingers beeindruckenden Studie niemand in Zweifel ziehen.

Yizhak Ahren, Köln

Klaus Mayer, **Ich habe die Bibel geträumt.** Marc Chagall – Maler und Mystiker. Echter Verlag, Würzburg 2009(?2010). 80 Seiten (Holländische Ausgabe: **Ik heb de Bijbel gedroomt. Chagall, schildert en mysticus.** Uitgeverij Kok, Kampen 2010).

Der Autor dieses kleinen liebenswerten Buches war von 1965 bis 1991 Pfarrer an der katholischen Pfarrkirche St. Stephan in Mainz. In dieser Zeit gelang es ihm durch seine guten Kontakte zu Marc Chagall und dessen zweiten Ehefrau Vava, den jüdischen Maler zu bewegen, die großen Fenster für seine Kirche zu schaffen, die heute in Mainz zu einem Anziehungspunkt für Bewunderer aus der ganzen Welt geworden ist. Allein über 50 Mal ist er mit Chagall persönlich zusammengetroffen, um mit ihm über die Fenster, die Bibel und die großen Lebensfragen zu sprechen. Als Vava 1993 starb, hat er auf ihren eigenen Wunsch in Vence die Bestattung geleitet.

Mayer, selbst konvertierter Jude, hat sich immer intensiv für den jüdisch-christlichen Dialog eingesetzt. Sein persönliches Verständnis für beide Seiten war dabei stets hilfreich. Mit seinen zahlreichen Bildbänden über die Kirchenfenster von St. Stephan und über die Malerei Chagalls hat er sich einen Namen gemacht. Einfühlsam hat er darin immer wieder auf die biblischen Grundlagen der Malerei Chagalls hingewiesen. In dem vorliegenden Band zeigt Mayer, dass Chagall, den die Bibel nach eigener Aussage schon seit seiner frühesten Jugend in den Bann gezogen hat, nicht nur ein bedeutender Maler-Prophet war, sondern auch ein jüdischer Mystiker der Moderne. Er findet bei Chagall viele Kennzeichen, die für die Mystik typisch sind: Bescheidenheit, Folgsamkeit, innere Bilder, Treue, Leiden und vor allem die Liebe. Das alles sind Eigenschaften, die Chagall auf seinen Bildern lebendig zeigte und die auch sein persönliches Leben prägten. Das wird besonders deutlich in der einzigen größeren Bildinterpretation des Buches, die das Bild Chagalls zu Bezalel in den Blick nimmt, also jenem alttestamentlichen Künstler, der im Buch Exodus die heiligen Geräte herstellen soll.

Zwei kleine Exkurse über den Gekreuzigten bei Chagall und seine beiden Frauen Bella und Vava sind Beweise für die sensible Einfühlungsgabe Mayers in einen Künstler, der mehr als jeder andere Maler des 20. Jahrhunderts seine Aufmerksamkeit auf die Bibel gerichtet hat. Neun Bilder Chagalls, die nicht allzu bekannt sind, verleihen dem Buch auch lebendige Anschaulichkeit.

Werner Trutwin, Bonn

Rafael Medoff (ed.), **Rav chesed**. Essays in honor of Rabbi Dr. Haskel Lookstein. KTAV Publishing House, Jersey City 2009. Band I 494 Seiten und Band II 545 Seiten.

Die in die Herstellung einer akademischen Festschrift investierte Arbeit lohnt sich fast immer: die geehrte Persönlichkeit freut sich über das schöne Geschenk, und alle, die einen Beitrag dafür verfasst haben, sind zufrieden, einen passenden Ausdruck ihrer Hochachtung gefunden zu haben. Allerdings findet ein solcher Sammelband nach der Feierstunde oft nicht die Beachtung, die er verdient. Diese bedauerliche Tatsache mag damit zusammenhängen, dass es eine undankbare Aufgabe ist, eine Festschrift zu besprechen. Nur das Inhaltsverzeichnis abzuschreiben, ist nicht zufriedenstellend, und auf alle Artikel einzugehen, ist im vorgegebenen Rahmen leider unmöglich. Wenn der Rezensent nur einen bestimmten Text in der gebotenen Ausführlichkeit bespricht, wird er dem Sammelband nicht gerecht und zieht sich möglicherweise den Zorn der anderen Autoren zu.

Die hier anzuzeigende Festschrift ehrt Rabbiner Dr. *Haskel Lookstein* (Jahrgang 1932), der am 14. Juni 2008 ein rundes Jubiläum feiern konnte: 50 Jahre Gemeinderabbiner der *Congregation Kehilath Jeshurun* im Upper East Side von Manhattan (New York). Die bei dieser Gelegenheit gehaltene Dankansprache des Jubilars und auch die mit Tora-Auslegungen gespickte Glückwunschrede seines Sohnes Rabbiner *Joshua Lookstein* sind im vorliegenden Band nachzulesen. Drei Dutzend Autoren haben Essays zur Lookstein-Festschrift beige-steuert. Behandelt werden sowohl religiöse als auch historische und pädagogische Themen. Vermutlich werden nur wenige Leser sämtliche Texte (mehr als 1000 Seiten!) durcharbeiten. Aber ohne Zweifel kann jeder Jude und jeder Judaist aus diesen Abhandlungen Wichtiges dazulernen. Es wäre schade, wenn die materialreichen Bände, die jeder loben wird, der sie durchblättern kann, nicht in europäischen Universitäts- und Gemeindebibliotheken zu finden sein werden.

Es ist, wie bereits erwähnt, nicht unproblematisch, auf einen einzelnen Beitrag besonders hinzuweisen. In der vorliegenden Festschrift drängt sich ein Ausnahmefall auf, nämlich *Rafael Medoffs* Biografie von Haskel Lookstein. Gestützt auf Interviews mit Lookstein und mit anderen Informanten sowie auf einer Auswertung von Dokumenten aus dem Archiv der Gemeinde *Kehilath Jeshurun* beschreibt Medoff das facettenreiche Lebenswerk von Lookstein, der als einer der Vordenker der modernen jüdischen

Orthodoxie in Amerika gilt. Der Biograf arbeitet heraus, welche Entwicklungen Lookstein, ein Schüler von Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, durchgemacht hat. Lookstein wirkte nicht nur als Gemeinderabbiner, sondern auch als Erzieher (Direktor der Ramaz-Schule) und als Hochschullehrer (Professor für Homiletik an der Yeshiva University). Bekannt wurde Lookstein durch seinen unermüdlichen Einsatz für die Juden in der Sowjetunion und für das Existenzrecht des Staates Israel. Medoff skizziert auch, welche Standpunkte Lookstein in innerjüdischen Auseinandersetzungen eingenommen hat. Sogar Kritiker seiner modernen Orthodoxie können nicht bestreiten, dass Lookstein seiner Gemeinde treu gedient und zahlreichen Menschen in Krisenzeiten geholfen hat.

„*Rav chesed*“, der hebräische Titel sowohl der Biografie als auch der Festschrift, stellt ein kühnes Wortspiel dar. Die Übersetzung lautet: „Rabbiner, der liebevolle Güte übt“; in der Tora (Ex 34,6) heißt es von Gott, dass er „*rav chesed*“ (= reich an Liebe) ist.

Yizhak Ahren, Köln

Oberrat der Israeliten Badens (Hg.), **Jüdisches Leben in Baden 1809 bis 2009**. 200 Jahre Oberrat der Israeliten Badens. Festschrift. Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern 2009. 291 Seiten.

Am 13. Januar des Jahres 1809 erlässt Carl Friedrich, „von Gottes Gnaden Großherzog zu Baden“, ein „Edikt über die Juden“, das zum 1. Juli des gleichen Jahres in Kraft tritt, worin er die Rechtsverhältnisse, in denen die Juden seines Gebietes leben sollen, festschreibt. Von der Besteuerung über die Ordnung der Schulverhältnisse und des Religionsunterrichts bis hin zu den Vorschriften über die Heirat von Juden und die Einrichtung der „OrtsSynagogen“ reichen die hier gemachten Bestimmungen. Und auch über den einzurichtenden „Oberrath“ der Juden in Baden äußert sich der Feudalherr:

„Die sämtlichen ProvinzSynagogen mit allen ihnen anhängigen OrtsSynagogen stehen unter einem in dem Sitz der Staatsregierung aufzustellenden jüdischen Oberrath.“

Dieses „Edikt über die Juden“ sowie andere wichtige Dokumente aus zwei Jahrhunderten verfasster jüdischer Religionsgemeinschaft in Baden bis in die Gegenwart des 21. Jahrhunderts finden sich im Anhang der hier anzu-

zeigenden „Festschrift“, mit der der gegenwärtige „Oberrat der Israeliten Badens“ an zwei Jahrhunderte seiner Geschichte bzw. der Geschichte seiner Vorgängereinrichtungen erinnert.

Um es vorweg zu sagen: Was hier zwischen zwei Buchdeckeln an Beiträgen versammelt wurde, ist ein spannend und lehrreich zu lesendes Kaleidoskop jüdischer Geschichte in Deutschland, immer wieder exemplifiziert und konkretisiert natürlich am badischen Territorium. Die Beiträge wurden chronologisch angeordnet unter folgenden Kapitelüberschriften: „Vom Spätmittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts“ (23–55), „Die Epoche der Emanzipation, Akkulturation und Verstädterung“ (65–139), „Die Zeit der Verfolgung 1933–45“ (141–157), „Die Nachkriegszeit“ (159–221); angefügt wurden zwei weitere Abschnitte unter der Überschrift „Jüdische Lebensgeschichten aus Baden“, die zum einen in Kurzportraits „Persönlichkeiten des religiösen Lebens“ sowie „Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens“ aus der Feder unterschiedlicher Autoren präsentieren. Im „Quellenanhang“ werden dann die oben schon erwähnten Dokumente aus den letzten beiden Jahrhunderten jüdischen Lebens in Baden geboten, die bis hin zur „Aktuellen Satzung der Israelitischen Religionsgemeinschaft Baden vom 6.6.1999/2007“ reichen.

Der Aspekt- und Facettenreichtum der Beiträge lässt sich in einer vom Umfang her knapp zu bemessenden Rezension natürlich nur sehr unzureichend spiegeln. So soll nachfolgend nur auf drei „Spuren“ verwiesen werden, die den Band insgesamt prägen.

1. Geschickt verknüpfen die einzelnen Beiträge die makrohistorische mit der mikrohistorischen Ebene, d. h. die Geschichte der Juden in Deutschland wird immer wieder durchsichtig gemacht anhand regionaler badischer bzw. auch lokaler Entwicklungen und auch umgekehrt. Dies beginnt schon mit dem ersten Beitrag des Bandes, in dem *Johannes Heil* unter dem Titel „Später Anfang, frühes Ende, keine Blüte – Juden und Judentum am Oberrhein im Mittelalter“ die Anfänge jüdischen Lebens in der Region vor dem Auge des Lesers erstehen lässt, und setzt sich fort über den Artikel von *Monika Preuß* über die „Jüdische Kultur im Kraichgau im 18. Jahrhundert“ bis hin zu den eher zeitgeschichtlich ausgerichteten Texten etwa von *Joel Berger* („Einwanderung jüdischer Migranten und jüdische Kultur in Baden-Württemberg nach 1945“) und *Monica Kingreen* („Oder Lampowitz, wie wir es hier sagen!“ – Das DP-Lager ‚Lampertchajm‘ bei Mannheim und jüdische Displaced Persons in der amerikanischen Zone“).

2. Die zweite hier zu verfolgende Spur lässt sich umschreiben mit einer konsequent ausgerichteten biografischen Orientierung nahezu aller Beiträge des zu besprechenden Bandes. Geschichte der Juden ist hier nicht als a-personales Geschehen geschildert, sondern wird in seinen Auswirkungen bis in das Leben der einzelnen individuellen Personen hinein verfolgt. So erstehen vor den Augen der Leser Schicksale, die Namen und Gesichter haben. In diesem Kontext wären etwa insbesondere die Beiträge von *Birgit Klein* („R. Jedidja genannt Tia Weil [1721–1805] – Herausragender Rabbiner und Gelehrter Badens im Übergang zur Moderne“), *Susanne Asche* („Schutzbürgerin, Bürgerin, Politikerin – Jüdische Frauen in der Residenz- und Landeshauptstadt Karlsruhe“), *Monika Pohl* („Meine Freiheit können sie mir nehmen, aber nicht meine Würde und meinen Stolz’ – Der Sozialdemokrat jüdischer Herkunft Ludwig Marum [1882–1934]“) und auch von *David Seldner* („Geschichte einer badischen Familie“) zu nennen, der in geraffter Form die Wurzeln seiner eigenen Familie recherchiert. Auch die autobiografischen Beiträge von *Ilse Noel* („Von Lichtenau nach Karlsruhe, ins KZ Gurs und nach Kehl“), *Rosa Friedman* („Von Baranovicze nach Heidelberg“) und von *Manja Evelevych Suslik* („Von Kiew nach Heidelberg“) dürfen hier nicht vergessen werden. Und natürlich gehören in diesen Zusammenhang auch die am Schluss des Bandes versammelten Kurzbiografien von Persönlichkeiten des religiösen und öffentlichen Lebens in Baden, die in knappen Strichen an manches in Vergessenheit zu geraten drohendes Leben und Schicksal erinnern.

3. Die dritte hier zu nennende „Spur“ ist der pädagogische bzw. didaktische Ansatz des Bandes. Die „Festschrift“ insgesamt zeichnet natürlich eine implizite pädagogische Intention aus: Der Leser soll unterrichtet werden über jüdische Existenz im badischen Territorium über die Jahrhunderte hinweg bis hin zur aktuellen Gegenwart. Neben dieser impliziten pädagogischen Struktur aller Beiträge ist aber auch noch ein explizit pädagogisch bzw. didaktisch ansetzender Text in dem Band vorhanden, in dem *Michael Heitz*, Lehrer in Eppingen, unter dem Titel „Jüdisches Leben im Kraichgau – Vier Schulen begeben sich auf Spurensuche“, von einem pädagogischen Projekt berichtet, das er zusammen mit anderen Lehrkräften von vier verschiedenen Schulen durchgeführt hat. Angestoßen durch eine Diplomarbeit an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg zum Thema beginnt der Autor dann auch in seiner praktischen Schularbeit die Geschichte des jüdischen Lebens im Kraichgau in Projekte zu integrieren, die immer weitere Kreise ziehen

und schließlich verschiedene Klassen und Schulen miteinander in der inhaltlichen Arbeit an diesem Thema vernetzen. Methodisch orientiert er sich dabei an der sogenannten Projektmethode nach Karl Frey, die die Inhalte nicht als entfremdeten und entfremdenden Lernstoff an die Schüler herantragen möchte, sondern diese selbstbestimmt ihr eigenes Lernen organisieren lassen möchte. So entsteht eine bei herkömmlichem Lernen kaum zu bewerkstellende Motivation auf Seiten der Schüler, die erstaunliche (Lern-)Früchte trägt, die in dem Beitrag nachzulesen sind und die zu Recht auch mehrfach mit Preisen ausgezeichnet wurden. Man möchte sich wünschen, dass viele Schulen und Lehrkräfte ähnliche Methoden und Projekte in ihre Arbeit integrieren, um das Thema bei den nachwachsenden Generationen im Bewusstsein zu halten. Als Fazit bleibt festzuhalten: Es liegt hier ein wichtiger Band vor, dem man nicht nur in Baden viele Leser wünscht.

Horst F. Rupp, Würzburg

Peter von der Osten-Sacken/Chaim Z. Rozwaski (Hg.), **Die Wolloch-Haggada. Passa-Haggada zum Gedenken an den Holocaust.** Künstlerische Gestaltung und Einleitung von David Wander. Kalligrafie und Mikrografie von Yonah Weinrib. Hg. unter Verwendung der deutschen Übersetzung der Haggada von David Cassel. Mit Erläuterungen in einem Beiheft. Institut Kirche und Judentum Berlin, Berlin 2010. 119 Seiten.

Das populärste liturgische Buch im Judentum ist die Passa(Pesach)-Haggada. Diese neue hebräisch-deutsche Ausgabe ist in dreifacher Hinsicht besonders bemerkenswert: sie ist ein herausragendes künstlerisches Werk, sie gibt als Kunstwerk eine theologische Deutung des Holocaust und sie bringt die gediegene Übersetzung eines deutschen Rabbiners aus dem 19. Jahrhundert wieder in Erinnerung. Außerdem – das ist bei deutschen Haggadot sehr selten – ist sie ausführlich und sachkundig kommentiert. *Zygfryd und Helene Wolloch*, Holocaustüberlebende in den USA, hatten das Werk zum Gedenken an ihre ermordeten Eltern in Auftrag gegeben. Der Künstler und Drucker David Wander und der Rabbiner und Torarollenschreiber Yonah Weinrib realisierten es.

Die hebräischen Textseiten sind kalligrafische Schmuckstücke, zumeist mit Bildern verziert. Die dreizehn ganzseitigen „Schlüsselbilder“, die im

Beiheft gedeutet werden, sind nach Zyg Wollochs Grundidee gestaltet, die der Künstler David Wander so beschreibt:

„Er sagte, dass er stets von der Erzählung des Sederabends angerührt gewesen sei: Wie die Sklaverei und die Schrecken des Lebens in Ägypten schließlich zur Schaffung einer Heimat für die Kinder Israels führte – es schien dies eine Parallele zu den neueren Schrecken in Europa zu sein, die die Schaffung eines jüdischen Staates zur Folge hatten. [...] Er dachte, dass der Seder eine ergreifende Art sein könnte, sich zu erinnern, das Gedächtnis derer zu ehren, die während des Holocausts zugrunde gingen, und die Schaffung des modernen Staates Israel zu feiern.“

Der Künstler meisterte diese Aufgabe auf so beeindruckende Weise, dass einzelne seiner Bilder in den USA in Lehrbüchern oder zur Eröffnung von Diskussionen über den Holocaust verwendet werden. Er hatte alle künstlerische Freiheit – mit einer Ausnahme: irgendwo im Buch sollte ein Vergissmeinnicht erscheinen. Es umrankt das „Jischtabach“, das Loblied auf Gott, den König. Nur eine Einschränkung erlegte Wander sich auf: es sollten keine Gesichter oder Gestalten von Holocaustopfern erscheinen.

Auf einem ebenso hohen künstlerischen Niveau ist der handgeschriebene hebräische Text von Yonah Weinrib in schlichten, modern anmutenden Buchstaben gezeichnet. Kalligrafische Besonderheiten sind die mikrografischen Darstellungen von Gottes Hand bzw. dem König auf hohem und erhabenem Thron. Diese Abbildungen des Göttlichen sind nicht Bilder, sondern in bildhaften Linien geschriebene Mikrotexthe, die im Begleitheft auf Deutsch wiedergegeben sind. Text und Bilder strahlen eine kraftvolle Lebendigkeit aus. Das *Hallel* (Lobgesang) am Ende der Liturgie geht über in traditionelle Lieder des Sederabends und jiddische Lieder des Widerstands. Die rote Farbe des (Roten) Meeres, des Blutes und des Feuers zieht sich durchs gesamte Werk, doch im brennenden Baum des letzten Bildes wird die Menora erkennbar – Zeichen des Lebens.

Zu würdigen ist auch die von den Herausgebern einfühlsam bearbeitete deutsche Übersetzung von Rabbiner David Cassel (1818–1893), die sich nach Wortwahl, Rhythmus und Klang sehr gut zum lauten Lesen eignet. Der Zusammenklang von Text, Bild, Übersetzung und Kommentar sei am Beispiel des Abschnitts „Bechol dor wador“ (52–53) verdeutlicht.

„In jedem Zeitalter ist der Mensch verpflichtet, sich so anzusehen, als sei er selbst aus Ägypten ausgezogen [...]. Nicht unsere Väter allein hat der

Heilige, gelobt sei Er, aus Ägypten erlöst, sondern auch uns hat er mit ihnen erlöst [...].“

Die hebräische Textseite wird beherrscht vom Bild eines KZ-Häftlingsanzugs mit ausgestreckten Ärmeln, auf beiden Seiten von hebräischen Textsäulen gerahmt, als würden sie die erhobenen Arme stützen wie Josua und Nun Moses Arme in der Amalekiterschlacht gestützt hatten (2 Mose 17). Im Kommentar ist zu lesen:

„[...] weil wir die Situation der Verfolgung erfahren und verinnerlicht haben, können wir besser würdigen, was Erlösung heißt. Die Häftlingskleidung des KZs ist nicht ein symbolisches Gedenkzeichen; es ist die gemeinsame persönliche Erfahrung, die wir alle nachempfinden müssen.“

Aus der Zusammenarbeit des Protestanten Peter von der Osten-Sacken mit dem Juden Chaim Z. Rozwaski ist ein weiteres Mal ein qualitativ hochwertiges, tieferntes und wunderschönes Buch entstanden, das Christen, die dazu bereit sind, einen in besonderer Weise berührenden Zugang zum Verstehen des jüdischen Weges und des jüdischen Schicksals eröffnet. (Erstveröffentlichung in „Ölbaum online Nr. 48“, www.agwege.de)

Michael Volkmann, Bad Boll

Renate Schindler, Zeit, Geschichte, Ewigkeit in Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung. Parerga Verlag, Berlin 2007. 415 Seiten.

Mit dieser umfassenden Interpretation von Rosenzweigs Hauptwerk liegt ein Buch vor, das einerseits die bisherige Forschung zur Sache zusammenfasst, und andererseits Position in der Frage bezieht, welche Aktualität diesem „Geschenk, das der deutsche Geist seiner jüdischen Enklave verdankt“ (11, Motto), im gegenwärtigen Diskurs zukommt. Zu den bewundernswerten Stärken dieser Untersuchung gehört vor allem die gründliche philosophiegeschichtliche Einordnung von Rosenzweigs Kritik der „Philosophie des All“ in die historischen und systematischen Zusammenhänge im Denken Hegels und Schellings, von Rosenzweigs Begriff der Erfahrung in eine intensive Auseinandersetzung mit dem Werk des Neukantianers Cohen, von seiner „Philosophie der Offenbarung“ in eine Auseinandersetzung wieder mit Schelling (und auch Hegel), aber auch mit Buber und einer ganzen Wolke von rabbinischen und theologischen Zeugen der Bibelinterpreta-

tion. Auch die Diskurskontexte mit den Freunden Hans und Rudolf Ehrenberg, Victor von Weizsäcker und Eugen Rosenstock-Huussy sind im Blick. Vor allem in den philosophischen Fragen der Grundlegung und des systematischen Zusammenhangs der Gedanken wird die inzwischen recht umfangliche Literatur keineswegs nur eklektisch herangezogen, sondern sie ist durchgearbeitet worden, um in der Interpretation dieses alles andere als einfachen Buches voranzukommen. So sticht Schindlers Arbeit unter den neueren Untersuchungen als ein *highlight* hervor, ist doch der „Stern der Erlösung“ durchaus als ein Werk der (Religions-)Philosophie zu begreifen, das sich zwar auf weite Strecken mit der christlichen Theologie auseinandersetzt, die Kenntnis von deren Geschichte und Gehalten stets voraussetzend, und ebenso intensiv die jüdische Tradition des Kommentierens von Bibel und Talmud, von mündlicher und schriftlicher Tora fortführend, insgesamt aber ein Werk der Philosophie bleibt.

Das Thema der Geschichte zieht sich wie ein roter Faden durch das Rosenzweigsche Hauptwerk, von dessen Anfang bis Ende die Voraussetzungen der Hegelschen Geistphilosophie innerlich umgekehrt werden, um deren „Allzeitlichkeit“ (46 ff.) so zu transformieren, dass das Andere der Zeit als eine andere Zeit begriffen werden kann, für die die Tradition den Namen *Ewigkeit* kennt. Doch bei Rosenzweig geht die „Ewigkeit als Zeit, die das Andere ihrer selbst ist“, so „in die Zeit ein“, „dass diese zur Zeit der Ewigkeit in Form des ewigen Lebens wird“ (54, vgl. 341, 385). Weil die Zeit in einer Struktur der Zeitigung „selbst geschieht“ (68 ff.), um unter Voraussetzung eines „immerwährenden“ dunklen Grundes in der dreifachen Gestalt der Elemente der Erfahrung Gott, Welt und Mensch, zu einer bestimmten individuell geprägten Lebenszeit zu werden, die sich in ihrer jeweiligen Weltzeit verorten muss, kann auch die Geschichte als „Tat des Täters“ (72 ff.) begriffen werden. In Rosenzweigs „Standpunktphilosophie“ der Zeiterfahrung ist das „individuum ineffabile triumphans“ der Dreh- und Angelpunkt. Doch während die Geschichte in Rosenzweigs Philosophie der Erfahrung von Zeit somit alle „Göttlichkeit“ verliert, die das Denken Hegels ihr verliehen hatte (so lautete die kritische These des frühen Rosenzweig [73]), kennt der Autor des „Stern“ seinerseits eine „ewige Überwelt“, die man in der theologischen Terminologie der Tradition auch „Heilszeit“ nennen könnte.

Diese dritte Dimension der Erfahrung von Zeit über das duale Wechselverhältnis von individueller Lebens- und geschichtlicher Weltzeit hinaus er-

schließt sich bei Rosenzweig aus einer Beschreibung der Liturgien in Juden- und Christentum, genauer: aus einer Phänomenologie des synagogalen und des kirchlichen Jahreskreises. Der spekulative Gedanke von Gottes Ewigkeit, herausgebrochen aus den Strukturen der Hegelschen Geistphilosophie (hier wäre er als „absoluter Geist“ zu denken gewesen) und eingepflanzt als ein neuer Trieb in die altneuen Felder der Interpretation biblischer, rabbinischer und theologischer Traditionen, wächst und gedeiht allerdings nicht in der Abstraktion des Gedankens allein, sondern bedarf der tatsächlichen Sozialität der Menschen in historisch gewordenen Ritualen und Symbolen, die in diesem Rahmen nicht mehr nur Ich, Du und Es sagen, sondern auch Wir und Ihr.

In dieser Positionalität der Rosenzweigschen Theorie liegt ihre eigene Geschichtlichkeit, ihre Verwurzelung in der Zeit um 1920, nach dem Antisemitismusstreit Cohens mit Treitschke, nach dem Ersten Weltkrieg, zu Beginn der Weimarer Republik, in der der Außenminister Walther Rathenau seiner jüdischen Abstammung wegen ermordet wurde (77), und vor der Zeit des Nationalsozialismus, vor der Schoa, vor der Gründung des Staates Israel. Im Rückblick haben sich die Bedingungen radikal geändert, unter denen das Prinzip Rosenzweigschen Philosophierens verwirklicht werden kann, dass nämlich die tatsächliche Erfahrung einer Zeit unter den Voraussetzungen der unhintergehbaren Individualität des Denkenden mit den Gehalten der philosophischen und der positiv-religiösen Traditionen zu vermitteln ist. Heute stellt sich für die Interpretation Rosenzweigs die Frage, ob das dialogische Prinzip, auf das er (mit und über Buber hinaus) aufbaut, an die liturgischen Traditionen von Juden- und Christentum gebunden bleibt, oder ob – aller viel beschworenen „Wiederkehr der Religion“ und des Religiösen zum Trotz – die alten Liturgien nicht ihre Zeit gehabt haben.

Wenn man die Dinge so sehen möchte (und in den westlichen Gesellschaften wird man für diesen Standpunkt genügend Anhaltspunkte finden, wenngleich die Lage sich schillernder darstellt, sobald man über Mitteleuropa hinaus in die USA oder nach Israel blickt), wird man in der Weiterentwicklung eines elementaren Rosenzweigschen Motivs bei Emmanuel Lévinas das Prinzip der Verantwortung im Angesicht des anderen als einen auch nach der Schoa zu vertretenden Ursprung der Ethik ernst nehmen wollen. Auch stellt sich die Frage, ob es in einer Gegenwart, die sich mit Utopien schwer tut, nicht sinnvoll sein kann, auf Cohen zurückzugehen, bei dem die

Frage nach der Gestaltung der zwischenmenschlichen Verhältnisse stärker auf eine noch ausstehende gesellschaftliche Gerechtigkeit zugespitzt ist als im „Stern“, dessen Verfasser mit seiner Aufmerksamkeit auf die alten Rituale, Symbole und Liturgien der beiden biblischen Religionen Juden- und Christentum auch allen Ambivalenzen eines nach Ritualen geordneten Lebens ins Haus seines Denkens Einlass gewährte (25, 96, 341 f., 385), um diese allerdings – so wird man ergänzen müssen – in der Struktur des Gebets zu verwinden.

Schindler stellt diese Fragen und scheint (aus einer mit Michael Löwy an Walter Benjamin geschärften Perspektive) eher für Cohen als für Rosenzweig zu optieren. Doch ganz so einfach stellen sich die Verhältnisse nicht dar, ist doch der in glänzender Weise von ihr herausgearbeitete Begriff einer Ewigkeit, der in die Zeit so eingeht, „dass diese zur Zeit der Ewigkeit in Form des ewigen Lebens wird“ (s. o.), zu seiner Erschließung an das Phänomen und an die Erfahrung des liturgischen Geschehens am Jom Kippur gebunden. Ja, man kann sagen: Es brauchte Rosenzweigs Synagogenbesuch vor dem geplanten Übertritt zum Christentum nicht nur, um den denkwürdigen Satz schreiben zu können „ich bleibe also Jude“, sondern auch, um seinen von dem Hegels unterschiedenen Begriff der Ewigkeit ausarbeiten zu können. Denn hierzu ist der Bezug auf ein „Sein“ erforderlich, wie Schindler mit Bezug auf Rosenzweigs Anschluss an Schelling schreibt (63), und dieses Sein ist im Sozialen aufzufinden, das auch außerhalb der Religion, in der Gesellschaft überhaupt, durch Rituale geschaffen und erhalten wird, innerhalb der Religion aber im Kultischen seinen Platz hat. Dass allerdings im Kultischen über die gesellschaftlichen und politischen Konsequenzen dieser spezifischen, hier zu gewinnenden Erfahrungen, noch nicht entschieden ist (und – recht verstanden – auch gar nicht entschieden werden soll, wenn man denn die in der europäischen Geschichte schließlich erreichte Unterscheidung von Politik und Religion so ernst nimmt, wie sie in der Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus genommen werden muss), bleibt eine Einsicht, die, beginnend mit den Propheten, die Geschichte des Juden- und des Christentums begleitet. Es mag sein, dass ein unterschiedliches Verständnis des Prophetischen auch zu den tiefgreifenden Motiven gehört, die Rosenzweigs – heute viel kritisiertes – Bild des Islam mitgeprägt haben.

Hans Martin Dober, Tuttlingen

Angelika Strotmann/Regine Oberle/Dominik Bertrand-Pfaff (Hg.), **Vergegenwärtigung der Vergangenheit**. Zur Notwendigkeit einer am Judentum orientierten christlichen Erinnerungskultur. Festgabe für Joachim Maier zum 65. Geburtstag. Übergänge Bd. 15. Verlag Peter Lang, Frankfurt/M. u. a., 2010. 307 Seiten.

Die Begriffe „Erinnerung“ und „Gedächtnis“ spielen in den Kulturwissenschaften eine zentrale Rolle. Die vorliegende Publikation möchte den kulturwissenschaftlichen Erinnerungsdiskurs um die jüdisch-christliche Perspektive der Erinnerung erweitern, da in diesem allgemeinen Diskurs der biblische Erinnerungsbegriff in seinen Facetten nur eine – wenn überhaupt – marginale Rolle spielt. Ausgangspunkt und Leitgedanke der einzelnen Beiträge ist die bleibende Verwiesenheit des Christentums auf das Judentum sowie auf eine dementsprechende Erinnerungskultur, die sich durch eine am Menschen orientierte Kultur der Solidarität auszeichnet. Das Buch greift mit der Thematisierung der Erinnerungstradition ein grundlegendes Anliegen des Jubilars *Joachim Maier* auf.

Die Auseinandersetzung mit den zentralen Kategorien „Erinnerung“ und „Gedächtnis“ erfolgt aus vier Perspektiven. Die biblische Perspektive erhellen *Bernd Feininger*, Kann man den Sinn von Geschichte erkennen? – Perspektiven zur Geschichtsdeutung Israels im Ersten Alten (sic!) Testament; *Ingrid Maisch/Hildegard Gollinger*, Paradoxe Gleichzeitigkeit – Die bleibende Verwiesenheit der [Heiden-]Kirche auf Israel (Röm 11,30 f.); *Thomas Schmeller*, Die Erinnerung an die Leiden Jesu Christi bei Paulus; sowie *Angelika Strotmann*, „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Der Erinnerungsakt als Perspektivenwechsel auf Solidarität hin. Ein Vergleich zwischen Erstem und Neuem Testament. – Die geschichtlich-biografische Perspektive steht im Mittelpunkt bei *Anette Hettinger*, Sich der Sache anderer annehmen. Annäherung an den im Dritten Reich verfolgten katholischen Pfarrer Alois Dangelmaier (1889–1968); *Adelheid von Hauff*, „Was nicht in meinem Plan lag, das hat in Gottes Plan gelegen.“ Erinnerungen an Edith Stein (1891–1944); *Valentin Schneider*, Wendemarke Nostra aetate. Prälat Johannes Oesterreicher und die Wiederentdeckung des Judentums; und *Uri Kaufmann*, Nach der Schoa: Jüdische Versuche des Gedenkens. – Eine Auseinandersetzung aus systematischer Perspektive bieten *Andreas Benk*, Gottesrede im ungemilderten Bewusstsein der Negativität. Wider die Leugnung kirchlicher Verstrickung in die Schoa; *Dominik Bertrand-Pfaff*, Erinnerung

als Erwachen. Walter Benjamin im Spiegel der Theologie von Johann Baptist Metz; *Norbert Scholl*, Papst Benedikt XVI. und die „memoria passionis“. „Gott ist die Liebe“ – Ist Gott die Liebe?; sowie *Hartwig Weber*, Erinnerung und Fiktion. Fotografie der Straße als Methode der Biografieforschung.

Um die (religions)didaktische Perspektive geht es schlussendlich in den Beiträgen von *Roland Biewald*, Vergegenwärtigung der Vergangenheit als didaktische Aufgabe; *Christian Cebulj*, Bildung ist Erinnerung. Jüdisch-Christliches Lernen an Texten des Johannesevangeliums; *Regine Oberle*, Jüdische und christliche Kinderbibeln in deutscher Sprache – Impulsgeber für das Erinnern Lernen; und *Thomas Martin Buck*, „Veränderung“ und „Veränderbarkeit“. Elementare Kategorien frühen historischen Lernens. – Dass die religiöse Dimension der Erinnerung eine zentrale Dimension von Erinnerung ist, wird nach der Lektüre des Buches mehr als deutlich. So bietet der Band eine Fülle von Anregungen, insbesondere für Religionslehrer und Religionslehrerinnen, Studierende, Gemeinden und interessierte Laien. Wie die Thematisierung der religiösen Dimension von Erinnerung die gegenwärtigen Erinnerungsdiskurse bereichern kann, wird etwa vor dem Hintergrund der aktuellen Publikation von Ulrike Jureit/Christian Schneider, *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart 2010, offensichtlich. Denn der umfassenden Kritik der gegenwärtigen Erinnerungskultur durch Jureit und Schneider, die die Verknüpfung eines unbegründeten Erinnerungsgebots mit einer ebenso unbegründeten Hoffnung auf Erlösung problematisieren, steht eine kirchliche Erinnerungskultur gegenüber, die in ihren liturgischen Formen des Erinnerns Möglichkeiten bietet, die Frage nach Schuld und Vergebung offen zu halten und den Blick auf die Leidensgeschichte der Opfer zu richten, ohne darin eine falsche Identifizierung mit den Opfern zu vollziehen.

Matthias Blum, Berlin

Gerhard Wehr, **Martin Buber. Leben – Werk – Wirkung**. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2010. 367 Seiten.

Wer Martin Buber ist, brauche ich hier nicht extra zu erörtern. Vielmehr ist zu fragen, ob die vorliegende Biografie jener Persönlichkeit des 20. Jahrhunderts gerecht wird, die auf unterschiedliche Weise und auf den verschie-

densten Gebieten nicht nur in Europa, sondern in der ganzen Welt Einfluss ausübte: philosophisch, theologisch, biblisch, pädagogisch, psychologisch, politisch, literarisch, mystisch und spirituell, als Deutscher, als Jude, als Zionist, als Weltbürger, als Wissenschaftler, Lehrer und Gelehrter, Referent und Autor. Ich würde sagen: Ja, obwohl ich an diese Biografie weder als Buber-Experte noch als Wissenschaftler, sondern als ganz normaler Leser herangegangen bin, der schon eine Menge über Martin Buber gehört, von ihm manches gelesen und nun die Möglichkeit erhalten hat, mehr darüber zu erfahren, wie dieser Mann lebte. Gerhard Wehr ist tatsächlich eine gute Lebensbeschreibung gelungen, obwohl er am Beginn seiner Biografie Martin Buber selbst mit den Worten zitiert, dass man, „um zu sehen, was ein Schreibender [...] zu zeigen hat“, „nichts über seine persönlichen Eigenschaften oder sein persönliches Leben zu erfahren“ braucht, „man braucht nicht mehr zu wissen, als was seine Äußerungen, seine Werke selbst zu sagen haben“.

Gerhard Wehr wagt es trotzdem, das Leben Martin Bubers um seines immensen Schrifttums herum nachzuzeichnen. Im Wesentlichen geht es dabei stets um die drei elementaren buberschen „Phasen“ oder „Bereiche“, die sich naturgemäß immer wieder miteinander vermischen: die philosophische Durchdringung seines dialogischen Konzeptes von „Ich und Du“, sein chassidisches Erzählwerk und natürlich die deutsche Neufassung der hebräischen Bibel samt seiner bibeltheologischen Darlegungen.

Wehr unterliegt bei all der enormen und epochalen Schaffenskraft Martin Bubers nicht der Versuchung, diesen hoch dotierten und dekorierten Mann „heiligzusprechen“ oder zu glorifizieren. Er verweist durchaus auch auf die nicht wenigen und auch nicht unbedeutenden kritischen Stimmen, die zu Buber und dessen Werk angemerkt wurden und werden. Er stellt sich sogar der kritischen Frage, inwieweit der Jude Martin Buber während der Zeit der nationalsozialistischen Diktatur – inmitten all seiner Forschungsarbeiten – überhaupt begriffen hat, welch menschenverachtende Gräueltaten um ihn herum geschahen. Und er weist auch auf die nicht unerheblichen Spannungen im neu gegründeten Staat Israel hin, die Martin Buber sowohl mit den israelischen Politikern als auch mit der jüdischen Orthodoxie erlebte, mit der er – der große Lehrer des Dialogs und der Begegnung – in all den Jahrzehnten seines Lebens in Israel kaum Kontakt pflegte. Sehr schön ist, dass Wehr nicht vergisst, auf die Bedeutung der Ehefrau Paula Buber hinzuweisen, besonders auf deren literarischen Einfluss auf Bubers be-

rühmte chassidischen Erzählungen. Für den jüdisch-christlichen Dialog sei angemerkt, dass sich in dieser Biografie ein eigenes Kapitel diesem Thema widmet, wobei als Grundlage Bubers Schrift „*Zwei Glaubensweisen*“ und die Gründung der „trikonfessionellen“ Zeitschrift „*Die Kreatur*“ dient. In Bezug auf die heutige konfliktreiche Situation in Israel nicht unerheblich erscheinen jene Abschnitte, in denen über den – leider gescheiterten – Versuch Martin Bubers berichtet wird, den israelischen Staat nur im Einvernehmen mit der arabischen Bevölkerung Palästinas zu gründen und zu gestalten. Stimmen zu Martin Buber und eine ausführliche Bibliografie runden die Biografie ab und geben die Möglichkeit, den Biografierten in seinen eigenen Texten kennenzulernen. Es sei noch darauf hingewiesen, dass die Erstausgabe dieser Biografie bereits 1977 erschienen ist und hier nun in einer überarbeiteten und erweiterten Form vorliegt. Gemäß des buberschen Sprachgebrauchs handelt es sich bei diesem Buch also nicht um eine „Vergegnung“, sondern um eine echte und empfehlenswerte „Begegnung“ mit Martin Buber, seinem Leben, seinem Werk und seiner Wirkung.

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Bericht

„Im Positiven ankommen“

Dieter Graumann – neuer Präsident des Zentralrats der Juden

Im Rahmen der Ratsversammlung des Zentralrats der Juden in Deutschland am 28. Nov. 2010 in Frankfurt am Main haben die neugewählten Präsidiumsmitglieder Dr. *Dieter Graumann* als neuen Präsidenten gewählt. Graumann übernimmt das Amt des Präsidenten von Charlotte Knobloch (vgl. FrRu 13[2006]318). Vizepräsidenten sind Prof. Dr. Salomon Korn, Frankfurt, und Dr. Josef Schuster, Würzburg. Mit Graumann übernimmt zum ersten Mal ein nach der Schoa Geborener dieses Amt. In seiner Funktion als Präsident vertritt Graumann rund 106 000 Juden in Deutschland. Dieter Graumann wurde 1950 in Ramat Gan, Israel, als David Graumann geboren.

Eineinhalb Jahre nach seiner Geburt verließen seine Eltern, Schoa-Überlebende aus Polen, Israel wieder und zogen nach Frankfurt. Kurz vor seiner Einschulung gaben ihm seine Eltern den neutralen deutschen Namen „Dieter“, damit das Kind nicht als Jude auffallen solle. Nach dem Abitur studierte Dieter Graumann Rechtswissenschaften am Londoner King's College und Volkswirtschaft an der Universität Frankfurt.

Als Dieter Graumann im Jahre 2006 zum Vizepräsidenten des Zentralrats der Juden gewählt wurde, forderte er, positive jüdische Werte in den Vordergrund zu stellen. „Wir müssen uns darauf besinnen, was wir sind, sonst wissen wir nur noch, wogegen wir sind, aber nicht mehr, wofür.“ Als neugewählter Präsident ist er bestrebt, „im Positiven anzukommen“. Das bedeute aber nicht, dass man die Schoa „endlich auf sich beruhen lässt“, wie er nach seiner Wahl in einem Interview mit der „Jüdische Allgemeine“ betonte. Auch in der zweiten Generation sei die Erinnerung an die Schoa noch so stark, „dass wir sicher nicht damit abschließen werden. Aber wir dürfen uns auch nicht allein darüber definieren.“ Von dieser neuen positiven Selbst-Definition hatte Grauman – als Noch-Vizepräsident – in seiner Rede anlässlich der Gedenkstunde zum 9. November 2010 in der Paulskirche in Frankfurt am Main gesprochen:

„Vielmehr müssen wir doch unsere eigene Zukunft jetzt selbst gestalten mit den vielen positiven Dimensionen, die das Judentum zu bieten hat, im frischen Geist, mit dem lebendigen Spirit von neuer Kraft und erneuerter Zuversicht.“

(Red.)

Deutschlands bleibende Verpflichtung

Bundespräsident Christian Wulff besuchte vom 27. bis 30. November 2010 Israel und die Palästinensischen Gebiete. Die jugendliche Reisebegleitung – seine Tochter Annalena, vier Preisträger des Geschichtswettbewerbs des Bundespräsidenten sowie vier in Freiwilligendiensten und Ehrenämtern engagierten Jugendliche – erklärt Wulff mit den Worten:

„Ich bin fest davon überzeugt, dass die intensive Pflege unserer gemeinsamen Beziehungen Aufgabe aller Generationen ist. Deshalb begleiten mich auch meine Tochter und junge Menschen aus Deutschland nach Israel.“

Vor Antritt seines Besuches sprach der Bundespräsident in einem Interview mit der israelischen Tageszeitung *Jediot Achronot* über die besondere Beziehung Deutschlands mit Israel und über die deutsche Verantwortung für Israels Existenzrecht und Sicherheit (1. Teil des Interviews):

„Die Verantwortung meines Landes für die Verbrechen der Schoa ist uns bleibende Verpflichtung, für das Existenzrecht des Staates Israel einzutreten. Diese Verantwortung ist Teil der deutschen Identität und diese Verpflichtung müssen wir mit Leben füllen. Daher war es mir wichtig, gleich zu Beginn meiner Amtszeit mehrere Tage nach Israel zu reisen, um damit ein Zeichen zu setzen, welchen hohen Stellenwert die einzigartigen Beziehungen für uns haben.

Dass die Bürger Israels in sicheren und anerkannten Grenzen frei von Gewalt und Angst leben können, ist eine unumstößliche Maxime deutscher Politik. Israels Sicherheit ist für uns nicht verhandelbar. Das sage ich überall, zuletzt in der großen Nationalversammlung der Türkei. Konkret heißt das auch: Deutschland setzt gemeinsam mit seinen Partnern alles daran, eine politische Lösung für die Bedrohung zu finden, die vom iranischen Atomprogramm ausgeht.

Zu unserer besonderen Beziehung zu Israel gehört auch, dass wir uns verantwortlich dafür fühlen, dass die Erinnerung an die Schrecken der Schoa nicht verblasst, wenn diejenigen, die sie durchlitten haben, einmal nicht mehr unter uns sind. Daher sehe ich es als Aufgabe meiner Generation an – und der unserer Kinder – dafür zu sorgen, dass das Vermächtnis der Schoa wachgehalten wird, dass wir jüdisches Leben in Deutschland fördern und den Antisemitismus kompromisslos bekämpfen. Als junger Mann habe ich nach einem Anschlag auf die Synagoge in meiner Heimatstadt Osnabrück eine Solidaritätskundgebung für die jüdische Gemeinde organisiert. Ich war schon damals überzeugt, dass wir das nicht hinnehmen können und hierzu nicht schweigen dürfen. Später als Ministerpräsident von Niedersachsen habe ich mich für Neubauten von Synagogen, das Dokumentationshaus in Bergen-Belsen und ein Zentrum für jüdische synagogale Musik erfolgreich eingesetzt.“

(Red.)

Das vollständige Interview: http://www.bundespraesident.de/Journalistenservice/Pressemitteilungen-,11107.669468/Bundespraesident-Christian-Wul.htm?global.back=/Journalistenservice/-%2c11107%2c1/Pressemitteilungen.htm%3flink%3dbpr_liste

Die Arbeitsgruppe „**Die Münchner Polizei im NS-Staat**“ hat sich die Aufarbeitung der Rolle der Münchner Polizei während des NS-Regimes zur Aufgabe gemacht. Wissenschaftler des NS-Dokumentationszentrums in München untersuchen gemeinsam mit Beamten des Polizeipräsidiums München die Zusammenarbeit von Polizei und Gestapo beim Bespitzeln und Verfolgen von Juden und Gegnern des NS-Regimes. Schwierig gestaltet sich die Recherche nach Zeitzeugen. Anlässlich der Gedenkveranstaltung am 9. November 2010 in München wurden erstmals Funksprüche und Fernschreiben vom 10. und 11. November 1938 von Beamten des Polizeipräsidiums München verlesen.

Mit der Ordination von Alina Treiger am 4. Nov. 2010 in der Synagoge Pestalozzistraße in Berlin-Charlottenburg **ist in Deutschland erstmals wieder eine Rabbinerin ordiniert worden.** Alina Treiger, 1979 in Poltawa in der Ukraine geboren, ist 2001 nach Berlin gekommen. Die letzte in Deutschland ordinierte Rabbinerin – und erste Rabbinerin weltweit – war Regina Jonas. Trotz entschiedener Vorbehalte unter den deutschen Juden hatte sich Rabbiner Dr. Max Dienemann, Geschäftsführer des Liberalen Rabbiner Verbandes, 1935 bereit erklärt, Jonas mündlich zu prüfen und nach bestandener Prüfung zu ordinieren. Regina Jonas, am 3. August 1902 in Berlin geboren, wurde am 12. Dezember 1944 im KZ Auschwitz-Birkenau ermordet. Mit Alina Treiger wurden zwei weitere Rabbiner der Reformierten Jüdischen Gemeinde ordiniert: **Konstantin Pal**, 1979 in Moskau geboren, und **Boris Ronis**, 1975 in Czerno-

witz geboren. Beide sind in Berlin aufgewachsen.

Der israelische Gelehrte **Rabbiner Adin Steinsalz** hat – nach 45 Jahren Arbeit – die **Übersetzung des Talmud ins Hebräische beendet.** Der feierliche Abschluss wurde am 7. November 2010 weltweit in Synagogen, Gemeindezentren und jüdischen Institutionen als „Jüdischer Lerntag“ gefeiert. Mitte November 2010 erschien der 46. Band seines Lebenswerks. Der Talmud, die wichtigste Textsammlung des nachbiblischen Judentums, ist größtenteils in aramäischer Sprache verfasst. Durch die Übersetzung von Steinsalz ist sie nun jedem Hebräisch-Sprechenden zugänglich. Von der ultraorthodoxen Seite wurde die Übersetzung kritisiert, denn das Studium des heiligen Textes müsse rabbinischen Gelehrten vorbehalten bleiben. Zusätzlich hat Steinsalz einen Kommentar zu einzelnen Sätzen, Begriffen und Konzepten sowie eine Auflistung der aus dem Text abgeleiteten jüdischen Gesetze erarbeitet. Neben seiner hebräischen Fassung hat Steinsalz Teile des Talmud auch ins Englische, Spanische, Französische und Russische übersetzt. Als nächstes Projekt will Steinsalz die Übersetzung der Mischna in Angriff nehmen.

Die israelische Regierung hat am 14. Nov. 2010 aus religiösen und humanitären Erwägungen heraus **entschieden, die letzten Falashmura** (zwangschristianisierte Äthiopier ursprünglich jüdischen Glaubens) **aus Äthiopien nach Israel zu bringen**, um in Äthiopien die Einrichtung weiterer Flüchtlingslager zu verhindern. Insgesamt warten noch 7846 Falashmura in Gonder, der Haupt-

stadt der Region Amhara im Nordwesten Äthiopiens, auf ihre Ausreise nach Israel. Die Anträge sollen nach drei Gruppenkriterien beurteilt werden: (1) Falashmura, die nach mütterlicher Linie jüdischer Abstammung sind und in Israel zu ihrem jüdischen Glauben zurückkehren wollen; (2) die seit 2007 registriert sind; (3) die Verwandte in Israel haben und bereits ein Gesuch gestellt haben oder es innerhalb von drei Monaten tun werden. Dem Kabinettsbeschluss zufolge werden 600 Falashmura in den nächsten Monaten in Israel eintreffen. Danach wird die Jewish Agency die Verantwortung für das Lager in Gonder übernehmen, die bislang die North American Conference on Ethiopian Jewry innehat. Im Anschluss daran werden über ein Jahr lang etwa 200 Falashmura pro Monat nach Israel gebracht werden. Nach vier Jahren soll die organisierte Einwanderung aus Äthiopien abgeschlossen sein.

Die Israelische Altertumsbehörde (IAA) wird – in Zusammenarbeit mit Google – die Schriftrollen von Qumran digitalisieren und frei im Internet zugänglich machen. Die Texte der aus 30 000 Fragmenten bestehenden 900 Schriftrollenmanuskripte (vgl. FrRu 16[2009]77) werden durch Transkriptionen, Übersetzungen und eine Bibliografie ergänzt. „Wir stellen eine bahnbrechende Verbindung zwischen dem Fortschritt und der Vergangenheit her, indem wir dieses einzigartige Erbe für zukünftige Generationen bewahren“, so Shuka Dorfman, der Direktor der IAA. „Wir sind stolz, ein Projekt zu starten, das unbegrenzten Zugang zu einem der wichtigsten archäologischen Funde des 20. Jh. bieten wird, der für Bibelstudien sowie die Geschichte des Judentums und frühen Christentums entscheidend ist.“

Der Präsident der Deutsch-Israelischen Gesellschaft (DIG), Reinhold Robbe, hat in einer Presseerklärung vom 22. November 2010 erneut das Kairos-Palästina-Doku-

kument „aus theologischer und politischer Sicht als inakzeptabel“ kritisiert (<http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/other-ecumenical-bodies/kairos-palaestina-dokument.html>). Das Dokument wurde im Dezember 2009 in Bethlehem verfasst und vom Weltkirchenrat (ÖRK) verbreitet. In diesem Dokument, so Robbe, werde mit „scheintheologischen Argumenten“ Stimmungsmache gegen Israel betrieben, die nicht akzeptiert werden könne. Statt im Geist des Evangeliums für Frieden, Versöhnung und Vertrauensbildung einzutreten, würden die Verfasser des Dokuments den jahrzehntelangen Terror der Hamas leugnen und den Staat Israel als alleinigen Verursacher der Probleme darzustellen versuchen. Das Dokument würde schließlich in der Forderung gipfeln, Israel wirtschaftlich zu boykottieren. „In diesem pseudochristlichen Papier wird die Bergpredigt ins Gegenteil verkehrt.“

Nach Auskunft des jüdischen Wochenmagazins „tachles“ (www.tachles.ch) ist **Rabbiner Joel Kaplan**, Emissär der Lubavitscher Chassidim in Thessaloniki, **als neuer Oberrabbiner von Albanien eingesetzt** worden. Die feierliche Einführung erfolgte am 17. Dezember 2010 in Tirana. Laut Protokoll der Wannsee-Konferenz am 20. Januar 1942 waren 200 albanische Juden zur Liquidierung vorgesehen. Insgesamt wurden etwa 600 Juden, darunter Flüchtlinge aus anderen europäischen Ländern, deportiert. Jüdische Spuren finden sich auf albanischem Boden seit dem 7. Jahrhundert (vgl. <http://www.david.juden.at/kulturzeitschrift/70-75/73-ramaj.htm>). Heute leben in Albanien etwa 150 Juden.

Korrekturen zu FrRu 18(2011):

Seite 28: Nathan Rosenberger war kein Rabbiner.

Seite 50: Die dritte Mitherausgeberin heißt Andrea Taschl-Erber (nicht Andreas).

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.

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.

Ehrenmitglieder: Prof. Dr. Clemens Thoma, Steinhausen, Schweiz; Fritz. B. Voll, Toronto, Kanada.

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

Bezugsbedingungen:

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge erscheint vierteljährlich.

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

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

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

Bankverbindungen:

Deutschland: LIGA Bank eG München, BLZ 750 903 00, Konto-Nr. 22 158 45,
BIC: GENODEF1M05 . IBAN: DE 89 7509 0300 0002 2158 45
Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Konto-Nr. 140 600 756,
BIC: PBNKDEFF . IBAN: DE 74 6601 0075 0140 6007 56

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

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

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

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

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

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

Der im Januar 2011 in Rom verstorbene Theologe **Rudolf Pesch** stellte in „*Paulus – der Exeget Jesu*“ ganz bewusst Jesus und Paulus dorthin, wo sie hingehören: in das Judentum. Damit hat Pesch die große Grundlinie der christlich-jüdischen Begegnung vorgezeichnet: „die ‚Scheidelinie‘, die Jesus von Paulus, das Judentum vom Christentum trennen soll“, zu überwinden. Mit Paulus, dem *Hebräer von Hebräern*, befasst sich auch das besondere Buch von **Markus Tiwald**, vorgestellt von **Alwin Renker**.

Am Ostersonntag 2010 – am 7. Tag von Pesach – ist unser langjähriger Konsultor Erich Zenger unerwartet verstorben. **Daniel Krochmalnik** widmet seinem Andenken eine Betrachtung zu Psalm 149: „*Das Happy End des Psalters*“. **Erich Zenger** war überzeugt, dass die Kirchen „um ihrer selbst willen zum christlich-jüdischen Dialog verpflichtet sind“, und zwar vor allem „wegen jenes Teils unserer Bibel, den wir Christen von den Juden als unseren älteren Schwestern und Brüdern übernommen haben“ (*Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs*).

Die **Schweizer Bischofskonferenz** hat, wie bereits viele europäische Länder, einen *Dies judaicus* eingeführt, um an die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens zu erinnern und die besondere Verbundenheit mit dem Judentum bewusst zu machen. **Vitus Huonder**, Bischof von Chur, veröffentlichte ein „Wort zum *Dies judaicus*“, die Jüdisch/Römisch-katholische Gesprächskommission der Schweiz (JRGK) verfasste das *Grundsatzpapier*.

Bundespräsident Christian Wulff wandte sich in seiner Rede anlässlich des 66. Jahrestags der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz gezielt an die Jugendlichen als Bewahrer des Zeugnisses Überlebender und als Träger der Erinnerung an jene Jugendlichen, die schon „*Mit 17 an der (Selektions-) Rampe*“ standen.

Die Geschichte jener, die es schafften, unterzutauchen, wie **Kurt Schilde** im Beitrag „*Jüdische Jugendliche im Untergrund*“ zeigt, ist Teil des Widerstands, der bislang nur wenig Beachtung gefunden hat: Widerstand durch aktive Hilfe für untergetauchte Juden. Warum über diese Hilfsmaßnahmen oft nur wenig bekannt ist, belegt die Studie von **Günther Saltin**, „*Alfred Delp: Hilfe für verfolgte Juden*“. Saltin bringt auch neues Licht in das von **Gertrud Luckner** aufgebaute Netzwerk zur Rettung von Juden.

Paulus – der Exeget Jesu

In memoriam Prof. Dr. Dr. Rudolf Pesch, 1936–2011.

Rudolf Pesch*

Es ist eine – vor allem unter jüdischen Autoren – weit verbreitete Meinung, der Völkerapostel Paulus habe das Erbe Jesu verfälscht und die christliche ‚Religion‘ begründet. Mit ihm und seiner Theologie und seinem Werk beginne die Scheidung zwischen Israel und der Kirche. So hat z. B. der große Rabbiner Leo Baeck, der den Holocaust überlebte, die Scheidelinie, die das Judentum vom Christentum abgrenze, zwischen Jesus und Paulus angesetzt: „Die Grenze, die das Judentum scheidet, beginnt bei der paulinischen Predigt.“ Unter Bibelwissenschaftlern ist auch die Ansicht verbreitet, Paulus habe von Jesus, den er persönlich nicht kannte, kaum etwas gewusst.

Doch wer seine Briefe mustert und sich fragt, wann und wo Paulus sich auf Jesus hätte beziehen können oder sollen, wird feststellen, dass dies häufig genug geschieht; man wird ohnehin annehmen dürfen, dass Paulus bei seinem fünfzehntägigen Besuch bei Kephass/Petrus in Jerusalem (vgl. Gal 1,18) sich ausführlich aus erster Hand über Jesu Wort und Werk informieren ließ. Aber wie steht es um die ‚Scheidelinie‘, die Jesus von Paulus, das Judentum vom Christentum trennen soll?

* Am 13. Januar 2011 ist in Rom der Theologe und Historiker Rudolf Pesch, geb. am 2. September 1936 in Bonn, gestorben. Peschs Publikationen und Kommentare zählen zu den Standardwerken der katholischen Theologie. Pesch lehrte Bibelwissenschaft in Frankfurt/M. und Exegese des Neuen Testaments in Freiburg. 1984 gab er die Professur in Freiburg auf und widmete sich ganz der Integrierten Gemeinde in München. Zuletzt lehrte er an der Lateran-Universität in Rom am 2009 eröffneten fächerübergreifenden „*Lehrstuhl für die Theologie des Volkes Gottes*“. Eines von Peschs großen Anliegen war, die Zusammengehörigkeit von Juden und Christen zum einen Volk Gottes aufzuzeigen. Der Beitrag erschien erstmals zur Eröffnung des Paulus-Jahres in der Zeitschrift der Integrierten Gemeinde, HEUTE in Kirche und Welt, 8. Jg., Nr.7/Juli 2008, S. 1 f.

Keine zwei Religionen

Es war kein Geringerer als Franz Rosenzweig, der 1925 in seinem großen Aufsatz *Das neue Denken*¹ die Sonderstellung von Judentum und Christentum so begründet hat: Sie sind „keine Religionen“ und das verbindet sie auch:

„Die Sonderstellung von Judentum und Christentum besteht gerade darin, dass sie, sogar wenn sie Religion geworden sind, in sich selber die Antriebe finden, sich von ihrer Religionshaftigkeit zu befreien.“

Es war auch kein Geringerer als Papst Benedikt XVI., der – noch Kardinal – in einem Vortrag über *Der Neue Bund* vor der *Académie des sciences morales et politiques* in Paris 1995 ausführte: Man könne „keinesfalls Altes und Neues Testament als zwei verschiedene Religionen einander gegenüberstellen; es gibt nur einen Willen Gottes mit den Menschen, nur ein Geschichtshandeln Gottes mit den Menschen, das sich in unterschiedlichen und zum Teil auch gegensätzlichen, aber in Wahrheit zueinander gehörenden Eingriffen vollzieht“.

Zur Erkenntnis, dass Judentum und Christentum nicht verschiedene Religionen sind, sondern zum einen, einzigen Volk Gottes (als dessen Vater sie Abraham verehren) gehören, haben, dem Papst sekundierend, auch die Kardinäle Jean-Marie Lustiger, Carlo Maria Martini und Walter Kasper und auch protestantische Theologen wie Markus Barth oder Ulrich Wilckens beigetragen. Wir sind also, zumal in der gegenwärtigen Epoche nach dem Holocaust, bald 2000 Jahre nach Paulus, in der Lage, unvoreingenommener auf das Lebenswerk des Paulus zu blicken. Ist es angemessen, ihn den Vollstrecker des Testamentes Jesu zu nennen?

Paulus, der radikale Jude

Der in Berkeley/Kalifornien – und gelegentlich in Rom oder Jerusalem – lehrende jüdische Forscher Daniel Boyarin hat über Paulus als „radikalen Juden“ (*The radical Jew*) geschrieben und mit manchen Vorurteilen über den angeblichen ‚Apostaten‘ aufgeräumt. Paulus hat – wie Jesus – seine jüdische Identität nie verleugnet und sich – abgesehen davon, dass damit ur-

1) Vgl. Wieland Zademach, *Theologie im Licht des Neuen Denkens*, FrRu 18(2011)105 ff.

sprünglich keine Unterscheidung und kein Gegensatz zu ‚Jude‘ bezeichnet war – nie ‚Christ‘ genannt. Er bezeichnete sich ausdrücklich als „Israelit“, aus dem „Stamm Benjamin“, als einer derjenigen, denen die Vorzüge Israels galten. Wer „unbeschnitten“ die Tora erfüllt, ist für Paulus „im Verborgenen Jude“. Und die ehemaligen Heiden, die sich von den Götzen abwenden, um dem lebendigen wahren Gott zu dienen, werden „Juden“, freilich durch die Verkündigung des Paulus solche, die Jesus als den Messias glauben und ihn als den „Sohn“ vom Himmel her erwarten (vgl. 1 Thess 1,9–10). Dem Vorwurf, er wolle die Tora, die Weisung Gottes für Israel, sein einziges Volk, aufheben, hat Paulus vehement widersprochen:

„Setzen wir nun durch den Glauben das Gesetz außer Kraft? Im Gegenteil, wir richten das Gesetz auf“ (Röm 3,31).



Paulus und Timotheus.

Französische Buchmalerei,
14. Jh.

Aus : Welt und Umwelt der
Bibel 1/2009.
Paulus – Wegbereiter des
Christentums.

Lässt sich ein ergreifenderes Zeugnis für die unverbrüchliche Identifizierung Pauli mit seinem Volk erdenken als den Beginn der Israel-Kapitel 9–11 des Römerbriefs?

„Ich sage in Christus die Wahrheit und lüge nicht, und mein Gewissen bezeugt es mir im Heiligen Geist: Ich bin voll Trauer, unablässig leidet mein Herz.

Ja, ich möchte selbst verflucht sein und von Christus getrennt sein um meiner Brüder willen, die der Abstammung nach mit mir verbunden sind“ (Röm 9,1–3).

Wie einst Mose bei JHWH für Israel eintrat (vgl. Ex 32,32) und, mehr noch, wie Jesus Christus, der für ganz Israel in den Tod ging, möchte Paulus

stellvertretend für seine jüdischen Brüder eintreten und selbst mit dem Fluch ihrer Verweigerung beladen sein. Ein unerfüllbarer, Paulus umso mehr peinigender Wunsch, der aber den „radikalen Juden“ charakterisiert!

Paulus in der Spur Jesu

Geläufig ist uns, dass Paulus zum „Völkerapostel“ wurde. Er hat die universale Bedeutung des Todes Jesu in der beschneidungsfreien Hinzunahme der Heiden zum einen Gottesvolk verwirklichend ratifiziert. Dessen geschichtliche Vorhut ist nun die *Ecclesia Gottes* und seines Messias Jesus geworden. Dass Jesus „für die Vielen“, d. h. für die Gesamtheit Israels, sühnend, Vergabung erwirkend und Versöhnung stiftend in den Tod gegangen war, sollte nicht ‚exklusiv‘ verstanden werden, sondern ‚inklusiv‘, d. h. für alle, die diesem endzeitlichen Handeln Gottes glauben, also auch für die *gojim*, die Völker, die Heiden. Eine der Begründungen, die Paulus in seiner rastlosen theologischen Arbeit formulierte, lautete:

„Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren: Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus“ (Röm 3,23–24).

Weniger geläufig ist uns, dass die paulinische Rechtfertigungslehre, die im letzten Zitat anklang, in elementarem Zusammenhang mit der jesuanischen Verkündigung der Gottesherrschaft verstanden werden kann und muss. Freilich schreibt Paulus nicht so häufig von der *basileia tou theou*, der Herrschaft, dem Reich Gottes, wie Jesus davon sprach; aber die Belege in seinen (echten und den deutero-paulinischen) Briefen sind auch nicht so selten, wie man meinen könnte (vgl. Röm 14,17; 1 Kor 4,20; 6,9.10; 15,24.50; Gal 5,21; Eph 5,5; Kol 1,13; 4,11; 1 Thess 2,12; 2 Thess 1,5; 2 Tim 4,1.18). Schon in seinem ältesten Brief, den er im Jahr 50 aus Athen nach Saloniki schickte, ermahnt der Apostel die Gläubigen, die Gott „in sein Reich und zu seiner Herrlichkeit beruft“ (1 Thess 2,12).

Das Wort *(be)rufen* (gr. *kalein*) gehört zu den theologischen Vokabeln, die von Gottes Herrschaft in Schöpfung und Geschichte sprechen. Nach Gen 1 rief Gott die Schöpfung durch sein Wort hervor (Paulus spricht in Röm 4,17 von IHM als dem, der „das, was nicht ist, ins Dasein ruft“); Deuterojesaja setzt dies in Beziehung zur Berufung des Gottesknechts, der für Israel steht. „Gottes Herrschaft“ ist ebenso auf sein souveränes Schöpfer-

handeln wie auf sein Wirken in der Geschichte des von ihm geschaffenen Volkes bezogen. Gottes Herrlichkeit ist sein leuchtender Machtglanz, sein gegenwärtiges ‚Gewicht‘.

Gottesherrschaft und Rechtfertigung

Es ist wohl angemessen, für unsere Auslegung einen jüdischen Autor als Zeugen zu zitieren; in einem 1972 erschienenen englischsprachigen Sammelband „*Zeitgenössisches jüdisches religiöses Denken. Originale Essays über kritische Konzepte, Bewegungen und Glaubensvorstellungen*“ hat Warren Zev Harvey in seinem Beitrag über *Gottesherrschaft* geschrieben: „Gottes Königtum ist eine Metapher für die ontologische Beziehung des Schöpfers zur Schöpfung.“ In manchen jüdischen Quellen werde erzählt, Gott habe schon als König regiert, „bevor irgend ein Geschöpf erschaffen war“. Und in anderen werde mit Bezug auf Dtn 33,5 darauf abgehoben, dass die Gemeinde Israel dadurch Gottes Herrschaft anerkennt, dass sie „wie ein Mann“ zusammenlebt, also einmütig.

Darum ist Paulus in seinen Briefen bemüht, dass die Gemeindemitglieder „eines Sinnes sind, einander in Liebe verbunden, einmütig und einträchtig“ (Phil 2,2). Dies darf der Apostel ihnen zumuten, weil er als radikaler Jude mit dem Propheten Micha weiß, dass der einzige Gott „die Schuld verzeiht und an der Verfehlung vorübergeht“, dass er „Jakob Treue erweist und Abraham Liebe“ (Micha 7,18.20; übersetzt von Erich Zenger²). Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft machte für seine Gegenwart, die Endzeit, geltend, was Gott in seiner Selbstvorstellung vor Mose seinem Volk und damit aller Welt schon zugesagt hatte:

„JHWH ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Güte und Treue“ (Ex 34,6).

Gott ‚herrscht‘ als der vergebende Vater, und auch die Schöpfung spiegelt diese seine treue Zuwendung zu seiner Welt und zu seinem Volk:

„Denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,45).

2) Anm. d. Red.: Zu Leben und Werk von Erich Zenger vgl. S. 168–180 i. d. Heft.

Reich Gottes – Gerechtigkeit Gottes

Die paulinische Rechtfertigungslehre ist gewissermaßen die ‚Anwendung‘ der Theologie Jesu auf die Situation nach dessen Tod – angesichts der in seiner Auferweckung erwiesenen Herrschaft Gottes. Wie Jesus es wollte, als er Israel mit seinen Jüngern und insbesondere den Zwölfen zu sammeln begann, spricht die paulinische Theologie dem Sünder die gottgewollte Gemeinschaftsfähigkeit wieder zu, die Ausrüstung mit der zum Aufbau des einen Volkes Gottes notwendigen Gemeinschaftswilligkeit.

Jesus war, wie er von sich selbst sagte, gekommen, d. h. von Gott gesandt, „die Sünder zu rufen“ (Mk 2,17); Paulus, zunächst selbst sein Verfolger, erkannte, dass angesichts des Todes Jesu damit nun alle gemeint sind: „Es gibt keinen, der gerecht ist, auch nicht einen“ (Röm 3,16). Mit seiner Rechtfertigungslehre vollstreckt der „Apostel des Messias Jesus“ das Testament seines Herrn.

Im 1. Timotheusbrief 1,12–17 ist in dieser Hinsicht ein angemessenes Porträt des Apostels gezeichnet worden:

„Ich danke dem, der mir Kraft gegeben hat: Christus Jesus, unserem Herrn. Er hat mich für treu gehalten und in seinen Dienst genommen, obwohl ich ihn früher lästerte, verfolgte und verhöhnte.

Aber ich habe Erbarmen gefunden, denn ich wusste in meinem Unglauben nicht, was ich tat.

So übergroß war die Gnade unseres Herrn, die mir in Christus Jesus den Glauben und die Liebe schenkte. Das Wort ist glaubwürdig und wert, dass man es beherzigt:

Christus Jesus ist in die Welt gekommen, um die Sünder zu retten. Von ihnen bin ich der erste.

Aber ich habe Erbarmen gefunden, damit Christus Jesus an mir als erstem seine ganze Langmut beweisen konnte, zum Vorbild für alle, die in Zukunft an ihn glauben, um das ewige Leben zu erlangen.“

Das Happy End des Psalters (Psalm 149)

Zur Jahrzeit von Erich Zenger sal., 1939–2010.

Daniel Krochmalnik*

Erich Zenger, der vor einem Jahr, am 7. Tag des Befreiungsfestes, unsere Welt verließ, hat mit seiner Theologie der Befreiung und Lebensbejahung den Psalter einer Zeit der sozialen Bewegungen ganz neu und ganz frisch zurückgegeben. Seinem Andenken ist die folgende Meditation geschuldet und gewidmet.

Psalm 149, der vorletzte des Buches der Psalmen, steht zwischen dem kosmischen Gotteslob in Psalm 148 und dem „Großen Halleluja“ in Psalm 150 – und er steht dort genau richtig. Denn zum Finale gehört ein Happy End, und das kann nur der Sieg des Guten über das Böse sein. Der Psalm besteht folglich aus zwei Teilen: der Siegesfeier der Frommen (2–4) und dem Strafgericht über die Frevler (6–9). Eingerahmt werden beide Psalmteile vom Jubel der Frommen (1, 5, 9b). Sie sollen, so heißt es am Anfang des Psalms, ihrem himmlischen Herrscher ein „neues Lied“ singen, mit Pauken und Harfen und Tanz: „Denn“, so die Begründung, „gnädig ist der Herr seinem Volk, er krönt die Unterdrückten mit Sieg“ (4). Nicht das alte Lied von den Siegern und den ewigen Verlierern der Geschichte, sondern einmal ein ganz neues, unerhörtes Lied, von einer Welt, die Kopf steht, oder vielmehr von einer verkehrten Welt, die endlich auf die Füße kommt. Es bleibt aber scheinbar nicht beim frommen Wunsch im Gebet. Im zweiten Teil des Psalms heißt es weiter:

*„Erhebung Gottes in ihrer Kehle, zweischneidig Schwert in ihrer Hand.
Rache zu üben an den Völkern, Strafe unter den Nationen.
Zu binden ihre Könige mit Ketten, und ihre Edlen mit eisernen Fesseln.
An ihnen zu üben das vorgeschriebene Recht.“*

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

Wer soll hier zum Schwert greifen? Wem winkt der Endsieg? Wem wird göttliches Gold versprochen (9b)? Es kommt ganz darauf an, in welche Richtung wir die Gleichung im Vers: *„Denn gnädig ist der Herr seinem Volk, er krönt die Unterdrückten mit Sieg“* lesen. Von rechts gelesen, wird das Gottesvolk mit den Unterdrückten gleichgesetzt, von links gelesen, werden die Unterdrückten mit dem Gottesvolk gleichgesetzt. In dem einen Fall wäre das verfolgte Volk Israel das Gottesvolk, dem die Weltgeschichte übel mitgespielt hat und das jenes *„neue Lied“* täglich in seinen Gotteshäusern anstimmt; in dem anderen Fall wäre das Volk der Verfolgten dieser Welt das Gottesvolk.

Ist der Psalm also die Rachephantasie eines bestimmten Volkes oder die Zukunftshoffnung aller Verfolgten? Ist das Psalmbuch national oder international? Heutzutage ist diese Alternative nicht mehr ausschließend, denn die meisten Menschen haben sich dem biblischen Gott angeschlossen und identifizieren sich mit dem biblischen Gottesvolk, gerade weil er der Gott der Gedeimigten, d. h. der Gott der meisten Menschen ist. Wie der Prophet Jesaja an einer Stelle sagt, mit der wir jeden festlichen Morgengottesdienst eröffnen:

„Denn also spricht der Hohe und Erhabne, der ewig Thronende, Heiliger ist sein Name: Hoch und heilig throne ich – und bei dem Zerschlagenen und dem, der gebeugten Gemütes ist, zu beleben den Mut der Gebeugten, und zu beleben das Herz der Niedergeschlagenen“ (Jes 57,15).

Mit Erich Zenger gesprochen, verkündet unser Psalm *„Gottes Option für die Armen. Er definiert die Armen als Gottes Volk“* (Psalmen. Auslegungen 1–4, Bd. 4, S. 55).

Ist Psalm 149 aber nicht ein Aufruf zur Gewalt? In den Religionskriegen war dieser Psalm Kampflied beider Parteien; die Katholischen, wie die Evangelischen, setzten sich mit der *„Erhebung Gottes in ihrer Kehle, zweisehnendig Schwert in ihrer Hand“* in Marsch und – schnitten sich gegenseitig die Kehlen durch. Wäre es nicht an der Zeit, einen Psalm mit so einer blutigen Vorgeschichte aus dem Gesangbuch zu streichen oder wenigstens mit Schweigen zu übergehen? Denn schließlich leben wir in der Zeit der *„Gotteskrieger“*, die unter dem Vorwand, unterdrückt zu werden und beleidigt zu sein, beinahe täglich irgendwo zum Schwert greifen und guten Gewissens Unschuldige und Unbeteiligte abschlachten. Der Zorn in den Religionen, aber auch auf die Religionen wächst. Die Vorwürfe gegen das Alte Testament sind allerdings nicht neu. Wenn Monotheismuskritiker das Wort

„Altes Testament“ hören, dann sehen sie nur noch rot und erkennen darin nur Fanatismus, Gewalt und Blutvergießen. Auch die Kirchen tun sich mit den sogenannten „Gewaltpsalmen“ schwer.

Wenigstens in Bezug auf Psalm 149, dem Ausblick des ganzen Psalmenbuches, ist diese Kritik aber unbegründet. Der Vers: *Zu binden ihre Könige mit Ketten, und ihre Edlen mit eisernen Fesseln. An ihnen zu üben das vorgeschriebene Recht*“ ruft nicht zum Mord auf, sondern dazu, die Unterdrücker zu verhaften, ihnen Handschellen anzulegen und sie vor Gericht zu führen (9a). Gerade dann, wenn wir aus übertriebener Bedenklichkeit den totalen Gewaltverzicht predigten und den Ausblick auf einen, sagen wir einmal, internationalen Strafgerichtshof am Ende der Geschichte, strichen –, dann würden wir die Welt der grenzenlosen Gewalt ausliefern. Wir erwarten von jedem Märchen und von jedem Krimi, dass er mit der Belohnung der Guten und mit der Bestrafung der Bösen endet, warum nicht auch vom Buch der Psalmen?

Am Schluss noch eine psychologische Bemerkung: Die Psalmen sind keine Kriegsberichterstattung. Alle Versuche der Bibelwissenschaft, Psalm 149 historisch zu verorten, sind reine Spekulation. Die Psalmen sind Oratorien und stellen ein kultisches Geschehen dar. Wenn in unserem Psalm vom Tanz und dann plötzlich vom Schwert die Rede ist, dann handelt es sich sicher nicht um einen Gestellungsbefehl aus dem Gotteshaus heraus, – es ist womöglich nichts anderes als ein harmloser Schwerttanz, wie er auch heute noch in manchen orientalischen Ländern Brauch ist.

Jeder fromme Jude sagt täglich Psalm 149 *presto* auf und geht dann ruhig seinen Geschäften nach. Aber die Gemeinde baut sich mit derartigen Liedern auf und rüstet sich mental gegen die ungerechten Fürsten dieser Welt. In ihnen wird auch in der tiefsten Ohnmacht und Erniedrigung die Botschaft aufbewahrt, dass die Welt nicht so bleiben muss, wie sie immer war, und die an die Sendung erinnert, die Welt zu verändern, gerechter zu machen. Es geht nicht um Anstachelung zur Gewalt, sondern um die Anstachelung zu einer besseren Welt.

„Halleluja! Singt dem Herrn ein neues Lied!
Sein Lob erschalle in der Gemeinde der Frommen.
Israel soll sich über seinen Schöpfer freuen,
die Kinder Zions über ihren König jauchzen.
Seinen Namen sollen sie loben beim Reigentanz,
ihm spielen auf Pauken und Harfen.“

(Ps 149,1–3)

Die Bibel Israels

Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs

Erich Zenger (1939–2010)*

Die Kirchen sind um ihrer selbst willen zum christlich-jüdischen Dialog verpflichtet – und zwar vor allem wegen jenes Teils unserer Bibel, den wir Christen von den Juden als unseren älteren Schwestern und Brüdern übernommen haben. Gott selbst, der in der Bibel zu uns spricht, fordert von uns Christen den Dialog mit den Juden, der in dieser Hinsicht ein innerbiblischer Dialog ist und sich auf fundamentale Gemeinsamkeiten stützt. Dabei verstehe ich diesen Dialog nicht als bloß theoretischen oder fachwissenschaftlichen Diskurs, sondern als das ernsthafte und beharrliche Bemühen, das Christentum von seinem Ursprung her im Angesicht des lebendigen Judentums zu erneuern sowie das Judentum als gottgesegnete und gottgeleitete Lebensgestalt für Juden freudig zu bejahen, um so zu einem neuen Neben- und Miteinander von Christen und Juden zu finden.

Die Bibel Israels – Basisurkunde jüdischer Existenz

Die Bibel Israels erzählt und deutet die Ursprungsgeschichte Israels von den Anfängen bis hin zu der Zeit, in der diese Heiligen Schriften Israels zur normativen Urkunde für jüdische Identität wurden. Die Bezeichnung Bibel für diese Heiligen Schriften benennt die besondere Eigenart dieses Buches. Dem Wort Bibel liegt der Plural des griechischen Wortes *biblíon* „Buchrolle, Schriftstück, Brief“ zugrunde.

* Der Alttestamentler Prof. Dr. Erich Zenger war bis zu seinem Tod am 4. April 2010 Konsultor des Freiburger Rundbriefs (FrRu 17[2010]236 f.). In ehrendem Gedenken bringen wir einen Auszug (Teil 1 und Teil 3) aus Zengers Vortrag an der Katholischen Akademie in Hamburg am 28. Februar 2009 anlässlich der Eröffnung der „Woche der Brüderlichkeit“ 2009 und seiner Auszeichnung mit der Buber-Rosenzweig-Medaille. Zu weiteren Ausführungen zum Thema vgl. u. a. Erich Zenger, *Die Bibel Israels – Wurzel der Gemeinsamkeit für Juden und Christen*, FrRu 9(2002)81–94.

Die Bibel Israels ist in der Tat als eine Schriftrollensammlung, als ein Buch aus Büchern entstanden, die aber vielfältig untereinander und miteinander verbunden sind. Es gibt in der Antike keine vergleichbare Büchersammlung, die ihre Entstehung und ihren Abschluss dem Bemühen verdankt, die Identität eines Volkes im Erleben seiner wechselvollen Geschichte zu dokumentieren und theologisch zu reflektieren. An den einzelnen Teilen der Bibel Israels haben Generationen über Jahrhunderte hinweg mitgeschrieben. Deshalb charakterisieren wir die Bibel Israels als Traditions- und Fortschreibungsliteratur. Sie hat nicht nur eine äußere, sondern eine innere Einheit. Sie kreist um ein einziges Thema, das sie immer neu variiert: die für Israel als Volk konstitutive Beziehung zu seinem Gott. In der Bibel Israels geht es um Entstehung, Gegenwart und Zukunft der Zusammengehörigkeit von „*elohej jisrael* und „*’am jisrael*“, von „*Gott Israels* und *Volk Israel*“ – und zwar auf der Bühne der Weltgeschichte.



„Da sprach der Herr: In einem Jahr komme ich wieder zu dir, dann wird deine Frau Sara einen Sohn haben. Sara hörte am Zelteingang hinter seinem Rücken zu“ (Gen 18,9–10).

London, British Library, Add. ms. 11 639, fol.118v, a.

Aus: Gabrielle Sed-Rajna, *Die Hebräische Bibel. Handschriften des Mittelalters*, Fribourg 1987.

Insbesondere der erste Teil der Bibel Israels, die Tora des Mose, stellt dar, wie Israel sich von seinem Gott her versteht und wie es von ihm her seinen Lebensweg, seinen „way of life“, gestalten will. Nicht was irgendwann einmal geschah und nun vergangen ist, wird hier erzählt, sondern was Israel zutiefst bestimmt – für die jeweilige Gegenwart und für die Zukunft.

Die Tora des Mose stellt den Weg Israels in einen großen Rahmen. Die sog. Urgeschichte Gen 1–11, mit der die Tora beginnt, entwirft nicht nur die welt- und menscheitsgeschichtliche Bühne für die ab Gen 12 erzählte besondere Geschichte Israels. Hier erhält vielmehr der Gott Israels als Schöpfer von Himmel und Erde ein Gottesprofil, das deutlich macht, dass er als

Gott Israels mehr als ein Nationalgott ist und dass seine Beziehung zu Israel Relevanz für die Welt als seine Schöpfung und für die Völker als die von ihm geschaffene Menschheit hat. In den Erzählungen über die Welt- und Menschenschöpfung sowie über den Bund Gottes mit Noach und allen Lebewesen verkündet die Bibel Israels zwei fundamentale Prinzipien des Zusammenlebens. Das ist zum einen die Gleichheit aller Menschen, d. h. die allen Menschen von Gott her zukommende Menschenwürde als Grundlage der allen zustehenden Menschenrechte. Und es ist zum anderen die im Noachbund von Gott proklamierte Unantastbarkeit und Heiligkeit des Lebens eines jeden Menschen.

Auf der so vom Schöpfergott gestalteten und geordneten Welt beginnt in der Sicht der Bibel Israels mit Abraham die Geschichte Israels. Hier wird das *erste konstitutive Element der Existenz Israels* sichtbar: **die Erwählung**, verbunden mit der Verheißung einer Generationenkette des Lebens bis ans Ende der Weltzeit. Gott erwählt sich aus der Menschheit einen Menschen bzw. eine Familie, um mit dieser – überspitzt formuliert – künftig seine eigene Gottesgeschichte zu gestalten. Israel erzählt keine Mythen über die Beziehungen von Göttern und Göttinnen untereinander, sondern definiert seinen Gott durch dessen Handeln an Menschen und in der Welt, insbesondere durch seine Beziehung zu Abraham und seinen Nachkommen.

Die singuläre, mit Abraham beginnende Geschichte Gottes mit Israel, wird von der Bibel Israels nicht nur im Horizont der vorangehenden Urgeschichte, sondern explizit bei der Erwählung Abrahams programmatisch mit der Geschichte der Völker verknüpft. Die Völker sollen, wie Gen 12,1–3 betont, an dem Segen, den Abraham von Gott empfängt, Anteil erhalten. Ja, es heißt noch pointierter: Gott selbst wird sein Verhalten gegenüber den Völkern vom Verhalten der Völker Israel gegenüber abhängig machen: „*Segnen werde ich, die dich segnen, wer dich aber schmäh, den werde ich verfluchen*“ (Gen 12,2).

Mit der Erwählung Abrahams ist als *zweites konstitutives Element der Existenz Israels* von Beginn an **die Zusage des Landes als Lebensraum und Lebensgrundlage Israels** im Blick. Das Land erscheint im ersten Buch der Bibel allerdings als eine vielfach gefährdete Gottesgabe, und schließlich verlassen Jakob und seine Kinder sogar das verheißene Land, um in der Fremde, in Ägypten, zu überleben. Aber in der Sicht der Bibel Israels ist diese katastrophische Situation der Ausgangspunkt für eine erneute und vertiefte Wiederholung der göttlichen Landzusage: Der Gott Israels prokla-

miert seine Entschlossenheit und seine Macht, Israel aus dem Sklavenhaus Ägypten zu befreien und es vor der Vernichtung durch die tödliche Bedrohung zu retten, um Israel in das den Vätern verheißene Land zu führen. Die Bibel erzählt dann vom Weg Israels unter der Führung des Mose, unterstützt von seiner Schwester Mirjam und seinem Bruder Aaron, auf der Suche nach diesem Land. Es ist eine mühsame, schier endlose Wanderung durch die Wüste. Doch Israel bleibt, allen Gefährdungen zum Trotz, auf dem Weg zu dem fernen Ziel. Nach der biblischen Dramaturgie bricht die Erzählung ab, ehe Israel das Land erreicht. Nur Mose darf am Schluss des fünften Buches der Tora das Land vom Berg Nebo aus sehen. Er betritt es gewissermaßen mit den Augen und mit dem Herzen, ehe er stirbt.

Den breitesten Raum nimmt in der Tora des Mose – als *drittes konstitutives Element der Existenz Israels* – **die Rechts- und Lebensordnung** ein, wodurch der Gott Israels als Gesetzgeber bzw. als Stifter einer Verfassung seines Volkes präsentiert wird. Die Proklamation des Zehnwords, der Zehn Gebote, am Berg Sinai durch Gott und die dann folgenden vielfältigen Rechtssatzungen und Alltagsregelungen unterstreichen, dass der Gott Israels, wie auch die Propheten Israels immer wieder betonen, sich dadurch von den Göttern der Völker unterscheidet, dass sich sein Gott-Sein vor allem im Einsatz für Recht und Gerechtigkeit erweist.

Diese drei Elemente – Verheißung einer gottgeleiteten Volksgeschichte, Zusage des Landes und Gabe des Gesetzes – werden in der Bibel Israels mit der geschichtstheologischen Kategorie des ewigen Bundes Gottes mit seinem Volk Israel zusammengefasst. Dieser Bund ist eine voraussetzungslose Selbstbindung Gottes und er ist unzerstörbar, weil er in Gott selbst gründet. Er ist Ausdruck einer einzigartigen Beziehung und der unverbrüchlichen Treue Gottes.

Für unsere Überlegungen ist entscheidend: Was in der fünfteiligen Tora des Mose über Israel gesagt wird, bestimmt Gegenwart und Zukunft des Judentums. Sie ist sein bleibendes Fundament und wird als solches tradiert, gefeiert, gelehrt und gelobt. Und als solches erhielt die schriftliche Tora des Mose eine autoritative Konkretisierung für das alltägliche Leben durch die sog. mündliche Tora, die Mischna, und die rabbinische Lehre. Zusammen mit der mündlichen Tora ist die Bibel Israels das Lebensbuch, durch das sich Juden mit ihrem Judentum und mit der Geschichte ihres Volkes identifizieren. Sie leben in der direkten Kontinuität der in ihrer Bibel begründeten und mit Verheißungen gesegneten Geschichte. Wenn Juden von Abraham und

Sara, Isaak und Rebekka, Jakob, Lea und Rachel reden, reden sie von ihren Stammeltern. Wenn Juden heute den Anfang des Zehnwords, des Dekalogs, hören: *Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus* (Ex 20,2; Dtn 5,6), und wenn sie diese Herausführung aus Ägypten am Pessach-Fest feiern, ist das ein Geschehen ihrer ureigenen Existenz, das so nur ihnen geschenkt wurde. Ihrer Bibel begegnen Juden vor allem im Gottesdienst am Schabbat und an den Feiertagen, wo nicht nur, wie in den Kirchen, einige Verse, sondern ganze Kapitel der Tora vorgelesen werden. Die Rezitation der gesamten Tora im Laufe eines Jahres macht deutlich, dass die Tora die grundlegende Wegweisung durch das Jahr hindurch und Inspiration für den jüdischen „way of life“ ist.

Auf der Suche nach einer neuen christlichen Bibellektüre

Es ist unbestreitbar: Jesus, die Gestalt, die im Zentrum des Christentums steht, war durch und durch Jude. Seine Bibel waren die Heiligen Schriften Israels. Der Gott, den er predigte, war der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Die Tora, die er auslegte, war die Tora des Mose. Das bestätigt nachdrücklich der Abschnitt mit den sog. Antithesen im Matthäusevangelium, dem die dezidierte Aussage vorangestellt ist: *„Denkt nicht, dass ich gekommen bin, die Tora [...] außer Kraft zu setzen [...]. Bis Himmel und Erde vergehen, wird von der Tora nicht der kleinste Buchstabe und kein einziges Häkchen vergehen [...]“* (Mt 5,17 f.).

Bei der Auslegung des Alten Testaments war das Christentum spätestens seit dem 4. Jh. weitgehend von einem positionellen Antijudaismus bestimmt. Alttestamentliche Texte wurden oft herangezogen, um die Blindheit und Verstocktheit der Juden zu beweisen, weil sie angeblich ihre eigene Bibel nicht so lesen wollten, wie dies Gott doch nach dem eindeutigen Zeugnis des Neuen Testaments geoffenbart habe. Mit ihrer Weigerung, Jesus als ihren Messias und als Gottes Sohn, als die Erfüllung der ihren Vätern gegebenen Verheißungen anzunehmen, hätten die Juden selbst ihre Verfluchung und Verstoßung durch Gott herbeigeführt und eigentlich ihr Existenzrecht verwirkt, wie die Geschichte seit der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. beweise. Die Kirche sei nach Gottes Willen an die Stelle Israels getreten – und habe vor allem die Bibel Israels in jener Lesart gerettet, die Gott von Anfang an immer beabsichtigt

habe. Dass das Alte Testament als grundlegender Teil der christlichen Bibel dieser Auffassung zutiefst widerspricht, weil es den Christen die ewige Treue Gottes zu seinem Bundesvolk Israel bezeugt, und dass das Alte Testament eine gegenüber dem Neuen Testament eigenständige Botschaft hat, wurde in der Kirche zu wenig wahrgenommen.

Die im Einzelnen unterschiedlichen Auslegungstypen des Alten Testaments in der Christentumsgeschichte haben eine Grundoption gemeinsam: Alttestamentliche Texte werden verwendet, um mit ihnen – gegen das Judentum – die christologische Botschaft als die allein mögliche Leseweise und als von Anfang an von Gott intendierte Wahrheit zu begründen und zu erläutern. Die dabei verwendeten methodischen Ansätze waren vielfältig:

(1) Oft hat man alttestamentliche Texte *als Kontrastfolie zur Christusbotschaft* verwendet, um damit die Notwendigkeit und Höherwertigkeit der neutestamentlichen Christusbotschaft zu beweisen. Dass man einzelne Texte des Alten Testaments mit bestimmten Texten des Neuen Testaments so nebeneinander stellen kann, dass Gegensätze sichtbar werden, ist unbestreitbar. Aber es geht ebenso umgekehrt: Auch neutestamentliche Texte kann man mit alttestamentlichen Texten so konfrontieren, dass das Neue Testament hinter dem theologischen Pathos des Alten Testaments zurückbleibt. Das Kontrastmodell ist nicht geeignet, das Verhältnis der beiden Teile der christlichen Bibel zueinander sachgerecht zu bestimmen. Man kann sie schon gar nicht, wie Markion das tat, als zwei gegensätzliche Religionen einander gegenüberstellen.

(2) Besonders verbreitet war und – bis heute beliebt – ist die Methode, *das Alte Testament als „Dienerin“ des Neuen Testaments* zu präsentieren. Die Aufgabe des Alten Testaments war bzw. ist es nach dieser Auffassung, die eigentliche und endgültige Offenbarung in Jesus Christus vorzubereiten. Das Alte Testament wird zur Verheißung erklärt, deren Erfüllung das Neue Testament sei, wobei in der Regel sogar unterstellt wird, mit ihrer Erfüllung habe die Verheißung ihren Dienst „erfüllt“ und sei eigentlich nicht mehr wichtig. Zu dieser Sichtweise ist zu sagen: Das Schema „*Verheißung*“ – „*Erfüllung*“ ist zwar eine bereits in der Bibel Israels selbst wichtige Darstellungsform, weil sie die Macht und die Treue des Gottes Israels ausweist. Aber die dort konstatierte Erfüllung wird meist als Bekräftigung der Verheißung verstanden, die der Verheißung eine noch größere Bedeutung gibt. Wendet man diese Beobachtung auf das Verhältnis Altes Testament – Neues Testament an, heißt das: Selbst wenn man Texte des Neuen Testaments als

Erfüllung von alttestamentlichen Texten verstehen kann, bedeutet dies nicht, dass die *Verheißungen* ihren Sinn oder ihre Kraft verloren hätten. Im Gegenteil muss man sagen: Sie werden als Verheißungen bekräftigt, zumal sie oft im Vergleich zu ihrer Erfüllung noch einen Verheißungsüberschuss haben. Im Übrigen muss daran erinnert werden: In christlicher Lesart hat das Neue Testament selbst ein gewaltiges Verheißungspotenzial, sodass auch von daher evident ist: Das Kategorienpaar *Verheißung – Erfüllung* taugt nicht, um das Verhältnis der beiden Teile der christlichen Bibel sachgemäß zu beschreiben.

Pentateuch, Brüssel, 1310,
Folio 625 r, (kat. Nr. D 3).



(3) Dies gilt auch für das in der Christentumsgeschichte, vor allem bei den Kirchenvätern, beliebte Modell der *typologischen Lektüre des Alten Testaments*. Das Alte Testament gilt hier als Vorausdarstellung, als Vor-Bild, als *Typos* jener Wirklichkeit, die mit Jesus zu ihrer Vollendung und Vollgestalt, als *Antitypos*, gekommen ist. Auch hier gilt: Die typologische Methode ist nicht prinzipiell abzulehnen. Sie findet sich schon in der Bibel Israels selbst und wird im hellenistischen Judentum, besonders bei Philo, kunstvoll durchgeführt. Dabei werden unterschiedliche Ereignisse so miteinander parallelisiert, dass die Treue des Gottes Israels aufscheint, der seinen „Heilsplan“ verwirklicht, indem er seine einmal geoffenbarten Wirkweisen immer wieder neu aktualisiert. Nach diesem Verfahren wird z. B. mit dem Konzept vom Neuen bzw. Zweiten Exodus die Rettung Israels aus dem babyloni-

schen Exil als erneute und neue Aktualisierung des Ersten Exodus aus Ägypten verkündet und gefeiert. Beide verhalten sich wie *Typos* und *Antitypos*. Der Antitypos hebt allerdings den Typos nicht auf, sondern bleibt rückgebunden auf den Typos als seinem Fundament. Dies wurde und wird in der vom Christentum praktizierten typologischen Methode nicht selten so verändert, dass sie den alttestamentlichen Typos abwertet oder den neutestamentlichen Antitypos gar zum Gegensatz macht.

(4) Eine besonders subtile Weigerung, der Bibel Israels in der christlichen Lektüre einen Eigenwert zu belassen, besteht darin, *die Einheit der beiden Testamente so stark zu betonen, dass die Bibel Israels ausschließlich als konstitutiver Teil der christlichen Bibel richtig verstanden werden könne*. Was z. B. aus der unsystematischen Vielfalt der alttestamentlichen Heilsverheißungen im Neuen Testament nicht aufgenommen wird, sei deshalb, so unterstellt diese Position, auch nicht geoffenbarte „Wahrheit“, sondern hänge mit der geschichtlichen Bedingtheit der Offenbarung zusammen. In diesem Konzept unterstellen Christen, dass Juden ihre eigene Bibel letztlich nicht lesen und verstehen können, weil ihnen die „christologische Brille“ fehle.

Gegenüber diesen christlichen Leseweisen des Alten/Ersten Testaments hat der christlich-jüdische Dialog der letzten Jahrzehnte neue Perspektiven entwickelt, die inzwischen sowohl katholischerseits als auch evangelischerseits kirchenamtlich rezipiert wurden. Sie betonen vor allem, dass bei der Konstituierung des Sinns und beim Verstehen eines Textes den Lesern eine entscheidende Rolle zukommt. Dabei ist die Einsicht grundlegend, dass alle Texte, insbesondere aber poetische und literarische Texte, eine Sinnoffenheit und ein Sinnpotenzial haben, die über den von ihren Erstautoren intendierten Sinn hinausgehen.

Das gilt besonders bei alten Texten, denen im Laufe ihrer Überlieferung neue Bedeutungen hinzugewachsen sind. Zwar ist es notwendig und hilfreich, die historische Ursprungsbedeutung dieser Texte zu erarbeiten, aber es ist ebenso wichtig, die durch die Überlieferung zusätzlich konstituierten Bedeutungen ernst zu nehmen.

Im Blick auf die Bibel Israels und auf die Bibel des Christentums ist weiter zu beachten, dass die biblischen Texte innerhalb der jüdischen und der christlichen Gemeinschaft gehört und gelesen werden und dass deshalb diese Lebens- und Textgemeinschaften bei der Sinnkonstituierung die entscheidende Rolle spielen. Sowohl das rabbinische Judentum als auch die pa-

tristische bzw. mittelalterliche Exegese haben dies so realisiert, dass sie jeweils eine analoge *Lehre vom mehrfachen Schriftsinn* entwickelt haben. Auch wenn die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn im Judentum nie die gleiche Bedeutung erlangt hat wie bei der christlichen Lektüre, zeigt die Auffassung von der Mehrdimensionalität des Textsinns ein gemeinsames Anliegen: Es geht um die Relevanz der biblischen Aussagen für das konkrete Leben, d. h. für jüdische bzw. christliche Existenz. Dass Juden und Christen die gleichen Texte der Bibel unterschiedlich lesen, ist daher nicht überraschend. Der von den Rabbinen gerne zitierte Vers 12 von Ps 62, „*Eines hat Gott geredet, zweierlei habe ich gehört*“, ist in besonderer Weise das Grundaxiom einer christlich-jüdischen Bibelhermeneutik. Geht man von diesen Überlegungen aus, ergeben sich folgende Einsichten, die teilweise auch von dem bereits zitierten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission¹ vorgetragen werden:

(1) Insofern Juden und Christen die gleichen Texte innerhalb ihrer jeweiligen Tradition unterschiedlich lesen, sind dies zwei legitime, heilsgeschichtlich begründete Leseweisen.

(2) Die Christen können anerkennen, dass die jüdische Leseweise der Bibel Israels textnäher und textgemäßer ist als die christliche Leseweise. Das stellt auch die Bibelkommission fest, wenn sie sagt:

„Die Christen können und müssen zugeben, dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar“ (Nr. 22/S. 44).

Diese Beobachtung impliziert die Feststellung, dass das pharisäisch-rabbinische Judentum, das ab dem 2. Jh. n. Chr. bis heute zur dominierenden Form des Judentums wurde, keinen Abfall von der in der Bibel Israels bezeugten Gottesbotschaft und von dem darauf begründeten „way of life“ darstellt. Die christliche Theologie kann sagen, dass das Judentum – auch im Nein zu Jesus – seinen biblischen Ursprüngen treu geblieben ist.

1) „*Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der Christlichen Bibel*“, 2001, vgl. die deutsche Fassung in der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Reihe „*Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*“, Nr. 152.

(3) Wenn Christen die Bibel Israels als Teil ihrer Bibel lesen, müssen sie dies mit einer zweifachen Brille tun. Sie sollen diese Texte zuerst so lesen, dass sie darin den Juden als den Erstadressaten der Bibel Israels und als ihren älteren Geschwistern begegnen. Sie sollen sich bewusst machen, dass diese Texte über die bleibende Erwählung Israels als Bundesvolk reden und dass sie als Christen mit Hilfe dieser Texte das Judentum tiefer verstehen. Dabei können christliche Ausleger von der jüdischen Schriftauslegung sehr viel lernen. Wenn Christen sodann diese Texte als ersten Teil ihrer eigenen Bibel, also als Altes bzw. Erstes Testament, lesen, und wenn sie dieses dabei transparent werden lassen auf die neutestamentliche Botschaft vom endgültigen Handeln des Gottes Israels in Jesus dem Christus hin, tragen sie in diese Texte nachträglich eine Sinnperspektive ein, die diese Texte ursprünglich nicht haben. Um es ganz einfach zu sagen: Die Christen müssen sich bewusst machen, dass sie diese Texte anders, aber nicht besser verstehen als die Juden.

(4) Eine christliche Lektüre der Bibel Israels als Teil der christlichen Bibel darf keine künstlichen Gegensätze konstruieren, wie dies lange Zeit üblich war, weder den Gegensatz von „Gesetz und Evangelium“ noch den von einem „Gott der Rache und einem Gott der Liebe“. Im Gegenteil müssen Christen, sogar wenn Juden dies in Frage stellen, an der Selbigkeit Gottes festhalten, die in den beiden Teilen ihrer Bibel bezeugt ist.

(5) Wenn es dem christlich-jüdischen Dialog gelingt, nach der jahrhundertelangen Geschichte der Entzweiung und der für die Juden todgefährlichen Verleumdung, Verurteilung und Unterdrückung die neuen Formen guter Nachbarschaft und die öffentlichen Bezeugungen des gegenseitigen Respekts engagiert und aufrichtig weiter zu pflegen und sogar zu intensivieren, wäre dies ein großartiges öffentliches Zeichen dafür, dass Religionen und Konfessionen nicht Auslöser von Hass und Gewalt sein müssen, sondern Weggenossen und Wegbereiter des Friedens sein können. Dazu fordern uns die Bibel Israels und das Neue Testament in dem ihnen gemeinsamen fundamentalen Gottesgebot auf:

*„Du sollst den anderen als anderen achten und lieben,
er ist wie du!“*

Ich bin der Ewige / der Lebendige: Euer Gott!“

(vgl. Lev 19,18.34; Mt 22,39 par)

„Dies judaicus“ in der Schweiz

Grundsatzpapier der Jüdisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission der Schweiz (JRGK)*

Am *Dies judaicus* rufen wir uns ins Gedächtnis, was das Judentum in Vergangenheit und Gegenwart für uns und für unseren christlichen Glauben bedeutet. Wir sind darin verwurzelt (vgl. Römer 9–11). Die Juden sind unsere älteren Geschwister im Glauben. Gott hat das Volk Israel in Liebe erwählt und mit ihm seinen Bund geschlossen, und dieser bleibt für immer bestehen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies in der epochemachenden Erklärung *Nostra aetate* (1965) in das Bewusstsein der katholischen Kirche zurückgerufen. Seitdem haben zahlreiche Dokumente der Kirche die geistliche Verbundenheit der Kinder Abrahams betont und das geschwisterliche Gespräch gefordert. Die Kirche will die gegenseitige Kenntnis und Achtung der Religionen fördern. Es hat in der Geschichte zuviel Ablehnung, Verachtung und Hass gegenüber den Juden gegeben. Das widerspricht dem christlichen Glauben und muss im Kampf gegen alle Manifestationen von Antijudaismus und Antisemitismus endgültig überwunden werden. Auch die evangelischen Kirchen setzen sich seit 1945 für die jüdisch-christliche Verständigung ein.¹

Die Weggemeinschaft zwischen Juden und Christen ist ein Anliegen des Glaubens und des Gebetes. Daher hat es seinen Platz in der Liturgie und im Gottesdienst der Kirche. Gerade die Fastenzeit eignet sich für eine solche Besinnung, denn es werden viele Abschnitte aus dem Alten Testament, der jüdischen Bibel, vorgelesen und erklärt. Die Liturgie stellt in dieser Zeit des Kirchenjahres den Zusammenhang zwischen Judentum und Kirche her.

* Die römisch-katholische Kirche der Schweiz hat, wie bereits Italien, Österreich, Polen und die Niederlande, 2011 einen *Dies judaicus* eingeführt. Einer der geistigen Väter des helvetischen *Dies judaicus* ist Christian M. Rutishauser SJ, Mitglied der Dialogkommission von Schweizer Bischöfen und Israelitischem Gemeindebund (JRGK). Der *Dies judaicus*, so Rutishauser, soll wirklich „den Katholiken zeigen, dass sie eine Verbindung zum Judentum haben“ (<http://www.oecumene.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=467204>).

1) Vgl. Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988; Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1985–2000*, Paderborn 2000.

Im Sinne eines echten Dialogs begegnet der *Dies judaicus* einem Wunsch auf jüdischer Seite. Er wird vom *Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund* begrüßt. Die Oberrabbiner Israels haben in einem Gespräch mit Papst Johannes Paul II. bereits 2004 die Bedeutung unterstrichen, die sie einem solchen Tag zumessen würden. Es ist zu hoffen, dass die regelmäßige, jährliche Begehung eines *Tags des Judentums* den Dialog zwischen christlichen und jüdischen Frauen und Männern sowie das gegenseitige Kennenlernen der beiden Religionen fördern wird. Jede Form von Judenmission wird abgelehnt. Ein echtes Gespräch setzt die Anerkennung und Wertschätzung der anderen Religion sowie die Treue zum eigenen Glauben voraus. Es geht auch nicht um eine politische Stellungnahme zum Nahostkonflikt, sondern um die grundlegende Verbundenheit der Kirche mit dem Volk Israel.

Die *Jüdisch/Römisch-katholische Gesprächskommission* der Schweizer Bischofskonferenz (JRGK) und des *Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes* wird jährlich Materialien zur Verfügung stellen und Anregungen geben, um den *Tag des Judentums* durch Gottesdienst, Begegnungen und Veranstaltungen zum jüdisch-christlichen Dialog zu gestalten. Jede Eigeninitiative zur Förderung des *Dies judaicus* ist zudem willkommen. Es soll ein Tag des Feierns, des Gebetes und der vertieften Kenntnis des Judentums werden.

Unwiderruflich sind Gnade und Berufung

Wort zum „Dies judaicus“

Die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens

Die erste Lesung des zweiten Fastensonntags bezieht sich in allen drei Lesezyklen auf die Gestalt Abrams oder Abrahams (Gen 17,5). Abraham ist der Vater des Glaubens, Abraham ist der Vater des Volkes Gottes Israel. Mit

* Vitus Huonder, Bischof von Chur, Delegierter der Schweizer Bischofskonferenz in der JRGK.

ihm schließt Gott den Bund der Beschneidung. Von ihm stammt Isaak, der Sohn der Verheißung, ab. Dessen Sohn Jakob ist der Vater des Zwölfstämmevolkes. Aus diesem Grund ist der zweite Fastensonntag für die Rückbesinnung auf den jüdischen Ursprung des christlichen Glaubens sehr geeignet. Die Heilsgeschichte nimmt bei den Patriarchen ihren besonderen Anfang.

Der christliche Glaube beruht auf diesem jüdisch-altbundlichen Ursprung und lässt sich nur von diesem Ursprung her verstehen und deuten. Im jüdischen Glauben liegt das Fundament des christlichen Bekenntnisses. Darauf macht uns der heilige Paulus in eindrücklicher Weise aufmerksam, da er auf die Vorzüge des Volkes des Sinaibundes hinweist:

„Sie sind Israeliten, damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen“ (Röm 9,4).

Aus diesem Volk stammt Maria, die jungfräuliche Gottesmutter. Von ihr und aus ihr nimmt unser Herr Jesus Christus die menschliche Natur an.

Die Verbundenheit mit dem jüdischen Volk

Führt uns die erste Zielsetzung des *Dies Judaicus* in die Vergangenheit zurück, zum Zwölfstämmevolk und zum Ursprung des christlichen Glaubens, will uns die Tatsache der Verbundenheit mit dem jüdischen Volk an die bleibende, immer aktuelle Verantwortung der Kirche dem jüdischen Volk gegenüber erinnern. Insbesondere die schrecklichen Übergriffe auf dieses Volk während des Zweiten Weltkrieges haben die Kirche neu in diese Verantwortung genommen und zu jenen Aussagen geführt, welche wir im Konzilsdokument *Nostra aetate* 4 nachlesen können:

„Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgend welcher Zeit und von irgend jemand gegen die Juden gerichtet haben.“

Diese Erklärung ist heute neuerdings aktuell. Darauf muss die Kirche daher neuerdings zurückgreifen.

Die brennende Sorge heute¹

Vor der Tatsache, dass sich der Antisemitismus in den vergangenen Jahren wiederum stark ausgebreitet hat, sieht sich die Kirche in unserem Land von Neuem herausgefordert, die Verbundenheit mit dem jüdischen Volk in Erinnerung zu rufen. Angesichts der Ängste und Nöte vieler jüdischer Religionsangehöriger sieht sie sich neuerdings in die Pflicht genommen, sich entschieden „gegen alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus“ zu stellen und zum Frieden und zur Versöhnung, aber auch zum Respekt und zur Achtung vor jedem Menschen, auch vor den jüdischen Mitbürgern, aufzurufen. Sie möchte zudem darauf hinwirken, dass politische Meinungsverschiedenheiten und Standpunkte nicht zu pauschalen Verurteilungen führen, schon gar nicht zu einer Stimmungsmache in unserem eigenen Land.

Das bleibende Geschenk der Gnade

Hervorheben möchte ich an dieser Stelle das Wort des heiligen Paulus, welches sich auf unsere jüdischen Brüder und Schwestern bezieht: „*Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt*“ (Röm 11,29). Ist bei Gott Gnade und Berufung unwiderruflich, kann dies nur bedeuten, dass der Gott und Vater aller Menschen seinen Heilsplan für Israel weiterführt. Gott verfolgt sein Ziel mit dem auserwählten Volk auch heute. Er lässt dieses Volk nicht fallen. Er geleitet es auch in unseren Tagen, da er das Heil aller Menschen beabsichtigt: „[...] er will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2,4). Wir wollen daher dafür beten, dass diese unwiderrufliche Gnade und Berufung auch in unseren Tagen Frucht bringe, Gerechtigkeit und gegenseitige Achtung fördere, ja, sich schließlich auf die Einheit und den Frieden aller Völker auswirke. Mit dem Wunsch des Psalmisten „Friede wohne in deinen Mauern“ (Ps 121[122],7), Friede wohne in den Mauern Jerusalems, Friede wohne in jeder menschlichen Gemeinschaft, in unserem Lande und in unserer Heimat, grüße ich Euch herzlich verbunden mit meinem bischöflichen Segen.

1) Nach dem Titel der Enzyklika Pius XI. *Mit brennender Sorge* vom 14. März 1937, welche den Nationalsozialismus anprangert.

„Mit 17 an der Rampe“

Bundespräsident Christian Wulff

Rede zur offiziellen Gedenkveranstaltung anlässlich des 66. Jahrestages der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz am 27. Januar 2011 in Auschwitz-Birkenau, Polen. Englische Version unter http://www.bundespraesident.de/Anlage/original_671484/Speech-in-English.pdf

Heute vor 66 Jahren begann für die Überlebenden von Auschwitz das Ende des Leids. Die Befreier waren gekommen – endlich. Was die Opfer in den Jahren zuvor in Auschwitz erleiden mussten ist unfassbar, unsagbar, unbeschreiblich. Und dennoch muss es immer wieder erfasst, gesagt und beschrieben werden.

Hunderttausende wurden nach einer zynischen Selektion unmittelbar von der Rampe in die Gaskammern geschickt und starben einen schrecklichen Tod. Kinder wurden von ihren Eltern getrennt, Familien auseinandergerissen. Diejenigen Häftlinge, gleich welcher Herkunft, die nicht sofort ermordet wurden, mussten unter den schrecklichsten Bedingungen Zwangsarbeit leisten. Sie litten Hunger und waren der Witterung schutzlos ausgesetzt. Sie wurden unmenschlichen Strafen, Schikanen und sogenannten medizinischen Versuchen unterworfen, die in Wahrheit grausame Folter waren. Die Willkür der Täter kannte keine Grenzen.

Geschunden und ermordet wurden in Auschwitz und anderen Lagern Juden, Sinti und Roma¹, Kriegsgefangene, Widerstandskämpfer, Homosexuelle, Behinderte und andere.

1) Sinti und Roma wurden ebenfalls von den Nürnberger Rassengesetzen (1935) als „fremdrassig“ definiert, ihrer Rechte beraubt und vom öffentlichen Leben ausgeschlossen. Am 27. Januar 2011, dem „Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus“, sprach zum ersten Mal ein Vertreter der Sinti und Roma im Bundestag. **Zoni Weisz**, 1937 in den Niederlanden geboren, konnte mit Hilfe eines niederländischen Polizisten fliehen und überlebte den Krieg im Versteck und bei Verwandten. Seine Eltern und Geschwister wurden 1944 nach Auschwitz deportiert und ermordet.

Schon bevor sie nach Auschwitz kamen, hatten erst die deutschen Juden, dann auch die Juden der von Deutschland besetzten Länder zunehmende Entrechtung, Demütigung und Erniedrigung erleben müssen. Sie gipfelte in der systematischen Verfolgung der europäischen Juden mit dem Ziel ihrer Vernichtung.

Auschwitz liegt auf polnischem Boden. Eine ganz große Zahl von Opfern waren polnische Staatsangehörige. Polen und seine Bewohner haben unendlich unter der deutschen Besatzung und dem nationalsozialistischen Rassenwahn gelitten. Der Name Auschwitz steht wie kein anderer für die Verbrechen Deutscher an Millionen von Menschen. Sie erfüllen uns Deutsche mit Abscheu und Scham. Wir tragen hieraus eine historische Verantwortung, die unabhängig ist von individueller Schuld.

Wir dürfen nie wieder zulassen, dass solche Verbrechen geschehen. Und wir müssen die Erinnerung wach halten. Denn das Wissen um das geschehene Grauen, die Erkenntnis dessen, was Menschen fähig waren anderen Menschen anzutun, sind Mahnung und Verpflichtung für die gegenwärtigen und kommenden Generationen, die Würde des Menschen unter allen Umständen zu wahren und niemals mehr andere zu verfolgen, zu erniedrigen oder gar zu töten, weil sie anders sind in Glaube, Volkszugehörigkeit, politischer Überzeugung oder sexueller Orientierung.

Für uns Deutsche ist es ein großes Glück und eine große Gunst, dass die Opfer und ihre Nachfahren bereit waren zur Versöhnung. Wir wissen, dass das nicht einfach war. Umso mehr wissen wir zu schätzen, dass heute wieder jüdisches Leben in Deutschland blüht, wir einzigartige Beziehungen zu Israel haben und wir in tiefer Freundschaft mit unseren polnischen und anderen Nachbarn verbunden sind. Das ist ein unermessliches Geschenk für uns.

Es ist unmöglich, sich das Grauen in seiner Gesamtheit vorzustellen. Erst wenn die Leidenden einen Namen, ein Gesicht, ein Zuhause bekommen, können wir uns ihrem Schicksal annähern und versuchen nachzuempfinden, was sie durchgemacht haben. Deshalb ist es so unendlich wichtig, dass Überlebende bis heute, inzwischen hoch betagt, Schülerinnen und Schülern aus ihrem Leben berichten, schildern, wie es war, „Mit 17 an der Rampe“ zu stehen.

Ich bin tief dankbar, dass heute Überlebende unter uns sind, mich sogar aus Deutschland hierher begleitet haben. Solange Sie Zeugnis ablegen, gibt es kein Vergessen. Wenn wir Ihr Zeugnis bewahren und weitertragen, wird

es kein Vergessen geben. Wer Ihre Schilderungen gehört hat, bleibt ein Leben lang beeindruckt. Sie sind die Opfer des Schreckens und gleichzeitig die Brücke in eine gute Zukunft. Es ist für mich von großer Bedeutung, als Bundespräsident mit Ihnen zusammen in Auschwitz sein zu können.

Je weniger von Ihnen persönlich berichten können, desto wichtiger werden die schriftlichen, fotografischen und filmischen Zeugnisse und der Erhalt der Erinnerungsstätten, vor allem der Gedenkstätte Auschwitz. Lassen Sie uns alle nach unseren Möglichkeiten einen Beitrag dazu leisten. Aber auch Hinweise an Häusern auf die entrechteten, vertriebenen, ermordeten früheren Bewohner können uns dabei helfen. Oder die sogenannten „Stolpersteine“, kleine Gedenktafeln aus Messing, die, am letzten selbst gewählten Wohnort in den Bürgersteig eingelassen, an die Opfer erinnern.

Die heutige Jugend muss die Wahrheit über das nationalsozialistische Terrorregime kennen. Dann wird sie denen vernehmlich und entschieden widersprechen, die die Tatsachen leugnen oder verfälschen. Sie wird denjenigen entgegentreten, die nicht begreifen wollen, die die Toten missachten und die die Überlebenden verhöhnen. Deshalb hatte ich im vergangenen November Jugendliche eingeladen, mich nach Israel und Yad Vashem zu begleiten.² Deshalb habe ich heute gemeinsam mit Präsident Komorowski in der Internationalen Jugendbegegnungsstätte mit Jugendlichen über Zivilcourage, über eine Kultur des Hinsehens und Eingreifens, wenn immer es notwendig ist, diskutiert.

Wir wollen nicht vergessen, dass es auch damals Menschen aus allen Nationen und Schichten gab, die nicht weggeschaut, sondern geholfen haben, soweit es ihnen möglich war, und die oft genug ihr eigenes Leben dafür riskiert haben. Auch vielen dieser „Gerechten der Völker“ wird in Yad Vashem gedacht.

Erinnerung, Gedenken und Trauer sollen das Leben nicht lähmen, sollen Zukunft nicht versperren, sondern gerade möglich machen. Wir tragen gemeinsam Verantwortung dafür, dass ein solcher Zivilisationsbruch nie wieder geschieht – in Europa und weltweit. Deshalb, um der Opfer willen und um unserer Zukunft willen, müssen wir die Erinnerung wach halten.

2) Vgl. FrRu 18(2011)156 f.

Jüdische Jugendliche im Untergrund

Oppositionelles Jugendverhalten im „Dritten Reich“

Kurt Schilde*

*„Wenn ich einem Menschen begegne, frage ich mich immer als erstes:
Würde der dich verstecken, wenn du nachts an seine Tür klopfst?“*
(Heinrich Böll)¹

Bis zum Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft war das jüdische Leben in Deutschland durch Emanzipation und Assimilation geprägt. Der sich zum Judentum bekennende Bevölkerungsteil empfand sich als religiöse Gemeinschaft, die von der Mehrheit als kulturelle und ethnische Minorität angesehen wurde. Nach dem Machtwechsel 1933 wandelte sich jedoch der immer latente Antisemitismus zur Staatsdoktrin. Widerstand gegen die Unterdrückung, Terrorisierung, Gettoisierung, Deportation und Ermordung kam für die überwiegende Mehrheit der deutschen Juden nicht in Frage. Solches Verhalten galt weithin als sinnlos und äußerst gefährlich.

In der deutschen Geschichtsschreibung zur „Judenverfolgung“ herrscht eine Sichtweise vor, die stark die Opferperspektive betont. Im Zusammenhang mit dem Thema „Jüdische Jugendliche im Untergrund“ mag als Beleg

* Dr. Kurt Schilde, stellvertretender Vorsitzender des Aktiven Museums Südwestfalen e. V. und Mitbegründer des Arbeitskreises Geschichte der jüdischen Wohlfahrt in Deutschland. Promovierte 1994 an der Technischen Universität Berlin zur Jugendopposition gegen den Nationalsozialismus, forscht und publiziert zur Geschichte des Nationalsozialismus in Deutschland, Täter- und Opferbiografien, jüdische Untergetauchte, Retterinnen und Retter, Geschichte des jüdischen Sports und der Novemberpogrome im Spiegel von Strafprozessen.

Erstabdruck in: *Informationen*. Wissenschaftliche Zeitschrift des Studienkreises Deutscher Widerstand 1933–1945. Nr. 70, November 2009, 34. Jg. „Jugend im Nationalsozialismus“. In der gleichen Ausgabe finden sich u. a. folgende Beiträge: Dietmar Sedlaczek, *Unerwünschte Jugend – Die Verfolgung Jugendlicher im Nationalsozialismus*; Gabriele Wenke, *Kinderchicksale in der NS-Zeit – Holocaust und Widerstand im „Dritten Reich“ im Kinder- und Jugendbuch*.

1) Inge Jens/Walter Jens, *Vergangenheit – gegenwärtig*. Biographische Skizzen. Stuttgart 1994, S. 70.

ein kurzer Hinweis auf das „Tagebuch der Anne Frank“ genügen: Das 1933 aus Frankfurt am Main vertriebene Mädchen hatte sich bekanntlich drei Jahre lang mit ihrer Familie in einem Hinterhaus in der Amsterdamer Prinsengracht versteckt. Durch die Lektüre des seit 1947 in zahlreichen Auflagen veröffentlichten Tagebuchs des 1944 entdeckten und im Jahr darauf im Konzentrationslager Bergen-Belsen ermordeten Mädchens werden seither jüdische Kinder und Jugendliche als Opfer des Nationalsozialismus wahrgenommen, was nicht zuletzt auf die entpolitisierende Stilisierung des Mädchens in der deutschsprachigen Edition zurückzuführen ist.²

Überleben im Untergrund

Tatsächlich waren unter den 1945 Befreiten viele Jugendliche. Sie sahen sich nicht als Heldinnen oder Helden und wollten nicht derart stilisiert werden. Um die eigene Haut zu retten, hatten sie sich der Deportation in den Tod verweigert und keinen anderen Weg gesehen, als ihre Existenz zu verheimlichen und unterzutauchen.

Das Überleben in der Illegalität war ein schwieriges Unterfangen. Am ehesten gelang es den Menschen, die ein möglichst normales Alltagsleben vortäuschen konnten. Dazu brauchten die „U-Boote“ – wie die zum Untertauchen gezwungenen Menschen genannt wurden – hilfsbereite und couragierte Menschen. Bis heute weiß niemand genau, wie groß die Zahl der Menschen ist, die den Verschleppungen entkommen wollten. Zwischen 10 000 und 12 000 jüdische Verfolgte sollen dies versucht haben. Neuere Forschungen haben ergeben, dass in Deutschland ca. 5000 Untergetauchte überlebten, „davon mehr als 1700 in Berlin“.³

Informationen über die Versuche, in die Illegalität abzutauchen, sind nur dann von den Überlebenden erhalten, wenn diese darüber sprechen oder schreiben. Zu den bekanntesten Erinnerungen zählt Inge Deutschkrons Bericht *„Ich trug den gelben Stern“*. Die 20-Jährige tauchte mit ihrer Mutter

2) Vgl. Willi Jasper, *Das Wort bewahren*. Allein das Kriterium der Vollständigkeit sollte bestimmend sein. In: *Die Zeit*, Nr. 40, 26.9.1991, 49: „Während im niederländischen Originaltext das Bild der sich wehrenden Anne deutlich bestimmend ist, überwiegt im alten deutschen Text die Tendenz des Opfers.“

3) Beate Kosmala, *Die neue Gedenkstätte Stille Helden*. Widerstand gegen die Judenverfolgung 1933–1945, in: *Gedenkstätten-Rundbrief* 8(2009), Nr. 150, 15.

im Januar 1943 unter. Ein ähnliches Beispiel stellt die Lebensgeschichte des später sehr populär gewordenen Entertainers Hans Rosenthal dar, der in „*Zwei Leben in Deutschland*“ auf das Leben im Versteck ab 1943 einging.⁴ Im Folgenden wird an drei weniger bekannte Beispiele erinnert. Sie zeigen Möglichkeiten des Überlebens im totalen Überwachungsstaat.

Untertauchen und Flucht

Etwas mehr als 20 Jahre nach dem Ende des Nationalsozialismus erschien das Buch „*Den Netzen entronnen. Die Aufzeichnungen des Joel König*“.⁵ Der Sohn eines orthodoxen Rabbiners wurde 1922 in Würzburg geboren und kam nach der Pensionierung des Vaters 1939 mit Eltern und Geschwistern nach Berlin. Drei Jahre darauf wurden die Eltern nach Riga deportiert und ermordet. Zu diesem Zeitpunkt lebte der 17-Jährige schon ein Vierteljahr als Illegaler. Im Mai 1942 hatte er den „Judenstern“, den er seit September 1941 tragen musste, von seiner Kleidung entfernt und das in Steckelsdorf (bei Rathenow) befindliche Landwerk, in dem er mit anderen jugendlichen Auswanderern auf gärtnerische und landwirtschaftliche Tätigkeiten vorbereitet werden sollte, wegen der drohenden Deportation verlassen.

Nach Berlin zurückgekehrt, war es dem Jungen nur heimlich möglich, seine Angehörigen zu besuchen. Nach der Verschleppung von Vater und Mutter konnte er zunächst noch in der elterlichen Wohnung bleiben. Im Gegensatz zu ihm hatten ein Bruder und eine Schwester, die noch nicht auf einer Deportationsliste standen, hier eine legale Bleibe. Die Existenz des jugendlichen musste verborgen werden, und er übte, sich geräuschlos zu bewegen: „Ich legte meine knarrenden Lederschuhe ab und schlich barfuß oder in Strümpfen umher. [...] Nach einigen Tagen war ich imstande, einigermaßen lautlos dahinzuleben. Ich hatte gelernt, Porzellanteller unhörbar

4) Vgl. Inge Deutschkron, *Ich trug den gelben Stern*, Köln 1978; Hans Rosenthal, *Zwei Leben in Deutschland*, Bergisch Gladbach 1980.

5) Joel König (Pseudonym von Esra Ben-Feinberg, jetzt: Esra Ben-Gershôm): *Den Netzen entronnen. Die Aufzeichnungen des Joel König*, Göttingen 1967. Taschenbuchausgabe mit dem Titel *David. Aufzeichnungen eines Überlebenden*, Frankfurt am Main 1979. Neuauflage: Esra Ben-Gershôm, *David. Aufzeichnungen eines Überlebenden*, Berlin 1989. Erweiterte Taschenbuch-Neuauflage, Frankfurt am Main 1993.

aufeinander zu setzen, die Badewanne ohne Plätschern volllaufen zu lassen, wohlgetarnt hinter Tüllvorhängen die Fenster zu öffnen und zu schließen, die Stellen im Korridor zu vermeiden, wo die Diele am lautesten knackte, Husten und Niesen zu unterdrücken, und wenn sie sich nicht mehr unterdrücken ließen, schnell den Kopf unter ein Kissen zu stecken, aufzuräumen, auszukehren und Geschirr zu spülen, so behutsam und leise, als wären die Möbel und das Geschirr aus hauchdünnem Glas gemacht.“

Nach der Flucht aus der elterlichen Wohnung fand Esra Feinberg ein neues Quartier bei einem alten Schuhmacher. Karl Geistler, dessen Werkstatt und Wohnung sich in unmittelbarer Nachbarschaft befand, bot ihm eine Zuflucht. „Die Wohnung des Schusters war für eine illegale Unterkunft wie geschaffen. Sie hatte zwei Zugänge: durch den Laden und vom Treppenturm. Wir brauchten an keinen Türen vorbeizugehen, aus deren Gucklöchern uns neugierige Nachbarn hätten nachspüren können.“

Um nicht den ganzen Tag bei dem Schuster verbringen zu müssen und um ihn nicht mehr als unbedingt erforderlich zu belasten, hielt sich Feinberg oft auf der Straße auf. Eine selbst hergestellte imitierte Hitlerjugend-Uniform, das nichtjüdische Aussehen und ein Verhalten, das keine Angst verriet, trugen dazu bei, dass seine illegale Existenz nicht aufgedeckt wurde.

Nachdem die Schwester der Zwangsarbeit ferngeblieben und auch untergetaucht war, zog sie ebenfalls bei dem Schuhmacher ein und kümmerte sich um den Haushalt. Auf die Dauer fühlte sich aber der Junge bei dem Schuster nicht mehr sicher, zumal aus dem ursprünglich guten Helfer ein „Raubretter“ wurde, wie Feinberg/Ben-Gershôm es heute formuliert. Geistler fand es schade, dass die Möbel und Haushaltsgegenstände in der leeren Wohnung der deportierten Eltern „unnütz“ zurückgeblieben waren und drang darauf, die Wohnung im Laufe einiger Wochen auszuräumen. Die mit den herausgeholtten Gegenständen geschmückte Schusterwerkstatt und -wohnung begannen bald einer Synagoge zu ähneln.

Um der Untätigkeit und der bedrückenden Situation zu entfliehen, ging Feinberg in seiner nachgemachten HJ-Uniform zu einem Ingenieur nach Charlottenburg und stellte sich als Schüler eines von ihm erfundenen italienischen Gymnasiums vor, der sich etwas Taschengeld verdienen wollte. Als „Laufbursche Wilhelm Schneider“ beförderte er Messinstrumente. Entgegen allen Regeln konspirativen Lebens zog er seinen Chef ins Vertrauen, weil er das Gefühl hatte, sich ihm ohne Gefahr offenbaren zu können. Für den Techniker war es selbstverständlich, dem jungen Juden zu helfen. Ge-

meinsam mit einem Freund, der eine leitende Stellung in einem chemischen Betrieb hatte, gelang es ihm, Papiere für die Ausreise nach Ungarn zu besorgen. Zusätzliche Unterstützung kam von einer Frau, die Briefpapier eines nicht mehr bestehenden Geschäfts besaß. Darauf wurde ihm bescheinigt, „zur Abwicklung kriegswichtiger Betriebsangelegenheiten“ nach Wien fahren zu müssen. Die Zusammensetzung des bei der Flucht aus Deutschland mitgenommenen Fluchtgepäcks macht deutlich, wie naiv der junge Feinberg damals war:

„Später musste ich selbst darüber den Kopf schütteln, was ich alles mitgeschleppt habe. Die zwei großen, schon vorsorglich gepackten Koffer enthielten Hemden, Unterwäsche, einen Anzug, Handtücher, ein Paar Schuhe, eine hebräische Bibel, ein deutsch-hebräisches Wörterbuch, die ‚Psychologie des Jugendalters‘ und ‚Lebensformen‘ von Eduard Spranger; den ‚Zauberberg‘ von Thomas Mann, ein Lehrbuch der ungarischen Sprache, ein Miniaturwörterbuch und einen Sprachführer des Ungarischen, einen Stadtplan von Wien, Fotografien meiner Eltern und Geschwister und einiger Kameraden vom Landwerk, endlich noch eine arabische Sprachlehre zum Selbstunterricht. Dazu kamen noch Schallplatten mit der Kreutzersonate und der Frühlingssonate von Beethoven und elektrische Schaltuhren – für die Einhaltung der Schabbat-Regeln – sowie ein silberner Becher aus dem Besitz seines deportierten Vaters.“

Im April 1943 erreichte der junge Feinberg Wien und zwei Monate darauf Budapest. Nach dem Einmarsch der deutschen Wehrmacht im März 1944 musste er seine Flucht fortsetzen und erlebte schließlich in Rumänien beim Anblick des ersten sowjetischen Soldaten das Gefühl der Befreiung. Er ging weiter nach Palästina, wo er einer der wenigen Zeugen war, die berichten konnten, wie sich Menschen im nationalsozialistischen Deutschland verhalten hatten. Nach Studium und Promotion arbeitete er an verschiedenen Universitäten und lebt heute im „aktiven Ruhestand“ mit seiner aus Dänemark stammenden Frau, den beiden Söhnen und zwei Töchtern in Israel.

Überleben in der Familie

Als am 30. November 1942 der Familie Foß, die seit einem Vierteljahrhundert in Berlin-Charlottenburg gewohnt hatte, die Deportation in ein Konzentrationslager drohte, bot ihnen Helene von Schell in ihrer Wohnung in

der Moabiter Waldstraße 6 ein Zimmer als Zufluchtsort an.⁶ Die dadurch Geretteten waren die Eltern Hans und Margot Foß sowie deren Kinder Werner und Harry, 14 und 9 Jahre alt. Der älteste Sohn war schon seit März 1939 in Palästina. Die illegale Einquartierung war mit großer Gefahr verbunden, denn es gab einen gemeinsamen Korridor mit der Wohnung eines Funktionärs der NSDAP, der dort mit seiner Ehefrau lebte. Harry Foß schildert: „Wenn er abends von der Arbeit kam, haben wir uns natürlich bemüht, uns so leise wie möglich zu verhalten. Er war wohl zu unserem Glück etwas schwerhörig. [...] Wir haben vermieden, ihm zu begegnen. Wenn er da war oder man Geräusche hörte, ist keiner auf den Korridor gegangen und nach Möglichkeit nicht auf die Toilette.“

Ständig war besondere Wachsamkeit angebracht, die das Leben des Jugendlichen Werner und vor allem des Kindes Harry einschränkte: „Wenn es klingelte und es war nicht das vereinbarte Zeichen, haben wir uns natürlich versteckt. Mein Bruder und ich verschwanden im Kleiderschrank, mein Vater hinter dem Ofen, und meine Mutter blieb in der Wohnküche – als Besuch, für den Fall, dass da jemand kam.“ Auch außerhalb der Wohnung war Vorsicht geboten: „Wenn man draußen war, hatten wir ein gewisses Angstgefühl, natürlich. Vielleicht war ich noch etwas unbekümmerter als mein Bruder. Es ist ja ein Unterschied, ob man 10 oder 15 Jahre alt ist. Das macht ja eine Menge aus.“

Große Schwierigkeiten bereitete naturgemäß die Beschaffung von Lebensmitteln. Der Ältere konnte seinem Vater helfen, der Kohlen auslieferte: „Offiziell wusste natürlich keiner, dass mein Vater illegal arbeitete. Später habe ich selbst mitgeholfen. Ich bin mit einem zweirädrigen Karren kilometerweit gelaufen.“ Für den Jüngeren war der Aktionsradius stärker eingeschränkt. „Als Kind konnte ich die Wohnung in der ersten Zeit so gut wie nicht verlassen, keinen Kontakt zu anderen Kindern aufnehmen. So beschäftigte ich mich mit den Autobussen, die in der Waldstraße immer am Haus vorbeifuhren, an der Ecke wendeten und wieder zurückfuhren. Dort hatten drei Autobus-Linien Endstation. So saß ich am Fenster hinter der Gardine und guckte mir die verschiedenen Wagentypen an und notierte mir die Wagennummern, um zu sehen, ob die alle auf der einen Linie blieben

6) Vgl. Kurt Schilde (unter Mitarbeit von Harry, Werner und Peter Foß), *Vierköpfige Familie überlebte in einem Zimmer. Das Quartier bei Helene von Schell in der Waldstraße 6*, in: Kurt Schilde, *Versteckt in Tiergarten. Auf der Flucht vor den Nachbarn*. Gedenkbuch für die im Bezirk in der Zeit des Nationalsozialismus Untergetauchten, Berlin 1995, 34–59.

oder auf der anderen eingesetzt wurden. Das war dann meine Beschäftigung.“ Aber auch das Kind bekam Gelegenheit, etwas Geld zu verdienen: „In späterer Zeit – es kann schon 1944 gewesen sein – brauchte die Firma, bei der Fräulein von Schell arbeitete, einen Boten, der die tägliche Post zu anderen Firmen brachte. Ich bekam dafür 5 Mark in der Woche. Ich habe es meiner Mutter gegeben, damit sie etwas mehr Wirtschaftsgeld hatte. Unterwegs wurde ich häufig gefragt: ‚Bist Du nicht in der Hitlerjugend?‘ oder: ‚Gehst Du nicht zur Schule?‘ Dann habe ich immer irgendwas erzählt, was den Fragesteller zufrieden gestellt hat.“

Ein großes Problem für alle Untergetauchten war der Schutz vor Bombenangriffen, denn sie konnten nicht in den Luftschutzkeller ihres Hauses gehen. Hier konnte es zu gefährvollen Begegnungen kommen, wie einer der beiden Brüder berichtete: „Ich kann mich an eine Begebenheit erinnern, da war, glaube ich, mein Bruder auch noch mit. Er war damals 16 Jahre alt, also ausweispflichtig. [...] In einer Nacht, als wir uns in einem öffentlichen Luftschutzkeller aufhielten, kam ein uniformierter Luftschutzwart auf meinen Bruder zu. Er fuhr ihn an: ‚Zeigen Sie mal Ihren Ausweis, junger Mann!‘ Da war meine Mutter so geistesgegenwärtig und antwortete: ‚Sie können ruhig noch Du sagen zu dem Jungen, der ist erst 14.‘ Das reichte ihm und er ging weiter. Das sind natürlich Vorkommnisse, die einem innerlich mächtig zu schaffen machen konnten. Es hätte ja auch anders ausgehen können.“ Die Familie konnte bis zu ihrer Befreiung im April 1945 in der Wohnung bleiben.

Bündische Jugendgruppe

Überlebensgeschichten gab es auch rund um die illegale zionistische Pfadfindergruppe *Chug Chaluzi* (Pionierkreis) in Berlin, deren Geschichte der erste Gruppenleiter Jizchak Schwersenz aufschrieb.⁷ Der Pionierkreis war nach der „Fabrikaktion“ am 27. Februar 1943 entstanden, als Polizei und SS Betriebe und Fabriken durchkämmten, um der letzten Jüdinnen und Juden habhaft zu werden. In einer Wohnung trafen sich elf junge Menschen, die sich nicht deportieren lassen wollten, wie sich Schwersenz entsinnt: „Es war ihnen gelungen, von den Lastwagen abzuspringen, sich zu verstecken oder

7) Jizchak Schwersenz, *Die versteckte Gruppe*, Berlin 1988. Vgl. die Rezension in FrRu 5(1998)137.

über die Dächer zu fliehen, als sie die Gestapo-Autos auf der Straße sahen.“ Dem *Chug Chaluzi* gehörten in der Zeit zwischen seiner Gründung und dem Kriegsende etwa 40 Kinder und Jugendliche zwischen neun und 22 Jahren an, wobei der aktive Kern der Gruppe aus sechs bis acht Personen bestand. Die Gruppe erstellte ein systematisches Programm, das verschiedene Aktivitäten umfasste, wie Theaterbesuche, aber auch die Abhaltung des Schabbat, den man nun heimlich zu Hause feiern musste, so z. B. bei den Zwillingen Margot und Gerhard Beck.

Die beiden Geschwister waren 1932 dem Ring deutsch-jüdischer Jugend beigetreten. Schon als Jugendlicher hatte Gerhard Beck den „jüdischen Weg“ entdeckt und dachte über Palästina nach, aber eine Flucht aus Deutschland war seiner Familie nicht möglich: „Wir hatten keine Chancen, kein Geld, keine besonderen Papiere, keine Leute, die für uns gebürgt hätten.“ Er lernte den Jugendführer Jizchak Schwersenz kennen und schloss sich dessen Gruppe an, konnte aber „den ganzen bündischen Schwulst“ nicht ausstehen. Die Hebräisierung der Vornamen war eine Idee von Schwersenz, und aus Gerhard wurde Gad, und Margot hieß künftig Miriam. Bei Gad geschah, was noch häufiger geschehen sollte: „Natürlich verknallte ich mich in einen Jungen.“ Aber als 19-Jähriger verliert Gad seine „erste große Liebe“, weil der junge Mann deportiert wird. Ab 1941/42 denkt er immer ernsthafter darüber nach, unterzutauchen und spricht mit anderen Jugendlichen darüber, die sich mit ähnlichen Gedanken tragen. Nach der „Fabrikaktion“, bei der Gad Beck, wie viele andere „arisch Versippte“, seine Freiheit – ebenso wie Vater und Schwester – verlor, schließen sich die Geschwister der gerade entstandenen illegalen Jugendgruppe an, die nach der Flucht von Schwersenz 1944 aus Deutschland von Gad Beck geleitet wird.⁸

Besonders problematisch waren die Wintermonate, in denen eine Übernachtung im Freien oft unmöglich wurde. Hinzu kam die zunehmende Angst der Menschen, die Verstecke anboten, selbst von der Gestapo verhaftet zu werden und die fehlende Möglichkeit, eigene Lebensmittelkarten zu bekommen, um damit eine Grundversorgung sicherzustellen. Aber fast alle Jugendlichen, die ihre Familien verloren hatten und sich auf eigene Faust durchschlugen, überlebten, weil sich solidarisch Handelnde fanden, die

8) Vgl. *Und Gad ging zu David. Die Erinnerungen des Gad Beck 1923 bis 1945*, hg. von Frank Heibert, Berlin 1995.

Quartiere zur Verfügung stellten und mit Lebensmitteln halfen. Durch die finanzielle Unterstützung der zionistischen Jugendorganisation Hechaluz in Genf konnten falsche Ausweise beschafft werden, und es gelang sogar, Waffen zu besorgen und weiterzugeben: „Nur dank dieses weitverzweigten Netzes aus Freunden, Bekannten, Helfern, Lieferanten, Schlupfwinkeln und Kontakten konnte ich die Illegalität überhaupt psychisch überstehen.“ Unablässig war er unterwegs, organisierte Quartiere und weitere Hilfe und hatte weitere Affären, bis schließlich doch die Falle zuschnappte und er von der Geheimen Staatspolizei gefangen wurde. Seine Gefangenschaft endete am 24. April 1945, als die ersten russischen Soldaten das Gelände des jüdischen Krankenhauses betraten und ein Mann die dort Festgehaltenen jiddisch fragte: „Ist do einer vos hejst Gad Beck?“ Er hob die Hand und hörte: „Brieder, ihr sejd frej!“

Widerstandsgruppe

Die Großstadt Berlin und ihre Umgebung spielen in den Überlebensgeschichten häufig eine wichtige Rolle. Vor allem die Anonymität der Metropole bot relativ günstige Chancen für das erfolgreiche Untertauchen und Überleben im Versteck. Für den 1926 geborenen, aus Berlin stammenden Eugen Herman-Friede, der 1943 untertauchen musste, gilt das nur eingeschränkt. Er kam nach Luckenwalde und erlebte dort als 16-Jähriger die Gründung der *Gemeinschaft für Frieden und Aufbau*.⁹

Diese Widerstandsgruppe umfasste überwiegend jüdische und nichtjüdische Mitglieder und war von Herbst 1943 bis Oktober 1944 aktiv. Der Junge kam bei Hans Winkler, einem der beiden führenden Köpfe, unter. Dieser war als Justizangestellter im Amtsgericht Luckenwalde Zeuge brutaler Verhöre gewesen und hatte sich über Einzelheiten der Verfolgungsmaßnahmen informiert. 1941 hatte er ein untergetauchtes Ehepaar kennen gelernt und den Sparverein „Großer Einsatz“ gegründet, um Geld und Lebensmittel für jüdische Verfolgte zu sammeln. Mitgründer der „Gemeinschaft für Frieden und Aufbau“ war Werner Scharff, selbst Jude und seit 1941 zur Arbeit in Sammellagern zur Deportation gezwungen. Im Juni 1943 untergetaucht, nach einem Monat gefasst und deportiert, hatte er aus Theresienstadt fliehen

9) Eugen Herman-Friede, *Für Freudensprünge keine Zeit. Erinnerungen an Illegalität und Aufbegehren 1942–1948*, Berlin 1991.

und zu Hans Winkler stoßen können. Die neu gegründete „Gemeinschaft für Frieden und Aufbau“ war äußerst heterogen aus nichtjüdischen und jüdischen untergetauchten Mitgliedern zusammengesetzt. Unter ihnen waren Kommunisten und Sozialdemokraten ebenso wie Parteigenossen und Unpolitische.

Die wichtigste Arbeit des etwa 30-köpfigen Kreises war zunächst die Unterbringung und Versorgung von illegal Lebenden. Später wurden Flugblätter in Form von Kettenbriefen hergestellt und verbreitet. Sie sollten die Bevölkerung aufrütteln und zum Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime auffordern. Spitzel und Denunzianten bekamen fingierte Todesurteile zugestellt, um ihnen Angst zu machen. Eine Empfängerin war die berühmte „Greiferin“ Stella Goldschlag-Kübler. Trotz eines erstaunlichen Dilettantismus – so hatten die Angehörigen der Gruppe tatsächlich Mitgliedsausweise – gelang es, lange Zeit unbemerkt zu bleiben. Auch nach den ersten Verhaftungen im Oktober 1944 wurde noch weiter gearbeitet, bis nacheinander immer mehr Mitglieder der Widerstandsgruppe in die Fänge der Geheimen Staatspolizei gerieten. Bei der zweiten Verhaftungswelle am 11. Dezember 1944 geriet auch Eugen Herman-Friede in die Fänge der Gestapo, deren Willkür er unterlag – im Gegensatz zu den nichtjüdischen Mitgliedern der Widerstandsgruppe, deren Prozess vor dem Volksgerichtshof stattfinden sollte.

„U-Boote“ – zwischen Denunziation und Zivilcourage

Bis auf Werner Scharff, der im Konzentrationslager Sachsenhausen erschossen wurde, konnten die meisten jüdischen Widerständigen überleben. Der junge Eugen Herman-Friede erlebte am 23. April 1945 – seinem 19. Geburtstag – mit dem Eintreffen der Roten Armee in seinem Gefängnis im ehemaligen jüdischen Altersheim in der Großen Hamburger Straße (Berlin-Mitte) die Befreiung und den Beginn seines neuen Lebens. Er trat in die KPD ein und wurde Journalist, bis er 1948 von den neuen Machthabern erneut inhaftiert wurde. Nach seiner Freilassung zog er nach West-Berlin, war mehrere Jahre im Ausland und lebt heute wieder in Deutschland.

Um zu einem jahrelangen „Leben ohne Erlaubnis“ fähig sein, scheinen neben individueller Initiative, rascher Reaktionsfähigkeit, Flexibilität und Unerschrockenheit ebenso der Abschied von legalistischen Auffassungen

wichtig zu sein. Die jüdischen Jugendlichen, die als „U-Boote“ überleben wollten, widerlegen die verbreitete irrige Metapher der „wehrlos in den Tod gehenden Juden“ und scheinen eine spezifische Form jugendlicher Opposition zu sein. Als nachgewachsene Generation mussten sich die Jungen und Mädchen gegen die Welt der Erwachsenen entscheiden, um überhaupt eine Chance zu haben, den Massenmord zu überleben. Bei dem „Konflikt der Generationen“ sehnten sich die Älteren zwar auch nach dem Überleben, fühlten sich aber oft durch familiäre Bindungen behindert. Die Jüngeren waren freier von diesen Verpflichtungen und zogen einen risikoreichen Versuch dem wehrlosen Verlust des eigenen Lebens vor.

Die Geretteten und die Helfer waren nach 1945 nicht mehr auf der Flucht vor den Nachbarn, aber sie haben nur selten und zögerlich Auskunft über ihre Erlebnisse gegeben. Möglicherweise hängt diese Zurückhaltung damit zusammen, dass sie oft weiter mit den Menschen zusammenleben mussten, die Anhänger der NSDAP waren, die ihre jüdischen Nachbarn ignoriert, verfemt oder ihnen die Hilfe aus Angst verweigert hatten.

Mit dem solidarischen Handeln für jüdische Verfolgte ist ein „wichtiges Feld der Widerstandsgeschichte“¹⁰ angesprochen, das bislang relativ wenig Beachtung gefunden hat: „Den Juden zu helfen, war manchmal die einzige Art, auf die ein Deutscher den Nazis gegenüber seine Opposition auszudrücken vermochte“ (Leo Baeck).¹¹

Erst langsam kommt eine Diskussion in Gang, in der deutscher Widerstand gegen den Nationalsozialismus nicht auf das Attentat vom 20. Juli 1944 oder die Flugblattaktionen der Weißen Rose beschränkt bleibt – die als die herausragenden Ereignisse zu Recht öffentliche Anerkennung fanden und finden. Jede Handlung, mit der das nationalsozialistische Vernichtungsprogramm sabotiert wurde, also auch die Flucht vor der Deportation, d. h. die Rettung des eigenen und anderer Leben, kann und sollte als Widerstand bezeichnet werden.

10) Peter Steinbach, Diskussionsbeitrag, Symposium „Mut zur Menschlichkeit – Hilfe für Verfolgte während der NS-Zeit“, veranstaltet vom Forschungsprojekt „Unbesungene Helden“ am 15./16.10.1990 in der Abtei Brauweiler. Vgl. Günther Bernd Ginzel (Hg.), *Mut zur Menschlichkeit. Hilfe für Verfolgte während der NS-Zeit*, Köln 1993, 211.

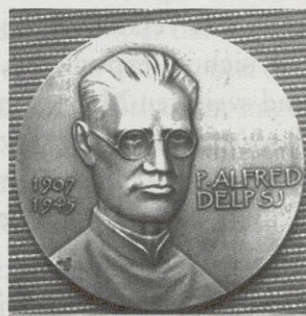
11) Vgl. Juliane Wetzel, *Hilfe und Solidarität*, in: Wolfgang Benz/Walter H. Pehle (Hg.), *Lexikon des deutschen Widerstandes*, Frankfurt am Main 1994, 228.

Alfred Delp: Einsatz für verfolgte Juden

Günther Saltin*

Alfred Delp, 1907–1945, wurde am 28. Juli 1944 in München-Bogenhausen von der Gestapo verhaftet und in das Gestapo-Gefängnis Lehrter Straße in Berlin überführt. Am 11. Januar 1945 wurde er durch den Volksgerichtshof wegen Hoch- und Landesverrats zum Tode verurteilt und am 2. Februar 1945 in Berlin-Plötzensee hingerichtet.

Von Menschen, die sich für Person und Werk Alfred Delps interessieren, wird hin und wieder, zuweilen auch mit Verwunderung oder gar Befremden festgestellt, dass sich in den „*Gesammelten Schriften*“ keine einzige klare Äußerung Delps gegen die Ausgrenzung, Verfolgung und Ausrottung der Juden finden lässt. Und weil Delp sich mehrfach, am deutlichsten in einer Predigt zum Fest der hl. Elisabeth von Thüringen¹ und in einer Predigt zu Allerheiligen 1941², in der er sich u. a. mit dem von den Nationalsozialisten bestellten Propagandafilm von Wolfgang Liebeneiner „*Ich klage an ...*“ auseinandersetzt, in aller Deutlichkeit gegen das „*Euthanasieprogramm*“ der Nationalsozialisten ausgesprochen hat, stellt sich verschärft die Frage, was denn diesen Ausfall zumindest des öffentlichen Engagements für verfolgte Juden begründen kann. Aus diesem Fehlen eines Protestes allerdings auf Desinteresse an den jüdischen Mitbürgern oder Duldung, gar Billigung von Maßnahmen gegen Juden zu schließen, ist keinesfalls zu rechtfertigen. Zunächst muss hingewie-



Alfred-Delp-Gedenkmedaille,
gestaltet von Anton Gabrik
zu Delps 60. Todestag.

* Lic. theol. Günther Saltin, Neuhofen (Pfalz), Religionspädagoge u. a. an der Universität Saarbrücken und am Liselotte-Gymnasium in Mannheim, ist Initiator und Mitbegründer (2005) der Alfred-Delp-Stiftung Mannheim. Abdruck aus *Alfred-Delp-Jahrbuch*, Band 4/2010, mit Erlaubnis des Autors.

1) Alfred Delp, *Gesammelte Schriften* Band 1–5. Hg. von Roman Bleistein. Frankfurt/M. 2. Aufl. 1985; 1988 hier: Bd. 3, 288–292.

2) *Gesammelte Schriften* Bd. 3 (Anm. 1), 263–269.

sen werden auf einen gravierenden Unterschied im Risiko für den, der sich im Dritten Reich kritisch zum Euthanasieprogramm äußerte, im Vergleich mit dem, der die Politik gegenüber den Juden anprangerte: Der erste riskierte seine eigene Freiheit, denn Hilfsaktionen zur Rettung der von „Euthanasie“ bedrohten Menschen gab es kaum: Die Betroffenen waren ja in der Regel bereits in geschlossenen Anstalten. Die Kritiker der Maßnahmen gegen die Juden hingegen standen oft mit Organisationen zu deren Rettung in Verbindung, sodass bei Polizeiaktionen eine erhebliche Zahl anderer mit bedroht und die Arbeit der Organisation gefährdet war.

Wie eine Reihe von exakt dokumentierten Beispielen belegt, kann der Verzicht auf den öffentlichen Protest sich geradezu als notwendige Begleiterscheinung konkreter Hilfsmaßnahmen ergeben.³ Denn wer einem Juden zu einem Versteck verhilft, um dessen Flucht vorzubereiten, wird sich hüten, sich zu exponieren, weil dann mit Überwachung, Hausdurchsuchung und weiteren Maßnahmen im Umfeld zu rechnen wäre, in deren Gefolge das Versteck entdeckt werden könnte. Dass Delps Schweigen höchstwahrscheinlich auf diese Weise eine plausible Erklärung findet, wird durch einige Fakten, die im Zug dieses Artikels aufgeführt werden, unterstrichen.

Auch die Monatszeitschrift „*Stimmen der Zeit*“ für das Geistesleben der Gegenwart, deren Redaktion Delp ab 1939 angehörte und die für die Beurteilung sozialer Probleme aus Sicht der Katholischen Soziallehre verantwortlich zeichnete, thematisiert die Judenverfolgung nicht ausdrücklich. Den Herausgebern war klar: Wenn zu dieser Thematik ein regimekritischer Artikel erscheint, wird dies mit Gewissheit das zeitweise Verbot bzw. unter irgendeinem Vorwand, etwa wegen Papiermangels, das Ende der Zeitschrift zur Folge haben. Wem aber hätte das genützt? Bestimmt nicht den Juden! Es hätte aber Schaden angerichtet insofern, dass viele, die in dieser Zeitschrift einem christlich geprägten Humanismus begegneten, diese Stärkung christlichen Denkens und Empfindens verloren hätten, die bisher so manche Tat zur Rettung jüdischer Mitbürger möglich gemacht hatten. Zeitzeugen, die sich Alfred Delp als ihre Seelsorger anvertraut und etwa im „Bund Neudeutschland“ oder im „Heliand“ eine geistige Heimat gefunden hatten, werden nicht müde zu betonen, wie wichtig Zeitschriften dieser Art für ihr eigenes Durchhaltevermögen und ihr Engagement waren.

3) Zur Hilfe für verfolgte Juden vgl. Wolfgang Benz (Hg.), *Überleben im Dritten Reich. Juden im Untergrund und ihre Helfer*, München 2003.

Persönliche Voraussetzungen / Ausbildung

Nichts deutet darauf hin, dass Alfred Delp während seiner Einführung in das Ordensleben und im Laufe seines Studiums besonderer Sensibilität gegenüber der „Judenfrage“, etwa bei seinen akademischen Lehrern, begegnet wäre. Seine schriftlichen Äußerungen zum Judentum bewegen sich in den traditionellen Bahnen: Im Schoß des Judentums, dem Gottesvolk des „Alten Bundes“, wurde die Ankunft Jesu als des Christus (Messias) durch göttliche Führung vorbereitet, um von dort aus der gesamten Menschheit zu ihrer Rettung präsentiert zu werden; die Juden aber erkannten – abgesehen von wenigen Ausnahmen – in Jesus nicht den von Gott gesandten Retter. Sie müssen sich „bekehren“.

Die Vorstellung vom Judentum als der bleibenden Wurzel der Kirche und ihres Glaubens war den christlichen Theologen zwar rudimentär bewusst, erkennbar daran, dass die vehement von den Machthabern angestrebte Disqualifikation des „Alten Testamentes“ von weitaus den meisten katholischen Theologen nicht mitgetragen wurde und sich deshalb z. B. im Religionsunterricht nicht durchsetzen ließ. Doch die Erkenntnis, dass die christlichen Kirchen – einmal abgesehen von der humanitären Verpflichtung – sich auf die Seite der bedrohten Juden als den leibhaftigen Brüdern und Schwestern Jesu zu stellen hätten, wird zumindest *expressis verbis* bei nur ganz wenigen ausgesprochen.

Bei Delp ist häufig von den Kirchen (!) als den Inhaberinnen des Wächteramtes über die Wahrung des „*ius nativum*“ zugunsten *aller* Menschen die Rede. Dies allerdings geschieht deutlich und in einer Art und Weise, dass Rückschlüsse auf die Verpflichtung der Kirchen den Juden gegenüber sich zwingend ergeben. Delp weiß sich hier einig mit seinem Provinzial Augustin Rösch, der mit anderen Ordensleuten gemeinsam geradezu verzweifelt versucht, den deutschen Episkopat zu einem in allen Kirchen zu verlesenden „Dekalog-Hirtenbrief“ zu bewegen, in dem die Verbrechen des Regimes gegen fundamentale Menschenrechte klar angesprochen werden.⁴

4) Antonia Leugers, „*Heiligste Pflicht zwingt uns zu sprechen ...*“ Kirchenpolitische Kontroversen im deutschen Episkopat um den geplanten Hirtenbrief von 1941, in: *Gelegen oder ungelegen – Zeugen für die Wahrheit*, hg. von Dieter R. Bauer/Abraham P. Kustermann (Hohenloher Protokolle 28), Stuttgart 1989; dies., *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens*. Der Ausschuss für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941–1945. Frankfurt/M. 1996.

Erhalten sind Stenogramme von Abendvorträgen oder Predigten aus den Jahren 1942 und 1943 zum Thema „*Zeichen der Zeit*“.⁵ Am 14. September 1942 spricht er über die Kirche als „*Licht auf dem Leuchter*“ (Mt 5,14), „*Stadt auf dem Berge*“ (Mt 5,14) und deren „*Zeugnis bis an die Grenzen der Erde*“ (Apg 1,8). Die Kirche ist gewollt als „Gemeinschaft, an der die Welt sich selber messen soll und spüren soll, wo sie abirrt, wo der Weg rechts oder links wirklich daneben geht“.⁶

„Wie wird aus dieser Kirche, aus uns, ein echtes Zeichen, das da steht am Horizont? [...] Wenn die Zeit ihre letzte Klärung finden wird (die politischen und sozialen Verhältnisse des Dritten Reiches) und die Menschen das innerlich verantworten müssen“, dann werden sie „uns ins Gesicht spucken und sagen: Ihr habt es gewusst, nicht nur eure Bischöfe und Pfarrer, auch der Mann auf der Straße [...]“. Was der Redner meinte, war allen Zuhörern klar. Die Menschen in München wussten z. B., dass in einem Teil des Altersheimes der Vinzentinerinnen im Stadtteil Berg am Laim jüdische Mitbürger „konzentriert“ waren und von da aus Deportationen in den Osten durchgeführt wurden.⁷

Delp und sein Mitbruder Lothar König, engster Mitarbeiter des Provinzials der Oberdeutschen Provinz der Jesuiten, Augustin Rösch, waren exakt in diesen Wochen damit befasst, für die Beratungen in Kreisau⁸ einen Entwurf zu bearbeiten zur Frage, was von den Kirchen – nach dem Krieg und bei der Neuordnung, darüber hinaus aber bei der Gestaltung von Staat und Gesellschaft überhaupt – erwartet werden kann. Hier ist formuliert, der Kirchen Pflicht sei es, laut zu „*schreien*“ (Text: „proklamieren“; clamare = schreien), wenn das „*ius nativum*“ tangiert sei – gegen wen auch immer!⁹ Dass sich wegen Delps Engagement im Kreis um Helmuth James von Moltke und Peter Yorck von Wartenburg eine Anklage gegen das Regime wegen gravierender Menschenrechtsverletzungen in einem öffentlichen Vortrag verbot, lag auf der Hand; auf äußerste Vorsicht in diesen Situationen hatten sich die „Kreisauer“ verpflichtet. Eine Verhaftung mit Folter hätte viele Menschenleben gefährdet und das Projekt der Kreisauer zunichte gemacht.

5) *Gesammelte Schriften* Bd. 3 (Anm. 1), 409–453.

6) *Gesammelte Schriften* Bd. 3 (Anm. 1), 414.

7) Else R. Behrend-Rosenfeld, *Ich stand nicht allein. Leben einer Jüdin in Deutschland 1933–1944*. München 1988. Ausführlich über Berg am Laim ab S. 108.

8) Die Widerstandsgruppe „Kreisauer Kreis“ befasste sich mit Plänen zur politisch-gesellschaftlichen Neuordnung nach dem erwarteten Zusammenbruch der NS-Diktatur.

9) *Gesammelte Schriften* Bd. 4, 401 f.

Caritas-Netzwerk / Hilfe für Jüdische Gemeinden

Dass Delp bereits früh in seiner Zeit in München, vielleicht ab der 2. Jahreshälfte 1939, an Rettungsaktionen beteiligt war, belegt eine Mitteilung von Dr. Karl Kreuser aus München-Bogenhausen (Pfarrei Heilig Blut), Vater des Delp-Schülers und späteren Jesuiten Karl Adolf Kreuser. Auf die Frage, wie er mit Delp bekannt geworden sei, erzählte er, Delp „suchte ein Unterkommen für einen von den Nazis in Österreich ins KZ geschickten und dort gänzlich zusammengebrochenen Mann. Ich konnte ihm dabei helfen [...]“. ¹⁰ Die hier erwähnte Verbindung nach Österreich könnte auch für die Frage nach Delps Engagement für verfolgte Juden von Bedeutung sein. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass er in Verbindung stand mit dem Jesuiten Ludger Born, der in Wien eine Hilfsstelle für „*nichtarische Katholiken*“ leitete. ¹¹ Über diesen Kontakt ist bisher kaum Konkretes bekannt; eine gründliche Untersuchung könnte hierzu einiges zutage fördern. Die wichtigste Auskunft über Delps Einsatz für verfolgte Juden erteilt *Luise Oestreicher* ¹² in ihrem Antwortbrief an Ger van Roon ¹³. Oestreicher war ausgebildete Fürsorgerin. Bekannte charakterisieren sie als ideenreiche und zugleich pragmatisch denkende Frau. ¹⁴ Sie pflegte intensive Kontakte zur jüdischen Gemeinde in München und war so die ideale Mitarbeiterin für *Gertrud Luckner*, die mit



Dr. Gertrud Luckner (1900–1995),
Begründerin des Freiburger Rundbriefs.

- 10) Manuskript von P. Karl Adolf Kreuser SJ: *Wer war Pater Alfred Delp?* Für die Familienangehörigen zusammengestellt. Dank an Pater Kreuser, der dem Autor Einblick gewährte!
- 11) Ludger Born SJ, *Die Erzbischöfliche Hilfsstelle für nichtarische Katholiken in Wien*, hg. von Lothar Groppe SJ. Wien 1978.
- 12) Luise Oestreicher (1910–1983) wird in Roman Bleisteins Delp-Biografie „*Alfred Delp: Geschichte eines Zeugen*“ und in den „*Gesammelten Schriften*“ durchgängig als „Sekretärin Delps“ bezeichnet. Diese Charakterisierung bezieht sich darauf, dass L. Oestreicher in der Lage und bereit war, Delps fast unleserliche Handschrift zu entziffern.
- 13) Dank an Dr. Klaus Philippi, Heimsheim, der diesen Brief im „Institut für Zeitgeschichte“ in München entdeckt und den Autor darauf aufmerksam gemacht hat.
- 14) Briefliche Auskunft einer ehemaligen Mitarbeiterin von L. Oestreicher in Rosenheim, die namentlich nicht genannt werden möchte.

einem Spezialauftrag des Freiburger Erzbischofs Dr. Conrad Gröber unter dem Dach der Caritaszentrale in Freiburg ein das Reich umfassendes Netzwerk der Hilfe für „*nichtarische Katholiken*“ knüpfen sollte.¹⁵ In einem Brief an Prof. Ger van Roon schreibt Luise Oestreicher am 3.10.65: „Tatsächlich habe ich Pater Delp durch eine Untergrundtätigkeit kennen gelernt, bei der es sich darum handelte, jüdische Menschen zu verstecken und womöglich über die Grenze zu bringen. Er wusste im Jahr 1941 od. 42 auch einmal ein wunderbares Versteck, in dem eine ganze Familie über einen ganzen Winter versteckt werden konnte und hernach, im Frühjahr, haben wir gemeinsam gezittert, bis sie über den Bodensee in die Schweiz kommen konnten.“

Dass er ein Mittelpunkt der Hilfe für die Juden gewesen wäre, kann ich persönlich nicht behaupten, obwohl ich weiß, dass Frau Dr. Luckner ihn bei ihren Aufenthalten in München jeweils aufgesucht hat. Bei ihm hat eben jeder, der in Not war, eine offene Tür und ein offenes Herz gefunden und damit natürlich am meisten die Verfolgten des Dritten Reiches. [...] Ich kannte jüdische Menschen, die bei ihm ein u. aus gingen bis zu seiner Verhaftung und das war eine sehr große Hilfe für jeden Menschen in solcher Not. Vielleicht meint Gertrud Luckner das, wenn sie von ‚Mittelpunkt‘ spricht. Irgendwie war Pater Delp ja immer Mittelpunkt, so wie ein Magnet eben ist. Über seine Kontakte zu Österreich wusste ich nichts. Es war in dieser Zeit wirklich erstaunlich, mit wie wenig Information untereinander man in gewissen Dingen mit Rücksicht auf die Sicherheit anderer auskam. Ich habe sehr viele Dinge erst hernach erfahren und höre das gleiche von anderen Freunden und Helfern [...].“

Luise Oestreicher modifiziert das von Gertrud Luckner häufig¹⁶ geäußerte Urteil, Alfred Delp sei für München der *Mittelpunkt der Hilfe für Juden* gewesen. Luckners Bemerkung steht auch in einer gewissen Spannung zu ihrem eigenen Verhalten, denn in Vorträgen und Interviews berichtet sie

15) Hans-Josef Wollasch, *Gertrud Luckner, „Botschafterin der Menschlichkeit“*, Freiburg 2005, 22 f. Ders., „*Betrifft: Nachrichtenzentrale des Erzbischofs Gröber in Freiburg*“. Die Ermittlungen der Geheimen Staatspolizei gegen Gertrud Luckner 1942–1944, Konstanz 1999. Vgl. auch Elizabeth Petuchowski, *Gertrud Luckner: Widerstand und Hilfe*, in: FrRu 7(2000)242–259, sowie Michael Kißener (Hg.), *Widerstand gegen die Judenverfolgung. Portraits des Widerstandes*. Forschungsreihe der Universität Karlsruhe. Konstanz 1996, 238.

16) Roman Bleistein, *Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1989.

auch von wichtigen Aktionen in München, ohne den Namen des Jesuiten zu erwähnen. „Mittelpunkt“ für die Aktionen, die Luckner verantwortete, war Delp insofern, als sie ihn bei ihren Aufenthalten in München nach Möglichkeit aufsuchte und seinen Rat, wenn möglich auch seine Hilfe erbat. Auch Dels Referententätigkeit im ganzen Deutschen Reich, verbunden mit zahlreichen Verbindungen zu vertrauenswürdigen Personen, bot eine hervorragende Bedingung zur Vorbereitung und Durchführung von Fluchthilfe.

Für die Wertschätzung, die Gertrud Luckner Delp entgegenbrachte, bietet deren Nachlass im Archiv des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg einige Belege. So verschickte sie am 7. Februar 1948 an befreundete Quäker – neben weiteren Schriften – auch die *Vater-Unser-Meditation* von Alfred Delp, abgedruckt in dem von Pater Paul Bolkovac SJ im Jahr 1947 herausgegebenen Band „*Im Angesicht des Todes*“. Im Begleitbrief an Mizi (Henriette) Jordan schreibt sie: „Vielleicht interessieren Euch beiliegende Büchlein. Pater Delp gehörte zu unserm Helferkreis in München in den Verfolgungsjahren.“¹⁷

Man muss davon ausgehen, dass Dels Hilfsaktionen sich im Großen und Ganzen im Rahmen des Luckner’schen Programms bewegten, und dass der erste Kontakt zwischen beiden über Luise Oestreicher zustande kam. Für Einrichtung und Einsatz des Luckner’schen Hilfsnetzes war die Verbindung zu den Quäkern, denen sie damals angehörte, von entscheidender Bedeutung. Das gilt in besonderer Weise für München.

Durch ihren Übertritt in die römisch-katholische Kirche war Luckner bei vielen ihrer früheren Quäker-Freunde in Misskredit geraten, und sie drängten auf einen formellen Ausschluss. Dieser Meinung konnte sich das Ehepaar Dr. Rudolf Cohen und Dr. Annemarie Cohen-Buch aus München nicht anschließen. Dr. Cohen war Physiker, seine Frau eine renommierte Ärztin. Befreundet waren sie mit Elisabeth Behrend-Rosenfeld, die als Sozialarbeiterin in der jüdischen Gemeinde tätig war.¹⁸ Deren vielfach gefordertes organisatorisches Talent war besonders gefragt nach Kriegsbeginn

17) Nachlass G. Luckner im ADCV; Korrespondenz mit Quäkern 093.2 + 284.01 Kasten 4 Fasc. 02 + 03.

18) Else R. Behrend-Rosenfeld, *Ich stand nicht allein* (Anm. 7). Zum Ehepaar Cohen: *Das Hilfsnetz von Annemarie und Rudolf Cohen in München*. Vortrag von Rudolf Cohen (Sohn des Ehepaares) beim Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus zum Thema: „*Stille Helfer. Die Quäker in der NS-Zeit*“ am 27. Januar 2009 in der Bayerischen Staatsbibliothek in München.

im Jahr 1939: Weil man im südwestdeutschen Raum eine Invasion französischer Truppen nicht ausschließen konnte, musste diese Region zunächst vorsorglich evakuiert werden. Die Juden aus den Großstädten Freiburg und Karlsruhe kamen mehrheitlich nach München. Die jüdische Gemeinde dort hatte für die Unterkunft und die sonstigen Lebensbedürfnisse dieser gut 320 „Rückwanderer“ zu sorgen. Die Organisation lag in den Händen von Elisabeth Behrend-Rosenfeld¹⁹, die diese Aufgabe in wenigen Tagen bewältigte. Die Quäker in München versorgten die oft in Eile aufgebrochenen Menschen mit Kleidung. Diese Maßnahme lag in den Händen des Ehepaares Cohen-Buch. Als die jüdischen Familien bald schon in ihre badische Heimat zurückkehren konnten, nahm Annemarie Cohen-Buch Kontakt auf mit ihrer Quäker-Freundin Gertrud Luckner in Freiburg und informierte sie über die zunehmende Gettoisierung der Münchner Juden. Diese reiste daraufhin nach München, suchte den Kontakt zur jüdischen Gemeinde und lernte E. Behrend-Rosenfeld kennen.

Alfred Delp vor dem Volksgerichtshof.



Ab August 1941 kamen die ersten Juden in die „Heimanlage für Juden in Berg am Laim“, um später in den Osten deportiert zu werden. Behrend-Rosenfeld wurde für die Organisation dieser „Heimanlage“ verpflichtet, die sich über zwei Stockwerke eines beschlagnahmten Hauses der Vinzentinerinnen erstreckte. Hier war Hilfe von außen in vielfältigster Weise vonnöten, zumal der Anteil alter Menschen – entsprechend der durch Abwanderung bedingten Altersstruktur der jüdischen Gemeinde – sehr hoch lag. Die engagierteste Mitarbeiterin Luckners in diesem Bereich war nach deren Zeugnis²⁰ Luise Oestreicher, und über sie kam Alfred Delp ins Spiel.

19) Else R. Behrend-Rosenfeld, *Ich stand nicht allein* (Anm. 7), 71.

20) Hans-Josef Wollasch, „Botschafterin der Menschlichkeit“ (Anm. 15), 2.

Spurensuche

Damit soll nicht behauptet werden, Delps Hilfe für Juden beziehe sich allein auf den Einsatz für die in Berg am Laim internierten Menschen. Sein Kontakt mit Gertrud Luckner, der auch von gegenseitiger persönlicher Sympathie bestimmt war, brachte eine Einbindung in das von Luckner geknüpfte reichsweite Netz der Judenhilfe mit sich. Doch dies zu dokumentieren ist nur höchst bruchstückhaft möglich, weil die einzelnen Glieder einer Helferkette aus Gründen der Sicherheit möglichst keine Spuren verursachen und nur das nächste Glied in der Kette kennen sollten.²¹

Solide Zeugenaussagen lassen keinen Zweifel daran, dass Delp für einzelne Juden, denen die Deportation drohte, sichere Verstecke besorgte, wo diese die Zeit bis zur Flucht – in der Regel in die Schweiz – verbringen konnten. Luise Oestreicher erwähnt ein „*wunderbares Versteck*“, in dem eine ganze Familie den Winter über (entweder 1941/42 oder 1942/43) auf die Gelegenheit zur Flucht in die Schweiz warten konnte. Es ist anzunehmen, dass L. Oestreicher das Versteck nicht kannte. Roman Bleistein erwähnt²² ein „Heim der Katholischen Jugend“ in Oberlaus (Gemeinde Feldkirchen-Westenham zwischen Rosenheim und München) als von Delp mehrfach genutztes Versteck. Der Autor konnte trotz gewissenhafter Recherchen vor Ort dieses Haus nicht ausfindig machen. Selbst alte Dorfbewohner wussten nichts von der Existenz eines solchen Heimes, stellten aber einen Kontakt her mit dem ehemaligen CSU-Landtagsabgeordneten Josef Heiler im ebenfalls zu Feldkirchen-Westenham gehörenden Ortsteil Elendskirchen, der eventuell Auskunft geben könne.

Ein intensives Gespräch mit J. Heiler, der durch mehrere Telefongespräche mit gleichaltrigen Dorfbewohnern von damals die eigenen Erinnerungen absicherte, brachte ein weiteres Haus in Krügeling – dem Ortsteil Elendskirchen benachbart – ins Spiel: Dort habe eine Landwirtfamilie ein Nebengebäude während der Zeit des Dritten Reiches kirchlichen Jugendgruppen, die meist von Geistlichen begleitet waren, für Freizeiten und Schulungen zur Verfügung gestellt. Das Haus in Krügeling steht noch. Die heutigen Besitzer sind die Nachkommen der Familie, der es zur Zeit des

21) In mehreren Beiträgen in Benz, *Überleben* (Anm. 3), werden solche Helferketten beschrieben. In Einzelfällen waren um die 50 Personen an der Organisation einer Flucht beteiligt.

22) Roman Bleistein, *Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen* (Anm. 16), 203.

Dritten Reiches gehörte. Sie wussten von der Nutzung des Hauses durch kirchliche Jugendgruppen, konnten aber nichts Näheres mitteilen. Das Gespräch mit den ältesten Dorfbewohnern brachte folgendes Ergebnis: Niemand weiß etwas Genaueres über einzelne Juden oder eine jüdische Familie, die im Haus Nr. 6 mit den Jugendlichen zeitweise gelebt hätten. Aber Vermutungen in diese Richtung gab es damals. Niemand im Dorf aber – da waren sich die heutigen Gesprächspartner sicher – hätte irgendetwas bei den Behörden verlauten lassen, wenn er von hier versteckten Juden gewusst hätte.

Verlässliche Aussagen belegen zweifelsfrei, dass Delp im Rahmen seiner Möglichkeiten „untergetauchten“ Juden half zu überleben und die Vorbereitungen für die Flucht zu tätigen. Bekannt ist, dass er als Seelsorger in der Pfarrei Heilig Blut oder in angrenzenden Stadtbezirken bei Bombenangriffen unmittelbar nach der Entwarnung betroffene Familien aufsuchte, um mit ihnen zu beten, aber auch ganz praktisch Hilfe zu leisten. Viele der Betroffenen, die Angehörige verloren hatten, ließen Delp deren Lebensmittelkarten zukommen – wissend darum, dass er sie als Überlebenshilfe für bedrohte Menschen, darunter manche Juden, dringend benötigte und so die Einzelpersonen, Familien und Institutionen, die das lebensgefährliche Risiko des Versteckens auf sich genommen hatten, bei der Sorge um die Ernährung der Versteckten entlastete.

Dass Delp, wie Bleistein mitteilt, „von seiner Sekretärin, Luise Oestreicher, neue Fluchtwege ausspionieren (ließ), über Konstanz in die Schweiz, von Serfaus aus zu Fuß über die Grenze, von Feldkirch/Vorarlberg aus, indem man auf einen vorbeifahrenden Güterzug sprang“²³, wird von Luise Oestreicher in dieser Form nicht bestätigt. Es ist eher anzunehmen – und die Formulierung ist für diese Interpretation offen –, dass Delp, wenn er um Fluchthilfe gebeten wurde, auf Kontakte mit Personen zurückgreifen konnte, die in der Lage waren, einen gefährdeten Menschen in einen „Stationenweg“ aufeinander aufbauender Rettungsmaßnahmen einzuschleusen, wobei den beteiligten Helfern jeweils nur die unmittelbar benachbarten Stationen bekannt waren.

Gut vorstellbar und von manchen Zeugen bestätigt ist Delps Bereitschaft und Fähigkeit zu spontaner Hilfe, ähnlich jenem Beispiel, das der Jesuit Paul Riesterer von seinem Mitbruder Pater Rupert Mayer berichtet: Eine

23) Roman Bleistein, *Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen* (Anm. 16), 203.

Jüdin, die in die Vereinigten Staaten auswandern wollte, weil ihr die Einlieferung in ein Konzentrationslager drohte, wandte sich in ihrer Not an Pater Mayer, weil sie die Reisekosten nicht bezahlen konnte. Der Pater ging noch in der Nacht in Pullach zu einem Bekannten, der in der Nähe des Jesuitenkollegs wohnte und sich des Öfteren als Wohltäter des Ordens erwiesen hatte. Dieser gab ihm das nötige Geld: 5000 Reichsmark, die er für den Erwerb einer Statue vorgesehen hatte. „Nun diente es dazu, ein Menschenleben zu schützen.“²⁴

Nach Kriegsende

Die enge Zusammenarbeit von Gertrud Luckner mit Luise Oestreicher und denen, die sie in der Hilfe für verfolgte Juden unterstützt hatten, bis die Verhaftung von G. Luckner das Netzwerk im Zentrum traf, fand unmittelbar nach Kriegsende in München ihre Fortsetzung. Am 4. Juli 1945 traf sich in der Wohnung von Familie Kreuser in München-Bogenhausen (Laplacestraße) ein Kreis von Menschen, die sich dem diakonischen Auftrag der Kirche verpflichtet wussten. Um Dr. Luckner hatten sich – neben dem Ehepaar Karl und Elisabeth Kreuser – eingefunden Max Blumschein, Pfarrer von Heilig Blut, Prof. Dr. Adolf Weber, Volkswirtschaftslehre (Vater von Frau Kreuser), Oskar Jandl, Direktor des Diözesancaritasverbandes München, Georg Rudolf Fritz, Direktor des Landescaritasverbandes Bayern, Anton Pollinger, Landescaritassekretär, Heinrich Auer, Bibliotheksdirektor der Caritaszentrale, Dr. Annemarie Cohen-Buch und Luise Oestreicher.²⁵

Anlass des Treffens war die Ankunft von Gertrud Luckner in München nach der Befreiung des Konzentrationslagers Ravensbrück, in das sie nach ihrer Verhaftung am 24. März 1943 im D-Zug Freiburg-Karlsruhe eingeliefert worden war. Sie schlug sich nach München durch und fand Unterkunft bei Luise Oestreicher. Beide machten sich sofort daran, sich der Linderung der spezifischen Probleme der unmittelbaren Nachkriegszeit zuzuwenden

24) Konrad Löw, *Die Münchner und ihre jüdischen Mitbürger 1900–1950 im Urteil der NS-Opfer und -Gegner*. München 2008, S. 118 f. – Nach Mitteilung von Freunden Delps, z. B. aus Wolferkam, hatte Delp, wenn es um Hilfe für Notleidende ging, keinerlei Hemmungen, begüterte Gemeindemitglieder, von denen es z. B. in Bogenhausen etliche gab, direkt um Geld oder sonstige Unterstützung zu bitten – meist mit Erfolg.

25) Hans-Josef Wollasch, „*Botschafterin der Menschlichkeit*“ (Anm. 15), 110 f.

und führten deswegen die Menschen zusammen, die sie in Zusammenhang mit ihrer Hilfe für Notleidende und Verfolgte als engagiert und zuverlässig erfahren hatten. Alfred Delp, vor wenigen Monaten hingerichtet wegen seines Einsatzes für seine Schwestern und Brüder, war allgegenwärtig. Sein geradezu verzweifelter Appell für eine diakonische Kirche galt seinen Freunden als Testament: Rückkehr der Kirchen in die „Diakonie: in den Dienst der Menschheit. Und zwar in einen Dienst, den die Not der Menschheit bestimmt, nicht unser Geschmack oder das Consuetudinarium einer noch so bewährten kirchlichen Gemeinschaft.“²⁶

Bei der Besprechung in der Laplacestraße schlug A. Cohen-Buch ein Begegnungszentrum für junge Menschen vor, weil viele von ihnen Gefahr laufen, ohne Orientierung aufzuwachsen. Konkret im Blick war die Umwidmung eines bisher von der SS genutzten Hauses als Anlaufstation für Kriegsheimkehrer, die in der Heimat vor den Trümmern des Hauses und den Gräbern der Angehörigen stehen. Diese angedachten, zum Teil auch bereits auf den Weg gebrachten Maßnahmen konnten nur realisiert werden mit dem Einverständnis der Besatzungsmacht, der Amerikaner. Dabei erwies sich die Beteiligung der Quäker als äußerst hilfreich, denn diese genossen das Vertrauen der Besatzungsbehörde.²⁷

Die mühsame Suche nach Spuren zu Erkenntnissen über Alfred Delps Einsatz für verfolgte Juden hat sich auch aus der Sicht des christlichen Zeugnisses gelohnt. Alfred Delp bietet ein überzeugendes Beispiel dafür, dass der Christ als Zeuge der „*Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes*“ seiner Berufung nur dann gerecht wird, wenn er diese universal interpretiert, also dass er sich einsetzt, um mit Delp zu reden notfalls „*sich blutig schindet*“²⁸ für die Menschenwürde aller, denen diese streitig gemacht wird.

26) *Gesammelte Schriften* Bd. 4 (Anm. 1), 319.

27) Die Verwurzelung in der Quäkergemeinschaft, mit der G. Luckner auch *nach* der Aufnahme in die katholische Kirche in intensivem Austausch stand, hat in der katholischen Kirche reiche Frucht gebracht: Luckner, die ihr Engagement für die Juden aus dem Quäkertum in ihre Arbeit bei der Caritas einbrachte, gründete 1948 in Freiburg den Gesprächskreis „Christentum und Judentum“. Im August 1948 erschien die erste Nummer des „*Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk – im Geist der beiden Testamente*“. Der „*Freiburger Rundbrief*“ ist bis heute das wichtigste in Deutschland erscheinende Medium des Dialogs von Juden und Christen.

28) *Gesammelte Schriften* Bd. 4 (Anm. 1), 319.

Das besondere Buch

Markus Tiwald, **Hebräer von Hebräern**. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation. HBS 52. Herder Verlag, Freiburg u. a. 2008. 508 Seiten.

Diese von der kath. theol. Fakultät der Universität in Wien angenommene Habilitationsschrift füllt ein Desiderat aus, das den Exegeten des NT in Bezug auf Paulus von Judaisten wie Johann Maier, Günter Stemberger und Heinz-Josef Fabry, um nur einige zu nennen, vor Augen geführt wurde. Das „normative Judentum“, an dem die Neutestamentler Maß nahmen, und den rabbinischen Zuschnitt nach vorn, d. h. in die Zeit des Paulus projizierten, gab es schlicht noch gar nicht. Mithin machten sich solche Autoren des Anachronismus schuldig. Wer Paulus vorwirft, er stehe mit dieser oder jener Aussage nicht mehr auf dem Boden des Judentums, hat die Beweislast. Dies trifft bei nicht wenigen Autoren von Paulus-Aufsätzen und -Büchern zu. Ihre Behauptungen werden von Tiwald genannt und zurückgewiesen.

Hauptteil I, *Prolegomena*, bietet einen ausgewählten Forschungsüberblick. Er zeigt, wie ein Schwenk in der Einschätzung des Paulus als „zweiter Stifter des Christentums“ zur heute auch jüdischerseits anerkannten Person des Juden Paulus erfolgt ist. Besonders die englischsprachige Paulusforschung hat das Verdienst, „Paulus nicht gegen das Judentum, sondern in ihm zu profilieren“ (19). Tiwald wählt einen phänomenologischen Zugang, wobei der Textvergleich (ohne Interpretation) zwischen Paulus und seinen zeitgenössischen Autoren erfolgt (24).

Im Hauptteil II werden die neuen Erkenntnisse der judaistischen Forschung beigezogen. Die zwischentestamentliche Ära ist nicht rabbinisch, die priesterliche Aristokratie hatte andere Ideale, die Qumranleute wieder andere. Es gab keine einheitlichen Entwicklungslinien vom Judentum des 1. Jh. zum späteren rabbinischen Judentum, bestenfalls Wurzeln für spätere Entwicklungen. Bindeglieder, Pharisäer, auf die später die Rabbinen ihre Beziehungen rückprojizierten, werden nie als Pharisäer bezeichnet (44). Belege für Pharisäer in der Diaspora fehlen. Wenn Paulus, der Diaspora-Pharisäer, sich Hebräer nennt, zeigt dies höchstens, dass er eine wie auch immer

geartete Ausbildung in Jerusalem bekommen hatte. Vom Schriftgebrauch der damaligen Zeit – und damit des Paulus – gilt, dass das Frühjudentum Überarbeitungen (rewritten text), etwa in der LXX, für legitim hielt (52). Wörtliche Zitate sind nicht immer eingeleitet, es herrscht Treue zum Inhalt, nicht zum Buchstaben. Ein grundsätzlicher Vorrang der Tora vor Prophetentexten ist fraglich und bei den Qumranleuten genau umgekehrt, wie die Pescher-Literatur bezeugt. Bezüglich der Septuaginta und ihren Rezensionen ist es nach heutigem Stand der Forschung ausgeschlossen, dass ein einheitlicher Text für die Zeit des Paulus existierte (67), man darf also nicht mechanisch schließen, wo der LXX-Text bei Paulus gegen den Text der hebräischen Bibel steht, habe Paulus ihn abgeändert. Ob Paulus seine Bildung von der Synagogenpredigt vermittelt bekam, ist wegen der allgemein verbreiteten hellenistischen Prägung der Rhetorik, deren sich auch das damalige Judentum bediente, nicht sicher. Auf weiteren hundert Seiten ist das Thema Paulus und die Heilige Schrift entfaltet.

Der eigentliche Hauptteil der Arbeit liegt nach Tiwalds Bekunden in Teil III: *Das Gesetzesverständnis Pauli auf dem Hintergrund frühjüdischer Texte*. Tatsache ist, dass es kein „normatives Judentum“ zur Zeit des Paulus gab (184 u. ö.). Der polyseme Gebrauch von *Tora* wurde auch im griechischsprachigen Frühjudentum multivalent verwendet. Der Ausdruck lässt sich hier weder auf den Pentateuch noch auf das Religionsgesetz allgemein eingrenzen (188). Das Gesetz ist authentischer Ausdruck des Willens Gottes; allerdings liegt in der Befolgung des Gesetzes „eine Gefahr der Missdeutung: als heilsautomatistischer Anspruch der Menschen Gott gegenüber, ein gesetzlich einfordersbares Anrecht auf Erlösung nach Ableistung entsprechender Taten“ (Röm 10,2 f.). Diese Missdeutung ist umso problematischer, als keinem Menschen aufgrund seiner sündigen Konstitution die völlige Einhaltung der Gebote möglich ist (Röm 8,3) (190). Paulus hält den theoretischen Heilsweg, „dass die Täter des Gesetzes gerechtfertigt werden, praktisch für nicht mehr gangbar“ (214 f.). Dass Paulus darum die Tora aus dem Christusereignis heraus neu interpretiert, aber nicht außer Kraft setzt, ist seiner „kontextplausiblen Individualität“ entsprungen (216).

Die Sündenverstricktheit aller Menschen belegt Tiwald mit Texten aus dem AT, dem vierten Esrabuch, Texten aus Qumran, den Psalmen Salomos, aus Philon und aus nichtpaulinischen Texten des NT. „Im frühjüdischen Denken führte die Annahme der allgemeinen Sündenverfallenheit einerseits zu noch größerem Bemühen um Gesetzeserfüllung, andererseits zu einem

noch stärkeren Vertrauen auf die Gnade Gottes. Dieser Gnade allerdings musste man sich durch gottgefälliges Verhalten würdig erweisen (was ja streng genommen keinem Menschen wirklich möglich ist). Paulus durchschlägt diesen Knoten in seinem ‚sola gratia‘-Denken: von den beiden Polen (verstärktes Bemühen einerseits – verstärktes Vertrauen auf die Gnade Gottes andererseits) bleibt letztlich nur ein Pol übrig: das Vertrauen auf Gottes Gnade“ (238). Wie verhalten sich Glaube und Werke des Gesetzes zueinander?

Das sog. Sektierer-Manifest 4QMMT aus Qumran belegt die Vorstellung einer Vermittlergestalt im „Anweiser der Gerechtigkeit“. Die Auslegung von Hab 2,4 im Pescher Habakuk, eine Stelle, die auch Paulus (Gal 3,11; Röm 1,17) bezieht, qualifiziert den „Anweiser der Gerechtigkeit“ zur Vermittlergestalt wie bei Spätschriften des AT der Logos und die Sophia. Das gleiche Toraverständnis unter Zuhilfenahme einer Vermittlergestalt findet sich bei Philon, 1 Henoch, bei Jesus von Nazaret, Johannes dem Täufer und im „geliebten Jünger“ des Johannesevangeliums. Natürlich besteht zwischen diesen Vermittlergestalten und dem Christus Jesus bei Paulus ein gravierender Unterschied: Christus ist im Auftrag Gottes das agens der Rechtfertigung, der Ort der Gottesgerechtigkeit (Röm 3,21–26) (265).

Was besagt die Priorität des Glaubens und die Posteriorität des Gesetzes? Während im Frühjudentum die „Werke des Gesetzes“ nicht aufgegeben werden, auch was die Kult-Tora, das Ritualgesetz angeht, ist bei Paulus diese Gesetzesbeobachtung weggefallen, d. h. sie ist nicht heilsrelevant (300). Soweit die Gesetzesbeobachtung im Gewissen des Menschen (vgl. Röm 2,14) von allen Menschen erfüllt wird (Schöpfungsordnung), ist dies auch im Frühjudentum u. a. von Philon und Flavius Josephus anerkannt. Es besteht aber eine Posteriorität der Sinai-Tora. Paulus hat diese Tatsache bemüht, wenn er (Gal 3,17–25) von der 430 Jahre später durch Engel erlassenen Tora spricht, die durch einen Mittler bekannt gegeben wurde (319). Das Gesetz (des Mose) ist bei Paulus auch von seiner Bedeutung her „dem Glauben Abrahams nachgeordnet“ (325). Nun muss aber differenziert werden: Gesetz ist nicht gleich Gesetz. Wie die Konzentration auf den Dekalog nicht nur typisch für Philon, sondern eine Grundtendenz der damaligen Zeit ist, so ist auch für Paulus (Röm 13,9–10) das Gesetz nicht abrogiert, in ähnlicher Überzeugung wie für Philon (338).

Eine verblüffende Nähe frühjüdischer Texte besteht im Versuch, die Identität von Tora und wahrer Vernunft zu verengen auf eine allgemein ein-

sichtige, rational nachvollziehbare Moral- und Tugendlehre, d. h., es gab den breiten Strom einer ethischen Torainterpretation im Frühjudentum. Aber weder der Aristeebrief noch Josephus geben dabei die Speise- und Reinheitsgebote auf, doch „betonen sie [1] den pädagogischen Wert dieser Vorschriften, weiters [2] ihre rationale Begründbarkeit und daraus [3] ihre eigentliche Bedeutung [...] für Gerechtigkeit und gerechten menschlichen Umgang“ (352).

Paulus lässt das Thema der Heiligkeit in seinen Speisegebot-Disputen völlig aus. In anderen Kontexten erkennt er, wie viele hellenistische Juden seiner Zeit, der ethischen Heiligung eine deutliche Prävalenz vor der rituellen zu. Paulus hat also frühjüdische Tendenzen lediglich weiter geführt und in ihren Konsequenzen auf die Spitze getrieben. Die Tora bleibt für ihn auch weiterhin gültig, aber nicht mehr in ihren kultischen Ansprüchen, sondern lediglich in ihren ethischen Vorgaben (361), daher erfolgt ihre Interpretation über das Liebesgebot als Erfüllung der Tora (363). Fazit: Sündenvergebung ist ohne Glaube nicht möglich. Auch im Tempel gibt es Sündenvergebung nicht ohne Lebensänderung; sie kann aber auch im Frühjudentum außerhalb des Tempels geschehen. Klar ist dies für die Gemeinde der Qumrantexte (371), verbunden mit einer Kritik des Tempelkultes. Doch auch „im damaligen Judentum gab es das Spannungsverhältnis zwischen Glauben und Kult bzw. stark divergierenden Vorstellungen über Sündenvergebung und Rechtfertigung“ (375). Und wo bleibt das „ungläubige“ Israel? „Nach Röm 11,25–32 wird es nicht vom endgültigen Heil ausgeschlossen“ (402). Gegen Ende des dritten Hauptteils findet sich ein instruktives Resümee (400–415).

Teil IV behandelt eschatologische Bibellektüre, Pescher-Exegese, ultraliteralistische Exegese, d. h. über den Schriftsinn hinausgehende Deutung als eigene Interpretation; z. B. hat für Paulus „der chronologische Abstand zwischen Gen 15,6 und Gen 17 theologische Qualität“ (435), und allegorische Schriftauslegung; sie kommt im Frühjudentum gleichermaßen wie bei Paulus vor. Teil V ist ein kurzer Abschlussteil.

Markus Tiwald hat in umfassender Weise sein Thema mit immensem Aufwand behandelt. Keine künftige exegetische Publikation wird diesen Meilenstein paulinischer Forschung übergehen können. Man wünscht das Buch in die Hand verantwortlicher Bibelverkündiger.

Alwin Renker, Freiburg

Bücherschau

Wolfgang Benz/Barbara Distel (Hg.), **Der Ort des Terrors**. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager, 9 Bde. C. H. Beck Verlag, München 2005–2009.

- Bd. 1: Die Organisation des Terrors, 2005, 394 S.
- Bd. 2: Frühe Lager, Dachau, Emslandlager, 2005, 607 S.
- Bd. 3: Sachsenhausen, Buchenwald, 2006, 660 S.
- Bd. 4: Flossenbürg, Mauthausen, Ravensbrück, 2006, 644 S.
- Bd. 5: Hinzert, Auschwitz, Neuengamme, 2007, 591 S.
- Bd. 6: Stutthof, Groß-Rosen, Natzweiler, 2007, 840 S.
- Bd. 7: Niederhagen/Wewelsburg, Lublin-Majdanek, Arbeitsdorf, Herzogenbusch (Vught), Bergen-Belsen, Mittelbau-Dora, 2008, 360 S.
- Bd. 8: Riga, Warschau, Vaivara, Kaunas, Plaszów, Kulmhof/Chelmno, Belzec, Sobibór, Treblinka, 2008, 464 S.
- Bd. 9: Arbeitserziehungslager, Ghettos, Jugendschutzlager, Polizeihaftlager, Sonderlager, Zigeunerlager, Zwangsarbeitslager, 2009, 656 S.

Als die Häftlinge nach der Befreiung aus den KZs in ihre Heimat zurückkehrten und ihre Erlebnisse veröffentlichten, wählten sie oft das Erzählmuster des Reiseberichts in eine fremde exotische Welt, eine grauenvolle Strafkolonie mit perversen Reglement, absurder Logik, irreführendem Neusprech. David Rousset nannte diese moralische Antipode „*Univers concentrationnaire*“ (1946), Robert Antelme beschrieb eine „*Welt, die sich wild und grausam gegen die Lebenden richtete und dem Tod ruhig und gleichgültig gegenüberstand*“ (*L'espèce humaine*, 1949), sogar der trockene Eugen Kogon verglich das KZ in seinem *SS-Staat* (1946) mit dem Inferno Dantes. Diese Assoziation kam Tätern wie Opfern ständig in den Sinn. Der ehemalige Kommandant von Sobibór und Treblinka, Franz Stangl, kommentiert im Gespräch mit Gitta Sereny seine Ankunft in Treblinka: „*Dantes Inferno war Wirklichkeit geworden*“ (TB, 181). Der Chronist des Sonderkommandos von Auschwitz, Salmen Gradowski, benannte seine Flaschenpost von der „*Todesinsel*“ frei nach Josef Conrads Bestseller „*In Harz fun Gehennem*“.

Der ehemalige *Sek* (Zwangsarbeiter) Alexander Solschenizyn hat für das „sonderbare Land GULAG“ die Metapher des Archipels gefunden „das die Geographie in Inseln zerrissen, die Psychologie aber zu einem festen Kontinent zusammengehämmert hat, jenem fast unsichtbaren, fast unspürbaren

Land, welches besiedelt ist vom Volk der ‚Seki‘. Das Inselland ist eingesprenkelt in ein anderes, das Mutterland. Kreuz und quer durchsetzt es seine Landschaft, bohrt sich in seine Städte, überschattet seine Straßen – und trotzdem haben manche nichts gehant, viele nur vage etwas gehört, bloß die Dortgewesenen alles gewusst“ (Prolog).

Obgleich die „Zone“ auf keiner Landkarte verzeichnet war, kannte sie jeder – jeder sollte sie kennen, denn sie war für die Insassen, nicht weniger als für die, die nicht einsaßen, *der Ort des Terrors*. Dennoch sind mühsame Recherchen notwendig, um den Archipel zu kartografieren. Nicht zufällig beginnt Frank Westermanns Buch über Stalins kolossale Wasserbauwerke und ihre Zwangsarbeiterlager vor einer irreführenden Karte der Sowjetunion (Ingenieure der Seele, TB 2005, 12 f.). Dass man als deutscher Tourist oder Kolonist ins Epizentrum des Zivilisationsbruchs reisen konnte, ohne davon Notiz zu nehmen, beweist der Baedeker *Generalgouvernement anno diaboli* 1943. Es zeichnet die Utopie eines „judenfreien“ Polen, während die Vernichtung der jüdischen Gemeinden gerade auf Hochtouren lief. Über die frühere Vorstadt von Krakau, Kazimierz, heißt es z. B., „die 1335 durch König Kasimir vor den Toren Krakaus angelegt wurde und Krakau überflügeln sollte, später jedoch z. T. Wohnsitz der jüdischen Bevölkerung Krakaus ([ist] jetzt judenfrei)“ (50). Soviel konnte Baedeker über das jenseits der Weichsel gelegene Podgórze, wo das Getto von Krakau war, noch nicht melden. Während sein Bandbearbeiter Oskar Steinheil im Herbst 1942 das Generalgouvernement bereiste, lief dort gerade die zweite große Liquidierungsaktion. Deshalb vermerkt er nur den deutschen Anspruch, indem er daran erinnert, dass Josef II. diese Vorstadt im „österreichischen Gebiet“ anlegen ließ (51). Nun haben Wolfgang Benz, der ehemalige Leiter des Zentrums für Antisemitismusforschung der TU Berlin, und Barbara Distel, die ehemalige Leiterin der KZ-Gedenkstätte Dachau, den Baedeker der Vernichtung nachgeliefert, der dem Ruf der Unfehlbarkeit des legendären Reiseführers gerecht wird.

Im neunbändigen Atlas des nationalsozialistischen Konzentrations- und Zwangslagersystems *Ort des Terrors* verzeichnen und beschreiben 300 Autoren die 23 Stammlager und ihre ca. 1000 Außenlager. Nicht gerechnet die 1100 bis 1200 Gettos, die 177 Zwangsarbeitslager der Organisation „Schmelt“ für Juden in Schlesien und im Sudetenland, die 750–800 Zwangsarbeitslager für Juden in den besetzten Ostgebieten, die unzähligen Polizeilager und Arbeitserziehungslager, Zigeunerlager, Jugendschutzlager, die

rund 30 000 Fremdarbeiterlager, die ungezählten Kriegsgefangenenlager, sowie die oft genauso grausam geführten Lager der Verbündeten Deutschlands, die in Bd. 9 behandelt werden. Die Herausgeber ziehen Bilanz: *„Kaum einen Ort im Deutschen Herrschaftsbereich gab es schließlich, an dem nicht ein Lager existierte“* (Dachauer Hefte 25, 301).

Will man sich in seiner eigenen Umgebung orientieren, muss man nur den Band zum nächstgelegenen Stammlager aufschlagen und findet auf der Innenseite des Umschlags alle KZs verzeichnet. Für den in Heidelberg wohnhaften Rezensenten wäre z. B. das Stammlager Natzweiler-Struthof im Elsass das nächstgelegene KZ gewesen. Es ist aber nicht nötig, in die Vogesen zu reisen, um die ehemalige Todeszone zu betreten. Überall am Neckar, von der Quelle bis zur Mündung, lagen Außenlager von Natzweiler-Struthof. Dem Metalemma Natzweiler-Struthof von Robert Steegmann, der sich mit seinem Standardwerk *La Nuée Bleue* als bester Kenner dieses „Spiralnebel“ ausgewiesen hat (2005, dt. v. P. Geiger, *Das Konzentrationslager Natzweiler-Struthof und seine Außenkommandos an Rhein und Neckar 1941–1945*, 2010), folgen 53 Beiträge in alphabetischer Reihenfolge zu den einzelnen Lagerstandorten im Elsass, in Baden, Hessen und Rheinland-Pfalz (Bd. 6, 48–190).

Im letzten Kriegsjahr schufteten in den „Neckarlagern“ Tausende von Häftlingen bei der Untertagverlegung der Kriegsproduktion und bei der Gewinnung von Treibstoff aus Ölschiefer. Im Ländle gab es sogar ein kleines Todeslager, in Vaihingen/Enz. Hier wurden die arbeitsunfähigen Sklaven eingewiesen und der *„Vernichtung durch Entkräftung“* überlassen (Steegmann 2010, 233). Die Beschreibung der Zustände in der vom Lagerarzt sogenannten *„Baracke der Verreckenden“* entspricht der von Terrence de Pres beschriebenen *Anatomie des Todeslagers*: *„Die Nazis setzten die Gefangenen bewusst und mit Absicht ihren Fäkalien aus. Sie benutzten Kot und Urin zum Angriff auf deren Leben und Würde“* (dt. 2008, 68). Merkwürdig schillert *Der Neckar*, wenn man sich diese ganze Sklavenwirtschaft in die romantische Landschaft hineindenkt:

„In deinen Thälern wachte mein Herz mir auf / Zum Leben, deine Wellen umspielten mich, / Und all der holden Hügel, die dich / Wanderer! Kennen ist keiner fremd mir. // Auf ihren Gipfeln löste des Himmels Luft / Mir oft der Knechtschaft Schmerzen; und aus dem Thal / Wie Leben aus dem Freudebecher / Glänzte die bläuliche Silberwelle“

(Hölderlin).

Mit Benz/Distel lernt man auch anderswo seine Heimat mit anderen Augen sehen. Wer Soldau bisher mit den Augen von Georg Hermanowskis *„Ostpreußen – Wegweiser durch ein unvergessenes Land“* sah, erfährt z. B. im Beitrag von Uwe Neumärker (Bd. 9, 612–621), dass die Kasernen der Stadt *„als zentraler Ort des Terrors für Ostpreußen und als ‚Lernort‘ für den Holocaust angesehen werden“* müssen (612). Der Einsatzgruppenleiter Emil Otto Rasch und der erste Kommandant des Vernichtungslagers *Chelmno*, Herbert Lange, übten hier ihr Mörderhandwerk an polnischen Intellektuellen, katholischen Priestern, psychisch Kranken und Juden. Bis zu 20 000 Opfer wurden in den Wäldern um Soldau verscharrt. Wer die Vertreibung als Unrecht geißelt, wird daran erinnert, was ihr vorausging. Für die Herausgeber ist „Ort“ aber nicht nur ein topografischer, sondern ein funktionaler Begriff, mit dem das KZ als Herrschaftsinstrument des nationalsozialistischen Systems charakterisiert werden soll. „Der Ausdruck ‚KZ‘ wurde eine der Metaphern des Schreckens, mit denen die nationalsozialistische Diktatur ihren universalen Verfügungsanspruch über das Individuum – von dessen Demütigung bis zu seiner Vernichtung – durchsetzte.“

Wie sehr das KZ von Anfang an der „Ort des Terrors“ war, zeigt Band 2 über die frühen, wilden Lager. Auch wenn man mit Karin Orth eine Eskalation der Gewalt in den Lagern annimmt (*Dachauer Symposien zur Zeitgeschichte*, Bd. 2, 2002, 97 ff.), so waren die Lager von Anfang an mörderisch, wie man in den Beiträgen *„Berlin-Köpenick“* und *„Columbia-Haus“* (Bd. 2, 43 u. 57) nachlesen kann. Das hat damit zu tun, dass das Mordprogramm ein konstitutives Moment der NS-Theorie und Praxis war. Das Wort „Lager“ bezeichnete im NS-Deutsch ja keineswegs nur die Dystopie, sondern auch die Eutopie (Idealgesellschaft). „Kinderlandverschickungslager“, „Schulungslager“, „Wehrrertüchtigungslager“, das „Lagerleben im Felde“ usw. waren positiv besetzte Begriffe. Im Lager ohne Vorzeichen sollte die *„endgültige Ordnung des Menschen“* (Brey Mayer/Ulrich) hergestellt werden, eine Ordnung, die keinerlei Abweichung von der Norm duldete. Das KZ sollte alle „Elemente“ dem *„nationalen Gesamtinteresse gleichschalten und diesem anpassen“* (A. Hitler). In diesem Sinne war das Lager sowohl Ort der „positiven Auslese“, der Formierung und Erziehung, als auch Stätte der „negativen Auslese“, der „Aussonderung“ und „Ausmerze“ – die NS-*Endlösung* war die genaue Kehrseite der NS-*Erlösung*. Für Reisen ins Archipel KZ ist der Benz/Distel künftig ein unverzichtbarer Führer.

Daniel Krochmalnik, Heidelberg

Thomas Brechenmacher (Hg.), **Identität und Erinnerung**. Schlüsselthemen deutsch-jüdischer Geschichte und Gegenwart. Olzog Verlag, München 2009. 224 Seiten.

Dieser Band dokumentiert die Tagung „Identität und Erinnerung“ an der Universität der Bundeswehr in München (Juni 2007) anlässlich des 60. Geburtstags von *Michael Wolffsohn*, Professor an der Universität der Bundeswehr. In seinem eigenen Beitrag, „*Michael. Wurzeln und Karriere eines Namens*“, erfahren die Leser, welche vielfältigen Rückschlüsse man aus der Erforschung der Sozialgeschichte von Vornamen ziehen kann. Dass der Name *Michael* jüdisch ist, ist vielfach in Vergessenheit geraten. Dadurch eröffnet sich die Möglichkeit, einen jüdischen Vornamen sozusagen „inkognito“ zu geben und einen Brückenschlag zwischen Tradition und Assimilation zu versuchen. Schließlich nimmt der Name *Michael* einen Dauerplatz auf der Liste der zehn beliebtesten Vornamen in Deutschland ein und ist geradezu zu einem Synonym für Deutschtum avanciert (der „deutsche Michel“; vgl. den Roman von Joseph Goebbels, *Michael. Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern*). Durch seine internationale Verbreitung steht der Name in Zusammenhang mit der Erfahrung von Immigration und Exil und erinnert damit an das Motiv vom ewig wandernden Juden. So bekennt Wolffsohn: „Meine Eltern nannten mich in Palästina 1947 ‚Michael‘, weil dieser Name ‚überall bekannt ist‘ und ‚überall mühelos ausgesprochen werden kann‘, denn ‚man weiß ja nie, wie einen das Schicksal schlägt und wohin es einen verschlägt‘. Jüdisch und zugleich weltoffen, auf eine offene Welt hoffend. Das waren (und sind) für Juden die Signale de[s] Vornamen[s] Michael“ (54). Freilich geht es dem Autor nicht nur um eine Reflexion über seinen Vornamen. Anhand dieses Beispiels soll eine neue Forschungsmethode vorgestellt werden: die „historische Demoskopie“, mit der sich Rückschlüsse aus der Analyse demoskopischer Daten im geschichtlichen Vergleich ziehen lassen.

Weitere Beiträge stammen von so bekannten Autoren wie *Tovia Ben-Chorin*, „Überlegungen zum Thema ‚Assimilation‘ und (nationales) ‚Erwachen‘“, *Walter Homolka*, „Leo Baeck und die schöpferische Autonomie des Menschen“, oder *Julius Schoeps*, „Das [nicht] angenommene Erbe. Zur Debatte um die deutsch-jüdische Erinnerungskultur“. Mit dem Beitrag von Schoeps befindet man sich im Zentrum des Themas. Schoeps vertritt die Auffassung: „Ein authentisches deutsches Judentum existiert in Deutschland nicht mehr“ (185). Dieser These kann sicherlich widersprochen wer-

den, denn seit dem Zustrom russischer Juden nach Deutschland hat das Judentum hierzulande immerhin einen neuen Aufschwung genommen. Jedoch ist dies nach der Auffassung von Schoeps eben kein ‚authentisches‘ Judentum – so viel zur Frage nach der jüdischen *Identität*. Was die *Erinnerung* betrifft, so meint Schoeps, dass die Erinnerungskultur an das Judentum vor der Schoa in Deutschland bisweilen krankhafte Züge annehmen könne: Es werde etwas vorgetäuscht, was einfach nicht mehr da sei, und die Überidentifikation mit diesem Phantom trete an die Stelle authentischer Zugehörigkeit (182 f.). Durch diese Identitätsproblematik werde es auch für die nicht-jüdische Welt erheblich erschwert, mit dem Judentum in Beziehung zu treten. Das Bild, das man sich von Juden in Deutschland heute macht, ist „ein schiefes Bild, das mit der Wirklichkeit nur wenig und mit der Wirklichkeit des einstigen deutschen Judentums schon gar nichts zu tun hat. Die nichtjüdische Welt phantasiert sich in Ermangelung eines Bildes von lebenden Juden ein Judenbild zusammen, das irgendwo zwischen dem ‚fiddler on the roof‘, der Karikatur des jiddelnden Schnorrers und dem für die Orthodoxie stehenden osteuropäischen Kaftan-Juden angesiedelt ist“ (183).

Noch viele andere interessante und streitbare Thesen werden in diesem Sammelband zur Sprache gebracht – wobei kritisch anzumerken ist, dass die Beiträge sowohl untereinander als auch mit dem Leitthema „*Identität und Erinnerung*“ nur lose verbunden sind. Dennoch bietet das Buch eine lohnende Lektüre zu einem Thema (oder sind es zwei Themen?), die für das Selbst- und Fremdverständnis des Judentums von zentraler Bedeutung sind.

Jutta Koslowski, Hünfelden

Bernhard Casper, **Angesichts des Anderen**. Emmanuel Lévinas – Elemente seines Denkens. Studien zu Judentum und Christentum, hg. v. Josef Wohlmuth. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn u. a. 2009. 180 Seiten.

Von seiner Bewunderung für Emmanuel Lévinas (1906–1995) und dessen phänomenologische Philosophie macht Bernhard Casper keinen Hehl. Von Beginn an wird Lévinas als „epochaler Denker“ (15) vorgestellt, der eine vergangene Epoche überschritten und zugleich den Weg für eine neue Epoche geebnet habe. Aber – und darin besteht die wissenschaftliche Leistung dieser Aufsatzsammlung – Casper verfolgt konsequent das anspruchsvolle Ziel, Verstehenszugänge zu dem Werk von Emmanuel Lévinas zu schaffen.

In insgesamt dreizehn Beiträgen, die zwischen 1984 und 2008 entstanden sind, zeichnet Casper jene „Elemente“ des Lévinas'schen Denkens nach, die einerseits die phänomenologische Herkunft verständlich werden lassen und die andererseits für die „Frage nach einem heute möglichen Zugang zu der Vernunft des biblischen Glaubens“ (6) bedeutsam sein können. Gerahmt wird die sehr bewusst kompilierte Textauswahl durch einen einführenden biografischen Aufsatz, der als einziger Beitrag erstmals in diesem Buch veröffentlicht wird, sowie zur bündelnden Zusammenführung durch einen Aufsatz, der die philosophische Eigenleistung von Lévinas gegenüber seinen beiden phänomenologischen Lehrern Edmund Husserl und Martin Heidegger herausarbeitet. Die übrigen Beiträge dienen zum einen der philosophiegeschichtlichen Verortung sowie der Rückbindung und Abgrenzung des originären Denkens von E. Lévinas. Grundelemente, die dabei immer wieder eine Rolle spielen, beziehen sich auf die an Heidegger geschulte und über ihn hinausführende Zeitphilosophie sowie auf die subjekttheoretisch verankerte Alteritätstheorie, die Lévinas in seinen Schriften und Vorlesungen entwickelt hat. Zu diesen Elementen des Denkens gehören die Philosopheme der Anderheit des Anderen, der Passivität, die passiver ist als alle Passivität, „welche antithetisch zum Akt gedacht wird“ (*passivité plus passive que toute passivité antithétique de l'acte*), der Herrlichkeit des Unendlichen (*Gloire de l'Infini*) sowie dem zeittheoretisch zentralen Begriff der Diachronie. Es ist unvermeidlich, dass diese Elemente in immer neuen Zusammenhängen und Gedankengängen wieder und wieder auftauchen. Diese Wiederholungen aber, die gewöhnlich eine kontinuierliche Lektüre stören, sind in diesem Sammelband nicht nur nicht hinderlich, sondern geradezu nötig, um das komplexe Werk des französischen Philosophen aus unterschiedlichen Perspektiven zu beleuchten und zu erhellen.

Hilfreich ist dabei vor allem, dass Bernhard Casper nicht nur ein überaus versierter Kenner des Werkes von Lévinas, sondern auch des Werkes von Franz Rosenzweig ist, über den er 2003, ebenfalls in der Reihe „Studien zu Judentum und Christentum“, einen Band veröffentlicht hat. Hilfreich sind die Bezüge zu Rosenzweigs „Neuem Denken“ nicht zuletzt deshalb, weil Lévinas selbst im Vorwort seines ersten Hauptwerkes „Totalité et Infini“ (1961) schreibt, dass Rosenzweigs „Stern der Erlösung“ in seinem eigenen Denken zu präsent sei, als dass er zitiert werden könne. Einer der zentralen Gedanken, den Casper herausarbeitet, besteht im Bedürfnis des Anderen und – was für Rosenzweig dasselbe bedeutet – im Ernstnehmen der Zeit. Gerade ein solches „*neues Verständnis von Zeit*“ (102), das Lévinas über

Husserl und auch über Heidegger hinausführend phänomenologisch entwickelt, bleibe nicht bei der retentionalen und protentionalen Bewusstseinskonstitution stehen. Denn „noch *vor* einem solchen Bewusstsein von Zeit ist Zeit Diachronie, an-archische Begegnung mit dem von mir retentional unheilbaren ‚anderen‘“ (103). Hatte Lévinas zwar „Heideggers Entdeckung der Zeitigung des Daseins“ (102) als Fortschritt gegenüber Husserls frühen „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins“ wahrgenommen, so wendet er sich in der Zeittheorie selbst und – damit verbunden – in der Frage nach dem Tod entschieden von Heideggers „Sein und Zeit“ ab. Casper gelingt hier eine komprimierte Gegenüberstellung: Während Heidegger den Tod als „die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte unüberholbare Möglichkeit des Daseins“ qualifiziert, beschreibt Lévinas den Tod vor dem Hintergrund seines diachronen Denkansatzes gerade als „Unmöglichkeit der Möglichkeit“ (vgl. 23 u. ö.). B. Casper, der an anderen Stellen die sog. Kehre in Heideggers Denken durchaus berücksichtigt, lässt sich hier nicht auf Relativierungen ein und erreicht dadurch eine klare Distinktion zwischen dem Grundanliegen Heideggers und Lévinas’.

Diese gedrängten Ausführungen, in denen Bernhard Casper die Philosophie von Lévinas in Grundzügen buchstabiert, orientieren sich neben dem dargestellten Themenfeld der Zeit an folgenden weiteren Elementen des Lévinas’schen Denkens: an „Erleiden und Transzendenz“ (27–32), an dem Kunstwort „*Illéité*“ (33–52), an der „Rede von Schöpfung“ (53–62), an der „Verantwortung“ (63–74; 75–84) und damit zusammenhängend an der „Gerechtigkeit“ (85–96). Damit ist ein erster, rekonstruktiver Teil des Buches abgeschlossen. Die folgenden Kapitel erörtern gegenwärtige Forschungsthemen wie z. B. den Diskurs der „Freundschaft“ (109–118) oder den Gabe-Diskurs (119–131) sowie Überlegungen zu einer neu zu entwickelnden Philosophie der Religion (133–143; 145–159). Bernhard Casper realisiert somit den zu Beginn erhobenen Anspruch, Lévinas als einen epochalen Denker zu würdigen, indem er sein Denken skizziert und zugleich weiterführt.

Mit dieser Aufsatzsammlung hat Bernhard Casper einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Philosophie von Emmanuel Lévinas im deutschsprachigen Bereich vorgelegt. Die angezeigten Bezüge etwa zu einer phänomenologisch inspirierten Theologie des Gebetes oder zur Religionsphilosophie seines akademischen Lehrers und Vorgängers auf dem Lehrstuhl für Christliche Religionslehre in Freiburg/Br., Bernhard Welte, sind

nur zwei von zahlreichen Themen, an die nicht nur eine gegenwärtige und zukünftige Philosophie, sondern vor allem die Theologie anknüpfen kann. Durch den glücklichen Umstand, dass Bernhard Casper mit Emmanuel Lévinas auch persönlich gut bekannt war und an dessen Herausgabe des französischen Gesamtwerkes beteiligt ist, werden die Überlegungen zu der Freundschaft konkret – und zu einem beredten Zeugnis des jüdisch-christlichen Dialogs, für den das Buch „Angesichts des Anderen“ einen denkerischen Baustein bedeutet.

René Dausner, Eichstätt

Rachel Kochawi, **Das Brot der Armut**. Die Geschichte eines versteckten jüdischen Kindes. Originaltitel: **Léchem Óni**. Aus dem Hebräischen übersetzt von Miriam Magall. Verlag Edition AV, Lich 2010. 340 Seiten.

Ein berührendes menschliches Drama, das betroffen macht und empört. *Das Brot der Armut* ist ein Buch gegen das Vergessen und gegen unmenschliche Gewalt, das zeigt, dass jüdische Kultur und jüdisches Leben weiterhin gesteinigt werden. Mit dem Überfall Hitler-Deutschlands auf Polen am 1. September 1939 beginnt für die in Warschau lebende jüdische Familie Kowalski der große Leidensweg. Am Abend des 5. September 1939 trifft die Familie noch einmal zusammen: der Arzt Dr. Kowalski, seine Frau Zelda, seine Schwägerin, seine beiden Brüder, der eine ein Literaturprofessor, der andere Pianist. Noch ahnt keiner, dass sie sich nie wieder sehen. Die Familie sieht sich bald genötigt, vorübergehend unterzutauchen. Sie beauftragen das deutsche Hausmädchen Ella Schmielek, auf das Haus aufzupassen und mit ihnen in Kontakt zu bleiben, bis alles vorüber ist. Ella stammt aus einer armen deutschen Bauernfamilie. In dem gut betuchten und sozial engagierten Haushalt ist es ihr sehr gut ergangen. Daher hilft sie bereitwillig.

Deutsche Soldaten besetzen bald darauf das Haus, unter ihnen auch Friedrich Stach. Während Ella sich in ihn verliebt, wütet die Vernichtungsmaschinerie gegen die jüdische Bevölkerung. Die Kowalskis sind nicht mehr sicher in ihrem Versteck und wenden sich an Ella. Da sie ohnehin zurück in die Heimat möchte, plant sie, die Kowalskis in einer verlassenen Jagdhütte in der Nähe ihres Elternhauses zu verstecken. Ein steiniger Weg, den die Flüchtenden mit der hochschwangeren Zelda Kowalski zurücklegen. Hilflös muss Kowalski zusehen, wie seine Frau Zelda an den Folgen

der Geburt stirbt. Damit das Baby nicht verhungert, entscheidet er sich, das Neugeborene Ella anzuvertrauen. Ausgestattet mit Bargeld, Schmuck, der Geburtsurkunde der kleinen Keren sowie dem Versprechen, im äußersten Fall nach Überlebenden des Kindes zu suchen, kehrt Ella zurück auf den elterlichen Hof. Ellas Vater will das „Judenbalg“ gegen die Wand knallen, doch die Aussicht auf noch mehr Geld von den Kowalskis hält ihn davon ab. Unterdessen werden Kowalski und seine Schwägerin in der Jagdhütte von einer SS-Einheit aufgespürt und barbarisch ermordet.

Der Krieg rückt auch für die Schmieleks näher. Ella flüchtet mit Keren, die sie nun Kriemhild nennt, auf den Hof von Friedrich Stachs Familie. Sie gibt vor, seine Frau zu sein, Kriemhild die Tochter. Viel Glück erfährt sie bei ihrer neuen Verwandtschaft nicht. Nach Kriegsende wird sie bei der russischen Kommandantur denunziert und flüchtet mit Kriemhild in den Westen. Untergebracht in den Baracken eines Flüchtlingslagers beginnt das armselige Leben. Ella erkennt, dass sie als Mutter mit Kind bevorzugt behandelt wird. Sie entschließt sich, Kriemhild offiziell als ihre Tochter auszugeben, und legt sich ihre eigene Vergangenheit zurecht. Neue Papiere geben ihr ein neues Leben und machen aus Keren ihre Tochter Kriemhild. Friedrich Stach gilt als gefallen, Ella als Kriegswitwe.

Als Ella den Schuster Heini kennenlernt, zieht die kleine Familie in eine kleine Stadtwohnung. Einzig die Literatur und die Schule bieten für Kriemhild eine Befreiung aus dieser bedrückenden Enge. Doch sie verlieren die Wohnung und landen wieder in dem armseligen Flüchtlingslager. Ausgegrenzt und abgelehnt als Flüchtling und umgeben von Feindseligkeit und tief sitzenden Ressentiments, wird Kriemhild mal als „Juden- und Zigeunerbalg“ und mal als „Polackin“ beschimpft. Unerträgliche Erniedrigungen setzen sich innerhalb der Familie fort. Kriemhild ist erst sechs Jahre alt, als sich Heini an ihr vergeht – ein mit der Zeit immer brutaler werdendes Martyrium unter den Augen der duldenden Ella. Trotzdem schafft es Kriemhild aufs Gymnasium. Ein anschließendes Studien-Stipendium führt sie zunächst als Au-pair-Mädchen nach Genf. Wie ein Schlag ins Gesicht dann die Wahrheit über ihre Identität am Abend vor ihrer Abreise. Ihr ganzes Leben, abhängig von unmenschlichem Verhalten und einer Lüge. Zwei Namen, zwei Wahrheiten. Kriemhild, das arme Flüchtlingskind, voller Sehnsucht nach einem anderen Leben, Keren, die nichts ahnende jüdische Vollwaise. Sie begibt sich auf die Suche nach ihrer jüdischen Identität. Erste vorsichtige Berührungen mit dem Judentum erlebt sie während ihres Studiums. Als sie

nach Israel emigriert, weiß sie, sie ist angekommen. Ein trügerischer Lichtblick, denn das Unfassbare holt sie auch hier ein.

Rachel Kochawi erzählt die authentische Geschichte eines jüdischen Mädchens, das in den dunkelsten Tagen deutscher Geschichte geboren wird. Verfolgt von den Nazis hat Keren Kowalski als eine der Wenigen die Schoa überlebt. Wie eine offene Wunde, in die immer wieder neue Keime eindringen, bleibt sie aber Zeit ihres Lebens ein Opfer. Die Vernichtungspolitik Hitlers und menschliche asoziale Moral führen dazu, dass sie für Jahrzehnte ein Leben führt, das nicht ihres ist. In der Elendsfalle gibt es keine kindliche Unbeschwertheit. Ein Karussell voller gnadenloser Armut und Gewalt, in Fahrt gehalten durch ein gewissenloses Milieu. Ein Milieu, das sich aus Tätern zusammensetzt, die kein Schuldbewusstsein kennen, ein Milieu, das die Geschichte der Judenfeindschaft und des Judenhasses weiter schreibt. Die Wege aus dieser tiefen Elegie führen nach Israel. Die gefundene Identität kann in einer feindseligen Umgebung jedoch nicht zur Ruhe kommen.

Soraya Levin, Wolfenbüttel

Christoph Münz/Rudolf W. Sirsch (Hg.), **„Denk an die Tage der Vergangenheit – Lerne aus den Jahren der Geschichte“**. 40 Jahre Buber-Rosenzweig-Medaille. Mit einem Geleitwort von Horst Köhler. Forum Juden und Christen. Bd. 7. LIT Verlag, Berlin 2009. 456 Seiten.

Der vorliegende Band ist in mehrfacher Hinsicht eine Dokumentation. Zunächst ermöglicht er aufgrund der in ihm enthaltenen Texte, sich die Geschichte der Buber-Rosenzweig-Medaille zu vergegenwärtigen. Es ist eine illustre Schar von Preisträgerinnen und Preisträgern, die hier versammelt ist, angeführt von Prof. Dr. Friedrich Heer, Wien, und Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Berlin (1968). Nicht nur die Urkundentexte und Kurzbiografien der Preisträger, vor allem auch deren Laudationes und Dankesreden gewähren schon wegen der Eigenheit der sprachlichen Gattungen Einblicke in das jeweilige Anliegen, in die Arbeitsweise und auch Persönlichkeit des oder der Geehrten. Dabei haben manche Reden selber wiederum dokumentarischen Charakter, da sie einerseits als spezifische Zeitdokumente zu lesen sind, andererseits als programmatische Entwürfe. Bisweilen kommt ihnen gar der Rang geschichtsbezeugender Dokumente

zu, etwa wenn der Preisträger von 1976, Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, sich des deutschen Judentums, wie es durch den Naziterror zerstört wurde, erinnert (103–111). In dem Band finden sich – fast möchte man sagen: trotz der sprachlichen Gattung – auch literarische Perlen. Es sei nur die Laudatio von Günter Kunert auf Isaac Bashevis Singer genannt (157–162) oder die Dankesrede des Preisträgers des Jahres 1977, Friedrich Dürrenmatt (121–134). Das Buch belegt, dass der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit bei der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille, über deren Entstehung und Aufgabe Martin Stöhr einführend als Zeitzeuge Auskunft gibt (7–13), keineswegs immer nur „bequeme“ Preisträger wählte, dass er aber immer inmitten des gesellschaftlichen Diskurses entschied. Den Herausgebern des Buches ist Recht zu geben, dass diese Textsammlung „einen faszinierenden Gang durch Teilbereiche der letzten vierzig Jahre Kultur- und Geistesgeschichte Deutschlands“ eröffnet. In Zeiten, in denen manche die christlich-jüdische Zusammenarbeit gefährdet oder ermüdet sehen, kann dieses Buch Mut machen. Die Preisträgerinnen und Preisträger der Buber-Rosenzweig-Medaille sind nicht irgendwelche Nischenbewohner, sondern Menschen, die aktiv an der Gestaltung und Verbesserung der Gesellschaft mitgewirkt haben. Ihr großes Engagement für die Verständigung zwischen Juden und Christen kann als Ermutigung und Verpflichtung zugleich gelesen werden.

Markus Thureau, Berlin

Andreas Pangritz (Hg.), **Biblische Radikalitäten**. Judentum, Sozialismus und Recht in der Theologie Friedrich-Wilhelm Marquardts. Ergon Verlag, Würzburg 2010. 224 Seiten.

Ich studierte Ev. Theologie von 1975 bis 1980 in Wuppertal und Bonn. 30 Jahre nach der Befreiung der Konzentrationslager ‚diskutierte‘ Berthold Klappert in Seminaren noch über ‚Kreuz und Auferstehung‘ (vgl. das von ihm 1971 in 4. Auflage herausgegebene Buch: Berthold Klappert, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*), die Bonner Lehrer bereiteten ihre ablehnende Haltung gegen den Rheinischen Synodalbeschluss von 1980 vor, ohne entsprechende Vorlagen in Lehrveranstaltungen einzubringen. Mich verwundert heute nicht mehr, dass das, was wir heute den auch auf akademischer Ebene geführten jüdisch-christlichen Dialog nennen, an mir damals

spurlos vorüber gegangen ist. Es ist, glaube ich, eher weniger meiner Ignoranz geschuldet, als einer theologischen Lehrtradition, die so gut wie ungebrochen ihre teils fatale biblisch und systematisch-theologische Hermeneutik der Israelvergessenheit über die Jahre der Schoa hinweg gerettet hatte. Die Lehrer schwiegen. Mehr noch, sie ignorierten. Die zaghaften Versuche, das Judentum für die christliche Theologie fruchtbar zu machen, hatten noch keinen Eingang in die Curricula theologischer Lehrveranstaltungen gefunden, die ich hätte besuchen können.

■ Hat sich seit Mitte der 70er Jahre in den Fakultäten Wesentliches verändert? Dass es nur wenige zaghafte Versuche gab, mag auch daran liegen, dass sich die wenigen Protagonisten in dieser Frage einerseits auf ein Territorium begaben, das nach wie vor theologisch, politisch und gesellschaftlich vermint war. Andererseits, obwohl Ergebnis eigener Forschung und Reflexion und darum unwiderrufbar und unumkehrbar, wollte kaum jemand Licht in die Finsternis traditioneller Hermeneutik bringen, denn persönliche Aversionen gegenüber Juden waren allerorts lebendig. Auf diese Ambivalenz z. B. bei Karl Barth weist *Andreas Pangritz* in seinem Beitrag „Judentum und Sozialismus in Friedrich-Wilhelm Marquardts Barth-Rezeption“ hin. Barth, so Marquardt, schien selbst überrascht (aber nicht ohne Sorge), welche Schlüsse Marquardt aus seiner „Israellehre“ gezogen hatte. Auf der anderen Seite gab Barth in einem Brief an Marquardt unumwunden zu, er habe „in der persönlichen Begegnung mit dem lebendigen Juden [...] immer so etwas wie eine völlig irrationale Aversion herunterzuschlucken“ gehabt. Zu diesem „gewissermaßen allergischen Reagieren“ könne er selbst nur „pfui“ sagen. Es könne aber durchaus sein, dass sich dieser antijüdische Affekt, dem gerade von seinen theologischen Voraussetzungen her widersprochen werden müsse, in seiner Israellehre „retardierend ausgewirkt“ habe (44).

■ Allein schon die Dokumentation dieses Eingeständnisses Barths und seines Zusammenhangs macht den vorliegenden Band lesenswert. Lesenswert auch deshalb, weil es den Blick auf einen Lehrer lenkt, der die Gedanken Barths in, wie ich meine, die bisherige Lehrtradition überwindender Weise durchbrach, die Hermeneutik zurechtrückte, Jesus von seinem Jude-Sein her verstand, Jesu Treue und Liebe zur Tora ins Gespräch brachte und so zum einen das Judentum als eine eigenständige Glaubensweise neben dem Christentum, zum anderen das Judentum für christliches Denken und Handeln als fundamentalen Kontext reflektierte. Erst in der Zusammenschau alten und neuen oder ersten und zweiten Zeugnisses können biblische Texte

in ihrer Radikalität für christliche Theologie und Theologen begriffen werden, eine Erkenntnis, die dem Forschen, Schreiben und Lehren Marquardts zu verdanken ist, aber nach wie vor in allen Bereichen christlicher Theologie, ob in der Exegese, der Systematik oder Katechese einer notwendigen und angemessenen Rezeption harrt.

Barth, aber nicht nur er, begegnete jüdischen Menschen und dem nach wie vor und der Treue Gottes zu verdankendem existierenden Judentum mit Aversionen. Nicht allein Aversion, sondern heftigste Reaktion Vieler gilt es zu beobachten, wenn in biblisch-theologischen Zusammenhängen, so wie bei Barth und Marquardt, der Begriff ‚Sozialismus‘ Verwendung findet. Für mich unverständlich, weil vielleicht emotional unbelastet, ist das Erschrecken vieler Mitmenschen heute, aber auch vieler akademischer Lehrer, mit denen sich Marquardt auseinandersetzen musste, wenn er die ethische Konsequenz biblischer Aussagen in die Nähe eines für ihn durchaus positiv besetzten Begriffes des Sozialismus rückt. Neben Andreas Pangritz beschreiben auch *Coen Wessel* und *Peter Winzeler* die Marquardt'schen Gedanken, die den Schüler die Überlegungen des Lehrers Barth weiterbuchstabieren lassen. So wird Marquardt zum beeindruckenden Lehrer heutiger Generationen, dessen Einfluss weit über den europäischen Horizont hinausreicht und selbst Eingang in die „minjung-Theologie“ findet, die vielleicht als das asiatische Pendant lateinamerikanischer Befreiungstheologie bezeichnet werden kann. Über diese berichtet in der hier rezensierten Vortragssammlung des Internationalen Symposiums „*Biblische Radikalitäten – Zur Aktualität der Theologie Friedrich-Wilhelm Marquardts*“, das im Juli 2008 am Ökumenischen Institut der Universität Bonn stattfand, *Paul S. Chung*.

Micha Brumlik warnt in seinem Beitrag davor, Marquardts Hinweis auf den Zusammenhang von Judentum und Sozialismus in Barths Gedanken könnte alte antisemitische Klischees bedienen. Dies ist meines Erachtens erschreckend und absurd zugleich, erschreckend, weil er den vielleicht richtigen Eindruck erweckt, wir hätten aus der Schoa nichts gelernt, absurd, weil sie ja nicht grundlos von Barth und seinem Schüler Marquardt in Zusammenhang gebracht werden und ja auch einen Kern jesuanischer Lehre darstellen, dem wir uns konsequent stellen müssen, es sei denn, wir denken nur über den Teil christlicher Lehre nach, der uns genehm und politisch und gesellschaftlich und theologisch korrekt erscheint. Der Vollständigkeit halber seien auch die Beiträge von *Gregor Taxacher* über Marquardts Eschato-

logie erwähnt, sowie die Vorträge von *Barbara U. Meyer* und *Coen Constandse* über Gebot, Gesetz und Halacha. Gerade die Ausführungen Marquardts über eine „Evangelische Halacha“ wird so manchem protestantischen Zeitgenossen arg zu denken geben, hat evangelische Theologie aus unbegründeter Sorge in dieser Frage, um ein Bonhoefferwort zu verfremden, oftmals den Kopf, das Gefühl und den Verstand verloren.

Holger Banse, Hamm/Sieg

Stefanie Pfister, **Messianische Juden in Deutschland**. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung. Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik, Bd. 3. LIT Verlag, Münster 2008. 441 Seiten.

Bei diesem Buch handelt es sich um die Dissertation, mit der Stefanie Pfister an der Technischen Universität Dortmund an der Fakultät für Humanwissenschaften und Theologie bei dem Neutestamentler Rainer Riesner promoviert hat. Aber, auch wenn dies eine wissenschaftliche Forschungsarbeit ist, so lässt sie sich dennoch erstaunlich gut lesen. Das liegt vielleicht auch daran, dass hier ein wirklich neuartiges (und interessantes) Themenfeld bearbeitet wird. Bislang gibt es entsprechende Studien für die messianischen Juden in den USA („Jews for Jesus“ und andere) und auch in Israel – aber eben nicht für die messianischen Juden bei uns.

Pfister betritt hier also Neuland und versteht ihren Beitrag zu Recht als Pionierarbeit. Mit den Methoden der empirischen Sozialforschung hat sie sich dem Thema angenähert. Seit Beginn der 90er Jahre gibt es messianische Juden in Deutschland, und zwar als Folge der Zuwanderung von Juden aus Russland. Zahlenmäßig ist diese messianisch-jüdische Gemeinde freilich sehr klein: deutschlandweit etwa 1000 Menschen, auf derzeit 39 Gemeinden und Gruppen verteilt. Dennoch verdient dieses Phänomen Beachtung: zum einen, weil die Anzahl messianischer Juden nach wie vor ansteigt – auch wenn die Tendenz zum Wachstum durch ein neues Zuwanderungsgesetz inzwischen gebremst wird: Seit dem Jahr 2005 müssen Einwanderungswillige aus Russland die Aufnahmezusage einer jüdischen Gemeinde vorweisen. Da messianische Juden vom *mainstream*-Judentum keinesfalls als zugehörig angesehen werden, ist die Immigration von bereits zum Christentum „bekehrten“ Juden nicht mehr möglich. Das Wachstum muss sich auf jene beschränken, die sich dieser Richtung erst hierzulande anschließen. Kon-

versionen von Juden zum christlichen Glauben (und erst recht eine planmäßige Missionsarbeit, die dieses Ziel verfolgt) sind heftig umstritten, und das Problem des christlichen Missionsauftrags bzw. die Forderung nach einem grundsätzlichen Missionsverzicht stellt bekanntlich eine der heikelsten Fragen im christlich-jüdischen Dialog dar. Dies ist ein weiterer Grund dafür, warum die Studie von Stefanie Pfister für all jene von Interesse ist, die sich in diesem Dialog engagieren.

Nach der Einleitung bietet Pfister in Kapitel 2 zunächst einen historischen Überblick über die Entwicklung des messianischen Judentums – angefangen von den Judenchristen im 1. Jh. über die Judenmission im Zusammenhang mit evangelikalen Erweckungsbewegungen seit dem 17. Jh. bis hin zur hebräisch-christlichen Bewegung seit dem 19. Jh. und schließlich der Ausformung eines messianischen Judentums seit den 70er Jahren des 20. Jh. In Kapitel 3 informiert Pfister über die Situation messianischer Juden in Deutschland (Geschichte, Anzahl, Verteilung, Gemeinden usw.). In Kapitel 4 wird die angewandte Methodik fachgerecht erläutert. Pfister hat sich zur Erhebung ihrer Daten zum einen der teilnehmenden Beobachtung bedient, zum anderen eines Fragebogens (wobei es hilfreich gewesen wäre, diesen zumindest im Anhang zugänglich zu machen); außerdem wurde mit drei Personen ein ausführliches narratives Interview über ihre Konversion geführt. Die Ergebnisse dieser Forschungen werden dann in Kapitel 5, dem zentralen Bestandteil dieses Buches, präsentiert. Dort erfährt man etwas über die Besucher- und Mitgliederzahlen, über den Ablauf und die liturgischen Elemente in den Gottesdiensten, über die Rezeption bzw. Adaption jüdischer Feste und Feiern und auch über die spezifische Theologie, die hier vertreten wird. Manches Interessante hierzu findet sich auch im Anhang des Buches – so z. B. die „messianisch-jüdischen Glaubensartikel“ aus dem Jahr 2000 oder verschiedene Gemein德斯atzungen im Wortlaut. Im 6. Kapitel werden die Konversionserzählungen ausgewertet, und in Kapitel 7 wird eine theologische Einordnung des Judenchristentums versucht sowie eine Zusammenfassung der Ergebnisse geboten. Dort wagt Pfister auch eine fast hellseherisch anmutende Prognose über die zukünftige Entwicklung des messianischen Judentums in Deutschland. Zusammenfassungen finden sich übrigens auch nach einzelnen Kapiteln oder Abschnitten, was an sich nützlich ist, durch die Häufigkeit jedoch dem Text eine gewisse Redundanz verleiht.

Die Autorin schreibt aus der Perspektive der evangelikalen Gemeinden, und an manchen Stellen im Text kommt dies auch zum Ausdruck (die

Drucklegung wurde gefördert durch den „Arbeitskreis für evangelikale Theologie“). Dennoch tut dies der Ausgewogenheit und Wissenschaftlichkeit der Darstellung an keiner Stelle Abbruch. Pfisters Buch ist eine unerlässliche Informationsquelle für alle, die sich mit der Situation messianischer Juden in Deutschland und allgemein mit dem christlich-jüdischen Dialog beschäftigen wollen.

Jutta Koslowski, Hünfelden

Gershom Scholem, **Das Davidschild**. Geschichte eines Symbols. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Berlin 2010. 76 Seiten.

„Symbole wachsen auf dem fruchtbaren Boden des Gefühls des Menschen“ –, so der erste Satz des Essays „Das Davidschild“ von Gershom Scholem (1897–1982). Die Menorah, auf einer Vision des Propheten Sacharja beruhend, stellt seit alters her die *besondere Welt* des Judentums dar. In den Ursprüngen des Davidschildes dagegen sieht Scholem keine eigentliche jüdische Bedeutung. Die Anfänge des Hexagramms – abwechselnd mit dem Pentagramm verwendet – liegen, so Scholem, in der Magie des Alten Orients. Der sechs- oder fünfeckige Stern sei auf assyrischen und phönizischen Gegenständen ebenso gemeißelt worden wie auch auf jüdischen, z. B. auf Ölkrügen aus dem 5. Jh. v. Chr. Besonders Amulette im Alten Orient trugen das Hexa- oder Pentagramm.

Scholem erklärt den Werdegang des Davidschildes als jüdisches Symbol aus der Kabbala, der messianischen Idee und dem Zionismus. Zu unterscheiden sei der Begriff der „praktischen Kabbala“ (kabbala ma’asit), der in der kabbalistischen Literatur als Synonym für Magie gilt, und der „spekulativen Kabbala“ (kabbala ijunit), die Scholem dem „Vorstellungsbereich der kabbalistischen Theosophie und Symbolik“ zurechnet (Gerold Necker, Nachwort). Die Magie wird mit der kabbalistischen Symbolik des „Reiches Davids“ verbunden. „Dies Reich ist bei den Kabbalisten nämlich ein Symbol der zehnten Sefira im Baum der zehn Emanationen oder Potenzen, in denen sich die Gottheit manifestiert. Diese Sefira wird in der oberen Welt von dem Corpus mysticum der ‚Gemeinde Israels‘, in der unteren aber vom ‚Reich Davids‘ dargestellt.“

Von dieser Betrachtung ausgehend, wurde das Davidschild zu einem Symbol der Vision der messianischen Erlösung, „von deren Anbruch die

Anhänger des kabbalistischen Messias Sabbatai Zwi schon die ersten Schritte zu vernehmen glaubten“, denn der Messias soll aus dem Geschlecht Davids stammen. Scholem setzt sich ausführlich mit der Kabbala auseinander und lässt bedeutende Kabbalisten zu Wort kommen wie Abraham Chajim Kohen, Abraham Abulafia, Josef Gikatilla oder David ben Jehuda ha-Chassid.

Die zweite Entwicklungslinie des Hexagramms ist dessen ornamentaler Gebrauch. Man findet die beiden ineinander verschlungenen Dreiecke im Bauwerk gotischer Kirchen, auf arabischen Verzierungen und in Synagogen. So fand man im Giebelfester eines Hauses in Hameln aus dem Jahr 1250 einen Davidstern. Dieses Haus erwies sich aus den Urkunden als eine Synagoge. In einem Prager Siddur (Gebetbuch) für Chanukkah von 1512 findet sich – neben verschiedenen Figuren wie dem Wasserkrug der Leviten, Löwen und einem Hirsch – auch ein großes Davidschild. Laut einer Urkunde hat Kaiser Karl IV. als Zeichen seines besonderen Wohlwollens 1354 den Juden der Stadt Prag das Privileg gewährt, eine eigene Fahne zu führen. Als Kaiser Ferdinand I. 1527 in Prag einzog, verlangten die Behörden von den Juden, ihm mit einer „großen, schönen Fahne“ entgegenzuziehen. Auf dieser Fahne prangte ein Davidschild. Ob die Juden dieses Zeichen selbst wählten oder die Behörden es veranlassten, ist nicht belegt. Aus Prag verbreitete sich dann der Gebrauch des Davidschilds in andere Gebiete. Doch richtig populär wurde das Hexagramm im Judentum erst Ende des 18. und Anfang 19. Jh. Erst ab Mitte des 19. Jh. wurden Kultgegenstände wie Sederteller oder Chanukkaleuchter mit dem Davidschild geschmückt. Auch Synagogenbauten wurden mit dem Davidstern versehen und Synagogengemeinden verwendeten ihn als ihr Emblem. Es war eine Zeit der Assimilation und des Vergessens des Jude-Seins. „So darf man sagen: gerade in den Tagen seiner größten Verbreitung im 19. Jahrhundert diente das Davidschild als sinnleeres Symbol eines Judentums, das selber mehr und mehr der Sinnlosigkeit verfiel. [...] Die glanzvolle und leere Karriere des Magen David im 19. Jahrhundert ist selber ein Zeichen des jüdischen Verfalls.“

Erst im Zionismus erlebte der Davidstern eine neue, tiefe, jedoch säkulare Geltung. „Der Mangel wurde zur Tugend: mehr als die Erinnerung an vergangene Herrlichkeit, sprach es [das Davidschild] die Hoffnung auf die Zukunft aus.“ Bereits in der ersten Ausgabe von Theodor Herzls Zeitung „Welt“ am 4. Juni 1897 war das Emblem auf der Titelseite ein Davidschild. Die Nazis hatten die Juden mit einem Davidstern gebrandmarkt und in den

Tod geschickt. Das Davidschild war aber auch das Zeichen des heroischen Widerstandes. „Unter diesem Zeichen sind sie [die Juden] ermordet worden; unter diesem Zeichen sind sie nach Israel gekommen. Und wenn es einen fruchtbaren Boden der geschichtlichen Erfahrung gibt, aus dem Symbolen Sinn erwächst, so war er hier gegeben.“ Aus dem Zeichen des Todes wurde ein Zeichen des Lebens. „Dem Aufstieg ging der Weg in den Abgrund voraus, und wo es [das Davidschild] die letzte Erniedrigung erfuhr, gewann es seine Größe.“

Das Essay „Das Davidschild“ veröffentlichte Gershom Scholem im Geburtsjahr des Staates Israel 1948 im Almanach der Zeitung „Ha-Aretz“ in hebräischer Sprache (Nachwort, G. Necker). 1963 gab Scholem eine deutsche Fassung heraus, die im ersten Band seiner Judaica-Reihe im Suhrkamp Verlag erschien. 2009 wurde eine Neufassung in Hebräisch von Avraham Shapira herausgegeben, an der man zwölf Jahre gearbeitet hatte. In dieser Fassung verwendet der Übersetzer, Galit Hasan-Rokem, auch Zitate aus der deutschen Auflage und aus Texten vom Nachlass Scholems. Diese überarbeitete Ausgabe hatte Necker 2010 ins Deutsche übersetzt und mit informationsreichen Fußnoten versehen. In Neckers sehr langem Nachwort werden ausführlich die Umstände der Entstehung des Essays sowie die Unterschiede zwischen der 1948 erschienenen hebräischen und der deutschen Fassung von 1963 erklärt. Dieses Nachwort trägt erheblich zu dem Verständnis des Essays „Das Davidschild“ bei, und gibt gleichfalls Einblicke in Gershom Scholems Leben und Werk.

Monika Beck, Aachen

Eduard Seidler, **Jüdische Kinderärzte 1933–1945**. Entrechtet – geflohen – ermordet. Erw. Neuauflage. S. Karger Verlag, Freiburg 2007. 547 Seiten.

Dieses Buch ist viel mehr als eine Dokumentation der Verfolgung jüdischer Kinderärzte im Nationalsozialismus, oder anders gesagt, es dokumentiert etwas, was wir von einem solchen Unternehmen, das sich auf einen bestimmten sozialgeschichtlichen Bereich konzentriert, nicht erwarten würden: „... unsere junge Generation soll wissen, was Menschen in unserem Jahrhundert in einer ‚christlichen‘ Bevölkerung unter dem Druck einer teuflischen Übermacht sich zuschulden kommen ließen, da sie diese Übermacht nicht als böse erkannt haben. So wurden sie selbst unmenschlich.“

Das vorangestellte Zitat der Kinderärztin Elsa Liefmann lässt aufhorchen. So ist eine Richtung vorgegeben, die Wahrheit schonungslos aufzudecken und alles mit Namen zu nennen. Die Verantwortlichen des Unrechts, die Nutznießer und die Opfer. Das Buch zeigt, wie sich die verbrecherische Politik im Alltag auswirkte, und wie die *Umdeutung* des Bösen funktionierte.

Der Medizinhistoriker Eduard Seidler hatte im Jahr 2000 eine erste Fassung der Dokumentation vorgelegt und sie als noch nicht abgeschlossen betrachtet. In der neuen erweiterten Auflage finden sich nun über 120 Ergänzungen, die auch komplette Neueinträge in das Lexikon beinhalten. Seidler schreibt im Vorwort: „Nur das Gedächtnis bewahrt dem Einzelnen jene Identität, die einmal ausgelöscht werden sollte; nur die Erinnerung hilft versöhnen. Jeder Name in diesem Buch steht für einen Menschen, dessen Leben einmalig war.“

Nach dem folgenden sehr eindringlichen Einführungstext in das Thema findet sich das Herzstück des Buches: Die biografische Dokumentation, in der in Lexikonform die Daten der Verfolgten zusammengetragen wurden, wenn möglich mit Foto versehen. Die Einträge sind manchmal fragmentarisch, bei dürftiger Quellenlage, und nach wenigen Zeilen folgt: „Weiteres Schicksal unbekannt“. Ergänzend zu den Daten kommen Zitate hinzu, aus Selbstzeugnissen oder Äußerungen von Zeitgenossen. Hier findet sich Erhellendes und Erschütterndes, was die einzelnen Biografien, aber auch das Schicksal von allen Verfolgten betrifft, zum Beispiel der Entzug der Krankenkassenzulassung. Ein kleines Blitzlicht, wie der Tagebucheintrag von Hertha Nathorff am 30. Juni 1933, zeigt schlimme Vorahnung: „Die letzte Kassensprechstunde. Ich habe tapfer durchgehalten. Meine Wohnung gleicht einem blühenden Garten. Abschiedsblumen. Wie das ist, sein eigenes Begräbnis zu erleben! Wie viele Kollegen mögen heute das Gleiche empfinden!“

Auch die, die nicht ermordet oder in den Selbstmord getrieben wurden, mussten ihr Leben und ihre Arbeit unter Zwang unterbrechen. Und selbst die, die eine neue Heimat fanden *und* ihren Arztberuf dort weiter ausüben konnten, litten doch an der Entwurzelung: Dr. Werner Solmitz, dem es gelang auszuwandern, schreibt 1950 in einem Brief: „Meine Akklimatisation an Amerika, so dankbar ich dem Los bin, das mich hergebracht hat, steht doch mehr oder weniger unter dem Motto, wie es im Zauberberg heißt: ‚Man gewöhnt sich daran, dass man sich nicht gewöhnt [...]‘.“

Bettina Klix, Berlin

Forschungsbericht „Medizin und Nationalsozialismus“

Im Centrum Judaicum in Berlin wurde am 24. März 2011 von Prof. Dr. Jörg-Dietrich Hoppe, Präsident der Bundesärztekammer (BÄK), in Anwesenheit von Bundesgesundheitsminister Philipp Rösler (FDP) der von einer unabhängigen Expertengruppe unter der Leitung von Prof. Dr. Robert Jütte erstellte Forschungsbericht „*Medizin und Nationalsozialismus*“ vorgestellt. Der Bericht (320 Seiten) ist eine Bestandsaufnahme des aktuellen Forschungsstands zur Rolle der Mediziner im Dritten Reich. In seiner Rede sagte Prof. Hoppe u. a.:

„Die Ärzteschaft hat sich nach dem Krieg erst spät, zu spät, zu der Schuld von Ärzten im Nationalsozialismus bekannt. Zwar haben sich Deutsche Ärztetage schon bald nach dem Krieg mit der NS-Zeit beschäftigt und dabei – unter dem Eindruck der Nürnberger Prozesse – die Rolle der medizinischen Wissenschaft thematisiert, eine wirkliche Auseinandersetzung mit den von Ärzten begangenen Verfehlungen und Verbrechen hat es jedoch in den Nachkriegsjahren bis weit in die 70er Jahre hinein nicht gegeben. [...] Die Wahrheit ist: Ärzte haben in der Zeit des Nationalsozialismus Tod und Leiden von Menschen herbeigeführt, angeordnet oder gnadenlos verwaltet. [...] Kritische Ärzte, die ihre Ablehnung öffentlich kundtaten, gab es nur verschwindend wenige. Die übergroße Mehrheit der Ärzte schwieg oder war einverstanden. Eine vollständige Aufarbeitung dieser Gräueltaten steht noch aus. Die deutsche Ärzteschaft hat sich aber in den vergangenen Jahren sehr intensiv mit den Verbrechen, die von Ärzten verübt worden sind, befasst und Initiativen zur Erforschung der Rolle von Ärzten im ‚Dritten Reich‘ aktiv unterstützt. Dennoch ist vieles auch mehr als 65 Jahre nach Ende der Nazi-Herrschaft noch nicht ausreichend aufgearbeitet. Um aber wissen zu können, an welchen Stellen es an Aufarbeitung fehlt, bedarf es einer umfassenden Bestandsaufnahme des aktuellen Forschungsstandes. [...] Die Erkenntnis, dass Ärztinnen und Ärzte nicht nur weggesehen und geschwiegen haben, sondern aktiv an der systematischen Ermordung von Kranken und sogenannten gesellschaftlichen Randgruppen mitgewirkt haben, ist uner-

träglich. Die Forschung zeigt, dass es nicht allein Feigheit und Opportunismus gewesen ist, die so manchen Arzt geleitet haben, sondern auch Überzeugung: Die nationalsozialistische Ideologie traf in der Ärzteschaft auf fruchtbaren Boden.

[...] Die während der Zeit des ‚Dritten Reichs‘ von Ärzten begangenen Verbrechen – ob nun die gesellschaftliche und auch physische Ausgrenzung unserer jüdischen Kolleginnen und Kollegen, die Ermordung von Kranken und Schwachen oder die widerlichen und grausamen Experimente an Menschen – sind eine eindringliche Mahnung, die ärztlichen Grundwerte gegen den Zeitgeist und staatliche Eingriffe zu verteidigen. Die Opfer mahnen uns Ärzte, niemals wieder solche Untaten durch Ärzte geschehen zu lassen.

Deshalb müssen wir die Erinnerung an diese Zeit wach halten. Vergangenheit lässt sich nicht bewältigen. Das Geschehene kann man nicht ungeschehen machen. Aber es bleibt die Verpflichtung, die Vergangenheit ‚gegenwärtig‘ zu halten, sodass Lehren aus ihr gezogen werden können. Der Forschungsbericht und der heute verliehene Forschungspreis können in dieser Hinsicht einen wichtigen Beitrag zur Aufklärung über die Rolle der organisierten Ärzteschaft bei der Aufarbeitung des dunkelsten Kapitels deutscher Medizingeschichte sein. Davon bin ich überzeugt.“

(Red.) Originaltext unter:

<http://www.bundesaerztekammer.de/page.asp?his=3.75.77.9089>

„Garten der Erinnerung“

Die Opfer des NS-Euthanasie-Verbrechens

Am Gedenktag an die Opfer des Nationalsozialismus am 27. Januar 2011 wurde im Deutschen Bundestag die Ausstellung „Garten der Erinnerung“ gezeigt. Die von der Künstlerin Valentina Pavlova entwickelte und von der Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas, dem Landesverband Berlin des Deutschen Paritätischen Wohlfahrtsverbandes und der Bundesvereinigung Lebenshilfe für Menschen mit Behinderung e. V. geförderte Ausstellung erinnert mit 40 Kinderporträts und 40 blühenden Apfelbäu-

men stellvertretend an alle Kinder, die Opfer des NS-Euthanasie-Verbrechens wurden. In der Einführung heißt es:

Der Wille der Nationalsozialisten, in ihren Augen „lebensunwertes Leben“ auszulöschen, wurde im Deutschen Reich erstmals systematisch mit den „Euthanasie“-Verbrechen 1940/41 umgesetzt. Die Opfer dieses Mordprogramms, später „Aktion T4“ nach dem Sitz der Zentrale in der Berliner Tiergartenstraße 4 genannt, waren deutsche und österreichische Frauen, Männer und Kinder, meist mit Behinderungen oder psychischen Erkrankungen.

Am 16. Januar 1940 begannen Verschleppungen in Gasmordanstalten – nach Bernburg, Brandenburg/Havel, Grafeneck, Hadamar, Hartheim und Pirna-Sonnenstein. Über 70 000 Menschen fielen der Aktion zum Opfer, bis sie im Sommer 1941 aufgrund öffentlicher Unruhe gestoppt wurde.

Doch der Massenmord von Patienten hatte bereits nach Kriegsbeginn im September 1939 auf dem Gebiet des eroberten Polen begonnen. Und er wurde in Deutschland nach dem „Euthanasiestopp“ durch Überdosen von Medikamenten, Nahrungsentzug oder Vernachlässigung der medizinischen Versorgung fortgesetzt. Hinzu kamen ab Juni 1941 nach dem Angriff auf die Sowjetunion Massenerschießungen im Osten. Die Aktionen hatten eine europaweite Dimension mit mindestens 300 000 Ermordeten.

Diese Menschen wurden nicht nur heimtückisch ermordet – sie bekamen auch keine Gräber und keine Grabsteine. Die in der Ausstellung gezeigten Fotografien stehen beispielhaft für etwa 10 000 geistig oder körperlich behinderte und sozial benachteiligte Säuglinge und Kinder, die zwischen 1940 und 1945 dem Patientenmord zum Opfer fielen. Die Dokumente entstammen Aktenbeständen der früheren Provinzial-Heil- und Pflegeanstalt Bonn, aus der 257 Mädchen und Jungen, darunter die hier gezeigten Kinder, in den Tod abtransportiert wurden.

(Red.)

Flyer zur Ausstellung ([http://www.bundestag.de/kulturundgeschichte/ausstellungen/ parl_hist/garten_der_erinnerung/index.html](http://www.bundestag.de/kulturundgeschichte/ausstellungen/parl_hist/garten_der_erinnerung/index.html)).

Notizen

Das israelische Außenministerium hat einen Katalog von **Fragen und Antworten zur internationalen Diffamierungskampagne gegen Israel** zusammengestellt, der seit Dezember 2010 in bisher neunzehn Folgen im **Newsletter der Botschaft des Staates Israel in Berlin** veröffentlicht wurde. Die Reihe behandelt aktuelle Fragen wie: Was ist Zionismus? Ist alle Kritik an Israel antisemitisch? Gibt es einen Unterschied zwischen Antisemitismus und Antizionismus? Die vollständige Serie ist abrufbar unter: <http://berlin.mfa.gov.il/mfm/Data/194141.pdf>

Auf dem ehemaligen Firmengelände der **Ofenbauer von Auschwitz „Topf & Söhne“** (Erfurt, Sorbenweg 7) ist am 27. Januar 2011, dem 66. Jahrestag nach der Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau, ein **Erinnerungsort** eröffnet worden (<http://www.topfundsoehne.de>). „Hier verbindet sich ein Stück deutscher Industriegeschichte mit dem Massenerschießung an Millionen Juden, Polen, Sinti und Roma und sowjetischen Kriegsgefangenen“, sagte Thüringens Ministerpräsidentin Christine Lieberknecht (CDU). Die Firma „Topf & Söhne“ hatte die zivile Krematoriumstechnik modifiziert und „Verbrennungsöfen für den Dauerbetrieb“ gebaut und installiert.

Seit 1990 widmet sich der **Förderverein musica reanimata e. V.** der Wiederentdeckung und Verbreitung von den Nationalsozialisten verfolgter Komponisten und ihrer Werke. Um die wiedergefundenen Werke an die Öffentlichkeit zu bringen, veranstaltet der aus Musikwissenschaft-

lern, Musikern und Publizisten bestehende Verein Gesprächskonzerte („Verfolgung und Wiederentdeckung“) in Zusammenarbeit mit dem Deutschlandfunk und dem Konzerthaus Berlin sowie wissenschaftliche Konferenzen. Forschungsergebnisse werden in der Schriftenreihe *„Verdrängte Musik. NS-verfolgte Komponisten und ihre Werke“* und in der Zeitschrift *„mr-Mitteilungen“* veröffentlicht. Weitere Informationen unter: <http://www.musica-reanimata.de/>

Israels Ministerpräsident **Benjamin Netanyahu** hat Papst Benedikt XVI. gedankt, dass er im zweiten Band seines Buches „Jesus von Nazareth“ **die Juden von dem Vorwurf der Verantwortung für den Tod Jesu freispricht**: „Ich begrüße es, dass Sie in Ihrem neuesten Buch entschieden einen falschen Vorwurf zurückweisen, der für viele Jahrhunderte eine Grundlage des Hasses auf das jüdische Volk gewesen ist. Meine innigste Hoffnung geht dahin, dass Ihre Klarheit und Courage die Beziehungen zwischen Juden und Christen auf der ganzen Welt festigen und dazu beitragen wird, Frieden und Aussöhnung für die zukünftigen Generationen zu fördern. Ich freue mich darauf, Sie bald wieder zu sehen und Ihnen persönlich meine tiefe Wertschätzung auszudrücken.“

Die **Jewish Agency for Israel (JAFI)** hat seit dem 9. Januar 2011 eine **neue Vertretung in Hamburg**. In den vom Auswandererhilfswerk Ebenezer Hilfsfonds Deutschland e. V. zur Verfügung gestellten Räumen wurde einst durch die Firma Tesch und Stabenow u. a. das Giftgas Zykl-

lon B an die Vernichtungslager Auschwitz und Majdanek vermarktet. Nathan Shalansky, Vorsitzender der Jewish Agency for Israel, sagte in seiner Videobotschaft: „Es schließt sich ein Kreis, dass an dem Ort, von dem einst die Tötung des Volkes Zions ausging, heute ein Ort ist, der Zion zum Segen wird.“ Die Jewish Agency for Israel und der Ebenezer Hilfsfonds (www.ebenezer-deutschland.de) arbeiten gemeinsam im „Pilotprojekt Hamburg“, um die Alijah (Einwanderung der Juden nach Israel) aus Deutschland zu fördern.

In Skopje, der Hauptstadt Mazedoniens, wurde ein jüdisches Holocaust Gedenk-

zentrum eröffnet. 1941 besetzte die deutsche Armee Skopje und die Provinz Mazedonien. Im März 1942 wurden 7215 Juden (vgl. *Encyclopaedia Judaica*) in das Vernichtungslager Treblinka deportiert und ermordet. Drei Urnen mit Asche aus Treblinka erinnern an die Ermordeten. Moshe Ya'alon, Israels stellvertretender Ministerpräsident, erinnerte in seiner Dankesrede bei der Einweihung am 10. März 2011, dass der Holocaust nicht mit den Konzentrationslagern begann, sondern mit den antisemitischen Hassreden auf der Straße. Das sollte dem Westen eine Lehre sein, modernen antisemitischen Drohungen entschlossen entgegenzutreten.

Leser-Echo

Brenda Gaydosh, West Chester University of Pennsylvania, PA, zu FrRu 18(2011)72:

Sie schreiben, Bernhard Lichtenberg sei im Gefängnis Tegel in Berlin gestorben, wo er auf seinen Abtransport in das KZ Dachau wartete. Das stimmt nicht. Bernhard Lichtenberg war bereits auf dem Weg nach Dachau. Der Transport machte in Hof Station. Dort wurde Lichtenberg schwer krank und er wurde in das Krankenhaus Hof eingeliefert, wo er dann auch starb.

Karl Kopp, Freiburg, zu „Konversion zum Judentum. Ein Kommentar zu einem heiklen Problem“ von Prof. Dr. Simon Lauer, in FrRu 18(2011)17–22:

Für mich, der als katholischer Bundesbürger eher in den Begriffen der Kirche und des Grundgesetzes zu Hause ist, nicht aber im jüdischen Recht und dem des Staates Israel, werfen der Vorgang der Aufschiebung eines *Konversionsgesetzes* durch die israelische Regierung, bekannt gegeben durch das Außenministerium, wie auch der darauf bezogene Kommentar von Prof. Lauer eine ganze Reihe von Fragen auf [...], die nicht ohne Fortführung im *FrRu* bleiben dürfen. Dabei sollten es m. E. vor allem um Fragen gehen im Vorfeld, um ein (mögliches?) Verständnis der Generierung des geplanten Gesetzes, vor einer innerjüdischen Diskussion um Sinn, Form und Wirkungen eines *Konversionsgesetzes*. Hierzu schlage ich vor, dass Prof. Dr. Lauer selbst oder andere Fachleute mit je eigenen Schwerpunktsetzungen an das Problemfeld herangehen.

(Anm. d. Red.: Der von Herrn Kopp erstellte ausführliche Fragenkomplex wird von Prof. Lauer bearbeitet.)

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.

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.

Ehrenmitglieder: Prof. Dr. Clemens Thoma, Steinhausen, Schweiz; Fritz. B. Voll, Toronto, Kanada.

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

Bezugsbedingungen:

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge erscheint vierteljährlich.

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

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

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

Bankverbindungen:

Deutschland: LIGA Bank eG München, BLZ 750 903 00, Konto-Nr. 22 158 45,
BIC: GENODEF1M05 . IBAN: DE 89 7509 0300 0002 2158 45
Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Konto-Nr. 140 600 756,
BIC: PBNKDEFF . IBAN: DE 74 6601 0075 0140 6007 56

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

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

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

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

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

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

Unsere Welt ist systematisch durchorganisiert, und dennoch ist das „Chaos“ nicht fern. Dem Chaos gegenüber steht die Ordnung der Schöpfung. **Daniel Krochmalnik** beschreibt in „*Sol und Luna*“, wie dem anscheinend chaotischen Schöpfungsbericht über die Erschaffung der beiden großen Leuchten „Sonne und Mond“ eine bis heute gültige Ordnung zugrunde liegt, ein Muster, das aus Chaos Ordnung schafft.

Dem gleichen Zweck dient die Anordnung der *Zehn Gebote*, denn auch Moral soll dort Ordnung bringen, wo Chaos herrscht. Rabbiner **Andrew Steiman** skizziert das bipolare Gleichgewicht von Schöpfung und Moral in den Zehn Geboten und deren Brisanz für die moderne Welt.

Die Bedeutung der biblischen Vorgaben für die *Verbundenheit von Judentum und Christentum* unterstrich **Verena Lenzen** am ersten Schweizer *Dies judaicus* mit einer Auslegung von Gen 12,1–4 (die Berufung Abrahams).

Ordnung in das Chaos zu bringen ist auch Ziel der Rückbesinnung der Kirchen auf ihre jüdischen Wurzeln. Während im deutschsprachigen Raum der katholisch-jüdische Dialog fast ausschließlich mit Papst Johannes Paul II. in Verbindung gebracht wird, erinnert **Jörg Ernesti** an die in romanischen Ländern nicht unvergessenen wegweisenden *Verdienste von Papst Paul VI. um den jüdisch-christlichen Dialog*.

Am 9. November wird vielerorts wieder der Opfer der Novemberpogrome des Jahres 1939 und des nachfolgenden Genozids an den Juden gedacht – eines Chaos mit grausamster Systematik. Der Münchner Polizeichef **Wilhelm Schmidbauer** erinnerte in seiner Rede anlässlich der Gedenkstunde am 9. November 2010 an den Sog des Bösen, in den sich auch die Münchner Polizei verstrickt hatte.

Der 33. *Evangelische Kirchentag in Dresden* stand unter dem Motto „... *da wird auch dein Herz sein*“ (Mt 6,21). **Alwin Renker** berichtet über Hintergründe, Themen und Fragen, die zur Diskussion standen.

In seiner Katechese bei der Generalaudienz am 22. Juni 2011 bezeichnete **Papst Benedikt XVI.** das Buch der Psalmen als das „Gebetbuch schlechthin“ und als eine „Schule des Gebetes“. In ähnlicher Weise hat die Ruhr-Universität Bochum mit einem neuen interreligiösen Forschungsprojekt die Frage gestellt: *Wie können Juden und Christen zusammen beten?*

Sol und Luna in der jüdischen Tradition

Daniel Krochmalnik*

1. Sol und Luna im Schöpfungsplan

Die Schöpfung (Gen 2,4; Gen 1,3) folgt dem Tages-, Wochen- und Monatsrhythmus, ein Rhythmus, der schon im ersten Vers der Bibel angeschlagen wird: Er enthält auf Hebräisch genau sieben Wörter entsprechend der sieben-tägigen Woche oder einer Mondphase und zählt genau achtundzwanzig Buchstaben entsprechend dem vierwöchigen siderischen Monat. Dennoch sind Sonne und Mond nachrangige Geschöpfe, jedenfalls, wenn wir den Schöpfungsplan wie üblich lesen. Am ersten Tag sprach Gott:

„Es werde Licht [...], Gott schied zwischen dem Licht und der Finsternis. Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht“ (Gen 1,3),

aber erst am vierten Tag heißt es:

„Es seien Lichter an der Fläche des Himmels, zu scheiden zwischen dem Tag und der Nacht, und seien zu Zeichen (Ottot), so für Festzeiten (Moaddim), so für Tage und Jahre“ (Gen 1,14).

Ist das Licht also am ersten oder am vierten Tag angeschaltet worden? Die jüdische Tradition hat diesen Widerspruch durch die Unterscheidung zweier Lichtschöpfungen harmonisiert: die des Gotteslichtes *am ersten Tag* und die des Sonnen- und Mondlichtes *am vierten Tag*, jenes, welches nach den Rabbinen (bChag12a) den Gerechten im Jenseits scheint, dieses, das für uns auf die Erde blinkt (Gen 1,15). Gibt es folglich zweierlei „Tage“? Wird die Zeit mit zweierlei Maß gemessen? Es ist kaum zu glauben, dass ein Text zur Überwindung des Chaos, selber chaotisch sein soll. Eher glauben wir schon, dass ihm eine nichtlineare Ordnung zugrunde liegt, die wegen der ordinalen Reihe der Schöpfungstaten und -tage übersehen wird.

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

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass das folgende Schema dem Sechstageswerk zugrunde liegt: Erst werden die Zeiten und Räume bereitet, ehe die entsprechenden Wesen hineingesetzt werden. Demnach zerfällt die Folge der Schöpfungstage in *zwei parallele Reihen*, die sich zueinander wie Hülle und Fülle verhalten.

In der *A-Reihe* werden nacheinander die Schöpfungsbereiche Licht und Dunkel, Himmel und Meer, Land und Wasser gemacht.

In der *B-Reihe* werden sie nacheinander mit den jeweils dazugehörigen Geschöpfen gefüllt: Sonne und Mond, Fische und Vögel, Menschen und Tiere.

Diese Anordnung ist logisch; erst wird die Wohnung fertig gebaut, dann wird sie bezogen, z. B. musste erst einmal das leuchtende Himmelsgewölbe eingezogen und gesichert werden (2. Tag), ehe Sol und Luna einziehen konnten. Es gibt also nur eine Lichtschöpfung, aber sie besteht aus zwei logischen Momenten: An erster Stelle der *A-Reihe* werden der Lichtraum und an erster Stelle der *B-Reihe* die entsprechenden Leuchten erschaffen.

Das gleiche gilt für die Zeit: An der ersten Stelle der *A-Reihe* steht der Hell-Dunkel-Kontrast und an der ersten Stelle der *B-Reihe* die Taktzeiger (*Ottot*), die durch Sonnenstand und Mondphase anzeigen, was die Himmelsuhr geschlagen hat, und auf diese Weise die Tages-, Jahres- und Festzeiten (*Moadim*) angeben. Die logische Ordnung muss nicht unbedingt auch die chronologische sein. Die jüdische Tradition konnte vielmehr aufgrund des Verses, „*Dies ist die Entstehung des Himmels und der Erde [...] am Tag, da der Herrgott fertigte Himmel und Erde*“, schließen (Gen 2,4), dass die *A-* und *B-Reihe* synchron waren.

2. Sol im Psalm

Nachdem diese Disposition erkannt ist, kann man nicht mehr behaupten, dass *Sol* und *Luna* im biblischen Schöpfungsbericht schlecht wegkommen, vielmehr sind sie in der *B-Reihe* die ersten und höchsten Geschöpfe. Sie stehen freilich tiefer als ihr Schöpfer. Sie sind nicht mehr – wie die stolzen *Amon* der Ägypter und *Sin* der Babylonier – sichtbare Götter, sondern nur noch Leuchten und Zeiger am Himmel für die Erde. Aber es gibt viele poetische Stellen in der Bibel, die sie nicht gar so funktionalistisch entzaubern, sondern ihren unaussprechlich warmen Gottesdienst rühmen (die Sonne

mit 15 Mill. Grad Innentemperatur). So Psalm 19: *„Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes; vom Werk seiner Hände kündet das Firmament“* (2). Ihr Lied freilich ist ohne Worte, nicht fürs Ohr bestimmt; obwohl kein Ton fällt, versteht sie die ganze Welt. Die Himmelskörper selbst legen bededtes Zeugnis von ihrem Schöpfer ab. In regelmäßigen Umlaufbahnen schreiben sie mit einer Tinte aus Licht ihr Lob an den Himmel.

„Dem Sonnenball hat er am Himmel ein Zelt gewiesen / aus dem er geht wie ein Bräutigam aus seinem Brautgemach, / und sich freut wie ein starker Held auf seiner Siegesbahn, / Am einen Ende des Himmels geht er auf, und kreist bis ans andere Ende, nichts kann sich vor seiner Glut verbergen“ (Ps 19,5–7).

Die Ähnlichkeiten des Psalms Davids mit den Sonnenhymnen der alten Welt sind allen aufgefallen, vor allem mit dem *Großen Sonnenhymnus* von Pharao Echnaton: *„Du erscheinst vollkommen am Horizont des Himmels, O lebender Sonnengott“*, singen hier die Toten am Eingang ihrer Mausoleen. *„Bist du aufgegangen am Osthorizont / hast du jedes Land mit deiner Schönheit erfüllt“* (29–30). Aber für den Psalmisten ist die Sonnenscheibe an und für sich nicht das Höchste, sondern, wie es der heilige Franziskus in seinem berühmten *Gesang des Bruders Sonne* (*Canticum Fratris Solis*) sagt, nur Gleichnis eines unvergleichlich viel Höheren und Anderen. Aber sie ist auch an und für sich das Geschöpf, das alle anderen in den Schatten stellt. Und so wird sie im großen Halleluja am Ende des Psalters gleich nach den Engeln zum finalen Gotteslob aufgerufen: *„Lobet ihn Sonne und Mond, lobet ihn, all ihr Sterne des Lichts“* (148,3). Für uns, die wir tiefer ins All blicken, ist Bruder Sonne freilich nur noch ein vergleichsweise kleiner Bruder, wie im Psalm 19 von Ernesto Cardenal:

„Die Milchstraßen singen Gottes Ruhm. / Arktur ist zwanzigmal größer als die Sonne / und Antares 487-mal heller als ihr Schein. Sigma des Dorado hat den Glanz von dreihunderttausend Sonnen, / Alpha des Orion entspricht 27 Millionen Sonnen [...]“

3. Polemik gegen die AKUM

Nichtsdestotrotz galt der Dienst an diesem größten bekannten himmlischen Diener in Israel als das größte anzunehmende Religionsverbrechen (Dtn 17,5) und wird von den Propheten unablässig gegeißelt. Für die Hei-

den war das in Ordnung, nicht aber für das Gottesvolk, wie folgende Stelle aus dem 5. Buch Mose einschärft:

„Nehmt euch in acht, so lieb euch euer Leben ist [...], dass du nicht deine Augen zum Himmel erhebst, und wenn du die Sonne, den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, siehst, dich verleiten lässt und dich vor ihnen niederwirfst und ihnen dienst; sie hat der Herr, dein Gott, allen Völkern, überall unter dem Himmel zugewiesen. Euch aber hat der Herr genommen“ (Dtn 4,19).

Über diese Konzession an die Astrolatrie waren die Schriftgelehrten später so konsterniert, dass sie den Text in der griechischen Übersetzung etwas veränderten und den Vers: *„sie hat der Ewige, dein Gott, allen Völkern, überall unter dem Himmel zugewiesen“*, mit dem Zusatz *„zum Leuchten“* ergänzten (bMeg 9b, Vulgata, Raschi), damit ja niemand glaube, der Schöpfer des Himmels und der Erde dulde in seiner Welt den Gestirndienst. Aber der Leuchtdienst kann der Unterschied zwischen Israel und den Völkern nicht sein, denn die Sonne leuchtet allen unterschiedslos.

An ein schieflich friedliches Nebeneinander von Gottes- und Gestirnanbetern war in der alten Welt ohnehin nicht zu denken. Schließlich führten ihre Anbeter Krieg, und die Anbeter der Sonne und des Mondes gewannen regelmäßig. Im Talmud wird z. B. von einem denkwürdigen Disput zwischen den Judenältesten und heidnischen Philosophen in Rom berichtet (mAwSa IV,7 u. bAZa54b).

Die Philosophen fragen: *„Wenn (euer Gott) an der Anbetung der Götzen keinen Gefallen hat, weshalb vernichtet er sie nicht?“*

Man muss sich die Häme, die in dieser Frage damals steckte, klarmachen. Die Ruinen des Tempels Gottes waren noch sichtbar, während die herrlichen Tempel der Götzen in Rom allen Beteiligten dieses Gesprächs vor Augen standen. Warum, so die polemische Spitze dieser Frage, ist der angeblich allmächtige Schöpfer ohnmächtig? Und noch anders gefragt: Ist das Schicksal der Juden nicht auch ein augenscheinlicher Beweis für die Ohnmacht des unsichtbaren Juden-Gottes?

Die Judenältesten erwiderten: *„Würden (die Götzendiener) Dinge anbeten, deren die Welt nicht bedarf, so würde er sie auch vernichtet haben. Sie beten aber Sonne, Mond, Sterne und Planeten an. Sollte er denn wegen der Toren seine Welt zerstören?“* Gott, so das Argument der Ältesten, will nicht die Natur zerstören, um die Naturreligionen zu widerlegen. Die heidni-

schen Philosophen geben aber nicht nach: Es müssen ja nicht gleich die Sterne sein. Gott *„sollte doch die Dinge, deren die Welt nicht bedarf, vernichten, und die Dinge, deren die Welt bedarf, zurücklassen“*. Es würde ihnen z. B. schon ausreichen, wenn er zum Beweis ein Götzenbild zertrümmerte. Aber die Ältesten weisen auch diesen Vorschlag zurück und wenden ein, dass ein solcher Beweis die Anbeter von Sonne, Mond und Sternen in ihrem Irrtum bestärken würde, *„denn sie würden sagen: Erkennet nun, dass dies wahre Götter sind, denn sie sind nicht vernichtet worden.“* Das triumphierende Heidentum ist empirisch unwiderlegbar!

Mindestens die Gemeinde Gottes sollte nicht irregeführt werden, deshalb wurde gerade der Psalter in die Polemik gegen die AKUM, die *Owde Kochawim UMaselot* (Gestirnsanbeter), eingeschaltet. Jeder Tag der Woche hat seinen eigenen Psalm, der schlicht *„Jom“*, *„Tag“*, genannt wird. Dieser Brauch geht auf den Tempeldienst in Jerusalem zurück, wo früher zweimal täglich ein ganzes Tier auf dem Altar geopfert wurde. Dabei traten die Priester vor das Volk, segneten es und sangen unter Musikbegleitung den entsprechenden Tagespsalm. Der Traktat des Talmuds über das tägliche Ganzopfer (*Olat Tamid*) schließt mit der Aufzählung der Tagespsalmen (mTam 7,4).

Der Zusammenhang zwischen dem Tagespsalm, eine Art Tageslosung, und dem entsprechenden Wochentag ist freilich nicht immer leicht nachzuvollziehen. Im Talmud wird angenommen, dass die sieben Tagespsalmen mit den sieben Schöpfungstagen korrespondieren (bRoHa 31a). Beim Tagespsalm für den ersten Wochentag, dem Psalm 24, ist das recht einleuchtend. Er beginnt mit dem Vers: *„Dem Herrn gehört die Erde und was sie füllt.“* Das passt sehr gut zum ersten Schöpfungstag, an dem Gott Himmel und Erde schuf, die folglich auch sein Eigentum sind.

Schwieriger stellt sich der Zusammenhang beim vierten Tagespsalm für den Mittwoch, Psalm 94, dar. Er beginnt mit der Zeile: *„Gott der Rache, Herr, Gott der Rache, erscheine.“* Was mag das mit dem korrespondierenden vierten Schöpfungstag zu tun haben, an dem Gott Sonne, Mond und Sterne erschaffen hat (Gen 1,14–19)? Der Talmud erklärt: *„weil Gott der-einst ihre Anbeter bestrafen wird“*. Nebenbei erklärt diese Polemik gegen die AKUM auch, weshalb die jüdischen Wochentage nur gezählt und nicht benannt werden, also: *„Erster Tag“* (*Jom Rischon*), *„Zweiter Tag“* (*Jom Scheni*), denn die gewöhnlichen Namen der Tage – Sonntag, Montag etc. – sind nichts anderes als Namen der vergötterten Himmelskörper, denen sie gewidmet waren.

4. Genealogie der Götzen

Andererseits war die Astrolatrie trotz aller Mühen der Propheten wenigstens im alten Israel unausrottbar (2 Kön 7,16; 21,3 ff.; 2 Chr 33,3 ff.; Jes 17,8; Jer 7,18; 19,13; 44,17 ff.; Zeph 1,5). Maimonides versucht eine Erklärung für die Anziehungskraft der Gestirne. Seiner Meinung nach gründet auch die Religion in der Betrachtung des gestirnten Himmels über uns:

„Wenn der Mensch über Gottes wunderbare und große Werke und Geschöpfe meditiert, und aus ihnen seine unermessliche und unendliche Weisheit erkennt, dann wird er sofort von Liebe ergriffen, er lobt und preist ihn, und sucht leidenschaftlich diesen großen Gott zu erkennen, wie der Psalmist sagt: ‚Es dürstet meine Seele nach Gott‘“ (Ps 42,3) (Hil. Jesode HaTora II, 1).

Aber der gleiche Weg, der zu Gott hinaufführt, führt nach Maimonides auch zu den Götzen hinab. Der berühmte Arzt beschreibt die Ursache für die Krankheit der AKUM, der Owde Kochawim UMaselot, der Anbeter der Gestirne und Sternkonstellationen, wie folgt:

„Weil Gott die Sterne und Himmelsphären zur Leitung und Regierung der Welt erschaffen, sie so hoch gestellt, ihnen dadurch so viel Ehre zuerkannt und sie auch zu seinem Dienste berufen hat, so gezieme es sich wohl, ihnen Lob, Ruhm und Ehrenbezeugungen zu spenden. Es sei der Wille Gottes, gelobt sei er, dass auch wir diejenigen erheben und ehren, welche er selbst erhebt und auszeichnet, ganz so wie ein König wünscht, dass man diejenigen erhebe und ehre, die ihm am nächsten stehen, und dabei sich selbst geehrt sieht.

Als nun dieser Gedanke in ihren Herzen aufstieg, fingen sie an, Tempel für die Sterne zu bauen, ihnen Opfer darzubringen, sie mit Worten zu loben und zu preisen, und sich vor ihnen zu beugen, um auf diese Weise, ihrer irrigen Meinung nach, den Willen des Schöpfers zu vollziehen. Dies war nun der Ursprung des Götzendienstes“ (Hilchot Akum I, 1).

Der Götzendienst wäre demnach gar keine Übertretung, sondern eine Übertreibung des wahren Gottesdienstes, ein dialektischer Umschlag von Glauben in Aberglauben. Dabei ist die Astronomie nur eine der Quellen der Astrolatrie, die andere ist – nach Maimonides' *Führer der Verirrten* – die Meteorologie. Schließlich hängt die Ernte vom Wetter ab und führt ganz natürlich zur Ehrfurcht vor den Himmelsphänomenen (*Führer* III, 30).

5. Degradierung von Sol und Luna

Man muss die Polemik der Rabbinen gegen Sonne und Mond vor dem Hintergrund dieser äußeren und inneren Gefahr sehen. Schon im Schöpfungsbericht sind Sonne und Mond nur mehr Diener des Menschen (Gen 1,14). Die Rabbinen leiten den Namen „*Schemesch*“ (Sonne) denn auch von „*Schamasch*“ (Diener) ab. In der Bibel behandelt der Feldherr Josua Sonne und Mond in der Tat wie seine Untergebenen und befiehlt ihnen stillzustehen, bis er gesiegt hat:

„Sonne, halt still in Giwon, und Mond, im Tale Ajalon! Da stand die Sonne still und der Mond blieb stehen [...]. Die Sonne stand mitten am Himmel und beeilte sich nicht unterzugehen, fast einen ganzen Tag“ (Josua 10,12–14; vgl. auch Ilias II,412).

Darauf bezogen die Rabbinen den Psalm 8: *„Du machtest ihn zum Gebieter über das Werk deiner Hände, alles hast du unter seine Füße gelegt“* (GenR 6,9; KohR 3,14; MidrTeh zu Ps 8,4–7). Das verkehrte Verhältnis von Fuß und Sonne beschreibt ein anderer Midrasch:

„Der Fußballen des ersten Menschen verdunkelte die Sonnenkugel (Galgal Chamah), um wie viel mehr der Glanz seines Angesichtes! Wundere dich nicht darüber, gewöhnlich, wenn ein Mensch Schüsseln (Diskari) macht, eine für sich und eine für sein Haus, so macht er wohl seine schöner als die andere; so war auch der erste Mensch zum Dienste Gottes erschaffen und die Sonnenkugel zum Dienste der Geschöpfe“ (WajR 20,2 und bBBa 58a).

Noch schlimmer ergeht es dem Mond, wie man aus einem Widerspruch im Schöpfungsbericht entnahm.

„Gott sprach am vierten Tag: Es seien Lichter am Himmelsfirmament [...]. Und Gott machte die beiden großen Lichter, das große Licht zur Herrschaft des Tages und das kleine Licht und die Sterne zur Herrschaft über die Nacht“ (Gen 1,14–16).

Waren nun die beiden Himmelslichter gleich groß, wie es zunächst scheint, oder war die Sonne größer und der Mond kleiner, wie zuletzt gesagt wird? Der Talmud löst das Dilemma, indem er zwischen den beiden Aussagen die dramatische Geschichte vom Fall des Mondes einschaltet. Sonne und Mond seien ursprünglich zwar gleich groß gewesen, aber der Mond habe Größeres im Sinn gehabt und sei zur Strafe verkleinert worden.

„Der Mond sprach vor dem Heiligen, gepriesen sei Er: ‚Herr der Welt, ist es denn angängig, dass zwei Könige sich einer Krone bedienen?‘ Gott erwiderte: ‚Geh und vermindere dich!‘ Hierauf sprach der Mond: ‚Herr der Welt, soll ich mich deshalb vermindern, weil ich vor dir eine richtige Frage gestellt habe?‘

Gott bereute seinen harten Entschluss und befahl: ‚So geh und herrsche bei Tag und bei Nacht.‘ Der Mond war unzufrieden: ‚Was ist das für ein Vorzug, was nützt eine Leuchte am Mittag?‘ Da sprach Gott zu ihm: ‚Geh, die Israeliten sollen nach dir Tage und Jahre berechnen.‘

Der Mond war immer noch unzufrieden: ‚Die Jahreszeiten sind ja nicht ohne die Sonne zu berechnen‘ [...]. Da sprach Gott zu ihm: ‚Geh, nach dir sollen die Frommen benannt werden: Jakob, der Kleine (Am 7, 2), David, der Kleine (1 Sam 17,14).‘ Als der Heilige, gepriesen sei Er, sah, dass den Mond dies nicht beruhigte, sprach er: ‚Bringt für mich ein Sündopfer dar, weil ich den Mond verkleinert habe.‘“

Der Streit am Himmel war so verfahren, dass sich sogar der Schöpfer eines Fehlers bezichtigt!

Was war am vierten Schöpfungstag eigentlich geschehen? Unter gleichgeborenen Himmelsleuchten brach sofort Streit um die Vormachtstellung aus. Wer mehr will, bekommt im Himmel weniger! Der Mond, er hat nur eine Frage gestellt, ist untröstlich. Der zu kurz Gekommene ließ sich weder als unentbehrliches *Zeichen der Zeit* für Israel noch als passendes *Zeichen der Demut* für die Frommen abfinden.

Ganz so gut geraten, wie Gott in der Bibel angibt (Vers 19), war diese Schöpfung also nicht gewesen. Lange vor dem Fall des Menschen erwies sich die Welt als schadhaft und verbesserungsbedürftig. Die Verminderung betraf übrigens nicht nur den Mond, sondern auch die Sonne, wie man aus folgender Zukunftsvision Jesajas zurückschließen konnte:

„Und es wird das Licht des Mondes wie das Licht der Sonne sein, und das Licht der Sonne glänzt siebenfach, gleich dem Licht von sieben Tagen, an dem Tage, wo der Ewige verbindet den Schaden seines Volkes, und die ihm geschlagene Wunde heilt“ (Jes 30,26). Im Fall der Sonne war der Grund der Verminderung aber nicht Strafe, sondern Blendschutz.

Durch Raschis Torakommentar werden die angeführten rabbinischen Midraschim zu Gemeinplätzen (allgemein verständlich). In Bezug auf die

Polemik fängt es schon damit an, dass ihn das defektiv geschriebene Wort „Leuchten“ (*Me'orot*) an das Wort *Verwünschung* (*Me'erah*) erinnert. Den vierten Wochentag hatten schon die Rabbinen zum Fluch- und Fasttag erklärt (bTa'an 27b), weil an ihm angeblich bevorzugt die Halskrankheit (*Diphtherie*) zuschlägt, wohl zur Strafe der Sternkundigen, die ihren Hals ständig zum Himmel recken. Wenn es ferner heißt, dass die Himmelsleuchten Zeichen seien, so kann das nur ein „böses Zeichen“ sein.

Natürlich konnte Raschi nicht dauernd so fortfahren, ohne auch die positiven Funktionen von Sonne und Mond bei der Zeitrechnung und Raumbeleuchtung zu beschädigen. Schließlich sollen, wie schon die Weisen sagten, die Sterne nicht wegen der Sternanbeter büßen (mAbZa 4,7). Bei der Beschreibung ihrer Funktionalitäten fällt Raschi, der sonst die von der Bibel entgeisterte anorganische und organische Natur mit dem Midrasch reanimiert – und anthropomorph hören, sprechen und denken lässt –, in einen dermaßen trockenen technischen Ton, dass man unwillkürlich an Hegels Wort von der „*Prosa der Natur*“ in der Bibel denken muss: „*Die Sonne z. B. wird bloß als Sonne, nicht auch zugleich als etwas Höheres angesehen*“ (*Philosophie der Weltgeschichte* I, IV, 3).

Im gleichen Atemzug übernimmt Raschi aber auch die Midraschim über die Verminderung des Mondes. Eine der beiden Himmelsleuchten, die Nachtleuchte, ist mit seiner Stellung unzufrieden und fängt mit der Tagleuchte einen Streit über die Weltherrschaft an (zu 1,16 nach bChul 60a). Der Schöpfer kann Schlimmeres nur verhüten, indem er die Nachtleuchte degradiert und dafür mit der Gesellschaft der im Schöpfungsbefehl gar nicht erwähnten Sterne entschädigt.

Diese reizende kleine Geschichte von der Großmannssucht und der Kleinwüchsigkeit des Mondes soll auch bei Raschi den biblischen Widerspruch erklären, der mal von den „*beiden großen Lichtern*“ und dann vom „*großen Licht*“ und vom „*kleinen Licht*“ spricht (1,14–16).

In diesem von Raschi angeführten Midrasch vom siderischen Sündenfall und der Verkleinerung des Mondes kommen die eschatologischen Implikationen des Midraschs besonders deutlich zum Ausdruck. Es gelingt Gott nicht, den gekränkten und empörten Mond zu besänftigen, und er muss für die Ungleichheit der Leuchtkörper selber sühnen bzw. sühnen lassen. Diese Sünde des Schöpfers verlangt nach einer eschatologischen Wiedergutmachung, die aufgrund von Stellen wie Jes 30,26 in vielen aggadischen, halachischen, liturgischen und kabbalistischen Quellen behandelt wird.

6. Die Mondsymbolik

Das jüdische Mondritual (*Kiddusch HaL'wana*) dient auch der Entschädigung des Mondes. Am ersten oder zweiten *Schabbat*-Ausgang nach Neumond treten die Beter nach Einbruch der Dunkelheit ins Freie und sprechen im Angesicht des Mondes folgende Bitte:

„Es sei dein Wille, Herr, mein Gott und Gott meiner Väter, den Fehler des Mondes (Pegimat HaL'wana) auszufüllen, dass kein Mangel mehr an ihm sei. Das Licht des Mondes werde wie das Licht der Sonne und wie das Licht der sieben Schöpfungstage, so wie es vor seiner Verkleinerung (Mi-juta) war, da es heißt: ‚die beiden großen Lichter‘ (Gen 1,16).

Und es erfülle sich der Schriftvers (Hos 3,5): ‚[...] sie wünschen sich den Ewigen, ihren Gott, herbei und David, ihren König‘.“



Kiddusch HaL'wana

(Gebet zur Begrüßung des Mondes).

Holzchnitt aus einem Minhagim-Buch,
Amsterdam 1723.

Mit der Erwähnung des Königs David wird die himmlische Wiedergutmachung in eine messianische Perspektive gestellt. König David wird in diesem Ritual mehrmals mit dem bekannten Refrain *„Dawid Melech Jisrael Chai WeKajam“* („David, König Israels, lebt und besteht“) erwähnt.

In talmudischer Zeit war das eine verschlüsselte Formel, mit der dem jüdischen Ältesten der Neumond gemeldet wurde (bRHa 25a). Der unsichtbare, aber wachsende Neumond wird so zum Symbol für das unsichtbare, aber kommende Gottesreich, das in der Zwischenzeit allerdings eher das eines traurigen Mondkönigs als das eines strahlenden Sonnenkönigs ist. Eben das drückt ein herrliches Gebet aus dem Mondritual aus:

„Dem Mond hat er befohlen, sich als Krone der Herrlichkeit zu erneuern, für das vom Mutterschoß an getragene Israel (Jes 46,3), das bestimmt ist, sich wie der Mond zu erneuern und seinen Schöpfer zu verherrlichen, zur Ehre seines Reiches.“

Der Mond mit seinen Phasen wird zum Bild für den messianischen Rhythmus der Geschichte Israels (rShem 15,26 u. PRK 5,182, Ed. Buber, S. 83). Danach entsprechen dem zunehmenden Mond bis zum Vollmond am 15. Tag die fünfzehn Generationen von Abraham bis Salomon und der abnehmende Mond bis zum Neumond am 30. Tag den fünfzehn Generationen von Salomon bis zum babylonischen Exil. Die messianische Pointe dieses Gleichnisses ist, dass Israel im Exil ebenso mit einer Regeneration rechnen darf, wie der neue Mond, ja, auf ein Ende des wechselhaften lunaren Zeitalters überhaupt (*Ad Beli Jareach*, Ps 72,7).

In der jüdischen Mystik wird die „Verkleinerung des Mondes“ zum Symbol des Exils der Schechina (*Galut HaSchechina*). „Die Schechina selber ist der ‚Heilige Mond‘, der von seinem Rang gesunken, seines Lichts beraubt und ins kosmische Exil geschickt worden ist. Seitdem strahlt sie nur noch, ganz wie der Mond, in reflektiertem Licht.“¹

Die Mondphasen weisen darauf hin, „dass vor der messianischen Erlösung der Mond (das heißt aber eben auch die Schechina), selbst wenn er seine Leuchtkraft wieder gewonnen hat, immer wieder zur völligen Lichtleere und Bedürftigkeit herabsinkt. Erst in der Erlösung wird der Mond wieder in seinen ursprünglichen Stand restituiert, [...]. Inzwischen aber scheint den Kabbalisten kein kosmisches Ereignis deutlicher mit dem Exil aller Dinge, der Unvollkommenheit und dem Makel, der allem Sein innewohnt, in Verbindung zu stehen als eben diese periodische Verkleinerung des Mondes.“²

Auf der anderen Seite verhiess gerade die Wiederkehr des Mondlichtes nach seinem völligen Entschwinden die Wiederherstellung aller Dinge in der Erlösung. Dieses Drama spielt sich in Gott selbst ab, wo der Mond das Symbol der *Schechina* und die Sonne das Symbol der zentralen *Sephira Tipheret* ist. Ihre Scheidung und ihre heilige Hochzeit symbolisieren folglich Krieg und Frieden in der Höhe und für uns.

1) Gershom Scholem, *Tradition und Neuschöpfung im Ritus der Kabbalisten*, in: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960, 200.

2) Ebd. S. 200.

Die Zehn Gebote

Andrew Steiman*

Seit der Rede von Bundespräsident Christian Wulff in Bremen zum Tag der Einheit 2010¹ ist nicht nur der zu Deutschland gehörende Islam in aller Munde, sondern auch das „gemeinsame christlich-jüdische Erbe“. Wie die ebenfalls oft beschworene „deutsch-jüdische Symbiose“ ist dieses Erbe vor allem eins: tragisch. „Es gibt nichts Tragischeres als eine unerwiderte Liebe“ meinte schon 1921 Jakob Wassermann in *„Mein Weg als Deutscher und Jude“*. Die Neuauflage dieses Werks (2005 im Jüdischen Verlag) überschneidet sich aktuell mit einem neuen Kapitel dieser von Wassermann so treffend beschriebenen Tragödie. Nirgends wird dies zur Zeit augenfälliger als dort, wo sich Glaube und Politik überschneiden und schon lange latent war: am gutmenschlichen Wesen soll die Welt genesen. Und wenn das nicht klappt, ist das Alte Testament schuld. Um es gleich vorweg zu nehmen: das „AT“ ist eben nicht die Tora. Diese Gleichsetzung ist bloß Ausdruck eines latenten christlichen Triumphalismus, und bricht sich immer heftiger im Gutmenschentum Bahn.

„Du sollst nicht morden“

A propos Bahn: kein Gutmensch scheint sich darüber zu empören, wenn Befürworter für ein Bahnprojekt mit Morddrohungen eingeschüchtert werden. Auch der Mord an der jüdischen Familie Fogel² wurde nicht ein-

* Andrew Steiman (orthodox) ist Rabbiner der Budge-Stiftung in Frankfurt und Mitglied der Allgemeinen Rabbinerkonferenz. Von 2007–2010 war er Mitglied des Vorstands des Deutschen Koordinierungsrats der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit. Ein Auszug aus diesem Beitrag ist erschienen in: *Jüdische Allgemeine*, 2. Juni 2011, S. 1.

1) http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Christian-Wulff/Reden/2010/10/20101003_Rede.html

2) Am 11./12. März 2011 wurden in Itamar (Samaria) das Ehepaar Fogel und drei ihrer Kinder, Yoav (11), Elad (4) und Hadas (3 Monate), von einem Palästinenser im Schlaf erstochen.

mal mit Achselzucken von den Gutmenschen zur Kenntnis genommen. Freut sich aber eine Bundeskanzlerin über den Tod eines Massenmörders³, werden die Gutmenschen wütend. Gutmenschen und Wutbürger haben außer ihrer Selbstgerechtigkeit eins gemeinsam: offenbar haben sie alle schon als Kinder ein Ethos gelernt, welches sie als Erwachsene im Unklaren darüber lässt, was Morden und was Töten ist, und warum ein Unterschied zwischen beiden herrscht. In letzter Konsequenz können sie aber auch nicht anders; selbst dann nicht, wenn zwischen moralisch und unmoralisch unterschieden werden muss. Sie kennen eben nur die eigene Moral. Diese kommt aus „AT“ und „NT“, und was ihnen nicht passt, wird passend gemacht. Zur Zeit ist es das Fünfte Gebot aus dem „AT“, welches die Gemüter der Gutmenschen bewegt: „Du sollst nicht töten“.

In der Tora ist das ganz anders. Dort ist von *Morden* die Rede, und ist nicht an fünfter, sondern an sechster Stelle des Dekalogs. Der selbsternannte Weltethiker Hans Küng merkt dazu an: „Die rabbinische (!) Version teilt das Zweite Gebot [...] in zwei Gebote [...] und um die Zahl zehn zu erreichen, werden das 9. und das 10. Gebot zu einem Gebot verschmolzen.“⁴ Es sind also die Juden, die hier teilen, verschmelzen und sich an der universellen Moral der Menschheit eigenmächtig zu schaffen machen, ohne sich vorher bei der „Stiftung Weltethos“ zu melden. Die „Version“ der Rabbinen, denen hier Mauschelei suggeriert wird, hält sich als Einzige an das hebräische Ur-Dokument aus der Tora (nicht aus dem fehlerhaft übersetzten AT) und zudem an eine ursprüngliche Einteilung des Dekalog-Textes (sowohl aus Exodus als auch aus Deuteronomium) in die einzelnen zehn Aussagen der *Asseret haDibrot*. Immerhin kommen alle Exegeten seither auch auf zehn.

Schöpfung und Moral – im bipolaren Gleichgewicht

Die Rabbinen folgen einem ursprünglichen Muster, welches auch einem Weltethiker Küng auffallen müsste. Dieses Muster wird bereits erkennbar in der ersten Zeile der Tora (und damit der im Judentum wie Christentum

3) Statement der Bundeskanzlerin am 2. Mai 2011 zum Tod von Osama bin Laden: http://www.bundeskanzlerin.de/nn_707282/Content/DE/AudioVideo/2011/Video/2011-05-02-Streaming-Bin-Laden/2011-05-02-streaming-bin-laden.html

4) „Global Ethic Now“, vgl. http://www.global-ethic-now.de/gen-deu/0b_weltethos-und-religionen/0b-01-01-judentum/0b-01-0110-dekalog.php

Heiligen Schriften, wie auch immer man sie nennen mag): „*Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde [...]*.“ Dieses bipolare Muster geht dann weiter mit Tag und Nacht, den Meeren und der Landmasse, den Pflanzen und Tieren, und so weiter, schließlich auch Mann und Frau. Es ist stets das Muster der Schöpfung: aus Chaos Ordnung schaffen. So sind Himmel und Erde die geordneten Pole zur gemeinsamen Welt. Pflanzen atmen aus, was Tiere einatmen und umgekehrt; zusammen bilden sie einen gemeinsamen Lebensraum, der nach Gleichgewicht verlangt. Nicht anders sieht es aus zwischen Mann und Frau, den beiden Polen des Menschen.

Alle Stationen der Schöpfung bis hin zum Menschen definieren sich so. Nur so ist unsere Welt vollkommen. In den fernöstlichen Religionen gibt es übrigens ein ähnliches Konzept, bekannt als Yin und Yang. Im Hebräischen sind Vollkommenheit (Schlemut) und Frieden (Schalom) sogar wortverwandt; sie kommen aus derselben Wurzel (sch-l-m). Unsere Welt ist nach einem Schöpfungsmuster definiert, welches Vollkommenheit und damit auch Frieden nur durch Gleichgewicht bzw. Ausgleich zwischen den jeweiligen Polen eines Systems erreichen kann. Selbst Leben und Tod stehen so in Beziehung zueinander.

Die Zehn Gebote – Vollkommenheit im Gleichgewicht

Nach diesem Muster ist auch die Zeit eingeteilt zwischen heiligen und profanen Momenten, die im Einklang zueinander eine Synthese eingehen. Ihre Unterscheidung und Ergänzung zueinander sind ebenfalls Teil der Schöpfung. Aus diesem Grund steht das Schabbat-Gebot⁵ nicht zufällig im Dekalog, und zwar an ganz bestimmter Stelle. Es soll unter anderem den Menschen unterscheiden helfen: nicht nur zwischen heilig und profan, sondern auch zwischen Moral und Unmoral, zwischen Gut und Böse. Schließlich soll auch Moral dort Ordnung bringen, wo Chaos herrscht. Deshalb sind die Zehn Gebote in der jüdischen Tradition einer Matrix entsprechend geordnet, welches dem Schöpfungsmuster entspricht. Am augenfälligsten wird das in der Kunst deutlich, durch die gängige Darstellung der Zehn Gebote auf zwei Tafeln; in der jüdischen Kunst stets zu fünf Geboten je Tafel.

5) Anm. d. Red.: Vgl. Rabbiner William Wolff, *Das Schabbatgebot – Ein Grundpfeiler des Judentums*, FrRu 15(2008)242–248.

Auf der ersten Tafel werden die fünf Aussagen aus dem Dekalog dargestellt, welche eine Beziehung *bejn Adam la-Makom* beinhalten, also zwischen dem Menschen und dem „Ort“. Diese fünf Gebote weisen vertikal die Gemeinsamkeit dieser Beziehung auf. Mit *Makom* (Ort) ist nicht nur Gott gemeint, sondern die göttliche Autorität, die überall und ewig ist (im Gegensatz etwa zur *Schechina*, der göttlichen Gegenwart, die nur dort und dann ist, wo sie zwischenmenschlich getragen wird).

Auf der zweiten Tafel sind dazu analog die anderen fünf Gebote untereinander abgebildet. Bei ihnen geht es um Gebote *bejn Adam le-Chawero*, also um Gebote zwischenmenschlicher Art. Beide Tafeln bilden jeweilige Pole des Gesamt-Systems der abgebildeten Gebote. Dieses System steht in einem sorgsam austarierten Gleichgewicht, der zu Vollkommenheit und Frieden durch eine gerechtere Welt führen soll.

Bemalte Holztafel mit den Zehn Geboten.

England, frühes 19. Jh.

Jüdisches Museum, London.



Bereits hier wird deutlich, dass *das Mordverbot auf der zweiten Tafel* stehen muss: dort, wo es eben um zwischenmenschliche Gebote geht, und zwar ganz oben. Horizontal steht diese oberste Inschrift der zweiten Tafel der obersten Inschrift der ersten Tafel gegenüber: *Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten befreit hat, aus dem Haus der Sklaverei*. In ihrer Synthese bilden sie zusammen nach dem Schöpfungsmuster eine Achse, zwei Pole, die zusammen ein System bilden.

Bei näherer Betrachtung wird deutlich, dass ihre Synthese nichts anderes ist als die der bloßen Existenz – der Existenz Gottes und der Existenz des Mitmenschen. Beide existieren und haben ein Recht darauf. Dass gerade

diese Aussage der Existenz Gottes für viele christliche Exegeten nicht eine Aussage des Dekalogs für sich selbst darstellt, bringt quasi gleich zu Beginn des Dekalogs erhebliches Ungleichgewicht in das System, welches *vertikal und horizontal* eine Matrix im Gleichgewicht bilden soll.

Und ohne Anerkennung der Existenz Gottes als integraler Teil des Systems „Zehn Gebote“, ja geradezu als ihr Fundament, kommt Ungleichgewicht – ebenfalls gleich zu Beginn – in diesem System auf. Dieses Ungleichgewicht bringt es nach einfacher Rechnung mit sich, dass dann aus dem sechsten eben das fünfte Gebot wird. Es ist also nicht die „rabbinische Version“, der Künig zufolge hier teilt und verschmilzt, um die Zahl Zehn zu erreichen.

Zehn Gebote als Matrix: Zwei Tafeln und fünf Achsen

Wieso aber gerade zehn? Nach dem göttlichen Muster, welches im ersten Vers der Tora erkennbar wird, ist es schlicht anders gar nicht möglich. Nur bei zehn ist ein mehrdimensionales System als Matrix in diesem wichtigsten Dokument der Moral möglich, und eben nur in einer ganz bestimmten Ordnung, die in sich im Gleichgewicht ruht. Aus Chaos soll ja Ordnung werden: das Schöpfungsmuster. Die Existenz des Schöpfers ist an die Existenz der Schöpfung und damit an die Existenz des Mitmenschen geknüpft und umgekehrt.

Nach dieser Ordnung geht es auch paarweise horizontal weiter. In der zweiten Zeile steht das Verbot gegen andere Götter mit dem Bilder-Verbot dem Verbot des Ehebruchs gegenüber. Diese *zweite Achse* ist die Achse der Treue: Eine Voraussetzung für eine friedliche und vollkommene Welt ist die Treue zum Partner. Untreue führt zu Verletzungen und Unfrieden, nicht nur in der Ehe; auch im Bund mit Gott.

Die *dritte* und somit mittlere *Achse* ist die des *Respekts vor dem Eigentum*: dem Eigentum Gottes und dem Eigentum des Mitmenschen. Alles, was Gott wirklich alleine besitzt, ist sein Name. Diesen zu missbrauchen ist wie dem Mitmenschen den Besitz zu stehlen. Wer den Namen Gottes missbraucht, gar im Namen Gottes mordet, sündigt links und rechts: in Tateinheit gegen Gott und [gegen] Mensch.

Die *vierte Achse* machen als Pole das *Schabbat-Gebot* und das *Verbot der falschen Aussage* aus. Dies ist die *Achse des Zeugnisses*: das Zeugnis für Gott

und das Zeugnis für den Mitmenschen. Wer den Schabbat hält, legt Zeugnis ab, dass Gott der Schöpfer der Schöpfung ist. Nicht der bloße Zufall, sondern ein Schöpfer steht demnach hinter der Schöpfung, von der schließlich auch der Mensch selbst ein Teil ist. Dies verleiht Demut und zugleich Selbstwertgefühl. Den Mitmenschen, der ja auch Teil der Schöpfung ist, hat man in ähnlicher aufrichtiger Weise zu bezeugen, nicht nur vor Gericht, sondern bei jeder Begegnung.

Martin Buber bemerkte: „Jedes wirkliche Leben ist Begegnung.“ Dann wird aus „Ich“ und „Du“ auch ein „Wir“, ganz im Sinne des Schöpfers und des beschriebenen Musters. Das sollte auch für Gutmenschen, Wutbürger und Weltethiker gelten, von theologischen und politischen Antisemiten und Abgeordneten der „Linken“ ganz zu schweigen. Bei ihnen allen ist eine gewisse Abneigung gegen den Individualismus zu erkennen. Aus dieser Abneigung heraus kommt wohl die Unterstellung, die Juden würden – ohne Rücksicht auf andere – „teilen und verschmelzen“, bis es ihnen passt. So bekommen sie die Sonderstellung, die sie verkörpern. Diesem Irrsinn über den jüdischen Drang zum Besonderen folgten schon die Disputationen⁶ im mittelalterlichen Spanien.

Tatsächlich wird aber umgekehrt ein Schuh daraus⁷. Die *fünfte* und damit letzte *Achse* des Dekalogs ist geradezu eine Unterstreichung unter dem gesamten Dokument gegen einen solchen Putsch: es ist die *Achse der Identität und Autorität*. Genauso unabänderlich und respektabel wie die Beziehung zu den eigenen Eltern ist, ist auch die Beziehung des Mitmenschen zu allem, was ihn identifiziert. Nichts, was diese Identität ausmacht, soll man begehren. Wie die Autorität der Eltern, soll auch die Identität des Mitmenschen respektiert werden.

An dieser Achse wird deutlich, weshalb die erste Tafel nicht ausschließlich aus Geboten besteht, die ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch beschreiben, sondern eben aus solchen *bejn Adam la-Makom* – zwischen Mensch und Autorität. Gott teilt seine Autorität und vererbt sie für die Ewigkeit von Generation zu Generation. Die Autorität der Eltern ist somit von Gott gegeben und ist damit nicht nur für ihre Kinder, sondern auch für sie eine Verpflichtung. Somit gibt es eine immerwährende Ur-Verantwortung.

6) Z. B. die fast zwei Jahre dauernde Disputation von Tortosa, ein erzwungenes öffentliches jüdisch-christliches „Religionsgespräch“ (*Wikkuach*, Disputation).

7) „Wird ein Schuh daraus“ = „ist eher umgekehrt das Gegenteil richtig“.

tung (statt Ur-Sünde). Hier ist übrigens nicht von Liebe die Rede, sondern eben von Respekt. Das Verhältnis zu den Eltern ist derart komplex, dass selbst Gott nicht verlangt, sie zu lieben. Ähnlich komplex ist das Verhältnis zum Mitmenschen. Deshalb findet sich das Gebot der Nächstenliebe nicht im Dekalog, sondern an einer anderen Stelle in der Tora (Lev 19,18). Wenn man den Mitmenschen nicht lieben kann, reicht es demnach, wenigstens seine Identität anzuerkennen. Schon deswegen steht diese Regel am Ende des Dekalogs wie eine Zusammenfassung. Hillel drückte diese Norm im Talmud (Schabbat 31a) als „Goldene Regel“ aus: „[...] das ist die ganze Tora, der Rest ist Kommentar“. Auf deutsch lässt sich die „Goldene Regel“ sogar als Merk-Reim formulieren: „Was du nicht willst, das man dir tu’, das füg’ auch keinem andern zu.“

Die Zehn Gebote – ein Bild der Schöpfung

Wie ein roter Faden durchzieht das Schöpfungsmuster aus Genesis alle Bücher der Heiligen Schriften im Judentum (aber auch im Christentum). Dieses Muster ist allerdings in den christlichen Versionen nicht (mehr) deutlich erkennbar. Die Zehn Gebote sind ein beredtes Beispiel dafür. Nur in der jüdischen Version wird das Schöpfungsmuster von Genesis konsequent fortgeführt.

Die Zehn Gebote stehen so sehr für dieses Schöpfungsmuster, dass unsere Weisen ihre Lesung in die Fest-Liturgie für Schawuot aufgenommen haben. Zu Schawuot feiern wir *Mattan Tora*, die Übergabe der Tora. Die *Aseret haDibroth* (Zehn Worte) sind wie eine Voranzeige dazu: schließlich brachte Moses diese beiden Tafeln vom Berg herab zur Übergabe der Tora an das Volk. Das feiern wir zu Schawuot. Die Annahme der Tora und der Gebote ist dagegen täglich und immer gefordert.

Es ist wie mit den Kräuter-Bonbons: Wer hat sie erfunden? Nicht nur dem Schweizer Weltethiker Hans Küng sei diese Frage gestattet. Schließlich geht es ihm um Großes: „Kein neues Weltsystem ohne neues Weltethos“ („Global Ethic Now“) mit den Zehn Geboten als „Basis für ein gemeinsames Grundethos von Judentum, Christentum und Islam“ (ebenda). Nicht mehr und nicht weniger; daran soll die Welt genesen.

Geht’s nicht auch eine Nummer kleiner?

Abraham – Vater vieler Völker

Kommentar zu Genesis 12,1–4 am „Dies judaicus“ 2011

Verena Lenzen*

„Und Gott sprach: Es werde Licht – und es ward Abraham.“ So eröffnet der Midrasch, die frühjüdische Auslegung, die Geschichte Abrahams, die im ersten Buch Mose erzählt wird (Gen 12–25).

Im zwölften Kapitel beginnt eine neue Epoche und die Heilsgeschichte Israels: die Verheißung des Landes und die Segnung Abrahams und seiner Nachkommenschaft. Im Mittelpunkt steht der Erzvater, der noch seinen ursprünglichen Namen „Abram“ trägt. Mit Abraham setzt keine Biografie im modernen Sinne ein, sondern die Geschichte eines Mannes mit seinem Gott. Zweimal bezeichnet das Alte Testament Abraham als „Gottes Freund“ (2 Chr 20,7; Jes 41,8). In der Gottesbegegnung des Urvaters scheint bereits die Verbundenheit Gottes mit seinem Volk Israel durch. Als der Herr Abram beruft, trägt er den Gottesnamen JHWH: „Ich bin da – Ich werde da sein.“ Der Name bekundet das göttliche Wesen: Von Anfang an erweist sich Jahwe als ein Gott des Weges und der Begleitung. Gottes Geschichte mit dem Menschen beginnt mit dem Ruf ins Ungewisse, mit Aufbruch und Bewegung. Die Erzählung in Gen 12,1 setzt unvermittelt mit Gottes Geheiß an Abram ein. Kurz und klar erfolgt die göttliche Forderung, und ihre Unbedingtheit erfasst Moses Mendelssohn (1729–1786), der als erster Jude eine Übersetzung der Tora ins Hochdeutsche¹ schuf:

Der Ewige hatte aber zu Awram gesprochen: „Zieh hinweg aus deinem Land, von deinem Geburtsort und von deines Vaters Hause in das Land, das ich dir zeigen werde“ (Gen 12,1).

* Dr. Verena Lenzen ist Professorin für Judaistik und Theologie / Christlich-Jüdisches Gespräch, Leiterin des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung (IJCF) an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern und Co-Präsidentin der Jüdisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission in der Schweiz.

1) *Die Tora nach der Übersetzung von Moses Mendelssohn mit den Prophetenlesungen im Anhang.* Hg. im Auftrag des Abraham Geiger Kollegs und des Moses Mendelssohn Zentrums Potsdam von Annette Böckler mit einem Vorwort von Tovia Ben-Chorin, Berlin 2002, 48.

Eindringlich lautet der göttliche Befehl auf Hebräisch: „lech lecha“ – „zieh hinweg“ – „geh für dich heraus“. Das Zeitwort („halach“) bedeutet „sich auf den Weg machen, sich unterwegs befinden“. Es beschreibt nicht einfach eine lokale Ausrichtung oder eine geografische Bestimmung, sondern es bezeichnet das Aufgeben und die innere Loslösung von allem. Der Ruf „lech lecha“ (vgl. Gen 22,2) unterstreicht die Absolutheit des Befehls: „die Uninteressiertheit an allem Sonstigen, sich um nichts anderes kümmern, als nur das Gehen an sich, sich darin verlieren, seinen eigenen Weg gehen“.²

Der jüdische Bibelkommentator Benno Jacob, der 1934 in der Zeit der Judenverfolgung *„Das erste Buch der Tora: Genesis“* übersetzte und erklärte, vermittelt uns philologisch den tiefen Sinn dieses schlichten Satzes: „Das Gotteswort ‚lech lecha‘ an Abraham erscheint damit sofort in seiner höchsten Bedeutsamkeit: durchschneide alle Bande, geh, ohne zurückzublicken. Es ist die Forderung an den Gottberufenen, einzig seinen Weg zu gehen.“

Der Befehl steigert sich dramatisch durch die dreifach eskalierenden Forderungen: Dreimal heißt es „wegziehen“, und immer wird die persönliche Bindung durch das Suffix „dein“ betont: „heraus aus deinem Land“, d. h. weg von allen wirtschaftlichen, sozialen, politischen und gefühlsmäßigen Bindungen an die Heimat; „aus deiner Verwandtschaft“ und schließlich „aus dem Haus deines Vaters“, aus dem Elternhaus, das die soziale Herkunft und Zugehörigkeit bestimmt. Rabbiner Jacob bezeichnet es als „die große Paradoxie, dass die Geschichte des Volkes, dessen Stärke die Familie und die Treue gegen die Vergangenheit werden soll, damit beginnen muss, mit Tradition und Vorfahren zu brechen – weil Gott ruft“.³

Ohne Fragen und ohne Zögern, ohne Wenn und Aber, folgt Abraham dem göttlichen Befehl. Er verlässt Ur in Chaldäa und zieht Richtung Kanaan. Dreifach fordert Gott von Abram, Abschied zu nehmen: von Heimat, Verwandtschaft und Elternhaus. Dreimal verheißt Gott Abram Segen: im Blick auf ein neues Land als Raum des Lebens, auf die künftige Nachkommenschaft und auf einen bedeutsamen Namen:

„Und ich will dich machen zu einem großen Volke und werde dich segnen und will deinen Namen groß machen, und sei Segen“ (Gen 12,2; B. Jacob).

2) Benno Jacob, *Das Buch Genesis*. Hg. in Zusammenarbeit mit dem Leo Baeck Institut. Nachdruck der Original-Ausgabe im Schocken Verlag, Berlin 1934 / Stuttgart 2000, 333 f.

3) Benno Jacob (Anm. 2), 334.

„Segnen“ (barach) meint zunächst: mit materiellen Gütern und irdischem Glück versehen, worunter vor allem Reichtum und Kinder zu verstehen sind. Betont wird jedoch die Verheißung einer großen Nachkommenschaft, die erstaunlich klingt für den bereits hoch betagten Mann und seine unfruchtbare Frau Sarai (Sara). Gottes Segen erweist sich in der späten Geburt ihres gemeinsamen Sohnes Isaak, aber er erschöpft sich nicht im wunderbaren Glück dieser unerwarteten Elternschaft, sondern erfüllt sich erst in jenem Volk, das Gott erwählt und mit dem er seinen Bund schließt für alle Zeiten. Am Anfang dieser Zukunft steht Abraham.

Der Herr, dessen Name unaussprechbar und heilig ist, sagt zu Abram: „Ich werde deinen Namen groß machen.“ Die frühjüdische Auslegung, der *Midrasch Bereschit rabba* (2./3. Jh. n. Chr.), deutet das Wort „groß machen“ konkret als „vergrößern“, d. h. ihm einen Buchstaben hinzufügen: *Abram* – *Abraham*. Der längere Name symbolisiert Abrahams Erhöhung: Kein anderer menschlicher Name ist von Gott in gleicher Weise „vergrößert“ worden.⁴

Erst als Gott seinen ewigen Bund mit ihm und seinen Nachkommen schließt, wird „Abram“ namentlich in „Abraham“ und somit zum „Vater aller Völker“ verwandelt (Gen 17,3–6). Auch seine Frau „Sarai“ wird durch die Verheißung eines Sohnes zu „Sara“, „der Fürstin“ über Könige und Völker (Gen 17,15–16). Namen sind im Judentum nicht einfach „Schall und Rauch“. Sie bezeichnen die Existenz eines Menschen, sein Sein und seine Sendung. Mit der Änderung der Namen zeichnet sich ein existenzieller Umbruch ab. Abraham wird zum „Vater vieler Völker“.

Das abschließende Wort – „Sei Segen“, „Du wirst ein Segen sein“ – klingt wie ein „Befehl an die Geschichte, ein Schöpfungswort“.⁵ Die Segenswirkung, die von Abraham ausgehen soll, verleiht ihm ein geradezu königliches Profil. Wer ihn segnet, sei gesegnet; wer ihn verwünscht, sei verflucht. In Abraham offenbart Gott eine überströmende Fülle des Segens, an der alle Völker teilhaben werden.

Am Anfang dieser segensreichen Zukunft der ganzen Menschheit steht Abraham. In der Geschichte Abrahams entdeckt der katholische Theologe

4) Vgl. Benno Jacob, 336.

5) Vgl. Benno Jacob, 339; Vers 3 (337): „Und ich werde segnen, die dich segnen, und wer dich verwünscht, den werde ich verfluchen, und segnen sollen sich mit dir alle Geschlechter des Erdbodens.“

Karl-Josef Kuschel auch die Chance für einen interreligiösen Frieden zwischen den drei abrahamitischen Religionen: „Und diese Quelle heißt: *Abraham*. Diese Quelle heißt Abraham, Hagar und Sara, Stammeltern der Religionen Judentum, Christentum und Islam.“⁶

Die Bibel berichtet, dass Abraham „alt und lebenssatt“ starb: *Und es begruben ihn seine Söhne Isaak und Ismael in der Höhle von Machpela* (Gen 25, 9a; Luther). Die Geschichte von Abrahams Söhnen, Ismael und Isaak, birgt sowohl den Keim des politischen Konflikts als auch den Funken des Friedens in sich. So schreibt der jüdische Religionsphilosoph Schalom Ben-Chorin:

„Es ist mir kein politischer Konflikt bekannt, dessen Wurzeln viertausend Jahre zurückreichen; das aber ist der Fall im Land der Verheißung, das unlösbar mit der Erwählung Israels zusammenhängt. Von hier aus, von der Urgeschichte der Juden und Araber, der feindlichen Brüder, ist die Problematik der Gegenwart zu erfassen, zeigend, dass es sich hier nicht nur um archaisches Sagengut handelt, sondern zugleich um fortwirkende Spannung zwischen verwandten Völkern.

Ismael und Isaak waren einander nicht hold, aber an der Leiche ihres Vaters Abraham vereinigten sie sich und begruben ihn gemeinsam in der Höhle Machpela in Hebron, die Abraham selbst beim Tod seiner Frau Sara als Erbbegräbnis käuflich erworben hatte.

Diese Gemeinsamkeit ist heute vergessen. [...] Niemand denkt heute daran, diese heilige Stätte des Judentums und des Islams zum Schauplatz ökumenischer Begegnung zu machen, was doch der biblischen Tradition entsprechen würde.“⁷

Hier sieht Kuschel seine Hoffnung auf eine „abrahamitische Ökumene“ begründet. Juden, Christen und Muslime sollen in der Nachfolge Abrahams ihre Verantwortung für alle Völker der Erde wieder entdecken und gemeinsam die Welt um Toleranz, Gerechtigkeit und Menschlichkeit bereichern:

„Die Zukunft Europas und des Mittleren Ostens im dritten Jahrtausend dürfte entscheidend davon abhängen, ob Juden, Christen und Muslime zu

6) Karl-Josef Kuschel, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*. München 1994, 12.

7) Schalom Ben-Chorin, *Die Erwählung Israels. Ein theologisch-politischer Traktat*. München 1993, 127.

dieser Art abrahamitischer Geschwisterlichkeit finden oder nicht, ob sie fähig sind, wie Abraham immer wieder aufzubrechen und so ein Segen für die gesamte Menschheit zu sein.“⁸

Die biblische Erzählung von Genesis 12,1–4 endet ebenso lakonisch, wie sie begonnen hat: Abraham folgt Gottes Ruf „lech lecha“ (geh!) selbstredend, wortlos: „*Und Abram ging, wie ER zu ihm geredet hatte*“ (Vers 4a; B. Jacob). Wie wenig selbstverständlich all das ist, die Forderung, Heimat und Elternhaus zu verlassen, Verwandtschaft und Besitz aufzugeben, die Verheißung einer großen Nachkommenschaft und eines neuen Landes anzunehmen, unterstreicht der letzte Satz durch ein kleines Wort, das viele Übersetzungen streichen: *Es war aber Abram 75 Jahre alt, als er auszog aus Charan* (Vers 4b; B. Jacob).

Der Protagonist der Geschichte ist kein junger Held, sondern ein alter Mann, der seine Vergangenheit vergessen soll, dem eine große Zukunft verheißen wird. Es ist der unglaubliche Glaube Abrahams, der Gottes Geschichte mit seinem Volk Israel erst ermöglicht.

Abraham steht am Anfang der Geschichte Israels. Gottes Handeln an Abraham wird bestimmt als Erwählung sowie als Herausführung aus einem alten in ein neues Land. Erwählung und Herausführung finden ihren Höhepunkt in der Bundesschließung. Abraham ist der bevorzugte Bundespartner Gottes. Der Inhalt des Bundes ist die Zusage eines Landes, das Versprechen Kanaans. Die Geschichte Abrahams wird zur „Geburtsstunde des Judentums“.⁹ Die Geschichte Abrahams für das Judentum erzählt auf seine poetische Weise der Jerusalemer Dichter Elazar Benyöetz:

„Ein alter Mann, der nichts begehrte, der nichts verlangte, dem nichts vorzumachen war, dessen Eintreten in die Geschichte seine eigene vergessen machte. Wahrlich, er hat sein Alter verdient: es war der Lohn aller Tage und eines jeden Augenblicks; er bedachte es mit Würde und schweisgsamem Schweigen. Ein Fels, fest genug, Gott und seine Welt zu stützen. Das Judentum beginnt bei Abraham, und bereits mit ihm erreicht es sein hohes Alter.“¹⁰

8) Karl-Josef Kuschel (Anm. 6), 306.

9) Karl-Josef Kuschel (Anm. 6), 32.

10) Elazar Benyöetz, *Variationen über ein verlorenes Thema*. München 1997, 15.

Die Revision der katholischen Haltung zum Judentum und zur Palästinafrage unter Papst Paul VI.

Jörg Ernesti*

In den romanischen Ländern ist in den letzten Jahren ein verstärktes Interesse an der Gestalt Pauls VI. zu beobachten, der von 1963–1978 als Papst der katholischen Kirche vorstand. Im deutschen Sprachraum, wo sich das Interesse eher auf Pius XII., Johannes XXIII. und Johannes Paul II. richtet, ist der Montini-Papst dagegen kaum noch im Bewusstsein. Die Erinnerung an seine Regierungszeit wird von der Enzyklika *Humanae vitae* überlagert, aufgrund derer er als „Pillen-Papst“ wahrgenommen wird. In Theologenkreisen wird allenfalls sein Beitrag zum erfolgreichen Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils, zur Erneuerung der Liturgie und zur Etablierung der Ökumene gewürdigt.

Kaum im Blick dagegen sind seine Verdienste um den jüdisch-christlichen Dialog. Anlässlich seines Todes heißt es in einem Nachruf im Freiburger Rundbrief: „*Das jüdische Volk auf der ganzen Welt wird sich der Regierungsjahre Papst Pauls VI. immer erinnern als des Anfangs von einem neuen Zeitalter für die katholisch-jüdischen Beziehungen.*“¹ Wie kamen die jüdischen Autoren dieser Zeilen zu einem solch positiven Urteil?



Patriarch Athenagoras von Konstantinopel und Papst Paul VI. in Jerusalem am 5. Januar 1964.

* Dr. Jörg Ernesti ist Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Brixen. Veröffentlichungen v. a. zur Geschichte der Ökumene: *Ökumene im Dritten Reich*, Paderborn 2007; *Kleine Geschichte der Ökumene*, Freiburg i. Br. 2007; *Personenlexikon Ökumene*, Freiburg i. Br. 2010.

1) Rabbi Ronald B. Sobel in: Freiburger Rundbrief XXX(1978)93.

Pius XII., Montini und die Juden

Giovanni Battista Montini (1897–1978) hatte vor seiner Ernennung zum Erzbischof von Mailand im Jahr 1954 als Substitut und Prosekretär des vatikanischen Staatssekretariates unter Pius XII. gewirkt. Zuletzt war er dem Papst direkt unterstellt, da die Stelle des Staatssekretärs seit 1944 vakant blieb. Von daher war er mit der Frage des jüdischen Volkes vertraut. Als einer der engsten außenpolitischen Mitarbeiter des Papstes hatte er dessen Bemühungen, möglichst viele römische Juden zu retten, aus der Nähe miterlebt, ja sie zum Teil selbst umgesetzt.

In Montinis Verantwortung lag seit Beginn des Krieges ein Informationsbüro, das in den folgenden Jahren besser bekannt war als *Informationsdienst* für Kriegsgefangene. Dieser wurde für Hunderttausende von Menschen ohne Ansehen der Nationalität oder Religionszugehörigkeit zur ersten Anlaufstelle, um gefallene oder vermisste Angehörige wiederzufinden. 1942 rief er die Zeitschrift *Ecclesia* ins Leben, welche die Arbeit der kirchlichen Hilfsdienste dokumentieren sollte.² Eine „Hilfskommission“ koordinierte Hilfen für verschiedene Personengruppen (Juden, Flüchtlinge, Kriegswaisen), die diskret und mit diplomatischer Vorsicht abgewickelt werden mussten, um den Hl. Stuhl nicht des Vorwurfs der Parteilichkeit auszusetzen. 1963 selbst zum Papst gewählt, reagierte Montini vor diesem Hintergrund sensibel auf Anklagen gegen seinen ehemaligen Dienstherrn, wie sie in dem Drama „Der Stellvertreter“ von Rolf Hochhuth (*1931) erhoben wurden. Das Stück wurde vielfach übersetzt und fand weltweite Beachtung.³

So nutzte er seine Israelreise und das auf sie gerichtete weltweite Interesse, um Pius XII. gegen den Vorwurf des Schweigens und der Untätigkeit angesichts des Holocaust zu verteidigen. Vor der versammelten israelischen Staatsführung formulierte er am Abend des 5. Januar, alle Welt wisse, „was er [= Pius XII.] zur Verteidigung und zur Errettung all derer getan hat, die in Not waren, ohne jeden Unterschied der Person“.⁴ Um dem Vorgänger Ge-

2) Siehe den Rechenschaftsbericht: *La Chiesa e la guerra*. Documentazione dell'Opera dell'Ufficio Informazioni del Vaticano, Rom 1944.

3) Vgl. etwa den Bericht des *Time Magazine* vom 1.11.1963: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,875335,00.html> (21.11.2010). Vgl. auch Chaim Noll, *Ein Papst am Pranger*. Hochhuths „Der Stellvertreter“ kritisch betrachtet, in: FrRu 16(2009)34–40.

4) *Insegnamenti di Paolo VI*, II(1964)54 (Übersetzung aus dem Französischen: J. E.).

rechtigkeit widerfahren zu lassen, ermöglichte er gegen alle vatikanischen Gepflogenheiten kurz nach seiner Reise eine Teilöffnung der einschlägigen Archivbestände und setzte eine Historikerkommission ein, welche die entsprechenden Quellen zu Holocaust und Faschismus / Nationalsozialismus edieren sollte. Diese erschienen zwischen 1965 und 1981 in elf Bänden als „*Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*“. Auch später noch betonte Paul VI. wiederholt, Pius XII. habe keine Hilfsmaßnahmen unterlassen und alles ihm Mögliche für die Rettung von Juden getan.

1948 hatte der Pacelli-Papst den neuen Staat Israel nicht anerkannt und im Palästina-Konflikt strikte Neutralität eingehalten, im Wissen darum, dass der Vatikan selbst betroffene Partei war. Viele der durch die Staatsgründung heimat- und rechtlos gewordenen Palästinenser waren Christen, die als Unierte mit Rom in Gemeinschaft standen. In der Enzyklika *Redemptoris Nostri* vom 15. April 1949 hatte er neben dem Recht der Palästinenser, in ihre angestammte Heimat zurückzukehren, den Zugang zu den Heiligen Stätten des Christentums und eine Internationalisierung Jerusalems gefordert. Diese „Vorgeschichte“ muss man berücksichtigen, wenn man die Reise Pauls VI. in das Heilige Land in den Blick nimmt.

Ein unerwarteter Reiseplan

Als Paul VI. am 4. Dezember 1963 in der Konzilsaula ankündigte, dass er ins Heilige Land zu reisen beabsichtige, da waren nicht nur die in Rom versammelten Bischöfe der Weltkirche, sondern auch die Katholiken in aller Welt überrascht. Gegenüber dem Kardinalskollegium und in einer Radiobotschaft erklärte er an Weihnachten, dass er durch sein Vorhaben zu einem erfolgreichen Abschluss des Konzils beitragen wolle, indem er den Blick der Kirche auf Christus und sein Wirken lenke, und dass er auf diese Weise die Ökumene fördern wolle. Die Jerusalemer Begegnung mit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I., dem Ehrenoberhaupt der Orthodoxen Kirche, leitete in der Tat ein ökumenisches Tauwetter zwischen Orthodoxie und katholischer Kirche ein.

War es an sich schon überraschend, dass ein Papst ins Ausland fuhr (zuletzt hatte Pius VII. Italien verlassen, genau 150 Jahre zuvor), so erschien eine Reise zu den Heiligen Stätten der Bibel in organisatorischer Hinsicht

äußerst schwierig, denn diese lagen teils in Jordanien, teils in Israel. Überdies unterhielt der Heilige Stuhl keine diplomatischen Beziehungen zu Israel, das Verhältnis zum Judentum war historisch belastet und noch weitgehend ungeklärt. Die Reise ins Heilige Land, die vom 4. bis 6. Januar 1964 stattfand, markiert den Anfang sowohl einer neuen *Israeltheologie* als auch einer neuen *Israelpolitik*. Beide Aspekte hängen zusammen, sollen hier aber getrennt betrachtet werden.

Eine neue Israeltheologie

Beginnend mit dieser Reise wurde von römischer Seite ein neuer Ton gegenüber den Juden angeschlagen. In seiner Rede vor dem israelischen Präsidenten Zalman Shazar (1889–1974) am 5. Januar 1964 bezeichnete Paul VI. sie als „Söhne des Bundesvolkes“⁵. Der Kontext impliziert, *dass die heutigen Juden immer noch zu diesem Volk gehören und dass der Bund Gottes mit ihnen keinesfalls aufgekündigt wurde, sondern unverändert weiter fortbesteht.*

Diese Formulierung geht sogar über die Konzilserklärung in *Nostra aetate* 4 hinaus, die ein Jahr nach der Reise verabschiedet werden sollte. Außerdem erinnerte der Pontifex an die den Juden und den Christen gemeinsamen biblischen Stammväter Abraham, Isaak und Jakob und bekannte sich damit zu den gemeinsamen Wurzeln des Glaubens. So konnte ein Journalist am Ende der Reise feststellen, man habe „einen großen Schritt vorwärts auf Israel, auf das jüdische Volk und die jüdische Religion vonseiten der höchsten Autorität der katholischen Kirche“ beobachten können.⁶

Paul VI. war eine Persönlichkeit, die auf die Wirkung von Gesten setzte, die seine Worte unterstreichen sollten. In diesem Sinne rief er nach seiner Reise drei Stiftungen ins Leben, um sein bleibendes Interesse am Heiligen Land zu dokumentieren. So entstand zwischen Jerusalem und Bethlehem das *Ökumenische Institut Tantur* und in Bethlehem das Haus *Ephpheta*, eine Schule und ein Heim für Taubstumme. 1973 konnte die *Bethlehem-Universität* eröffnet werden, wo junge Palästinenser eine gute Ausbildung erhalten sollen, damit sie nicht gezwungen sind, auszuwandern.

5) *Insegnamenti di Paolo VI*, II(1964)53. Übersetzung aus dem Französischen: J. E.

6) *Freiburger Rundbrief* 15(1963/64)XIX.

Es blieb nicht bei päpstlichen Worten, Gesten oder Zeichen guten Willens. Der durch die Reise manifestierte Wille, im Verhältnis zum Judentum ein neues Kapitel aufzuschlagen, führte zu einer theologischen Neuausrichtung, mit der der Vatikan Anschluss an eine Entwicklung fand, die seit 1945 sowohl innerhalb als auch außerhalb der katholischen Kirche in vollem Gange war. Davon zeugt bereits die programmatische erste Enzyklika *Ecclesiam Suam* vom 6. August 1964, in der sich der Papst voll Wertschätzung über die Juden äußert und zum Dialog mit ihnen einlädt:

„Wir denken an die Söhne des jüdischen Volkes, die unserer Liebe und unseres Respektes würdig sind. Sie sind der Religion treu, die wir die Religion des Alten Testaments nennen.“⁷

Mit der Revision der Karfreitagsfürbitte wurde nun auch ein aus jüdischer Sicht bestehender großer Stein des Anstoßes beseitigt. Bereits unter Johannes XXIII. war eine neue Formel eingeführt worden, welche das seit 1570 im katholischen Messbuch vorgesehene Gebet „für die treulosen Juden“ („*Oremus pro perfidis Judaeis*“) abgeschafft hatte. Die Juden könnten Christus nicht erkennen, da auf ihren Herzen ein Schleier liege, so die alte Gebetsformel. Die Aufforderung zur Kniebeuge unterblieb an dieser Stelle im Unterschied zu den anderen Fürbitten.⁸ Am 7. März 1965 wurde durch ein Dekret der Ritenkongregation festgelegt, dass nun zu beten sei:

„Lasset uns auch beten für die Juden. Unser Gott und Herr lasse über sie leuchten sein Angesicht, damit auch sie erkennen den Erlöser aller Menschen, unsern Herrn Jesus Christus.“

Dabei handelt es sich um einen wichtigen Schritt in Richtung des 1970 in Kraft getretenen aktuellen Missale, in dem nun auch nicht mehr um eine „Bekehrung“ der Juden zu Christus (und damit zur Kirche) gebetet wird:

„Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Rat-schluss sie führen will.“

7) *Ecclesiam Suam* 111 (Übersetzung aus dem Lateinischen: J. E.).

8) Eine Synopse zur Entwicklung der Fürbitte für die Juden bei Wolfgang Wirth, *Solidarität der Kirche mit Israel. Die theologische Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum nach 1945 anhand der offiziellen Verlautbarungen* [= EHS Reihe 23 Bd. 312], Frankfurt a. M. u. a. 1987, 57–59.

Damit ist impliziert, dass die Offenbarung an das alte Gottesvolk ihren Wert behält und der Bund Gottes mit den Juden fortbesteht. Diese liturgischen Korrekturen, die durch die Äußerungen Pauls VI. im Heiligen Land vorbereitet wurden, darf man in ihrer Tragweite nicht unterschätzen, da für die katholische Glaubenslehre der Grundsatz gilt, dass das offizielle Gebet der Kirche den Glauben widerspiegelt (*Lex orandi – lex credendi*).⁹

Auf die Erklärung des Konzils zum Judentum, die als 4. Kapitel in der Erklärung *Nostra aetate* zur Religionsfreiheit am 28. Oktober 1965 verabschiedet wurde, kann hier nicht näher eingegangen werden. Paul VI. hatte sich persönlich für diesen den Juden gewogenen Text eingesetzt und darauf insistiert, weder die Zeitgenossen Jesu noch die heutigen Juden für dessen Tod verantwortlich zu machen. Auch sprach er sich erfolgreich dafür aus, dass nicht von der Bekehrung der Juden die Rede sein solle.¹⁰

Die Erklärung betont – ähnlich wie die Konzilsdokumente über die Kirche und über die Offenbarung – auf neue Weise, dass die Kirche die Offenbarung auf dem Weg über das alte Bundesvolk empfangen hat.¹¹ Gott hat den Bund mit diesem Volk nicht aufgekündigt und die Juden bleiben weiterhin erwählt. Betont wird, dass Jesus ein Jude war. Ein Manko des Textes ist, dass kein ausdrückliches Schuldbekenntnis für die Verfolgung von Juden durch Christen in der Geschichte ausgesprochen und der Antisemitismus nicht explizit verurteilt wird. Auch wird der Staat „Israel“ nicht genannt, da die palästinensischen Konzils Bischöfe Pressionen seitens der arabischen Staaten befürchteten, falls es zu einer für den jüdischen Staat „allzu günstigen“ Erklärung kommen sollte.

Die Nachkonzilszeit ist von Bemühungen gekennzeichnet, die Beschlüsse der großen Kirchenversammlung umzusetzen und im Leben der Kirche Gestalt annehmen zu lassen. Das gilt auch für den jüdisch-christlichen Dialog, der im Jahr 1971 durch die Gründung eines Internationalen Verbindungskomitees institutionalisiert wurde. Moderiert wurde es auf katholischer Seite vom Präsidenten des Einheitssekretariates, dem holländischen Kardinal Johannes Willebrands (1909–2006), auf jüdischer vom Ge-

9) Zur Auseinandersetzung um die Problematik der von Papst Benedikt XVI. am 4. Februar 2008 neu promulgierten Karfreitagsfürbitte für die Juden vgl. FrRu 15(2008)193–212 und FrRu 16(2009)93–104.

10) Vgl. Giuseppe Alberigo, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1959–1965), Bd. 4, hg. von Günther Wassilowsky, Mainz 2005, 173 ff.

11) Vgl. *Lumen gentium* 9 und 16 sowie *Dei Verbum* 14–16.

neralsekretär des jüdischen Weltkongresses, Gerhart M. Riegner (1911–2001). Willebrands mit dieser Aufgabe zu betrauen lag nahe, da schon sein Vorgänger Kardinal Augustin Bea (1881–1968) im Konzil die Zuständigkeit für seine Behörde reklamiert hatte und entscheidend zur Judenerklärung beigetragen hatte.

Es blieb bei dieser Weichenstellung, als Paul VI. am 2. Oktober 1974 eine „*Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*“ ins Leben rief, die dem Einheitssekretariat zugeordnet sein und dessen Präsidenten unterstehen sollte. Dass man die Beziehungen zum Judentum bewusst nicht den Sekretariaten für die Nicht-Christen oder für die Nicht-Glaubenden zuordnen wollte, war durchaus als Aufwertung zu verstehen, kam doch auf diese Weise zum Ausdruck, dass Juden und Christen im Glauben sehr viel gemeinsam haben. Am 1. Dezember 1974 erließ Paul VI. Durchführungsbestimmungen für *Nostra aetate* 4, die von der neuen Kommission erarbeitet worden waren.¹² Das Dokument ging über die konziliare Erklärung hinaus, wenn es den Wert gemeinsamen Betens und die Notwendigkeit herstellte, die andere Seite verletzende Passagen in der Liturgie zu tilgen. Es wurde nun empfohlen, dass Juden und Christen den theologischen Dialog pflegen und sich gemeinsam zu sozialetischen Fragen äußern. Zwar wurde dieses Mal jede Form von Antisemitismus klar verurteilt, wiederum aber nicht der Staat Israel und seine Bedeutung für das moderne Judentum erwähnt.¹³

Indirekt um die jüdische Religion geht es auch in dem Apostolischen Schreiben *Nobis in animo* vom 25. März 1974, das Paul VI. vor dem Hintergrund der für die Christen im Heiligen Land schwieriger werdenden Lage veröffentlichte. Ein besonderes Band verknüpfe seit jeher Jerusalem und Rom, so der Papst. Er bezeichnet Jerusalem als „Hauptstadt des Monotheismus“¹⁴, wo die drei großen Religionen den friedlichen Umgang miteinander einüben können. Wiederum wird an die alttestamentlichen Wurzeln des christlichen Glaubens erinnert. Flankiert wurden diese Dokumente durch zahlreiche Begegnungen des Papstes mit jüdischen Vertretern, denen er bis kurz vor seinem Tod im Jahr 1978 immer wieder Audienz gewährte, auch auf seinen Auslandsreisen.

12) Vgl. die deutsche Fassung des Dokumentes im *Freiburger Rundbrief* XXVI(1974)3–5 ff.

13) Dieses Manko wird auch bemerkt von Clemens Thoma in seinem Kommentar zu diesem Dokument im *Freiburger Rundbrief* XXVI(1974)5–7 ff.

14) AAS 66(1974)177–188 (Zitat: 178; Übersetzung aus dem Lateinischen: J. E.).

All die hier angeführten Elemente zeigen deutlich, dass mit der Israelreise Pauls VI. nicht nur eine atmosphärische Verbesserung der Beziehungen zum Judentum einsetzte, sondern sich auch inhaltlich etwas bewegte. Man kann durchaus von einer neuen Israeltheologie sprechen, die sich seitdem immer mehr herausbildete.

Eine neue Israelpolitik

Theologie ist eines, die politische und kirchliche Realität ein anderes. In einem zweiten Schritt müssen nun noch einmal die politischen Implikationen der Israelreise und die auf sie folgenden Entwicklungen gesondert in den Blick genommen werden.

Erkennbar stellt der päpstliche Reisende die durch Pius XII. geprägte und von ihm selbst mitgestaltete Politik der Neutralität im Palästina-Konflikt nicht in Frage. Sowohl bei der Verabschiedung durch den italienischen Präsidenten Antonio Segni auf dem römischen Flughafen als auch bei der Begrüßung durch den jordanischen König Hussein in Amman ließ er die angespannte politische Situation betont außen vor und beschränkte sich auf einen unverfänglichen Friedenswunsch.¹⁵

Von dieser Linie wich er auch beim Empfang durch den israelischen Staatspräsidenten Zalman Shazar¹⁶, die Regierung und führende Vertreter des öffentlichen Lebens nicht ab. Auf Wunsch des Vatikans fand diese Begegnung in Megiddo statt, denn (West-)Jerusalem kam nicht in Frage, wollte man die arabische Seite nicht beleidigen. In seiner Rede vermied der Gast bewusst den Begriff Israel und sprach den Staatspräsidenten protokollarisch niederschwellig als „Exzellenz“ an. Hier und bei allen anderen Begegnungen auf seiner Reise bezeichnete er sich selbst als „Pilger“ bzw. seine Reise als „Pilgerfahrt“ und hob damit deren rein religiösen Charakter hervor. Der Präsident seinerseits machte in seiner Rede keine Anstalten, von dieser zuvor vereinbarten Sprachregelung abzuweichen. Dennoch wurde durch den Gast ein Desiderat israelischer Politik angedeutet, verstand diese

15) Vgl. die während der Reise gehaltenen Rede: *Insegnamenti di Paolo VI*, II(1964)47–55.

16) Vgl. die Rede von Präsident Shazar und die Antwort des Papstes in: *Freiburger Rundbrief* XV(1963/64)III–V sowie unter http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7042/pdf/Freiburger_Rundbrief_1964_57_60.pdf

doch den jüdischen Staat als potenzielle Heimstatt aller Juden und als eine Angelegenheit des Gesamtjudentums. Die bereits erwähnte Bezeichnung der Juden als „Söhne des Bundesvolkes“ und die Anrede des Präsidenten als Vertreter der „Rolle der Religionsgeschichte der Menschheit“¹⁷, die dem Judentum zukomme, wies insofern weit über den protokollarischen Rahmen hinaus.¹⁸ Israel wurde zwar nicht formell anerkannt, aber de facto als bestehende Realität wahrgenommen.

Die Auftritte des Papstes schienen für die israelische Regierung immerhin so ermutigend gewesen zu sein, dass man im Anschluss an die Reise im Vatikan sondieren ließ, ob volle diplomatische Beziehungen im Bereich des Möglichen lägen.¹⁹ Dazu kam es zwar noch nicht, doch brachte die neue *Israeltheologie* allmählich auch eine neue *Israelpolitik* hervor. Charakteristisch für die vatikanische Außenpolitik unter Paul VI. ist dabei, dass nicht nur der Staat Israel stärker ins Blickfeld geriet, sondern auch die Interessen der Palästinenser, deren Lage durch den Sechstagekrieg im Juni 1967 noch schlechter geworden war. Die seit zwei Jahrzehnten gültige vatikanische Position, dass Jerusalem einen besonderen Status haben solle und den katholischen Christen ein freier Zugang zu den Heiligen Stätten zu gewähren sei, wurde nun weiterentwickelt. Ausdrücklich sprach er noch während der Kriegshandlungen „für alle Nachfahren des geistigen Stammes Abraham, für die Juden, Moslems, Christen“.²⁰

Elf Jahre später sprach er gegenüber dem ägyptischen Präsidenten Sadat die Hoffnung aus, die Heilige Stadt möge ein „religiöses Friedenszentrum“ werden, „wo sich Juden, Christen und Moslems aus der Region und der ganzen Welt begegnen und brüderlich austauschen können“.²¹ Dies entsprach der Linie seiner Politik, sich in elementaren Fragen zum Sprecher der

17) *Insegnamenti di Paolo VI*, II(1964)53 (Übersetzung aus dem Französischen: J. E.).

18) Anders Ulrike Koltermann, *Päpste und Palästina. Die Nahostpolitik des Vatikans von 1947 bis 1997* [= Jerusalem Theologisches Forum 2], Münster 2001, 121: Der Papst sei bemüht gewesen, „rhetorisch keine Verbindung zwischen der Glaubensgemeinschaft der Juden und dem Staat Israel herzustellen“. Damit wird der theologische Gehalt der päpstlichen Formulierungen, an denen Paul VI. selbst gefeilt hatte, unterschätzt.

19) Belege bei Thomas Brechenmacher, *Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung*, München 2005, 241 f.

20) Vgl. *Insegnamenti di Paolo VI*, V(1967)284 (7.6.1967; Übersetzung aus dem Italienischen: J. E.).

21) *Insegnamenti di Paolo VI*, XVI(1978)136 (13.2.1978; Übersetzung aus dem Italienischen: J. E.).

Menschheit zu machen – man denke etwa an seine Rede vor der UNO am 4. Oktober 1965, wo er im Namen aller Menschen guten Willens ein Ende aller Kriege forderte. Bemerkenswert scheint, dass er in den angeführten Zitaten nicht von *Katholiken*, sondern allgemein von *Christen* sprach. Nach seiner Auffassung sollten die Heiligen Stätten die christlichen Konfessionen verbinden anstatt trennen. Daher war es nur konsequent, dass er als einen Grund seines Besuches beim Ökumenischen Patriarchen kurz nach dem Sechstagekrieg angab, er wolle mit diesem „in solidarischer Gemeinschaft“ prüfen, wie man gemeinsam für den Schutz der Heiligen Stätten wirken könne.²²

Der interreligiöse und ökumenische Dialog, den das Konzil auf eine neue Grundlage gestellt hatte, zeitigte in dieser konkreten Frage unmittelbare Wirkungen auf die konkrete vatikanische Politik.

Am 31. Oktober 1970 tauchte zum ersten Mal in einem offiziellen römischen Dokument das Wort *Israel* auf, und zwar in einem Brief an den israelischen Staatspräsidenten, den er wie die Staatsoberhäupter Jordaniens und Ägyptens zu verstärkten Bemühungen um einen Frieden in der Nahostregion aufrief.²³ Dieses Vorgehen impliziert, dass die drei Adressaten diplomatisch auf einer Ebene stehen. Nach zwei Jahren erfolgte eine andere Premiere, als der Papst erstmals nicht nur von „palästinensischen Flüchtlingen“, sondern vom „palästinensischen Volk“ sprach:

„Die Söhne des palästinensischen Volkes, die seit vielen Jahren eine gerechte Anerkennung ihrer Rechte anmahnen, nicht im Kontrast, sondern in Harmonie mit den Rechten anderer Völker.“²⁴

Diese neue Qualität des Eintretens für die palästinensische Sache musste die israelische Politik irritieren. Nach der Geiselnahme von elf israelischen Athleten und der Ermordung von Josef Romano und Mosche Weinberg während der Olympiade in München (1972) sprach der Papst nicht nur den Juden sein Beileid aus, sondern fragte auch nach den Gründen, warum Palästinenser ihre Zuflucht zur Gewalt nähmen.²⁵ Als er dann die israeli-

22) *Insegnamenti di Paolo VI*, V(1967)384 (15.7.1967; Übersetzung aus dem Italienischen: J. E.).

23) Vgl. *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII(1970)1093 ff.

24) *Insegnamenti di Paolo VI*, X(1972)1303 (Übersetzung aus dem Italienischen: J. E.); ähnlich *Insegnamenti di Paolo VI*, XI(1973)1228 ff. (21.12.1973).

25) *Insegnamenti di Paolo VI*, X(1972)857.

sche Premierministerin Golda Meir bei deren offiziellem Vatikanbesuch am 15. Januar 1973 fragte, warum das jüdische Volk, das doch barmherzig sein müsse, im eigenen Land so grausam sein könne, war sie ernstlich verstimmt.²⁶ Doch Paul VI. hielt an seiner Linie fest. Zwei Jahre später formulierte er:

„Und obwohl wir uns der noch nicht sehr lange vergangenen Tragödien, die das jüdische Volk den sicheren Schutz eines eigenen souveränen und unabhängigen Staates suchen ließ, bewusst sind, ja gerade weil wir uns ihrer bewusst sind, wollen wir die Söhne dieses Volkes daran erinnern, die Rechte und legitimen Wünsche eines anderen Volkes anzuerkennen, des palästinensischen Volkes, das auch schon lange gelitten hat.“²⁷

Das waren für damalige Verhältnisse weitblickende und mutige Worte, in denen auch schon so etwas wie eine „Zweistaatenlösung“ anklingt (ein Terminus, von dem in der zeitgenössischen Politik allerdings noch nicht die Rede war).

Die Beibehaltung der unter Pius XII. formulierten Neutralitätspolitik und ihre Weiterentwicklung durch Paul VI. bildete dann während der ersten Phase des Nahost-Friedensprozesses eine gute Vertrauensbasis, um im Frühjahr 1978 sowohl mit dem israelischen Außenminister Moshe Dayan als auch mit dem ägyptischen Präsidenten Sadat und dem jordanischen König Hussein den Fortgang der Verhandlungen zu erörtern und Unterstützung für die laufenden Gespräche zu signalisieren.

Die hier geschilderten Entwicklungen im jüdisch-christlichen Verhältnis und in der vatikanischen Palästinapolitik wurden zur Grundlage für den weiteren Gang der Dinge.²⁸ Unmittelbar nach der Unterzeichnung des Oslo-Abkommens wurden am 13. Dezember 1993 volle diplomatische Beziehungen zwischen dem Vatikanstaat und Israel aufgenommen. Sieben Jahre später erfolgte im Rahmen von Verhandlungen zu einem Grundlagenvertrag die Anerkennung der PLO als Vertretung der Palästinenser.

26) Wie sie in ihren Memoiren schrieb: Vgl. Golda Meir, *My Life*, London 1975, 406 f.

27) *Insegnamenti di Paolo VI*, XIII(1975)1551 (23.12.1975; Übersetzung aus dem Italienischen: J. E.).

28) Anm. d. Red.: Zum Gesamtthema vgl. auch Thomas Brechenmacher, *Papst Paul VI. im Hl. Land* (1964), in FrRu 8(2001) 32–37.

Die Münchner Polizei und die Pogromnacht

Wilhelm Schmidbauer*

9. März 1933: Heinrich Himmler wird Polizeipräsident von München. Bei der Münchner Polizei in der Ettstraße ist die Machtübernahme vollzogen.

9. November 1923: Weniger als zehn Jahre vorher hatten bayerische Polizisten noch Hitlers vollmundig angekündigten „Marsch auf Berlin“ gestoppt. Beim Hitler-Putsch am 9. November 1923 hatten an der Feldherrnhalle in München vier Polizisten ihr Leben verloren. 13 Nationalsozialisten und ein Passant starben.

Die Polizeidirektion München war „kopflos“ gewesen: Denn der Münchner Polizeipräsident Karl Mantel, der seit einem halben Jahr im Amt war und noch bis 1929 dienen sollte, befand sich in Geiselhaft der SA, verraten von seinem eigenem Staatsschutzchef, Wilhelm Frick, dem späteren NS-Innenminister. Frick war als Leiter der politischen Polizei der Polizeidirektion München eigentlich ein Mitarbeiter Mantels. Er erwies sich hinter dessen Rücken als Nationalsozialist und Putschist. Die dem Bayerischen Innenminister direkt unterstehende Landespolizei musste den Schutz des Freistaats durchfechten: Festgenommen wurde Frick durch Major von Imhoff und Oberst Banzer vom Kommando der Landespolizei für München.

In den Jahren zwischen 1923 und 1933 gab die Münchner Polizei ein klares Bild ab. Hitler beschwert sich bitterlich: Im Vergleich zum Reich würden die Nationalsozialisten in München am heftigsten bekämpft. Und zwar durch die Polizeidirektion München, die unter Führung von Polizeipräsident Mantel einen strikten Anti-Nazi-Kurs vertritt. So hatte sich noch in den 20er Jahren die Münchner Polizei von einer dem Rechtsextremismus gegenüber schwächlichen Institution zu einer tatkräftigen Polizeidienststelle zum Schutze des Freistaats Bayern gewandelt.

* Prof. Dr. Wilhelm Schmidbauer ist seit März 2003 Polizeipräsident des Polizeipräsidiums München. Rede anlässlich der Gedenkstunde für die Opfer der Novemberpogrome 1938 im Saal des Alten Rathauses München am 9. November 2010. Abdruck mit Genehmigung des Polizeipräsidenten. Zwischenüberschriften von der Redaktion eingefügt.

Vom Widerstand zum Gleichschritt

Doch kaum war im März 1933 auch Bayern kein freier Staat mehr, waren Münchner Polizisten nur noch Statisten zur Wahrung des legalen Scheins für die Gewaltorgien von SA und SS – und nicht wenige von ihnen ergriffen schon bald aktive Maßnahmen im Sinne der nationalsozialistischen Willkürherrschaft.

Nicht lange, da hatte die Münchner Polizeiführung die neue Marschrichtung endgültig zu ihrer eigenen Linie gemacht: Überzeugte Nationalsozialisten reüssierten in der Behördenhierarchie. Polizeibeamte sorgten von Anfang an auf der Grundlage förmlicher Gesetze für den Vollzug des NS-Terrors. Den Mund zu halten war das mindeste, was der NSDAP-Gauleiter und bayerische Innenminister Adolf Wagner von seinen Beamten erwarten durfte. Schleichend und praktisch widerstandslos ging der Übergang vom Rechts- zum Unrechtsstaat in München vonstatten.

Viele Polizisten hatten die Weimarer Republik als schwach wahrgenommen, die Rolle der Polizei als die von Prügelknaben der Nation empfunden. Jetzt endlich konnten manche ihre häufig als richtig empfundenen Vorurteile gegen sogenannte „Asoziale“ und „Gewohnheitsverbrecher“ in nachhaltige Bekämpfung umsetzen. Mit der vollständigen Unterdrückung der Opposition war auch die kräftezehrende Einsatzbelastung bei Auseinandersetzungen zwischen den Wehrverbänden der sich gegenüberstehenden politischen Parteien für die Polizei ein Phänomen der alten Zeit, dem man keine Träne nachweinte. Die Nazis hatten der Behörde ihre oft schmerzlich vermisste Bedeutung zurück gegeben. Ihre Sondergesetzgebung setzte den Polizisten kaum noch Grenzen.

Schon damals wurde verständigen Menschen deutlich, wohin die Auflösung der Gewaltenteilung führen musste: in Exzesse staatlicher Gewaltanwendung. „Dachau“ wurde ein Schreckensbegriff. Und dieses „Dachau“ wurde auch mit der Münchner Polizei in Verbindung gebracht. Zu Recht.

Das Konzentrationslager Dachau war von Polizeipräsident Himmler schon am 22. März 1933 eingerichtet worden und avancierte mit dessen Aufstieg zum Vorbild für andere Konzentrationslager im Reich. Schon 1933 gab es die ersten Toten im Konzentrationslager Dachau, und die Münchner Kriminalpolizei leitete Todesermittlungen ein, die erst dadurch beendet werden konnten, dass der Polizeipräsident seinen Beamten die Ermittlungs-

akten wegnahm. Später halfen Kriminal- und Schutzpolizei der Gestapo tatkräftig, Gegner des Regimes in diese Hölle zu schicken.

Wer gegen die neuen Machthaber Widerstand leistete oder wer nicht der Ideologie des Nationalsozialismus entsprach, der musste nicht nur die politische Polizei fürchten: Auch die Kriminalpolizei überstellte selbstständig Menschen in die Konzentrationslager. War von 1933 an noch versucht worden, den Schein von Rechtsförmigkeit beim Vollzug der menschenverachtenden Politik des NS-Staates zu wahren, offenbarte sich am 9. November 1938 die ganze Verachtung der Nazis für Recht und Gesetz, für Gesellschaft und Mensch.

Werkzeuge von Unrecht und Gesetzlosigkeit

Das Polizeipräsidium München schaute zu – und einzelne Organisationseinheiten beteiligten sich aktiv an den Verbrechen dieser Tage. Erstmals stach allen, die es sehen wollten, in die Augen: Die Münchner Polizei hatte in furchtbarer Weise mit ihrem Berufsethos gebrochen! Kein Freund – kein Helfer war sie denen, die sich als Münchner auf sie hätten verlassen können sollen: Sie hatte Münchner jüdischen Glaubens und mit jüdischen Vorfahren aus ihrem Schutz ausgeschlossen!

Ab 1933 war die damalige Polizeidirektion München zunächst noch Werkzeug im nationalsozialistischen Normenstaat. Die Normativität des NS-Staates erschöpfte sich allerdings in formeller Rechtsförmigkeit. Der „Legalist des Unrechtsstaates“ Frick hatte das Seine dazu getan, die Normen von ihrer materiellen Rechtstaatlichkeit zu befreien. Seine Ministerialen entwarfen etwa die Nürnberger Gesetze 1935 formgerecht unter Missachtung jeglicher Grund- und Menschenrechte. Spätestens aber 1938 wurde die Rolle des Polizeipräsidiums München als Instrument der NS-Gewaltherrschaft im rechtsfeindlichen Maßnahmenstaat Hitlers, Himmlers, Heydrichs überdeutlich! Die Machthaber hatten es nicht einmal mehr nötig, auf formelle Befugnisse durch Gesetze Wert zu legen.

In der Nacht vom neunten auf den zehnten November traf die Direktive des Chefs der Sicherheitspolizei Heydrich bei den Münchner Polizeidienststellen ein: Schutzpolizei und Kriminalpolizei wurden in den Ablauf der Gewaltexzesse eingebunden. Unmissverständlich stellte Heydrich fest: „Geschäfte und Wohnungen von Juden dürfen [...] zerstört [...] werden.“

Die Münchner Polizei hatte Order hinzusehen und doch nichts zu sehen: Und sie tat es! Das ging so weit, dass *Joachim Both* in dieser Nacht von SA-Männern ermordet wurde¹, ohne dass auch nur in diesem einzigen Fall strafrechtliche Ermittlungen durch die Kriminalpolizei geführt und die Täter vor ein ordentliches Gericht gestellt worden wären. Die vornehmste Aufgabe der Polizei wurde opportunistisch zur Disposition gestellt: Die Verteidigung von Leben und Gesundheit der Menschen, von Freiheit und Eigentum – sie galt für einen Teil der Münchner nicht mehr.

Planmäßige Judenverfolgung

Doch mit dieser Form offener Passivität hatte es sein Bewenden nicht: So lässt sich Heydrich weiter aus: „Es sind so viele Juden [...] festzunehmen, als in den vorhandenen Hafträumen untergebracht werden können.“ 180 Kriminalbeamte unterstützten die Gestapo bei den Massenverhaftungen von 1029 Münchner Juden, die diese so alleine hätte gar nicht durchführen können. Die ihrer Freiheit Beraubten wurden in Polizeigefängnissen festgehalten, bevor sie nach Dachau transportiert wurden.

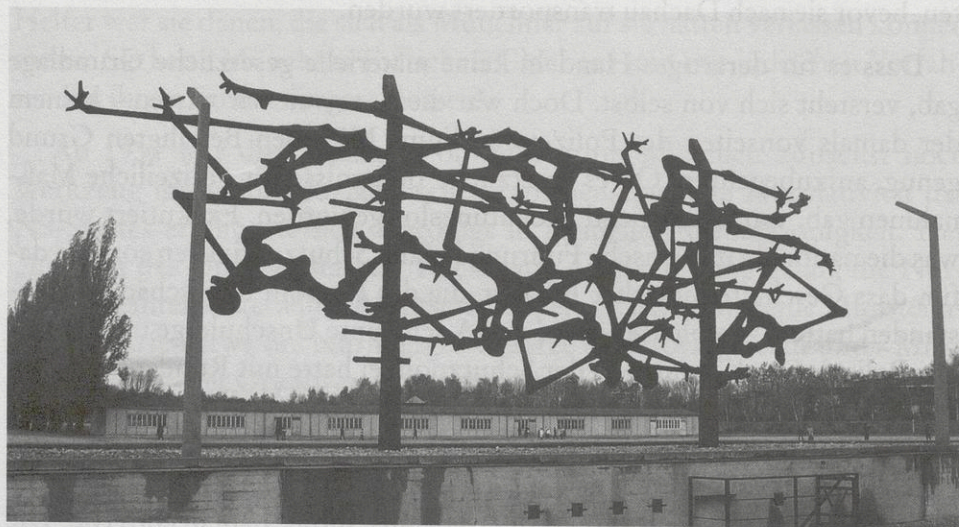
Dass es für derartiges Handeln keine materielle gesetzliche Grundlage gab, versteht sich von selbst. Doch war dies – soweit wir wissen – keinem der damals vonseiten des Polizeipräsidiums München Beteiligten Grund genug, aufzubegehren. Ob es gesetzliche Befugnisse für polizeiliche Maßnahmen gab, war weitgehend bedeutungslos geworden. Exekutiert wurde, was die nationalsozialistische Führung befahl. Schutzpolizisten sorgten dafür, dass Geschäfte jüdischer Inhaber, die das Pogrom unbeschädigt überstanden hatten, geschlossen wurden. SA schleppte Unschuldige mit Gewalt zur Polizei. Das Kommando der Schutzpolizei hatte mit Rundspruch vom 10.11.1938 angewiesen, die Opfer keinesfalls frei zu lassen! Vom Polizeipräsidium München werden Schilder mit der Aufschrift „Jüdisches Geschäft“ geliefert, welche die Geschäftsleute anzubringen haben. Danach werden die jüdischen Geschäftsleute von Polizisten aus ihren Läden entfernt. Die

1) Der jüdische Textilienhändler (Chaim) Joachim Both und seine Frau Marjem kamen am 9. November 1938 gegen Mitternacht von einem Kinobesuch nach Hause. Dort, in der Lindwurmstraße 185, warteten zehn SA-Schläger auf das Ehepaar. Sie ermorden Both in seiner Wohnung durch einen Kopfschuss. Marjem Both wurde am 20. Nov. 1941 mit 1000 anderen Juden nach Kaunas deportiert und am 25. November erschossen (Massenerschießung).

Schlüssel wurden von den Beamten bei den Ortsgruppen der NSDAP abgegeben.

Die Kooperation des Polizeipräsidiums München mit der verfeindeten Gestapo – sie funktionierte offenbar reibungslos. Und sie war folgenreich für die Opfer des Terrors. Auch die Vorbereitungen für das Pogrom lag bei der Münchner Polizei in effektiven Händen. Bereits im Vorfeld hatte die Verwaltungspolizei, heute Teil der Münchner Stadtverwaltung, mit ihren Datensammlungen unterstützt: Das Einwohnermeldeamt hatte mit der Gestapo Listen über die Wohnorte jüdischer Einwohner abgeglichen, die Gewerbepolizei über die Standorte jüdischer Geschäfte informiert.

An der Rolle der Münchner Polizei im Novemberpogrom des Jahres 1938 ist darüber hinaus besonders bemerkenswert, dass diese Beamten nicht nur ohne Recht agierten – das Recht der damaligen Zeit war schon so weit malträtiert worden, dass die Frage nach dem Willen der Machthaber wichtiger war als die Frage nach dem Vorhandensein eines förmlichen Gesetzes, oder gar nach dem materiellen Zweck des Gesetzes – von der Frage nach Grundrechten der Menschen ganz zu schweigen.



Mahnmal in Dachau. Foto: Rolf-Christian Goethert.

Bemerkenswert ist ferner, dass vom Rechts- und Ordnungsgefühl der Münchner Polizisten 1938 als Rest nur noch der Versuch geblieben war, vermeintliche Ordnung in die Auswüchse menschenverachtender Gewalt zu

bringen. Das Kommando der Schutzpolizei ordnete etwa an, Zerstörungen jüdischen Eigentums nicht zu verhindern und „Rücksicht zu nehmen auf die berechnete Empörung der Bevölkerung. Gegen Plünderer ist [...] einzuschreiten.“ Nahmen sie doch schon nicht mehr wahr – oder ignorierten geflissentlich –, dass sie von den Nationalsozialisten längst ihres Berufsethos beraubt und um ihre Vertrauenswürdigkeit gebracht worden waren. Oder glaubten sie, sich nicht mehr zur Wehr setzen zu können?

Dabei ist das 1926 vom preußischen Innenminister geprägte Wort vom „Freund und Helfer“ ja keine leere Werbebotschaft! „Helfer“ ist schlicht die Aufgabenbeschreibung einer modernen Polizei, die sich nicht nur als Wahrer staatlicher Stabilität sieht, sondern als Verteidiger subjektiver öffentlicher Rechte des Individuums. „Freund“ hingegen scheint im heutigen Sprachgebrauch ein wenig übertrieben, – doch skizziert das Wort eine wesentliche Grundlage guter Polizeiarbeit: das Vertrauen der Bevölkerung. Vertrauen in Neutralität, in Verfassungs- und Rechtstreue und das Vertrauen in das Gerechtigkeitsempfinden sowie in die Hilfe und den Schutz der Polizisten. Dies alles wurde damals ausgehöhlt.

SS und Gestapo wurden in Nürnberg als *Verbrecherische Organisation* verboten. Unterstützt wurden sie bei ihren Verbrechen in München aber auch durch die Schutz- und Kriminalpolizei, die personell vielfach mit der SS verflochten war. Durch Anordnungen und Wünsche der Polizeiführung bestärkt, wurden allzu viele echte Aktivisten des NS-Terrors. Viele beruhigten sich damit, nur Weisungen von Vorgesetzten zu vollziehen. Und viele beobachteten die Terrormaßnahmen der NS-Diktatur aus nächster Nähe nur passiv. Zur Entschuldigung eignet sich dies nicht. Widerstandskämpfer wie bei der Weißen Rose suchen wir im Polizeipräsidium München bisher leider vergeblich.

Aufarbeitungsprozess

Die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte – gerade mit der schwierigen – ist mir ein wichtiges Anliegen. Daher ist mir auch die Arbeitsgruppe² meiner Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zur Geschichte der Münchner Polizei

2) Vgl. FrRu 18(2011)158 (Notizen).

im NS-Staat so wichtig. Denn dieser Blick zurück ist zugleich ein Blick nach vorn: Wer die Vergangenheit reflektiert, kann dabei lernen, auch sein heutiges Handeln kritisch zu hinterfragen. Es ist wichtig, sich als Polizist bewusst zu machen, was damals geschehen ist, wie die Machtergreifung erfolgt ist, wie der Unrechtsstaat funktionierte und warum die Polizei die Menschenrechtsverletzungen nicht verhindert hat. Es ist unabdingbar vor allem, um immer aufmerksam zu bleiben gegenüber den Gefahren des politischen Extremismus von Rechts und Links.

Auch die Münchner Polizei hat im NS-Staat in großen Teilen versagt und ihre eigenen Werte verraten. Dies darf nie wieder geschehen. Polizeibeamtinnen und -beamte müssen sich vor Augen führen, wohin dieser Selbstverrat damals geführt hat: in Tyrannei und Willkür, in ein System, in dem der Mensch nichts wert war, zum bloßen Objekt staatlichen Handelns degradiert wurde.

Wir leben heute in einer schnelllebigen Zeit. Aber von der Niederschlagung des Hitler-Putsches durch die Polizei bis zur Machtübernahme des Polizeipräsidenten Himmler vergingen keine zehn Jahre. Umso größer muss unsere Wachsamkeit sein. Leben und Gesundheit, Freiheit und Eigentum – diese Grundwerte der Menschen zu wahren ist Aufgabe der Polizei. Aufgrund der geschichtlichen Ereignisse muss dies gerade auch Aufgabe der Münchner Polizei sein. Es ist daher wichtig für die Angehörigen der Münchner Polizei, nicht zu vergessen – sich zu erinnern und zu gedenken und mit vollem Engagement einzustehen für die persönliche Sicherheit und den Schutz der Grundrechte eines jeden, der in dieser Stadt lebt.

Damit von diesem Ort, der 1938 ein Ort des Terrors wurde, ein unbedingtes „NIE WIEDER!“ ausgeht! Ein „Nie wieder!“, zu dem ich als Polizeipräsident von München mit vollem Einsatz und mit ganzem Herzen stehe!



„KEINMAL MEHR – NIE WIEDER!“

Gedenktafel in Dachau.

Foto: Rolf-Christian Goethert.

„... da wird auch dein Herz sein“

33. Deutscher Evangelischer Kirchentag 1.–5. Juni 2011 in Dresden

Alwin Renker

Dresden, die Hauptstadt des Freistaats Sachsen, im Osten der Bundesrepublik Deutschland, war der Austragungsort des 33. Deutschen Evangelischen Kirchentags. Zur evangelisch-lutherischen Kirche bekennen sich nur 15 % der Bevölkerung, zur römisch-katholischen Kirche nur 4%. Das Erscheinungsbild der 120 000 angemeldeten Kirchentagsteilnehmer und etlichen Tausend Tagesgäste sowie der 6800 Gäs-

te aus dem Ausland war für die Stadt ungewohnt, doch man nahm es gelassen und hatte für einen nahezu reibungslosen Transport der Menschenströme in allen Teilen der Stadt bis hin zur Messe gut gesorgt.



Erzbischof Robert Zollitsch (2. v. r.) besucht seinen „Freiburger Rundbrief“ beim Kirchentag in Dresden.
Foto: Sonje Schwennsen.

Die Eröffnungsgottesdienste am Mittwochnachmittag

Begonnen wurde der Kirchentag in einer ansprechenden Liturgie einmal jenseits der Elbe auf dem Königsufer, wo auch die Hauptbühne errichtet war und in Sichtweite ein hoch in die Luft ragendes Kreuz stand, sowie diesseits der Elbe auf dem Neumarkt vor der Frauenkirche und auch auf dem Altmarkt. Die Kirchentagspräsidentin *Katrin Göring-Eckardt* eröffnete den Kirchentag und stellte fest, der 33. Deutsche Evangelische Kirchentag sei der erste gesamtdeutsche Kirchentag seit 1961, als die Mauer noch Ost- und Westdeutschland trennte. Ein Drittel der rund 120 000 Dauerteilneh-

mer komme aus der Kirchentagsregion zwischen Prag und Berlin, Eisenach und Görlitz. Der Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens, *Jochen Bohl*, predigte über die Kirchentagslosung Mt 6,21 „... *da wird auch dein Herz sein*“. Geld mache nicht glücklich. Bundespräsident *Christian Wulff* forderte in seinem Grußwort auch das Recht der Religionsfreiheit in Ländern, in denen die Christen unterdrückt würden. Der katholische Bischof von Dresden-Meißen, *Joachim Reinelt*, wünschte sich ein Seil, das von der Kathedrale hinüber zur Frauenkirche gespannt sei und daran ein Schild mit der Aufschrift: *Wir sind vereint*. Weitere Grußworte sprachen der Ministerpräsident von Sachsen, *Stanislaw Tillich*, und der erste Bürgermeister von Dresden, *Dirk Hilbert*. Am Abend waren geschätzte 300 000 Menschen beim „Abend der Begegnung“ zwischen Albertplatz und Altmarkt, Marienbrücke und Carolabrücke.

Die Bibelarbeit, traditionsgemäß an allen Arbeitstagen von 9.30–10.30 Uhr, beschäftigte sich mit Mt 5,1–12; Dtn 30,6–20 und Mt 6,19–34. Die Bibelauslegung geschah nicht allein durch kirchliche Amtsträger, sondern auch durch Männer und Frauen aus Politik und Wirtschaft, Medizin und Wissenschaft, durch Journalistinnen und Journalisten sowie Künstlerinnen und Künstler. Die frühere Bischöfin und Ratsvorsitzende der EKD *Margot Käßmann* war sowohl in der Bibelarbeit als auch zu anderen Themen die am meisten gefragte Persönlichkeit. Tausende waren von ihrem hartnäckigen Beharren überzeugt, auf jegliche militärische Intervention bei Konfliktfällen wie in Afghanistan oder Libyen zu verzichten.

Am Himmelfahrtstag feierten Zehntausend, darunter Tausende Bläser, im Dresdner Dynamo-Stadion einen Ökumenischen Gottesdienst. Die Predigt hielt der katholische Bischof *Joachim Reinelt*. Er fragte, ob dieses Kirche-Sein bloße Selbstdarstellung sei, und gab die Antwort: Nein! Es sei Auftrag des Kirchentags, schärfer zu sehen, wo es Probleme gebe, und dann zu handeln. „Wir dürfen Glauben nicht nur reden, sondern müssen ihn leben.“ Mit Taten könnten Skeptiker animiert werden, sich zu öffnen. Er habe die Bereitschaft dafür vernommen.

Wie viel Integration braucht die Demokratie?

Bundespräsident *Christian Wulff* diskutierte mit der jungen Deutschtürkin *Aylin Selcuk*, mit dem Soziologen *Armin Nassehi* aus München, mit *Betül*

Durmaz, einer Lehrerin, und mit *Grigori Lagodinsky* von der Jüdischen Gemeinde Kassel. 5000 Menschen hörten zu, weitere 1500 saßen vor der Eis-Arena am Stadtrand Dresdens. Wulff hatte zum 3. Oktober 2010 in einer Rede behauptet, der Islam gehöre zu Deutschland und dazu fast nur ablehnende Reaktionen erhalten.

Wulff stellte jetzt fest, dass die Angst vor Muslimen dort in der Bundesrepublik am größten ist, wo es keine Muslime gibt. Bei Dresdens Publikum war die Antwort auf Wulffs Appelle für den Islam überaus zustimmend. Wulff forderte, wir bräuchten Offenheit für Fremde, weil diese eine Bereicherung darstellten, und verwies auf die Vorbildfunktion der Kirche. Gerade Christen hätten die Chance zu zeigen, wie sie mit anderen Religionen umgehen, dann könnten wir auch Forderungen an andere stellen, sagte er mit Blick auf die Situation in der Türkei. Es sei unzureichend, wie es dort mit den Rechten von Christen vorangehe.

Armin Nassehi führte aus, man solle die Erfolge trotz einer wenig aktiven Integrationspolitik nicht klein reden. Doch nach wie vor fehle in Deutschland ein Bewusstsein, dass es ein Einwanderungsland ist. Zudem handle es sich vielfach um ein „Unterschichtenproblem“. Auch der Bundespräsident räumte ein, es habe etwa bei der Sprachförderung oder im Bildungssystem Versäumnisse gegeben, auch sei die Arbeitslosigkeit unter jungen Ausländern nach wie vor höher. Zugleich gebe es aber viele Erfolgsgeschichten. Die vergangenen Jahrzehnte hätten gezeigt, dass es nicht ausreicht, Kinder erst mit sechs Jahren für einen halben Tag in die Schule zu schicken und sich ansonsten auf die Eltern zu verlassen.

Darüber hinaus sei es Aufgabe der Politik, den muslimischen Migranten eine Perspektive zu bieten, forderte Grigori Lagodinsky, der selbst mit seinen Eltern aus Russland nach Deutschland gekommen war.

Einzig die Lehrerin Betül Durmaz, die ein Buch über die gescheiterte Integration an ihrer Gelsenkirchener Schule geschrieben hat, goss etwas Wasser in den diskursiven Wein, mit dem man sich langsam auf dem Podium ob so vieler geglückter Migrations- und Aufstiegsgeschichten euphorisierte. Das Muslime- und Integrationsthema, so schien es in Dresden, hat ein wenig an hysterischer Aufgeregtheit verloren – und etwas an Tiefe und Gelassenheit gewonnen. Wenn sich, wofür einiges spricht, hier die christliche Mitte der Gesellschaft trifft, wäre das keine schlechte Nachricht.

50 Jahre christlich-jüdischer Dialog

Die Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag feierte ihr 50-jähriges Bestehen. „Der Kirchentag hat Pionierarbeit geleistet“, sagte der jüdische Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft *Günther Bernd Ginzel*. „Aufbegehrt hatte die Arbeitsgemeinschaft in der Tat mit ihrem ersten ‚Auftritt‘“, schrieb Ginzel im Magazin „*Der Kirchentag*“ (01/2011). „Man wollte den Bruch mit einer Theologie, die eine Schoa ermöglichte. Der weithin noch entschuldigte christliche Antijudaismus wurde als Basis für die Entfremdung und letztlich die ‚Endlösung der Judenfrage‘ entlarvt. Die Kampfansage gegen den Antisemitismus war das eine. Doch für die meisten Kirchentagsbesucher weit aufregender war die ‚Heimholung Jesu in das jüdische Volk‘ (Schalom Ben-Chorin). Die Arbeitsgemeinschaft und die Evangelischen Kirchentage haben 1961 mit einem Prozess begonnen, der das Verhältnis von Juden und Christen, vielleicht wichtiger noch, die Jüdischkeit des Christentums zum Ziel hatte. Für viele Christen war das etwas unerhört Neues: die Erkenntnis, dass die jeweils eigene Wahrheit nicht zwangsläufig auch die Wahrheit des anderen ist [...]. Als Christen und Juden stehen wir heute in der Tradition des Leitmotivs, das vor 50 Jahren auf dem (10. Deutschen Evangelischen) Kirchentag in Berlin formuliert wurde: ‚Der ungekündigte Bund (Gottes mit Israel)‘. Seither denken wir darüber nach und streiten manchmal auch darüber, was das denn konkret für uns ‚Kinder des Bundes‘ bedeutet [...]. Es ist das, was ich von denen gelernt habe, die unsere Arbeitsgemeinschaft gegründet haben. Die Anerkennung unterschiedlicher Wege zum Heil ist im wahrsten Sinn des Wortes ein Friedensdienst.“

Die Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentags *Ellen Ueberschär* sagte bei der Gedenkfeier im Kulturpalast, endlich habe sich in der evangelischen Kirche die Erkenntnis Bahn gebrochen, dass „auch der Christ gemeint ist, wenn der Jude geschlagen wird“. Heute freilich bestehe zwischen den evangelischen Kirchen und der jüdischen Gemeinde eine verlässliche Beziehung auf Augenhöhe, betonte Dieter Graumann, Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland. Das gute Verhältnis sei aber gestört durch Gruppen, die sich der christlichen Mission unter Juden widmen; auch mache Sorgen die wachsende Zahl von sog. messianischen Gemeinden, besonders unter Spätaussiedlern jüdischer Abstammung. Der sächsische Landesrabbiner *Salomon Almekias-Siegl* stellte Kirchentagsbesuchern die Dresdner Synagoge vor.

Christliche Friedensethik und Verteidigungspolitik

Der Verteidigungsminister *Thomas de Maizière* und der EKD-Ratsvorsitzende *Nikolaus Schneider* debattierten kontrovers erscheinende Positionen. Der Ratsvorsitzende formulierte vorweg fünf Thesen zur Friedensethik. Grundbegriff der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) ist der Begriff des gerechten Friedens. Der Sicherheitsbegriff ist dem untergeordnet. Sicherheit ist zweitens eine Vorbedingung für den Frieden, aber Frieden ist mehr als Sicherheit. Drittens: Wer den Frieden will, darf keinen Krieg vorbereiten. Viertens: es gibt keinen Frieden, wenn Sicherheit die höchste Priorität hat, denn der Frieden ist ein Wagnis. Fünftens: Die EKD arbeitet nicht mit dem Begriff „vernetzte Sicherheit“, vielmehr verwenden wir den Begriff „menschliche Sicherheit“, der dem Gesichtspunkt der Verwundbarkeit oder Verletzlichkeit menschlicher Existenz besser entspricht. An biblischen Beispielen belegt Schneider, dass, wo militärische Gewalt als äußerstes Mittel eingesetzt werde, mit klaren Kriterien geprüft werden müsse, ob der Einsatz gerechtfertigt ist. Diplomatie und Politik sind besser als Krieg. Materielle Gerechtigkeit dient dem Frieden.

Unsere Soldaten in Afghanistan habe er keineswegs als Krieger erlebt, sondern als Menschen, denen das Zweifelhafte ihres militärischen Einsatzes sehr wohl bewusst ist. Aber – so Schneider – ist das in der Politik auch so? Er glaube, es gebe dort eine große Versuchung, zu schnellen Lösungen zu kommen. Wenn ein Rechtsrahmen, etwa von den Vereinten Nationen, den Krieg als ultima ratio einfordert, ist Schneider selbst die Problematik dieser Forderung bewusst. Als Christ habe er ein hohes Interesse an der Eindämmung massiver Menschenrechtsverletzungen und dass wir dazu auch Machtmittel in der Hand haben. Es sei immer eine Gratwanderung, das Böse sei in der Welt und keiner komme ethisch mit sauberen Händen heraus. Wir werden schuldig durch Tun – wir lebten noch nicht im Reich Gottes und müssten uns mit dem Bösen auseinandersetzen. De Maizière setzt dieser Friedensethik den Freiheitsbegriff gegenüber. Zwar ist es des evangelischen Christen de Maizières Überzeugung, dass – mit Luther – unsere Rechtfertigung allein aus dem Glauben resultiert. Aber wir müssten auch ein Konzept vernetzter Sicherheit haben. Kritiker sagten, dadurch werde das Engagement für Menschenrechte militarisiert. Dem widersprach de Maizière. Auch wenn die Vereinten Nationen sich der Wahrung des Weltfriedens verschrieben haben, bleibt die Frage, was tun, wenn alles Verhandeln nichts nützt? Ein von vornherein festgelegtes

Prüfungsschema zur Anwendung oder Unterlassung militärischer Gewalt könne es nicht geben.

Christen müssten sich schwer tun mit Gewalt, denn es gibt keinen gerechten Krieg, nur einen gerechtfertigten Krieg. Die Bundeswehr werde kritisiert, sie dürfe kein Instrument der Politik werden. Doch, sagte de Maizère. Unsere Ziele mit den USA und den übrigen demokratischen Staaten, die hauptsächlich Soldaten stellen, darunter bisher Indien, sind politisch. Wehe, wenn sich eine Armee verselbständige. Am Schluss der differenzierten Auseinandersetzung ließ Schneider die pragmatische Position de Maizières gelten als legitime Auslegung evangelischen Glaubens.

Zum Thema „*Auf dem Weg zu einer neuen Weltordnung*“ plädierte Bundeskanzlerin *Angela Merkel* (CDU) vor 5000 Kirchentagsbesuchern für eine neue eigenständige UN-Umweltorganisation.

Abschluss und Ausblick

Beim Schlussgottesdienst am Sonntag rief die Frankfurter Pfarrerin *Ulrike Trautwein* in ihrer Predigt zum Thema „Dein Reich komme“ (Mt 6,9–13) zu Zuversicht und Mut auf. „Mitten unter uns ist noch viel möglich“, sagte sie angesichts von Armut und internationalen Krisen: „Die Welt geht nicht einfach den Bach runter! Überall wo Menschen Irrwege nicht fortsetzen, wie zum Beispiel bei der Atomkraft, leuchte etwas vom Reich Gottes auf.“

Zum nächsten Katholikentag vom 16.–20. Mai 2012 luden der ZdK-Präsident *Alois Glück* und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Erzbischof *Robert Zollitsch* nach Mannheim ein. Der Präsident des Evangelischen Kirchentags *Gerhard Robbers* und Bischof *Gerhard Ulrich* von der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche luden zum nächsten Kirchentag 2013 nach Hamburg ein.

Bei mehr als 2000 Veranstaltungen auf dem 33. Deutschen Evangelischen Kirchentag 2011 ist auch nur deren Aufzählung unmöglich, obwohl viele seelsorgerlich-geistliche, künstlerische und musikalische Veranstaltungen dies verdient hätten. Der vorstehende Beitrag stützt sich auf die vorzüglich informierende Kirchentagszeitung und die Presseberichte in den Lokalzeitungen.

Die Psalmen – Schule des Gebetes

Papst Benedikt XVI.*

[...] Der Psalter stellt sich uns als ein „Gebetsformular“ dar, eine Sammlung von 150 Psalmen, die die biblische Überlieferung dem Volk der Gläubigen schenkt, damit sie sein eigen wird [...]. In diesem Buch kommt die ganze menschliche Erfahrung in ihren zahlreichen Schattierungen zum Ausdruck und die ganze Bandbreite der Empfindungen, die das menschliche Dasein begleiten. In den Psalmen werden Freude und Leid, Sehnsucht nach Gott und Wahrnehmung der eigenen Unwürdigkeit, Glück und Verlassenheit, Vertrauen auf Gott und schmerzhaftes Einsamkeit, Fülle des Lebens und Angst vor dem Tod miteinander verknüpft und zum Ausdruck gebracht.

[...] Als Gebete sind die Psalmen Ausdrucksformen des Herzens und des Glaubens, in denen jeder sich wiedererkennen kann und in denen die Erfahrung der besonderen Nähe zu Gott vermittelt wird, zu der jeder Mensch berufen ist. Und die ganze Komplexität des menschlichen Daseins ist in der Komplexität der unterschiedlichen literarischen Formen der einzelnen Psalmen zusammengefasst: Lobgesänge, Klagelieder, individuelle und kollektive Bitten, Danklieder, Bußpsalmen, weisheitliche Psalmen und andere Gattungen lassen sich in diesen poetischen Texten wiederfinden.

Trotz dieser vielfältigen Ausdrucksformen können zwei große Bereiche ausgemacht werden, in denen sich das Gebet des Psalters zusammenfassen lässt: die *Bitte*, die mit der Klage verbunden ist, und das *Lob*, zwei miteinander verbundene und gleichsam untrennbare Dimensionen. Denn die Bitte ist von der Gewissheit beseelt, dass Gott antworten wird, und das öffnet zum Lob und zur Danksagung; und Lob und Dank entspringen der Erfahrung des empfangenen Heils, das eine Hilfsbedürftigkeit voraussetzt, die die Bitte zum Ausdruck bringt. In der Bitte klagt der Beter und beschreibt seine Situation der Angst, der Gefahr, der Betrübnis, oder er bekennt wie in

* Auszüge aus der Katechese bei der Generalaudienz auf dem Petersplatz am 22. Juni 2011. Dt. Originaltext in *L'Osservatore Romano*, 41. Jg., 1. Juli 2011, S. 2.

den Bußpsalmen die Schuld, die Sünde und bittet um Vergebung. Er legt dem Herrn seine Not dar im Vertrauen, erhört zu werden, und das setzt voraus, dass Gott als ein guter Gott erkannt wird, der das Wohl des Menschen will und „Freund des Lebens“ ist (vgl. Weish 11,26), der bereit ist zu helfen, zu retten, zu vergeben. So betet der Psalmist im Psalm 31:

„Herr, ich suche Zuflucht bei dir.

Lass mich doch niemals scheitern [...].

*Du wirst mich befreien aus dem Netz, das sie mir heimlich legten;
denn du bist meine Zuflucht“ (V. 2.5).*

Bereits in der Klage kann also etwas Lob hervorkommen, das sich in der Hoffnung auf das göttliche Eingreifen ankündigt und das dann ganz deutlich wird, wenn das göttliche Heil Wirklichkeit wird. Entsprechend erkennt man in den Dank- und Lobpsalmen, in denen man der empfangenen Gabe gedenkt oder die große Barmherzigkeit Gottes betrachtet, auch die eigene Kleinheit und Heilsbedürftigkeit an, die die Grundlage des Gebets ist. So bekennt man vor Gott die eigene Geschöpflichkeit, die unwiderruflich vom Tod geprägt ist und dennoch einen tief verwurzelten Wunsch nach Leben in sich trägt. Daher ruft der Psalmist im Psalm 86 aus:

*„Ich will dir danken, Herr, mein Gott, aus ganzem Herzen,
will deinen Namen ehren immer und ewig.*

Du hast mich den Tiefen des Totenreichs entrissen.

Denn groß ist über mir deine Huld“ (V. 12–13).

So werden im Psalmgebet Bitte und Lob miteinander verknüpft und verschmelzen zu einem einzigen Gesang, der die ewige Gnade des Herrn feiert, der sich unserer Schwachheit annimmt. Um das Volk der Gläubigen in diesen Gesang einstimmen zu lassen, wurde Israel [und der Kirche] der Psalter geschenkt. Die Psalmen lehren nämlich zu beten. In ihnen wird das Wort Gottes zum Wort des Gebets – und es sind die Worte des inspirierten Psalmisten –, das auch zum Wort des Beters wird. Das ist die Schönheit und die Besonderheit dieses biblischen Buches: Im Gegensatz zu anderen Gebeten, die wir in der Heiligen Schrift finden, sind die darin enthaltenen Gebete nicht in einen Erzählablauf eingefügt, der ihre Bedeutung und ihre Funktion erläutert.

Die Psalmen wurden dem Gläubigen als Gebetstext geschenkt, dessen einziger Zweck darin besteht, zum Gebet dessen zu werden, der sie annimmt und sich mit ihnen an Gott wendet. Da sie Gottes Wort sind, spricht

der Beter der Psalmen zu Gott mit eben den Worten, die Gott uns geschenkt hat. Er wendet sich an ihn mit den Worten, die Gott selbst uns schenkt. So lernt man beten, indem man die Psalmen betet. Sie sind eine Schule des Gebets.

Etwas Vergleichbares geschieht, wenn das Kind anfängt zu sprechen, wenn es also lernt, die eigenen Empfindungen, Gefühle, Bedürfnisse in Worte zu fassen, die ihm nicht von Geburt an zu eigen sind, sondern die es von seinen Eltern und von seinem Umfeld lernt. Das Kind will sein eigenes Erleben zum Ausdruck bringen, aber das Ausdrucksmittel haben andere. Das Kind eignet es sich nach und nach an, die von den Eltern empfangenen Worte werden zu seinen Worten, und durch diese Worte erlernt es auch, eine Art des Denkens und Empfindens, findet es Zugang zu einer ganzen Begriffswelt, in der es heranwächst und in Beziehung zur Wirklichkeit, zu den Menschen und zu Gott tritt. Am Ende wird die Sprache seiner Eltern zu seiner Sprache, es spricht mit Worten, die es von anderen empfangen hat und die nunmehr seine Worte geworden sind.

So ist es auch mit dem Gebet der Psalmen. Diese sind uns geschenkt worden, damit wir lernen, uns an Gott zu wenden, mit ihm zu kommunizieren, ihm mit seinen Worten von uns zu erzählen, eine Sprache für die Begegnung mit Gott zu finden. Und durch diese Worte wird es auch möglich, die Maßstäbe seines Handelns kennenzulernen und anzunehmen, sich dem Geheimnis seiner Gedanken und seiner Wege zu nähern (vgl. Jes 55,8–9), um so immer mehr im Glauben und in der Liebe zu wachsen. Ebenso wie unsere Worte nicht nur Worte sind, sondern uns eine reale und begriffliche Welt nahe bringen, so bringen auch diese Gebete uns das Herz Gottes nahe. Daher können wir nicht nur mit Gott sprechen, sondern wir können lernen, wer Gott ist. Und indem wir lernen, mit ihm zu sprechen, erlernen wir das Menschsein, lernen wir, wir selbst zu sein.

Der Titel, den die jüdische Überlieferung dem Psalter gegeben hat, lautet *tehillim*. Dieser jüdische Begriff bedeutet „Lob“, von jenem Verbstamm her, den wir im Ausdruck „Halleluja“ wiederfinden, also wörtlich „lobt den Herrn“. Dieses Gebetbuch ist also, obgleich es mit seinen verschiedenen literarischen Gattungen und mit seiner Unterscheidung zwischen Lob und Bitte so vielgestaltig und komplex ist, letztlich ein Buch des Lobes, das lehrt, Dank zu sagen, die Größe der Gabe Gottes zu feiern, die Schönheit seiner Werke zu erkennen und seinen heiligen Namen zu rühmen. [...]

Das besondere Buch

Mária Mičaninová, **Koruna král'ovstva rabi Šlomo ben Gabirola s komentárom** (Krone des Königtums des Rabbi Solomon ben Gabirol, mit Kommentar). Nakladatelství Bergman, Praha 2010. 364 Seiten.

Dieses Buch ist das Resultat der jahrelangen Zusammenarbeit zwischen der Philosophiedozentin Mária Micaninová an der Philosophischen Fakultät der Pavol Jozef Šafárik Universität in Košice, Slowakei, und dem Rabbiner der jüdischen Gemeinde in Košice, Jossi Steiner. Die erste slowakische Übersetzung des Gedichtes „Krone des Königtums“ von Schlomo ben Gabirol war 2003 ohne Kommentar und ohne Erläuterungen erschienen. Die Autorin dieser zweiten Übersetzung bevorzugte (Begleitwort und Kommentar) den historisch-phänomenologischen Zugang zum Text des Hymnus und bemühte sich um die Vereinigung der geschichtsphilosophischen Aspekte der Erforschung von Ibn Gabirols Werk mit dem philosophisch-mystischen Charakter der *Krone des Königtums*. Das Buch ist in sechs Kapitel geteilt.

Das erste Kapitel enthält die *Lebensgeschichte* von Solomon (Schlomo) ben Jehuda Ibn Gabirol, die sich zwischen seiner angeblichen Geburtsstadt Málaga und den Städten Saragossa, Granada und Valencia abspielte. Höchstwahrscheinlich wurde er Anfang des 11. Jh. geboren und lebte ungefähr 30 Jahre, wobei die Umstände seines frühen Todes in Valencia bis heute nicht geklärt sind. Die Legende über seinen Tod diente mehreren Autoren als Inspiration, unter anderen auch Heinrich Heine. Erwähnt wird nicht nur die außerordentliche intellektuelle Begabung Ibn Gabirols, sondern auch seine cholerische Natur, die Ursache seines problematischen Zusammenlebens mit anderen Menschen und seiner lebenslangen Einsamkeit.

Das zweite Kapitel, zum *geschichtsphilosophischen Kontext* der Werke von Ibn Gabirol, beschreibt die wichtigsten religiösen, kulturellen und philosophischen Einflüsse, die sein Denken geprägt haben. An erster Stelle war es die rabbinische Literatur, denn alle mittelalterlichen jüdischen Philosophen waren ihrer Ausbildung nach Rabbiner. Sie hatten *Talmud* und *Tanach* studiert und benutzten diese Texte in der für den *Talmud* typischen

Argumentationsweise. In Ibn Gabirols Werk ist aber auch der jüdisch-islamische Kontext bemerkbar, vor allem eine Neigung zum *Sufismus*, ein Resultat der Interaktion zwischen der jüdischen und der arabischen Kultur.

Nicht weniger signifikant ist auch der griechische Kontext, vor allem der Neuplatonismus und der Aristotelismus. Die Autorin meint, dass diese in seinem Werk so sichtbar werden, dass das metaphysische Traktat *Die Lebensquelle* alle Bedingungen des platonisch gedachten Dialogs erfüllt und die Argumentation des Traktats an die aristotelische Urteilstheorie erinnert. *Die Lebensquelle* ist ganz im Rahmen der mittelalterlichen Metaphysik geschrieben und spiegelt deswegen eine Kosmologie neuplatonischer Art, in der sich die wichtigsten Gesichtspunkte des Judentums mit dem logischen Schema des Neuplatonismus verbinden, d. h. der islamischen Auffassung des Neuplatonismus, wie sie im Andalusien des 11. Jh. verbreitet war. Das gilt auch für das ethische Traktat *Buch der Verbesserung der Seeleneigenschaften*, nur mit dem Unterschied, dass in diesem Werk ein gründlich ausgearbeitetes System ethischer Werte vorgestellt wird, womit sich Ibn Gabirol der traditionellen talmudischen Sittenlehre, in der die Bibel zu Wohltaten verpflichtet und das Wohltun durch die Parabeln begründet wird, entfremdet. Trotzdem stellt dieses Werk keine Abhandlung ethischer Normen dar, auch wenn es in der jüdischen Philosophie als erster Ansatz der Verbindung von Ethik und Psychologie beurteilt werden kann.

Das *dritte Kapitel* enthält eine umfangreiche und detaillierte *Einführung in die Dichtung* von Ibn Gabirol. Er selbst erwähnt in einem seiner Gedichte, er hätte insgesamt zwanzig Bücher geschrieben, also wesentlich mehr als heute bekannt. Gabirol hat seine Werke im Auftrag von jüdischen Gemeinden, Mäzenen oder Freunden verfasst. Sein literarisches Werk kann man der Form nach in Prosaisches und Poetisches unterteilen; bei seiner Prosa unterscheiden wir – inhaltlich – philosophische und ethische Traktate; seine Dichtung (Poesie) wird entweder als religiös oder als profan bezeichnet. Die Gedichte wurden alle auf Hebräisch geschrieben; die philosophische und ethische Prosa dagegen wurde in arabischer Sprache verfasst.

In der religiösen Dichtung ist die Rückkehr zum biblischen Gebrauch des Hebräischen zu beobachten und nicht selten findet man auch von Ibn Gabirol selbst geprägte neue Wortschöpfungen. Ein gewisses Novum bedeutete auch die Inspiration durch das arabische Metrum und die Verwendung des arabischen Reims. Eine spezifische Gruppe bilden jene Gedichte, die zwar in Hebräisch geschrieben sind, dem Inhalt nach jedoch philosophi-

sche Texte sind, vor allem das mystisch-philosophische Gedicht *Ahavticha* und der philosophische Hymnus *Krone des Königtums*.

Das *vierte Kapitel* erläutert die allgemeine *Charakteristik des Hymnus Krone des Königtums*. In diesem Kapitel erzählt Mičaninová die Geschichte der Entstehung und Überlieferung des Gedichtes, das in der ersten Hälfte des 11. Jh. geschrieben und im 16. Jh. allmählich zum Bestandteil aller sephardischen und einiger aschkenasischen Gebetbücher für den Versöhnungstag (Jom Kippur) wurde. Dieser einzigartige Hymnus verbindet in sich die religiöse und philosophische Seite des auf den Prinzipien des Judentums gegründeten Weltbildes. Das ist wahrscheinlich der Grund, warum man die *Krone des Königtums* im 19. Jh. schon in allen in Prag, Budapest und Wien herausgegebenen Siddurim zum Vorabend von Jom Kippur finden kann. Am Ende des vierten Kapitels erwähnt die Autorin alle im 20. und 21. Jh. herausgegebenen Übersetzungen des Hymnus, darunter auch die *deutsche Version des Gedichtes* in der Übersetzung von Christoph Correll, die 1994 in Berlin von Eveline Goodman-Thau und Christoph Schulte unter dem Titel *Krone des Königtums* herausgegeben wurde.

Das *fünfte Kapitel* gibt den *Text des Gedichtes* im hebräischen Original und in seiner Übersetzung ins Slowakische wieder. Ihre Gegenüberstellung soll den Vergleich der Texte wesentlich erleichtern. Bei der Transkription der hebräischen Wörter ins Slowakische wurde die phonetische Transkription der international gebräuchlichen englischen Transliteration verwendet.

Im *sechsten Kapitel* findet sich ein ausführlicher Kommentar zu jeder Strophe des Hymnus. Dies sollte nach Mičaninová, der Autorin von zahlreichen Studien zur jüdischen und islamischen Philosophie des Mittelalters, nicht nur eine Erläuterung des Gedichts sein, sondern auch auf die Kontinuität des Denkens von Ibn Gabirol, die trotz mehreren Wandlungen der Begriffsbedeutungen in seinen Texten zweifellos erhalten blieb, hinweisen.

Dieses Buch zeigt nicht nur den analytisch-synthetischen Charakter der Philosophie und Dichtung Ibn Gabirols; es reflektiert auch die Entwicklung der jüdischen Philosophie im Kontext des christlichen und islamischen Europa des Mittelalters. Es ist für Leser geeignet, die den unter dem Schleier von Mystik und Metaphern verhüllten Zauber der mittelalterlichen jüdischen Philosophie entdecken wollen.

Kristina Bosáková, Košice, Slowakei

Gabriele Bensberg, **Geliebter, wo kann ich dich finden?** Engelsdorfer Verlag, Leipzig 2009. 198 Seiten.

Bensbergs Roman umfasst die Zeitspanne von 995 bis ins frühe 21. Jh. Im Zentrum der vier großen Teile, die miteinander durch die immer wiederkehrende Thematik der Selbstfindung und Emanzipation einer jungen Frau verbunden sind, stehen vier Frauenfiguren: Helga, eine Isländerin, Fanny de Montfort und Anna Rosenstock geb. von Rahenfeld aus Berlin sowie Natalia Kempowski. Auffallend ist, neben dem Thema der Emanzipation, das lebhafteste Interesse an anderen Kulturen und Religionen – insbesondere das Interesse am Judentum.

Der erste Teil spielt im 10. Jh. n. Chr. in Island. Dort wächst Helga, eine schöne rotblonde Warägerin, erzogen im germanischen Glauben ihrer Vorfahren, nach dem frühen Tod ihrer Mutter bei einem Freund des Vaters weitgehend sorglos und unbeschwert auf. Charakteristisch für Helga ist ihr Wunsch nach einem frei bestimmten Leben. Das verwirklicht sie mutig auch gegen große Widerstände, indem sie kurz vor ihrer Verheiratung nach Konstantinopel flieht und damit in eine völlig andere Welt eintaucht. In der pulsierenden Großstadt und durch ihre leidenschaftliche Liebe zu Chaim, einem jüdischen Kaufmann, lernt Helga andere Kulturen und Religionen kennen. Neben dem Christentum, das sie erstmalig erlebt, wird sie von Chaim auch in das Judentum eingeführt, das sie mit Interesse und Faszination wahrnimmt. Sie hält zwar an ihrem germanischen Kult und vor allem auch an der Verehrung ihrer Lieblingsgöttin Freyja weiterhin fest, sieht aber mit Erstaunen viele Verbindungslinien zwischen den verschiedenen Religionen. Den Aufenthalt in Konstantinopel erfährt sie als ihre intensivste Lebenszeit, in der auch der gemeinsame Sohn geboren wird – quasi als Ausdruck der elementaren Verbindung zwischen der germanischen und der semitischen Welt. Als Chaim von einer Handelsfahrt nicht mehr zurückkommt, kehrt Helga wieder nach Island zurück. Dort führt sie ein äußerlich traditionell erscheinendes Leben, allerdings im Innern geprägt durch ihre tiefen Erlebnisse im Orient.

Ähnliche Entwicklungen machen Ende des 19. Jh. in Berlin auch Fanny de Montfort, eine Nachfahrin der Isländerin, und ihre Enkelin Anna Rosenstock sowie Natalia Kempowski, die Ende des 20. Jh. in Heidelberg lebt. Ihre wichtigsten Lebensphasen werden vor allem im Hinblick auf die jüdische Geschichte Europas eingeordnet. „Viele zugewanderte österreichische Juden [...] ließen sich in Berlin nieder. Dort lebten sie zunächst im Getto, aber als zu Beginn des 19. Jahrhunderts die preußischen Reformen [...] einsetzten, wurden sie in den Status gleichberechtigter Bürger erhoben“ (59). – „Es war der erste April 1933 [...]. Hitlers Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei war bei den Reichstagswahlen im Juli 1932 zur stärksten Partei geworden [...], alle fühlten, dass eine neue Zeit anbrach und nichts mehr so sein würde wie bisher“ (123).

Das Verbindende der vier Lebensgeschichten ist, dass die jungen Frauen aus angesehenen bürgerlichen Familien stammen und selbstbestimmt nach ihrem eigenen Weg suchen, den sie in schmerzhafter Abgrenzung zu ihrer eigenen Familie bzw. Tradition gehen müssen. In der – wenngleich nicht dauerhaften – Begegnung mit jüdischen Partnern, die ihre Weltsicht verändern und zu denen sich jeweils starke Liebesbeziehungen entwickeln, finden sie ihr eigenes Selbst. Natalia Kempowski erlebt ein Wiederaufflammen des Antisemitismus in Deutschland nach 1990. „Nach dem Mauerfall kam es auch zu einer Wiederauferstehung des Judenhasses [...]. 1992 wurde das ehemalige Konzentrationslager Bergen-Belsen geschändet [...]. Immer mehr Menschen vergaßen und verdrängten, dass die Staatsgründung Israels ihre Wurzeln in dem versuchten Genozid der Nazis hatte [...]. Die Stimmung kippte und Umfragen offenbarten antisemitische Einstellungen“ (188 f.). Nach dem schmerzhaften Verlust ihres „Geliebten“ sucht sie nun verstärkt ihre eigenen verborgenen Wurzeln, die sie nach Island lenken. So schließt sich der Kreis und führt wieder zurück zur Isländerin Helga.

Gabriele Bensberg zeigt eine große Offenheit für die Begegnung mit dem Fremden – auch in Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Tradition. Gleichzeitig werden auch wichtige politische und geschichtliche Entwicklungen mit aufgenommen – besonders die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes. Es ist ein Buch, das Mut macht, sich mit der eigenen Vergangenheit und den eigenen Wurzeln auseinanderzusetzen und das dazu auffordert, den eigenen Weg zu beschreiten, auch gegen viele Widerstände.

Birgitta Hamann, Tervuren, Belgien

Daniel Boyarin, **Abgrenzungen**. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums. Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Bd. 10. Arbeiten zur Bibel und ihrer Umwelt, Bd. 1. Institut Kirche und Judentum, Berlin / Dortmund 2009. 373 Seiten.

Mit dieser Veröffentlichung wird die deutsche Übersetzung von Daniel Boyarins Buch „*Border Lines*“ vorgelegt, die 2004 in den USA erschienen ist. Dieses Werk des jüdischen Religionsphilosophen Boyarin, der sich selbst als orthodoxer Jude definiert und seit 1990 an der University of California, Berkeley, Talmud lehrt, hat internationale Beachtung gefunden und zahlreiche kontroverse Diskussionen ausgelöst. Deshalb ist es zu begrüßen, dass es nun auch für deutschsprachige Leser zugänglich ist. Jedoch muss zu Beginn eine Warnung ausgesprochen werden: Der ideenreiche Text ist – wie bei Boyarin üblich – in eine sprachlich höchst eigenwillige Form gekleidet, welche das Verstehen (auch mit dem Hilfsmittel der Übersetzung) erheblich erschwert, ja bisweilen fast unmöglich macht. Der Sprachstil ist sehr persönlich gehalten, bisweilen intuitiv oder poetisch gefärbt. Die Gedanken bauen nicht linear aufeinander auf, sondern erscheinen zirkulär oder assoziativ; eine systematische Gliederung ist kaum zu erkennen. Insbesondere die Einleitung im 1. Kapitel, die einen methodologischen Vorbau bieten will, erweist sich als sperrig. Für Leser, die sich dadurch überfordert fühlen, könnte es hilfreich sein, zunächst die Teile I bis III zur Kenntnis zu nehmen und erst zum Schluss auf die Einleitung zurückzukommen.

Wer sich aber der Mühe unterzieht, sich durch diesen schwierigen Text hindurchzuarbeiten, wird dadurch belohnt, dass er eine Sichtweise von der Beziehung zwischen Judentum und Christentum kennenlernt, die revolutionär ist. Ein Buch, in dem tatsächlich etwas Neues vorgetragen wird, das gibt es nicht allzu oft, und so werden Boyarins Thesen zu Recht als bedeutender Beitrag wahrgenommen (ein Querschnitt durch die internationale Kritik findet sich z. B. in der Zeitschrift *Henoch* in Nummer 1/2006).

Boyarin stellt die weit verbreitete Überzeugung in Frage, dass sich das Christentum sozusagen mit innerer Notwendigkeit aus dem Judentum heraus entwickelt habe. Das „*parting of the ways*“, welches üblicherweise schon in das erste Jahrhundert datiert wird, setzt Boyarin wesentlich später an, nämlich für die Zeit zwischen dem 2. und 4. Jh. Der Autor sieht die Auseinanderentwicklung von Judentum und Christentum als einen länger währenden Prozess, der komplex und kontingent ist (also auch anders hätte ver-

laufen können). Boyarin versteht dieses Geschehen in Zusammenhang mit der konstantinischen Wende und als Folge innerchristlicher Entwicklungen: „Christliche Häresiologen definierten die Größe ‚*Judentum*‘, um das Wesen christlicher Identität in Abgrenzung davon zu entfalten“ (so fasst es der Klappentext zu Boyarins Buch prägnant zusammen). ‚*Das Judentum*‘ ist demnach gewissermaßen eine Erfindung der Christen. Folgerichtig hat diese Konstruktion auch nur innerhalb des Christentums überzeugen können; die Juden selbst haben sich geweigert, eine Religion im christlichen Sinne zu sein. Daraus resultiert der kategoriale Unterschied zwischen diesen beiden Glaubensgemeinschaften, und dies wiederum ist ein Grund für manche Verständnisschwierigkeiten im christlich-jüdischen Dialog.

Boyarin stützt seine innovativen Thesen vor allem durch die Interpretation zahlreicher Dokumente. Sein Quellenstudium ist breit angelegt, einfühlsam und originell. Dadurch eröffnet er den Lesern oftmals überraschende Einsichten und vermag sie durch seine Schlussfolgerungen zu gewinnen. Allerdings ist seine Argumentation bisweilen auch zirkulär angelegt – in den Worten von Joel Marcus, einem seiner prominentesten Kritiker: „Time after time Boyarin assumes his thesis rather than trying to establish it; then proceeds to unpack its implications.“ Ein anderer Vorwurf, welcher dem Buch gemacht worden ist, lautet, dass es ein apologetisches Werk bzw. zu polemisch gegenüber dem Christentum sei. Dennoch kann es als wertvoller Beitrag für den christlich-jüdischen Dialog verstanden werden, indem es dazu beiträgt, Missverständnisse abzubauen und ein Gespräch auf Augenhöhe zu ermöglichen.

Jutta Koslowski, Hünfelden

Alexander Lohner, **Das Jesustuch**. Roman. Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin 2005. 584 Seiten.

„Warum sollte das, was zwischen uns drei jungen Menschen gelang, nicht weltweit gelingen können? Der Frieden und die Liebe zwischen den Anhängern der drei abrahamitischen Religionen!“ Diese auch heute noch aktuelle Frage stellt der junge französische Adelige Jean-Pierre de Voisins im 13. Jahrhundert. Er bezieht sich dabei auf seine Freundschaft zu dem moslemischen Prinzen Khalid von Tunis und dem Rabbiner Nathanael. Dabei hatte Voisins bis vor kurzem den Islam und das Judentum noch für Werke

des Satans gehalten. Jean-Pierre bricht 1270 vom Hafen von Marseilles auf, um am Kreuzzug von König Ludwig IX. von Frankreich teilzunehmen, be-seelt von dem Gedanken, das heilige Grab Christi aus der Hand der „Un-gläubigen“ zu befreien. Doch sein Schiff wird von sarazenischen Piraten ge-ki-dnappt und er selber dem Emir von Tunis, Al-Mustansir, als Geisel verkauft. Am Hof des moslemischen Herrschers erlebt der junge Franzose echte Gastfreundschaft. Khalid, der jüngste Sohn des Emirs, schließt ihn ins Herz. Als Jean-Pierre durch Khalid auch die Bekanntschaft mit dem jungen Rabbiner Nathanael macht, lässt er alle seine ehemaligen Vorurteile fallen und ändert sein Weltbild von Grund auf.

Der Theologe Alexander Lohner zeigt das mittelalterliches Bild dessen, was in der katholischen Kirche erst sechshundert Jahre später offiziell mög-lich wurde, als das II. Vatikanische Konzil die Tore der Ökumene öffnete. Im Zentrum von Lohners Betrachtung steht die Person Jesu. An dieser Ge-stalt scheiden sich die Ansichten der drei monotheistischen Religionen. Khalid macht Jean-Pierre mit Issa bekannt, der nach islamischem Glauben ein großer Prophet war.

Doch erst der Jude Nathanael eröffnet dem ehemaligen Kreuzritter die Person des historischen Jeschua, so wie viele Jahrhunderte später Schalom Ben-Chorin in seinem Buch *„Bruder Jesus – Der Nazarener aus jüdischer Sicht“* diesen beschreiben wird. Bei der gemeinsamen Pilgerfahrt nach Jeru-salem zeichnet der junge Rabbiner seinem christlichen Freund Stück für Stück die Züge des Nazareners nach, als Sohn des jüdischen Volkes, einem Juden unter Juden, dessen Person die Kirche durch ihre Dogmen ver-schleiert hatte. Jeschua, der als jüdischer Wanderprediger auf jüdischem Bo-den wandert, der aus dem Glauben seines Volkes schöpft, die Hebräische Bibel auslegt und dessen Worte aus den Quellen des Judentums stammen. Es ist ein durchaus fassbarer, lebendiger Jesus, den Nathanael beschreibt. Nicht der Messias, nicht der Sohn Gottes, sondern ein Mensch aus Fleisch und Blut, der Sohn einer Jüdin und dadurch, nach jüdischem Gesetz, ein Angehöriger des Volkes Israel. Nathanael erklärt Jean-Pierre auch die Grausamkeit des römischen Statthalters Pontius Pilatus, der wegen seiner unmenschlichen Taten auf Bitten der sonst an das Töten gewohnten Römer aus Judäa abgerufen wurde. Dieser sei der Hauptschuldige an der Verurtei-lung und Kreuzigung Jesu. Der Großteil des jüdischen Volkes, von dem zur Zeit des Nazareners ein Großteil bereits in der Diaspora lebte, wusste nichts von dem galiläischen Wanderprediger. Und die, die ihn kannten, waren ent-

weder seine Anhänger oder standen ihm gleichgültig gegenüber. Die Handvoll Juden, die in einer Massenhysterie seine Kreuzigung verlangte, könne man nicht als „die Juden“ bezeichnen. Der Vorwurf des „Gottesmordes“ sei ein absurder Gedanke, der zahllosen Juden das Leben gekostet hat – durch die Hand von Christen.

Der junge Rabbiner öffnet dem Franzosen auch die Augen für das Judentum als Religion der Gottes- und Nächstenliebe. Der Satz „*Auge für Auge, Zahn für Zahn*“ sei keine Vergeltung, sondern Wiedergutmachung; für ein verlorenes Auge oder einen ausgeschlagenen Zahn müsse man je nach der Größe der Beschädigung Schmerzensgeld bzw. Entschädigung zahlen.

Jean-Pierre nimmt das Bild des historischen Jeschua dankbar in sich auf, ohne den christlichen Glauben an die Messianität und Gottessohnschaft Jesu zu leugnen. Damit erfüllt er den Sinn der Ökumene, nämlich den eigenen Glauben zu behalten und die Überzeugungen der anderen Religionen zu kennen und zu respektieren. Er akzeptiert Khalids Islam und Nathanaels Judentum, bleibt selber aber gläubiger Christ. Die Gespräche mit den beiden Freunden bereichern ihn, und er lernt aus der Fülle der Religionen der beiden jungen Männer, – das Vorbild eines echten Dialogs.

Doch man schreibt noch nicht die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, sondern das Jahr 1270. Als Jean-Pierre in Akkon dem fanatischen Franziskaner Hugo de Beaulieu über seine ökumenischen Erfahrungen berichtet, lässt der engstirnige Mönch Nathanael umbringen. Viele Jahre später, als greiser Mann, erkennt der nach Frankreich zurückgekehrte Baron Jean-Pierre de Voisins mit tiefer Bestürzung auf dem als Abdruck des Leichnams Christi geehrten Grabtuch die Züge seines Freundes Nathanael wieder, der aufgrund seines jüdischen Glaubens ermordet worden war.

Der Roman gibt auch einen neuen Einblick in die Grundzüge des Islam, in eine unbekannte weltoffene Sicht des Islam im Mittelalter, die heute durch seine fundamentalistischen Züge verdeckt wird. Alexander Lohner zeigt uns in den Gestalten der drei Freunde, Jean-Pierre, Khalid und Nathanael, ein – wenngleich romanhaftes – doch sehr praktisches und realistisches Beispiel einer Ökumene, über die heute zwar Hunderte und Aberhunderte theoretische Werke geschrieben werden, die aber in der Praxis kaum „greifen“.

Monika Beck, Aachen

Alfred Paffenholz, **Tora, Sabbat und Schalom**. Alltag und Tradition im Judentum. Patmos Verlag, Ostfildern 2011. 192 Seiten.

Beim Lesen dieses Buches kam mir immer wieder einmal die Frage in den Sinn, wie wohl ein Christ darüber urteilen würde, wenn seine Religion von einem Nichtchristen erklärt wird. Ich begann mich für den Autor zu interessieren, der sich hier aufmacht, als Nichtjude den Alltag und die Tradition des Judentums zu beschreiben.

Alfred Paffenholz (1937–2002) arbeitete als Journalist, anfangs bei der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA), zuletzt als Leiter der Abteilung „Kultur und Gesellschaft“ bei Radio Bremen. Außerdem übte er einen Lehrauftrag im Rahmen der „Jüdischen Studien“ an der Carl-von-Ossietzky-Universität in Oldenburg aus. Das richtige Verständnis für das Judentum vor allem in Deutschland war ihm ein stetes Anliegen. Das vorliegende Buch ist die durchgesehene, redaktionell aktualisierte und mit einem neuen Titel versehene Neuauflage eines Werkes, das bereits 1995 unter dem Titel *„Was macht der Rabbi den ganzen Tag?“* veröffentlicht wurde. Das Anliegen ist jedoch das Gleiche geblieben: Nichtjuden soll das Judentum verständlicher gemacht werden.

So liefert das Buch in fast lexikalischer Form und mit gut lesbarer journalistischer Griffigkeit Informationen zum jüdischen Leben und Glauben: die Geschichte des Judentums, die Heiligen Schriften, das Wesen des Sabbats, jüdische Feste und Feiertage und der jüdische Alltag. Sämtliche Begriffe, die Nichtjuden irgendwann einmal im Zusammenhang mit Judentum gehört haben, kann man in diesem Buch finden und werden erklärt: Beschneidung, Bar Mizwa, Masel Tow, Tefillin, Talmud, der siebenarmige Leuchter, Schalom, Davidstern, „Nächstes Jahr in Jerusalem“ und so weiter und so weiter. In den letzten beiden Abschnitten werden dann auch die jüdische Leidensgeschichte, die Schoa, und die Vorurteile nicht vergessen, mit denen Juden seit Jahrtausenden immer wieder konfrontiert wurden: Antisemitismus, Brunnenvergiftung, Weltverschwörung, Finanzjudentum, usw.

Wie gesagt, ob ein Jude mit all dem, was hier über ihn geschrieben wurde, zufrieden ist, kann ich nicht beurteilen. Manchmal wird er sich sicher denken, da fehlt doch etwas, oder dieses und jenes würde ich anders, theologisch genauer formulieren. Für mich als Nichtjude war es allerdings tatsächlich eine sehr lehrreiche und erfrischende Lektüre, die mir das Judentum verständlicher machte und damit näherbrachte. Und das war ja

auch das Anliegen des Autors. Als Christ ist mir jedenfalls wieder viel klarer geworden, wie sehr mein Glaube aus den Wurzeln der jüdischen Tradition lebt und wie nahe verwandt Juden und Christen doch sind.

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Marcus G. Patka, **Österreichische Freimaurer im Nationalsozialismus. Treue und Verrat.** Böhlau Verlag, Wien, Köln, Weimar 2010. 221 Seiten.

Marcus G. Patka, **Freimaurerei und Sozialreform. Der Kampf für Menschenrechte, Pazifismus und Zivilgesellschaft in Österreich 1869–1938.** Löcker Verlag, Wien 2011. 299 Seiten.

Über die Freimaurer in Österreich sind zwar einige allgemeine Einführungen publiziert worden, über deren Geschichte gab und gibt es aber nach wie vor einige Forschungslücken. Der Kulturhistoriker, Freimaurer und Kurator des Wiener Jüdischen Museums Marcus G. Patka hat nun aufgrund von Akten des Deutschen Bundesarchivs in Berlin und des Archivs der Wiener Großloge die Geschichte der österreichischen Freimaurer in der NS-Zeit rekonstruiert.

Im Gegensatz zu Deutschland waren die Freimaurer in Österreich überwiegend jüdischer Herkunft. Schätzungen gehen von 70 bis 80 Prozent aus. Anfang der dreißiger Jahre zählten die 24 österreichischen Logen rund 2000 Mitglieder. Über die personelle Zusammenkunft der österreichischen Freimaurer gibt das 2009 publizierte Buch von Günter K. Kodek *„Unsere Bausteine sind die Menschen. Mitglieder der Wiener Freimaurer-Logen 1869–1938“* umfassende Auskunft.

Rund 100 Freimaurer wurden Opfer der Schoa; unter ihnen war auch Otto Kreisky, ein Onkel des späteren österreichischen Bundeskanzlers. Der Freimaurer und Großindustrielle Martin Bunzl wurde vor der geplanten Volksabstimmung im März 1938 im österreichischen Bundeskanzleramt um eine finanzielle Unterstützung gebeten.

Nach dem „Anschluss“ wurden die Räume der Großloge in der Dorotheergasse beschlagnahmt; der ursprüngliche Plan zur Einrichtung eines Freimaurermuseums wurde nicht realisiert. Die Bibliothek kam in die Nationalbibliothek und wurde nach 1945 restituiert; die Archive wurden von der Roten Armee geraubt und befinden sich bis heute in Moskau.

Ausführlich beschreibt Patka auch das schädliche Wirken des Verräters Kurt Reichl. Der Philosoph und Sohn eines burgenländischen Heimatdichters war sowohl Informant des Ständestaats als auch des NS-Regimes. Nach 1945 lebte er in Innsbruck und Graz. Er leitete eine Rednerschule der ÖVP und verfasste ein Lexikon über steirische Persönlichkeiten.

Im zweiten Teil des Buches beschreibt Patka die Exilstationen der Freimaurer in Prag, Budapest, London, New York, Los Angeles, Shanghai, Argentinien, Australien und Palästina. Das letzte Kapitel beschreibt die Neugründung der Großloge; am ersten Zusammentreffen im Juli 1945 nahmen 48 Brüder teil.

Ergänzend zu dieser historischen Darstellung hat Patka in einer zweiten Studie, *„Freimaurerei und Sozialreform“*, das umfangreiche und heute vielfach vergessene sozialreformerische, pazifistische, bildungspolitische und internationalistische Engagement der Wiener Freimaurer dargestellt. Assimilierte Juden, Sozialdemokraten und Anhänger des Liberalismus trafen sich in der Wiener Großloge zum freien Gedanken- und Ideenaustausch.

Zu den wichtigsten, von Freimaurern gegründeten Vereinen gehörte 1914 *Die Bereitschaft – Verein für soziale Arbeit und zur Verbreitung sozialer Kenntnisse*. Er gründete ein Kinderheim, organisierte Ferienkolonien; das 1917 geplante „Haus des Kindes“ scheiterte an der Inflation. Anfang der zwanziger Jahre konnte der Verein seine Tätigkeit nur durch amerikanische Spendengelder weiterführen.

Der Freimaurer Rudolf Goldscheid war sowohl aktiv im Verein *Allgemeine Nährpflicht*, der die Ideen von Josef Popper-Lynkeus propagierte, als auch in der Österreichischen Liga für Menschenrechte und wie der Dramaturg und Schriftsteller Heinrich Glücksmann in der Österreichischen Friedensgesellschaft.

Zahlreiche personelle Verschränkungen gab es auch mit den vier Wiener B'nai B'rith Logen, in denen sich das Wiener jüdische Bildungsbürgertum traf. In einigen Fällen gab es auch Doppelmitglieder, darunter – am bemerkenswertesten – der Wiener Oberrabbiner David Feuchtwang.

Evelyn Adunka, Wien

Vor dreizehn Jahren machte Doron Rabinovici auf sich aufmerksam, als er seinen ersten Roman, *Suche nach M.*, veröffentlichte. Schon damals ging es um Anti- und Philosemitismus, um die Konflikte innerhalb der jüdischen Gemeinden, um Tabus und Traumata der Schoa-Generation. Mittlerweile ist der Schriftsteller, Essayist und Historiker für seine Arbeiten vielfach ausgezeichnet worden. 1961 in Tel Aviv geboren, lebt er seit 1964 in Wien. Diese Schauplätze, Wien und Tel Aviv, sind auch in seinem neuen Roman prägend. Und auch sonst finden sich viele autobiografische Anklänge. Was in Israel richtig sei, könne in Österreich grundfalsch sein, ist die Annahme, die natürlich umgekehrt genauso gelte. In dem Roman „*Andernorts*“ macht sich Rabinovici auf die Suche nach Herkunft, Identität, Heimat und Zugehörigkeit. Es entwickelt sich ein Verwirrspiel in zehn Kapiteln.

„Heimat ist, wo einem fremder zumute ist als an jedem anderen Ort“, erklärt eine Kollegin der Hauptfigur und gibt damit das Thema dieses Romans vor. „*Andernorts*“ beschreibt die Sehnsucht nach der Sehnsucht, das nicht heimisch werden Können nach der Schoa, die Suche nach einem Zuhause. Im Zentrum steht der Kulturwissenschaftler Ethan Rosen. Er gilt als weltgewandt, entschlossen, kompromisslos. Ein Weltbürger, der verschiedene Sprachen sprechen und lesen kann, ein geschliffener Geist, der misstrauisch macht. „Aber es war kein freundliches Interesse für die Welt, das ihn trieb“, heißt es. „Seine Eingebungen und Ahnungen wurden von Angst gespeist. Ethans Misstrauen galt den Zivilisationen und Ideologien.“

Dieser radikale, rebellische Typ spricht vom „Fluch der Abstammung“, von verloren gegangenem Weltvertrauen, von der „Last von Geschichte und Herkunft“, von der Unmöglichkeit, an ein Glück zu glauben. Eine Generationenbedrückung, nach Auschwitz. Neben den resoluten Rosen stellt Doron Rabinovici einen Gegenspieler, Rudi Klausinger. Auch Klausinger ist Kulturwissenschaftler und zudem ein Rivale im Universitätsbetrieb. Er ist grundverschieden: blass und sehr anpassungsfähig, ohne eigenen Standpunkt, und manchmal voller Selbsthass. „Ja, er sei ein Bastard, ein Mischling“, gibt er zu. „Er sei für die Nichtjuden ein Jude und für die Juden ein Goj. Und er sei es gewohnt, sich einzuschmuggeln und einzugemeinden, in jede Kultur und jedes Land. Und wer meine, das höre mit der Kindheit auf, habe nichts begriffen.“

Klausinger ist seinem Rivalen Rosen aber zugleich sehr ähnlich. Auch er ist ruhelos. Denn er ist auf der Suche nach seinem leiblichen Vater. Und er kommt auch hierbei Rosen in die Quere. Sie begegnen sich am Krankenbett eines Überlebenden in Israel, sie glauben eine Weile, entsetzt der eine, beruhigt der andere, Halbbrüder zu sein, und am Ende haben beide einen Irrtum eingestehen. Zu dieser vordergründigen Rivalität kommen familiäre Verstrickungen und die Sprachlosigkeit zwischen den Generationen. Von verlorenen Träumen ist die Rede, vom Selbsthass der Davongekommenen, vom Spott über Orthodoxe und dem Respekt vor ihnen.

Verzweifelt wird nach einer Erklärung für Auschwitz gesucht, verzweifelt über die Ohnmacht von Zeitzeugen gesprochen und gefragt, was eigentlich wird, wenn demnächst niemand mehr Zeugnis ablegen kann vom Zivilisationsbruch. Und Nachgeborene wie Ethan Rosen fühlen so etwas wie Hassliebe zum „Gelobten Land“: „Ich bin erst kurz im Land, aber schon will ich wieder weg. Es ist wie eine Allergie. Kaum trete ich aus dem Flughafen, sehe die ganze Mischpoche, die versammelte Sippschaft, diesen Mischmasch aus Gott und Ghetto, aus Kitsch und Kischkes, sehe dazu diesen Apparat, für den die permanente Ausnahmesituation die einzige Normalität ist, die Sicherheitsleute, die Soldaten, fällt mir das Atmen schwer. Dann diese Hast, diese Anspannung, die jeden sofort in Beschlag nimmt. [...] Sie glauben sich im Absturz. Immerzu. [...] Nein, es herrscht nicht Konformismus, sondern Paranoia.“

„Was ist schon normal?“, heißt es einmal. „Der Wahnsinn ist bei uns doch längst schon die Regel.“ Diese Gebrochenheit, diesen Zwiespalt, diesen Sarkasmus und diese Wehmut malt Rabinovici mit seinen verschiedenen Figuren ganz lustvoll aus.

Doron Rabinovici hat ein verwickelteres, aber sehr perfektes Buch verfasst. Es ist wie aus einem Guss geschrieben, leicht und heiter ironisch, aber mit einem Tiefgang versehen, der den Leser schwindlig macht. Alle Gewissheiten werden aufgehoben in diesem furiosen Roman. Eine Tragödie biblischen Ausmaßes kündigt sich an. Doch am Ende rundet der Autor sie zu einem (beinahe) versöhnlichen Schluss und plädiert letztlich für einen „Zwischenraum“ zur Verständigung an jedem Ort, „wo ein Mensch auf den anderen trifft“.

Stefan Berkholz, Berlin

Bettina Stangneth, **Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders.** Arche Verlag, Hamburg 2011. 656 Seiten.

„Wer ein Buch wie dieses geschrieben hat, dem bleibt am Ende nur, den Leser schon am Anfang zu warnen, am besten mit den Worten, die Hannah Arendt einer guten Freundin schrieb, bevor sie zum Eichmann-Prozess nach Jerusalem flog: „Es könnte interessant sein – abgesehen davon, dass es schrecklich wird.““ Mit diesem Zitat in der Einleitung bereitet Bettina Stangneth die Leser vor: auf ihr ungemein spannendes – und oft schwer erträgliches – Buch. *Eichmann vor Jerusalem* bezieht sich schon im Titel auf Arendts Buch *Eichmann in Jerusalem*, an dem niemand vorbei kommt, der sich seitdem mit Adolf Eichmann beschäftigt. Stangneth sieht ihr eigenes Werk als einen „Dialog mit Hannah Arendt“. Besonders bewundert sie Arendts „Mut zum klaren Urteil, auch auf das volle Risiko, trotz intensiver Arbeit immer noch zu wenig zu wissen“.

In der 1964 in Deutsch erschienenen Studie *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* hatte Arendt ihr Porträt des Angeklagten vorgelegt, das sich auf seine „Rolle“ im Jerusalemer Prozess und die damals zugänglichen schriftlichen Selbstäußerungen stützte. Sie konnte nicht wissen, wie sie sich täuschen ließ von der Selbstinszenierung des Angeklagten als Bürokraten, der nur von Befehlsgehorsam geleitet war. Das ist auch umso bitterer, weil Arendt wegen der Zuspitzung ihrer Thesen (besonders zur Rolle der jüdischen Organisationen zur Zeit des Nationalsozialismus) feindselige Reaktionen von großen Teilen der jüdischen Öffentlichkeit erfuhr und auch den Verlust vieler Freundschaften erlebte.

Und wie hätte sie ahnen können, dass die Formel von der „Banalität des Bösen“ so massenhaft benutzt werden würde, um Gedankenlosigkeit, Hilflosigkeit und Ratlosigkeit zu verbergen. Und um sich weder mit dem tatsächlich Dämonischen, noch dem politisch Erklärbaren beschäftigen zu müssen.

Arendt findet erst im letzten Kapitel ihres Buches diese Formel, als sie davon berichtet, wie Eichmann „ruhig und gefasst in den Tod“ ging. Sie bemerkt, dass er die Worte unter dem Galgen „offenbar lange vorbereitet hatte“. Schließlich kommt sie zu dem Schluss: „In diesen letzten Minuten war es, als zöge Eichmann selbst das Fazit der langen Lektion in Sachen menschlicher Verruchtheit, der wir beigewohnt hatten, – das Fazit von der furchtbaren *Banalität des Bösen*, vor der das Wort versagt und an der das

Denken scheitert.“ Das muss immer mitgedacht werden, wenn die Formel geborgt wird. Sie ist für Arendt die Bezeichnung der Grenze, bis zu der auch sie nur arbeiten konnte.

Dass die von Arendt konstatierte „Banalität“ damit auch einen bestimmten *Effekt* bezeichnete, darauf deutet ihr Eindruck, dass die letzten Worte eingeübt waren. Dass Eichmann sich seiner Wirkung sehr bewusst war, und bis zu welchem Grad alles, was er in Jerusalem schrieb und sagte, schon in mehreren Versionen erprobt worden war, das zeigt uns das Buch von Bettina Stangneth. Die Philosophin, die durch ihre Forschungen zum Antisemitismus und zur Lügentheorie besonders gut für diese Aufgabe gerüstet ist, zeigt Eichmann, bevor er die Rolle des Bürokraten annahm und stellt das ursprüngliche Bild wieder her. Mithilfe von einer Vielzahl von Dokumenten, etwa Tonbandaufnahmen, die erst seit einigen Jahren zugänglich sind, kann sie den Menschen darstellen, der Eichmann *vor* Jerusalem war.

Stangneth zeichnet zunächst das Bild des *Täters*: Ein ehrgeiziger, grausam einfallsreicher Organisator des Massenmordes an den Juden, der aus voller Überzeugung handelte, die er auch nach 1945 nicht ablegte. Mithilfe alter Beziehungen konnte Eichmann nach Argentinien flüchten und dort unter falschem Namen leben und sogar seine Familie nachkommen lassen. Im nationalsozialistisch eingestellten Sassen-Kreis, wo er Anschluss an Gleichgesinnte fand, war die wahre Identität des „Ricardo Klement“ bekannt. Eichmanns bescheidene, aber gemessen an seiner verbrecherischen Vergangenheit recht komfortable Lage, wirft Fragen auf. Der Untertitel des Buches „*Das unbehelligte Leben eines Massenmörders*“ bezieht sich auf das auffallend geringe Interesse der jungen Bundesrepublik an einer Ergreifung Adolf Eichmanns, trotz früher Hinweise auf seinen Aufenthaltsort. Es muss angenommen werden, dass der Massenmörder unbehelligt *geblieben* wäre, hätte ihn der israelische Geheimdienst nicht aufgespürt und entführt.

Bettina Stangneth hat die erschütternde Studie eines unbeirrten Rassisten geschrieben, der während seines Prozesses die Rolle des Bürokraten annahm, so hingerichtet und für Jahrzehnte überliefert wurde. Es ist das Verdienst der Autorin, dass sie der Geschichte die wahre Identität Adolf Eichmanns wieder entrissen hat.

Bettina Klix, Berlin

Arno Surminski, **Winter Fünfundvierzig oder Die Frauen von Palmnicken**. Roman. Ellert & Richter Verlag GmbH, Hamburg 2010. 320 Seiten.

Wunderbare Strände und Steilküsten ziehen sich an der Halbinsel Samland entlang. Hier liegt, nicht weit von dem einstigen Königsberg, Jantanyi, das frühere Palmnicken. Diese Stadt ist berühmt für ihren Bernstein, dem eine sinnliche und beruhigende Wirkung zugesprochen wird. Es ist der 31. Januar 1945. Dieser Tag hat nichts von Sinnlichkeit und ist auch nicht beruhigend. Denn draußen vor der Stadt werden an einem der Strände 3000 jüdische Frauen von der Waffen-SS abgeschlachtet. Für die einen ist die Welt 1944 schon untergegangen. Für die anderen geht sie noch weiter. Gesa, Celina, Sarah und Dorota. Vier junge jüdische Frauen, zusammengepfert im Getto Lodz. Da wo kein Gebet mehr hilft, können sie das tägliche Grauen nur ertragen, indem sie ihre Träume am Leben halten und auf einen Neubeginn nach dem Krieg hoffen. Dorota möchte auf einem Bauernhof leben, Sarah wünscht sich eine Familie, Gesa träumt von einer Tanzkarriere und Celina von einem Studium. Was junge Menschen eben so träumen.

Mit dem Heranrücken der Roten Armee wird das Getto im Sommer 1944 geräumt. Die Reise geht nach Auschwitz. „So hat man früher das Vieh auf die Reise geschickt, sagte Celina. Viehtransporte gehen ins Schlachthaus, rief eine Stimme aus der Dunkelheit.“ Für Dorota ist Auschwitz die Endstation. Jetzt sind sie nur noch zu dritt. Im Außenlager Stutthof werden die drei Frauen getrennt. Sarah landet in der Waffenfabrik. Gesa und Celina verrichten auf dem Hof von Lisa Kretschmann Feldarbeit. Seit Lisas Mann trotz der vier Kinder an die Front musste, bewirtschaftet sie den Hof mit ihrem ältesten Sohn. Während Gesa und Celina dem Entsetzen folgen, haben diese Bilder für Lisa so gar nichts mit ihrem derzeitigen Leben zu tun.

Die Rote Armee und der Winter rücken heran. Die Häftlinge aus den Lagern werden Richtung Westen getrieben. Mit ihnen Gesa und Celina. Tausende von Zeugen begleiten den Todesmarsch der ausgemergelten und zerlumpten Körper. Bewohner der Dörfer, Alte, Frauen, Männer und Kinder begaffen die Vorbeimarschierenden. Doch der Krieg kommt auch für die Gaffer näher. Hat schon Masuren und die Memel erreicht. Die friedliche Idylle beginnt zu bröckeln. Die ersten Flüchtlinge machen sich auf den Weg. Nur die Bauern wollen nicht gehen. Ihre Ernte und ihr Vieh nicht im Stich lassen. Sie harren aus, werden zwangsevakuert. Mit dem Notdürftigsten bepackt, zu Fuß oder mit dem Pferdewagen, machen auch sie sich auf

den Weg Richtung Westen. Unter den Flüchtenden sind Lisa Kretschmann mit ihren vier Kindern und Levine Gedeitis mit ihrer Tochter Olga.

Neben der Waffen-SS ein neuer todbringender Feind, der Winter 1944. Dicke Eisdecken fressen sich in das Haff. Geißelt vom eisigen Wind, die Füße nur in Lumpen gewickelt, kaum bekleidet und vom Frost geschüttelt, schleppen sich die Häftlinge die tief verschneiten Straßen Richtung Palmnicken entlang. Niemand darf sich ausruhen, niemand darf für einen Moment verweilen, niemand darf hinfallen, niemand Schwäche zeigen. Und es geht nicht anders und passiert doch. Peitschenhiebe, Schüsse und Körper fallen. Tauchen die weiße Fläche in ein dunkles Rot. Ein Meer von Toten säumt die Strecke. Nur die Hälfte der Häftlinge erreicht Palmnicken.

Im Bernsteinwerk fordert die eiskalte Werkshalle weitere Opfer. Die, die versuchen zu fliehen, werden von der Hitlerjugend aufgespürt. Überall in den Straßen nur tote Frauen. Bilder, die niemand sehen will. Die so gar nichts mit dem Leben im Ort zu tun haben. Die elenden, die leblosen Körper, sie sollen weg. Sie stören die Kinder beim Spielen, sie stören beim Gottesdienst.

Was wird bloß aus den 3000 jüdischen Frauen? Die Waffen-SS treibt sie Ende Januar 1945 zur Anna-Grube. Ein Gewitter von Kugeln, die hilflosen Frauen mitten drin. Eine Frau klatscht auf die andere. Tote, Schwerverletzte, Schicht für Schicht. Die Hitlerjugend darf die noch Lebenden zum Töten raussortieren. Celina liegt unter der toten Gesa. Sie lebt. Sie kann sich retten. So viele Tote. So eine Gräueltat. Die Bewohner und die Flüchtlingsfrau Levine Gedeitis gehen schweigend darüber hinweg.

Während die Gustloff sinkt, Lisas Sohn, noch ein Kind, das Vaterland im letzten Moment retten soll, kehrt der Frühling ein, landet Sarah im Mai 1945 mit anderen Häftlingen in Neustadt. Es sieht nach Frieden aus. Doch der ist trügerisch. Die Neustädter unterbrechen ihr Leben für kurze Zeit, warten bis die Häftlinge erschossen sind und leben dann wie gewohnt weiter. Königsberg und andere Städte liegen in Schutt und Asche, der Krieg ist verloren und viele Leben verbrannt. Levine Gedeitis wird nach Sibirien verschleppt. Olga bleibt wartend in Palmnicken zurück.

Surminski lässt Hitlers Opfer erzählen. Zwischen die Überlebensgeschichte der vier jüdischen Frauen mischt sich die Fluchtgeschichte von Levine Gedeitis und Lisa Kretschmann. Surminski zeigt mit dem Todesmarsch der Häftlinge nach Westen und dem Massaker in Palmnicken das entsetzli-

che Bild des Holocaust. Zeigt, wie Menschen ungesühnt aus ihrem ganz normalen Leben gerissen werden. Wie junge Männer junge Frauen töten, wie die Bevölkerung nichts sehen will, wie inmitten des Terrors das Leben für manche einfach weitergeht. Wie Kinder in den Krieg gehen, wie die Ostsee Tausende von Menschen verschlingt, wie die Flucht aus Ostpreußen kein Aufatmen ist, wie Vergewaltigung und Verschleppung nach Sibirien drohen. Surminskis Ich-Erzähler Max Broders stellt daneben die Frage nach der Schuld. Denn Broders deckt Schlimmes auf. Sein verstorbener Vater war in Palmnicken dabei.

Niemals sind Verbrechen gegen die Menschlichkeit und die Opfer von Krieg und Gewalt zu vergessen. Alles, was wir dafür tun müssen, ist, uns zu erinnern. Arno Surminski erinnert mit seinem Roman *Winter Fünfundvierzig oder die Frauen von Palmnicken* an die Opfer des Gemetzels von Palmnicken und setzt ihnen ein literarisches Mahnmal.

Soraya Levin, Wolfenbüttel

Klaus Wengst, „**Wie lange noch?**“ Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2010. 300 Seiten.

Der vorliegende Band ist das Ergebnis mehrerer Lehrveranstaltungen zur Apokalypse und daher kein klassischer Kommentar im Sinne einer Versfür-Vers-Auslegung; dennoch werden fast alle Texte angesprochen und durch ein Stellenregister erschlossen.

Wengst bekennt sich zu einer subjektiven Auslegung („Ich sehe das so ...“), ohne sich der Auseinandersetzung mit anderen Positionen zu entziehen. Grundlage seiner Interpretation ist der sozialgeschichtliche Zugang; danach sieht der Apokalyptiker die Wirklichkeit „aus der Perspektive von unten und vom Rande her“ (270): Geschichte wird wahrgenommen als Gewaltgeschichte, die radikal abgebrochen und durch eine neue Zeit abgelöst werden „muss“ (42). Dahinter steht ein göttlicher Plan, den das letzte Buch der Bibel gemäß seiner Selbstbezeichnung (griech. *apokalypsis* = Enthüllung) offenbart. Als Quellen dienen dem gebildeten Autor – Wengst vermutet seine Herkunft aus einer hochpriesterlichen Familie – nicht persönliche Phantasien und Visionen, sondern die Glaubenstraditionen seines jüdischen Volkes. Das äußert sich z. B. darin, dass die Apokalypse stärker als alle übrige

gen neutestamentlichen Schriften durchsetzt ist mit Anspielungen auf die hebräische Bibel bis hin zu wörtlichen Zitaten, v. a. aber am Konzept der zwölf Stämme Israels als Strukturprinzip der endzeitlichen Heilsgemeinde. Die Kirche aus den Völkern kann daher nicht Israel als Heilsvolk ablösen, sondern „das Zwölfstämmevolk Israel bildet die Grundstruktur der Gemeinde, in die hinzukommende Menschen aus der Völkerwelt integriert werden“ (272 f.). Diese „Israelbestimmtheit der Kirche“ (239) ist zwar schon für Paulus eine Selbstverständlichkeit, geriet jedoch im Verlauf der Kirchengeschichte in Vergessenheit und wurde erst als Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils neu in Erinnerung gerufen.

Nicht nur deshalb, sondern auch von ihrer Entstehungssituation her ist die Johannesoffenbarung aktuell: sie wendet sich am Ende des 1. Jh. an Christen in Kleinasien, die bedroht sind durch die römische Staatsmacht und durch gesellschaftlichen Anpassungsdruck, aber auch durch innergemeindliche Auseinandersetzungen. Diesen von außen wie von innen gefährdeten Gemeinden vermittelt der Apokalyptiker die tröstliche Gewissheit, dass die Herrschaft über die Welt allein bei Gott liegt und dass Gottes Königsherrschaft nicht erst in der Zukunft zu erwarten, sondern bereits in der Gegenwart realisiert ist – in der Gemeinde, die durch den Kreuzestod Jesu „zu einem Königreich und zu Priestern gemacht“ wurde (Apk 5,10). So bildet die Gemeinde eine „Gegengesellschaft, die Hoffnung hat und gibt auf den gänzlichen Abbruch der Gewaltgeschichte“ (255).

Dem Autor geht es also nicht um einen Endzeitfahrplan für künftige Katastrophen, sondern um Deutung der Gegenwart: „Die Katastrophe kommt nicht erst noch, sie ist schon längst da“ (15). Die zahlreichen Bilder von Krieg und Vernichtung, die uns den Zugang zur Apokalypse erschweren und zu Fehldeutungen im Sinne wirrer Phantasien geführt haben, sind „Ausdruck einer als schlimm erfahrenen Wirklichkeit [...] und zugleich Protest gegen sie“ (215), also durch die aktuelle Situation bedingt. Die biblisch geprägte Sprache in Form visionärer Bilder erschließt sich den Adressaten aus ihrem Glauben, für die nicht bibelkundigen Verfolger sind diese dagegen abstruser Unsinn und damit vor Zensur geschützt: „Hier zeigt sich, dass die Apokalypse Untergrundliteratur ist, ein zugleich hochtheologisches und hochpolitisches Buch“ (21).

Hildegard Gollinger, Merzhausen

Wie können Juden und Christen zusammen beten?

Ein interreligiöses Forschungsprojekt

Die Frage „Wie können Juden und Christen zusammen beten?“¹ ist das Thema eines interreligiösen Forschungsprojektes, das am 28. Juni 2011 an der Ruhr-Universität Bochum (RUB) vorgestellt wurde. Initiatoren des Projektes sind Rabbiner Moshe Navon, Jerusalem/Bochum, der katholische Theologe und Professor für Neues Testament an der RUB Thomas Söding und Esther Brünenberg-Bußwolder, Assistentin am Lehrstuhl für Neues Testament.

Das Forschungsprojekt, so die Initiatoren, „stößt in das Herz der jüdisch-christlichen Ökumene vor“, denn das Gebet ist der Ort, wo zur Sprache kommt, was einer Religion heilig ist. Gefragt wird, ob zum Thema des gemeinsamen Gebetes ein Dialog, eine Verständigung, eine wechselseitige Bereicherung möglich sind. Da die offene Gesellschaft aber oft keine rechte Vorstellung davon hat, was Gebet für gläubige Menschen heißt, fragt sie sich, wo das Problem des gemeinsamen Gebetes von Juden und Christen liegt. Der Fundamentalismus lehnt ein interreligiöses Gebet mit Berufung auf Gott rundweg ab, macht sich aber keinen Begriff von der ursprünglichen Weite echter Spiritualität.

Das Forschungsprojekt will aus dieser falschen Alternative heraus. Es setzt auf interreligiösen Dialog und es führt ganz an den Anfang des Christentums. Es zeigt, dass jüdisches Beten von Beginn an zur christlichen Liturgie gehört hat – und zwar nach den kanonischen Zeugnissen ebenso wie im Blickwinkel heutiger Wissenschaft. Das lässt sich nicht auf jede Religion übertragen, ist aber für das Verhältnis von Judentum und Christentum typisch. Juden und Christen können zusammen beten – nicht alle Gebete, aber die elementaren.

Thomas Söding, Bochum

1) Vgl. dazu die Katechese von Papst Benedikt XVI. über die Psalmen, S. 289–291 i. d. Heft.

Jom ha-Schoa – Warnung vor dem „neuen“ Judenhass

Am alljährlichen Jom ha-Schoa wird in Israel der sechs Millionen Juden gedacht, die im Holocaust ermordet wurden. In Rahmen der zentralen Eröffnungsfeier in der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem am 1. Mai 2011 sprach Ministerpräsident Benjamim Netanjahu unter anderem über den allgegenwärtigen Judenhass:

„Die Bedrohung für unsere Existenz, unsere Zukunft, ist nicht theoretisch. Sie kann nicht unter den Teppich gekehrt werden; sie kann nicht verharmlost werden. Sie steht vor uns und der gesamten Menschheit und muss abgewendet werden.

Die erste Lektion besteht also darin, die, die uns bedrohen, ernst zu nehmen. Die nächste Lektion rührt vom Verständnis her, dass Angriffen auf unser Volk seit jeher Wellen des Hasses vorangingen, die den Boden für den Ansturm bereiteten. Daher muss die zweite Lektion, die wir aus dem Holocaust ziehen, darin bestehen, dass wir das wahre Gesicht des Hasses auf unser Volk offenlegen. Was wurde nicht alles gesagt gegen die Juden Europas? Im Mittelalter und in der Neuzeit wurden Juden immer wieder für die Übel der Welt verantwortlich gemacht – von Pest und Seuchen über Krieg und Revolution bis hin zu Wirtschaftskrisen. Der Hass war nicht nur unter den ignoranten Massen eingefleischt, sondern verbreitete sich und schlug tiefe Wurzeln in den Köpfen und Herzen von Europas führenden Gelehrten und Philosophen.

Der jahrhundertealte Hass auf die Juden erwacht heute von Neuem und nimmt die Form des Hasses auf den jüdischen Staat an. Auch heute gibt es solche, die den jüdischen Staat für alle Übel auf der Welt verantwortlich machen – von gestiegenen Ölpreisen bis zur Instabilität in unserer Region. Es gibt solche, die sagen, dass diese Behauptungen, da fast die ganze Welt an sie glaubt, einen wahren Kern haben müssen. Schon Ahad Ha'am sagte: Die weit verbreitete Akzeptanz von Ritualmordanklagen im Mittelalter beweist, dass etwas nicht dadurch wahr wird, dass die Mehrheit der Welt es glaubt.“

(Newsletter der Botschaft des Staates Israel, Berlin, 02.05.2011.)

Vgl. die vollständige Rede Netanjahus (Original engl.) unter: http://www.mfa.gov.il/MFA/Anti-Semitism+and+the+Holocaust/Documents+and+communiqués/Opening_ceremony_Holocaust_Remembrance_Day_1-May-2011.htm

Ossuarium der Enkelin des Hohenpriesters Kajapha

Die Israelische Antikenbehörde IAA hat Ende Juni 2011 ein Kalksteinossuarium der Öffentlichkeit vorgestellt, das vor drei Jahren von Grabräubern im Terebintental (Emeq Ha-Ela, vgl. 1 Sam 17,1; Kampf Davids gegen Goliath) gefunden wurde. Das Beinkästchen trägt den üblichen Rosettenschmuck und im oberen Randbereich eine komplette, gut erhaltene Inschrift (kein Sgraffitto), die über den Inhalt des Ossuariums informiert. Es sind die Ge-

י מרים בת יושע בן קאפא כהן ליעזר ויהוהבית עכ"ל



beine der „Miriam, Tochter des Jeschua (!), Sohn des Kajapha, des Priesters der Maasiah aus Beth Imri“.

Nachdem im Jahre 1990 das reichverzierte Ossuarium des *Jehosef Bar Kajapha*, des Hohenpriesters und Gegners Jesu, mit seinen Gebeinen in Jerusalem in einer Grabkammer gefunden wurde, ist auch dieser Fund eine Bereicherung für die Historie. Besonders erschütternd ist, dass *Josef Bar Kajapha* selbst einen Sohn mit dem Namen Jeschua (Jesus) hatte.

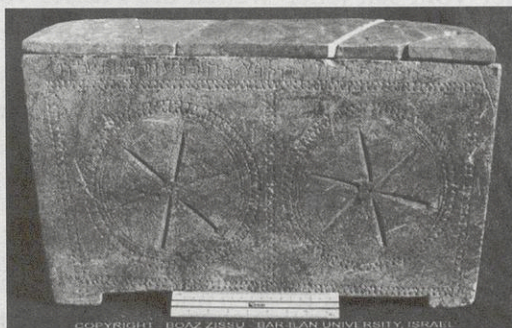


Foto: Dr. Boaz Zissu, Bar-Ilan Universität, Department of Land of Israel Studies and Archaeology.¹

Und wir erfahren auch, dass der Hohepriester Kajapha und sein Sohn Jeschua zur Priester-Abteilung (Machlaka) des Maasjah gehörten. Nach 1 Chr 24,4 wurden bei der Auswahl der Priester jeweils zwei Großfamilien aus der Linie Eleasars und eine aus der Linie Itamars ausgelost. Auf Maasjah war das letzte – vierundzwanzigste – Los gefallen (vgl. 1 Chr 24,18.). Sacharja, der Vater Johannes des Täufers, gehörte zur Abteilung des Abijah (Los Nr. 8; vgl. 1 Chr 24,10; Lk 1,5).

Der Priester *Jeschua Bar Kajapha* stammte wohl aus dem noch zu identifizierenden Ort *Beth Imri* oder aus dem *Haus Imri*, d. h. aus der Großfami-

1) Abdruck mit Erlaubnis der Bar-Ilan Universität, Ramat Gan, Israel.

lie (dem Geschlecht = dor) *Imri*, aus der dann auch Kajapha hervorging (Neh 3,2). Es bleibt also noch viel Arbeit (vgl. Ronny Reich, *Ancient Jerusalem Revealed*, IEJ 2000, S. 223 ff. und große Bibliografie).

Leider stammt das Ossuarium der „*Miriam, Tochter des Jeschua*“ aus einer Raubgrabung und der Fundzusammenhang ist damit wohl zerstört, – wenn nicht die Räuber doch noch die Fundkammer zeigen, was eher unwahrscheinlich ist. Drei Jahre hat es darum gebraucht, zunächst die Echtheit der Inschrift zu verifizieren, die auch nachträglich hätte aufgebracht werden können. Zwei Fachleute von den Universitäten Tel Aviv und Bar Ilan arbeiten an dem Stück. Wir sind gespannt, was sich noch ergeben wird.

Rolf-Christian Goethert

Ad multos annos

Prälat Dr. Georg Hüssler zum 90. Geburtstag

Zum 90. Geburtstag von Prälat Dr. Georg Hüssler am 7. Juli 2011 fand in der Mutterhauskirche der Vinzentinerinnen in Freiburg der Festgottesdienst statt. Hauptzelebrant war der Erzbischof von Freiburg und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz Robert Zollitsch, die Konzelebranten waren der Jubilar, seine Nachfolger im Amt, der ehemalige Caritaspräsident Hellmut Puschmann sowie der derzeitige Caritaspräsident Dr. Peter Neher, dazu Prof. em. Peter Hünemann, Tübingen, und der Diözesanvorsitzende des Caritasverbands in der Erzdiözese Freiburg Msgr. Bernhard Appel. Neben den Gemeindegesängen, begleitet von Orgel und Saxophon, trug auch ein Chor von Pensionären der Caritas zum Festgottesdienst bei. In seiner Predigt würdigte Erzbischof Zollitsch das Lebenswerk von Georg Hüssler und dankte ihm aus-



Foto: Ingo Schneider/
Badische Zeitung.

drücklich dafür, dass er stets und bei allem Tun dem einzelnen Menschen begegnete und somit die Zuwendung Gottes zu den Menschen getragen habe.

Beim anschließenden Festakt im Lorenz-Werthmann-Haus in der Karlstraße 40 fasste der Saal kaum die vielen Menschen, die sich eingefunden hatten, um zu gratulieren. Sie sangen das Lied: „Viel Glück und viel Segen ...“ Caritaspräsident Neher skizzierte den Lebensweg des Jubilars. Nach seiner Jugendzeit in Einöd (Saarland) und im Elsass studierte Hüssler zunächst Medizin, im Zweiten Weltkrieg entkam er aus der Gefangenschaft, indem er sich in den Vatikan rettete. Hüssler blieb dann in Rom, studierte am Germanicum weiter und schloss das theologische Studium mit der Promotion und der Priesterweihe ab. Nach einer Tätigkeit als Kaplan in Mannheim wurde Hüssler 1965 zum Deutschen Caritasverband nach Freiburg berufen und übernahm 1967 das Amt des Generalsekretärs und 1969 die Präsidentschaft. Hinzu kam seine Berufung 1975 an die Spitze von Caritas Internationalis mit Sitz in Rom. 1991 schied Hüssler aus dem Amt.

Die Festrede, gehalten von Professor Hünemann, zeigte, welche Neuerungen und Umwälzungen in den Jahrzehnten des ausgehenden 20. Jh. vom Deutschen Caritasverband, dem größten Wohlfahrtsverband mit rund einer halben Million Beschäftigten, bewältigt werden mussten.

Hüssler wagte unerschrocken, sich auf gefährliches Terrain zu begeben und erfuhr, dass selbst ein kommunistisches Regime in der Person des Staatschefs Ho Chi Minh in Nordvietnam 1967 ihn empfing und bereitwillig die Hilfe der Caritas annahm, indem dort u. a. ein Krankenhausbau finanziert wurde. Gleichmaßen wie in den Brennpunkten in Fernost waren Hüsslers Bemühungen auf Mittel- und Südamerika sowie Afrika gerichtet, wobei man bedenken muss, dass es sich nicht immer um christliche Weltregionen handelte. Die örtlichen Caritas-Stellen wurden in ihrer Vermittlungsarbeit gestärkt – dies konnte nur eine starke Zentrale leisten.

Entscheidende Strukturveränderungen standen auch an gegenüber staatlichen Entwicklungsdiensten und anderen Hilfsorganisationen, um die weltweiten Einsätze zu koordinieren.

Die Glückwünsche der Stadt Freiburg überbrachte deren Oberbürgermeister Dieter Salomon in launiger Weise. Die herzlichen Beziehungen zwischen dem Ehrenbürger Hüssler und dem Stadtoberhaupt zeigten sich bei jeder Begegnung, die Salomon schilderte. Der Oberbürgermeister wies dar-

auf hin, dass inzwischen eine Bürgerbefragung stattgefunden hatte, bei der die bekannteste Persönlichkeit Freiburgs ermittelt werden sollte. Es waren nicht die Größen aus Wissenschaft, Wirtschaft und Politik, die das Rennen machten, sondern die Ehrenbürgerin und Judenretterin Dr. Gertrud Luckner, einst Angestellte des Deutschen Caritasverbands und von Hüssler hochverehrte Gründerin des Freiburger Rundbriefs, wurde als bekannteste Freiburgerin erwählt.

Mit den Glückwünschen des Ministerpräsidenten von Baden-Württemberg Winfried Kretschmann und dem kurzen Dankeswort des Jubilars ging die Feier zu Ende, nicht ohne dass Hüssler, der sich einzelne Namen zu nennen versagen musste, doch Frau Maria Engesser dankte. Sie hat ihm über 50 Jahre lang den Haushalt geführt.

Auch der Freiburger Rundbrief gratulierte seinem stellvertretenden Vorsitzenden Prälat Hüssler.

Alwin Renker

Notizen

In den Niederlanden wird jedes Jahr am 4. und 5. Mai der Toten des Zweiten Weltkriegs gedacht und die Befreiung gefeiert. Zum diesjährigen Gedenken (2011) hat *Frits Rijksbaron* in Amsterdam eine Aktion initiiert, die an die einstigen jüdischen Bewohner (bis zur Deportation bis zu 10 % der Bevölkerung) erinnert. Die Bewohner einstmals jüdischer Häuser waren über die lokale Tageszeitung *Het Parool*, die 1940 als illegale Widerstandszeitung gegründet wurde, ermutigt worden, DIN-A-3-große Poster anzubringen mit der Aufschrift: „**1 von den 21 662 Häusern – wo Juden wohnten, die im Zweiten Weltkrieg ermordet wurden.**“ Ebenfalls beteiligt an der Aktion war das Jüdisch-Historische Museum mit seiner Webseite www.joods-monument.nl. Von den jüdischen Gemein-

den wurde die Initiative generell begrüßt.

In dem deutschen **Vernichtungslager Sobibór** im östlichen Polen kamen 250 000 Menschen zu Tode. Nach einem Bericht von Martin Krauß in der Wochenzeitung „Jüdische Allgemeine“ vom 5. Mai 2011 hat die Gedenkstätte „enorme Finanzprobleme. Mitarbeiter und Verwaltung des früheren Vernichtungslagers können nicht mehr bezahlt werden.“ Deutschland dagegen beteiligt sich finanziell nur an der Erhaltung der Gedenkstätte Auschwitz. Majdanek, Treblinka, Sobibór und alle anderen ehemaligen Vernichtungslager auf polnischem Gebiet werden von Polen finanziert. Die Verantwortlichen der Gedenkstätte Sobibór fordern daher, dass sich die Bundesregierung als Rechtsnachfolger des

„Dritten Reiches“ finanziell an der Erhaltung der Gedenkstätte beteiligt. Zur gleichen Zeit (am 12.05.2011) wurde in München John Demjanjuk, der u. a. von März bis Oktober 1943 von der SS auch in Sobibór eingesetzt war, wegen Beihilfe zum Mord an 28 060 Menschen zu fünf Jahren Haft verurteilt, der Haftbefehl aber nicht vollstreckt.

Der 10. Juli ist der **Gedenktag an die Opfer des Massakers von Jedwabne**, bei dem fast alle Juden des Ortes in einer Scheune bei lebendigem Leib verbrannt worden waren. Der amerikanisch-polnische Historiker *Jan Thomasz Gross* spricht von 1600 Opfern (vgl. Erzbischof Henryk Muszyński, „*Die Nachbarn*“ von *Jedwabne*, FrRu [10]2003,106–112). An der diesjährigen Gedenkfeier nahm mit Weihbischof Mięczyński zum ersten Mal offiziell auch ein Vertreter der katholischen Kirche teil. Eine offizielle Erklärung der Polnischen Bischofskonferenz war bereits am 25. August 2000 verabschiedet worden (vgl. *Vergebungs- und Versöhnungsbitte der Polnischen Bischofskonferenz*, FrRu 8[2001] 37–43). Staatspräsident Bronisław Komorowski bat schriftlich – verlesen vom früheren Ministerpräsidenten Tadeusz Mazowiecki – im „Namen der Republik“ um Vergebung. Im Jahre 2001 hatte sich Präsident Aleksander Kwaśniewski „als Mensch, als Staatsbürger und als Präsident“ entschuldigt (vgl. *Polen: Kirche und Staat bitten um Vergebung*, FrRu 8[2001] 288 f.).

Nach der Schließung des Lehrstuhls für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft der Technischen Universität Dresden und der Emeritierung der Lehrstuhlinhaberin Prof. *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* haben Magistranden, Doktoranden und Mitglieder des Lehr-

stuhls am 1. April 2011 die **Arbeitsgemeinschaft Religionsphilosophie Dresden e. V.** gegründet, um die 18-jährige erfolgreiche Arbeit des Lehrstuhls fortzusetzen. Der Verein bietet religionsphilosophische Seminare und Lesekreise an und unterhält eine umfangreiche öffentlich zugängliche Fachbibliothek. Weitere Informationen unter <http://www.religionsphilosophie-dresden.de>

Nach siebzig Jahren fand in der jüdischen Gemeinde **Delmenhorst** wieder eine **Bar Mizwa Feier** statt – die erste nach der Verfolgung und Vernichtung der Juden im Zweiten Weltkrieg. Vorbereitet auf diesen wichtigen Schritt wurden die Zwillinge David und Benjamin Trojman von Rabbinerin Alina Treiger (vgl. FrRu 18[2011] 158), der ersten Rabbinerin, die nach der Schoa in Deutschland ordiniert wurde. Die Feier der Bar Mizwa ist zugleich Verpflichtung und Verantwortung – für sich und für die Gemeinde, so Rabbinerin Treiger. „Das setzt aber den Wunsch voraus, weiter lernen zu wollen.“

Im Auftrag von Ministerpräsident Benjamin Netanjahu prüft der Vorsitzende des Nationalen Wirtschaftsrates der israelischen Regierung Silvan Shalom die Möglichkeit, aus wirtschaftlichen Überlegungen **den Sonntag als zusätzlichen Ruhetag in Israel einzuführen**. Der Vorschlag sieht vor, dass Samstag und Sonntag offizielle Ruhetage sein sollen, während der Freitag als halber Arbeitstag gelten soll. „Wer global denkt, muss das Modell eines ‚langen Wochenendes‘ von Samstag und Sonntag einführen. Viele andere Länder auf der Welt haben dies bereits getan, etwa Indien, China, Japan und muslimische Länder wie die Türkei, Marokko, Tunesien und andere“, so Shalom. Er fügte hinzu: „Beinahe 75 % der Weltbevölkerung arbei-

ten nach diesem Modell, und Israel muss sich anschließen und zusammen mit der Welt arbeiten.“ (Infobrief der Botschaft des Staates Israel, Berlin, vom 05.07.2011.)

Vom 5. bis 13. Juli 2011 wurden in Wien die **13. Europäischen Makkabi-Spiele** ausgetragen (nicht zu verwechseln mit der Makkabiade, die ebenfalls alle vier Jahre in Israel stattfindet). Etwa 2000 jüdische Sportler aus 38 Ländern (die Angaben variieren) nahmen an den sportlichen Wettkämpfen teil. Eröffnet wurden die Spiele, nach einem Stapellauf und der Überbringung der Makkabi-Flamme aus Israel, von Österreichs Bundespräsident Heinz Fischer auf dem Wiener Rathausplatz. Die ersten europäischen Makkabi-Spiele fanden 1929 in Prag statt. Dr. Ariel Muzicant,

Präsident der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, zog – „stolz und dankbar“ – eine positive Bilanz nach Beendigung der Spiele: „Herausragend war die Eröffnungsfeier, in einer perfekten Balance zwischen Vergangenheit und Zukunft, symbolisch für die Gesinnung dieser Spiele. Gerade hier in Wien wollen wir Juden die Geschichte, die Schoa nicht vergessen. Aber unsere Zukunft bauen wir nicht auf den Trümmern des Holocaust, sondern auf jüdischem Selbstbewusstsein, jüdischer Tradition und unserer Verbundenheit mit der spirituellen Heimat des jüdischen Volkes, dem Staat Israel auf.“ Das Jüdische Museum Wien setzt sich aus gegebenem Anlass mit der Ausstellung **Achtung! Fertig! Los!!!** (6. Juli bis 28. Sept. 2011) mit dem Thema „Jüdischer Sport“ auseinander.

Leser-Echo

Dr. Siegfried von Kortzfleisch, Lübeck, zum Artikel „Die Bibel Israels. Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs“, in Erinnerung an Erich Zenger in FrRu 18(2011)171–180:

Der Volltext der Rede von Erich Zenger ist erschienen in: Siegfried von Kortzfleisch / Wolfgang Gruber / Tim Schramm (Hg.), *Wende-Zeit im Verhältnis von Juden und Christen*, EB-Verlag, Berlin 2011.

Anm. d. Redaktion: Die Veröffentlichung im Freiburger Rundbrief konzentrierte sich auf Teil 1 und Teil 3 der Rede. Die Überlegungen Zengers in Teil 2 und Teil 4 wurden bereits in ähnlichem Wortlaut in einem früheren Beitrag von Prof. Zenger dargelegt: *Die Bibel Israels – Wurzel der Gemeinschaft für Juden und Christen*, FrRu 9(2002)81–94. Für die Vollversion vgl. *Kirche und Israel* 24(2009)25–38, sowie die Homepage der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Paderborn:

<http://www.gcjz-paderborn.de/wp-content/uploads/2009/08/Die-Bibel-Israels-Grundlage-des-christlich-j%C3%BCdischen-Dialogs1.pdf>

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.

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.

Ehrenmitglieder: Prof. Dr. Clemens Thoma, Steinhausen, Schweiz; Fritz. B. Voll, Toronto, Kanada.

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 06.07.2011 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Zuwendungsbestätigungen für steuerliche Zwecke auszustellen“. Für Geldzuwendungen bis 100,- Euro gilt der Überweisungsträger als Beleg.

Bankverbindungen:

Deutschland: LIGA Bank eG München, BLZ 750 903 00, Konto-Nr. 22 158 45,
BIC: GENODEF1M05 . IBAN: DE 89 7509 0300 0002 2158 45
Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Konto-Nr. 140 600 756,
BIC: PBNKDEFF . IBAN: DE 74 6601 0075 0140 6007 56

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

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

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

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

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

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

