

Buchbinderei Schaffhauser
Krummer Weg 34
88400 Biberach
Tel/Fax: 0735173302

Rz 142 - N.F. 19.20

Freiburger Rundbrief

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
Neue Folge Heft 1–4/2012 (19. Jahrgang)

Inhalt und Personenregister

RZ 142-N.F.19.20

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 (1932–2011); 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: Schnaufer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 0344-1385

EV. THEOL. SEM. UNIVERS. AT TÜBINGEN
01/2724

INHALTSVERZEICHNIS

Benedikt XVI., Papst
Ein liebendes und verstehendes Ineinander von Israel und Kirche. Ansprache in Berlin am 22. Sept. 2011 127
Benedikt XVI., Papst
Freude am Gesetz Gottes – Psalm 119 (118) 209
Fischer, Irmtraud
Wieso lässt Gott Pharaos Elitetruppe ertrinken? 98
Flierler, Andrea
„Unweigerlich mit dem Judentum verbunden." Jüdisch-christlicher Dialog und die Rolle der Liturgie 262
Frank, Abraham
Die fromme Chana und ihr Schabbat. Eine Bildertafel zu den Sabbatpflichten der Frau 184
Frankenstein, Ruben
„Wenn Ihr wollt, ist es kein Märchen." Theodor Herzl – Politiker und Schriftsteller 42
Graumann, Dieter
Wir glauben zusammen – und wir gehören zusammen! Ansprache in Berlin am 22. Sept. 2011 123
Henrix, Hans Hermann
Verhältnis von Kirche und Judentum. Fünfzig Jahre nach Eröffnung des Zweiten Vatikanums 246
Kingreen, Monica
Begegnung mit Juden gestern und heute. Eine pädagogische Präventionsmöglichkeit gegen Antisemitismus 200
Kuschel, Karl-Josef
Von Gottesleidenschaft und Gottesirritation. Laudatio auf Elazar Benyoëtz . . 189
Lapide, Yuval
Die Tempelreinigung (Joh 2,13–25) 107
Liebster, Wolfram
Israel – die Wurzel der Kirche. Zwanzig Jahre Rheinischer Synodalbeschluss „Christen und Juden" 173
Nahshon, Emmanuel
70 Jahre – ein Menschenleben 242
Navon, Moshe
Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret im Licht der jüdischen Quellen . . 13
Noll, Chaim
Concives Imperii. Zum Verhältnis von Christen und Juden 162
Polish, Rabbiner Daniel F.
Ein geistliches Zuhause. Was Christen über jüdische Identität wissen sollten . . 281
Protze, Wolfgang
Ein Lied für Janusz Korczak (1878–1942) 245

Renker, Alwin
„Jesus ist kristallklares Judentum". In Erinnerung an den Judaisten und christlich-jüdischen Theologen Professor Dr. Clemens Thoma (1932–2011) . . 82
Renker, Alwin
„Einen neuen Aufbruch wagen". 98. Deutscher Katholikentag 288
Röhrbein-Viehoff, Helmut
„Ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit für dein Volk Israel" . . 11
Schauer, Eva Johanna
Und Er schuf sie männlich und weiblich (Gen 1,27). Eine weibliche Sichtweise auf das Gottesbild des Ersten Bundes 24
Štrukelj, Anton
Juden und Christen – die Zwillingsbrüder. Hans U. v. Balthasar und Martin Buber 272
Thoma, Clemens, s. A.
Judentum und Christentum in christlicher Sicht 86
Treitler, Wolfgang
Vom Geheimnis des Judeseins. Zum 80. Geburtstag von Aharon Appelfeld . . . 114
Zademach, Wieland
Den Anderen aus dem Glauben verstehen lernen. Eine jüdische Theologie des Christentums (In Erinnerung an J. J. Petuchowski) 2
Zwanger, Helmut
Die Stimme des auferstandenen Wortes. Jüdische Dichtung nach 1945 31

Rezensionen

Aping, Norbert, Liberty Shtunk! Die Freiheit wird abgeschafft *(Bettina Klix)* . . . 298
Appelfeld, Aharon, Der Mann, der nicht aufhörte zu schlafen *(Wolfgang Treitler)* . 301
Baum, Julie und Norbert, Mein lieber Rudolf. My dear Rudolf *(Michael Schwennen)* 57
Blatman, Daniel, Die Todesmärsche 1944/45 *(Wolfram Wette)* 131
Bodemann, Y. Michal / Brumlik, Micha (Hg.), Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden *(Ruben Frankenstein)* 58
Bohlen, Reinhold / Richtscheid, René (Hg.), 100 Jahre Synagoge Wittlich *(Willi Körtels)* 303
Burkard, Dominik / Garhammer, Erich (Hg.), Christlich-jüdisches Gespräch – erneut in der Krise? *(Werner Trutwin)* 133
Crüsemann, Frank, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen *(Andreas Vonach)* 305
Dachs, Gisela (Hg.), Liebe. Jüdischer Almanach der Leo Baeck Institute *(Simon Lauer)* 60
Dachs, Gisela (Hg.), Sport. Jüdischer Almanach der Leo Baeck Institute *(Simon Lauer)* 307
Deselaers, Manfred (Hg.), Dialog an der Schwelle von Auschwitz *(Stefan Hartmann)* 309

Eisenstein, Bernice, Ich war das Kind von Holocaustüberlebenden *(Soraya Levin)* . 217
Harlan, Thomas, Veit *(Bettina Klix)* 62
Haselhoff, Görge K., Moses Maimonides interkulturell gelesen *(Werner Trutwin)* . 64
Herz-Kestranek, Miguel, Die Frau von Pollak oder Wie mein Vater jüdische Witze erzählte *(Evelyn Adunka)* 220
Käppner, Joachim, Bertold Beitz. Die Biographie *(Werner Trutwin)* 135
Karski, Jan, Mein Bericht an die Welt *(Bettina Klix)* 138
Keilson, Hans, Da steht mein Haus *(Soraya Levin)* 64
Keller, Zsolt, Abwehr und Aufklärung. Antisemitismus in der Nachkriegszeit und der Schweizerische Israelitische Gemeindebund *(Yvonne Domhardt)* 140
Klatzmann, Joseph, Jüdischer Witz und Humor *(Yizhak Ahren)* 144
Koschmal, Walter, Der Dichternomade *(Yizhak Ahren)* 310
Krone, Wolfgang / Reichert, Thomas / Siegfried, Meike (Hg.), Dialog, Frieden, Menschlichkeit. Beiträge zum Denken Martin Bubers *(Holger Banse)* 221
Küng, Hans / Homolka, Walter, Weltethos aus den Quellen des Judentums *(Monika Beck)* 145
Levine, Amy-Jill / Brettler, Marc Zvi (Ed.), The Jewish Annotated New Testament *(Franklin Sherman)* 223
Levy Lipis, Mimi, Home is Anywhere *(Yizhak Ahren)* 225
Levy Lipis, Mimi, Symbolic Houses in Judaism *(Yizhak Ahren)* 225
Lewinsky, Charles, Gerron. Roman *(Soraya Levin)* 148
Lustiger, Arno, Rettungswiderstand. Über die Judenretter in Europa während der NS-Zeit *(Ruben Frankenstein)* 213
Magall, Miriam, Internationale jüdische Festmahlzeiten. Essen wie im Paradies – Pessach *(Svetlana Jebrak)* 311
Patka, Marcus G., Wege des Lachens. Jüdischer Witz und Humor aus Wien *(Evelyn Adunka)* 220
Piorr, Ralf (Hg.), Ohne Rückkehr *(Fritz Hofmann)* 312
Rebiger, Bill (Hg.), Sefer Shimmush Tehillim *(Yizhak Ahren)* 150
Riemer, Nathanael, Zwischen Tradition und Häresie. „Beer Sheva" – eine Enzyklopädie des jüdischen Wissens der Frühen Neuzeit *(Jutta Schumacher)* 66
Schmitt, Franz-Josef, Joseph Feiner – Ein jüdischer Lehrer aus Wittlich *(Willi Körtels)* 226
Schulz-Jander, Eva / Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.), Franz Rosenzweig. Religionsphilosoph aus Kassel *(Hubert Frankemölle)* 228
Schuster, Theo (Hg.), Weet ji wall, wor löbje wohnt ... Spuren jüdischen Lebens in Sprache und Literatur Ostfrieslands *(Adalbert Böning)* 151
Seiffert, Hans-Hermann, Johanna Hammel. Der Weg einer Jüdin aus Konstanz durch Gurs nach Auschwitz-Birkenau *(Maria Stiefl-Cermak)* 68
Seksik, Laurent, Vorgefühl der nahen Nacht *(Soraya Levin)* 230
Talabardon, Susanne, Unterm Feigenbaum *(Ulrike Kleinecke)* 232

Trutwin, Werner, Weltreligionen. Judentum *(Paul Petzel)* 54
Verete, Yoram / David, Yaron (Ed.), Tom U-Tehom – Tefilat Ha-Kaddisch Ba-Sifrut Ha-Ivrit – Antologia *(Israel Yaoz)* 69
Wengst, Klaus, Das Regierungsprogramm des Himmelreichs *(Hans-Walter Nörtersheuser)* 295

Berichte

Bar Mitzwa, Firmung, Konfirmation. Erwachsenwerden im Glauben bei Juden und Christen *(Josefine Wahle / Max Bernlochner)* 72
Singet dem Herrn ein neues Lied (Ps 98,1) *(Sr. Johanna Schwalbe OSB)* 74
Internationales Kolloquium zur Edition der Inedita von Emmanuel Lévinas –Tagungsbericht *(Silvia Richter)* 152
Erste Rabbinerschule in Kanada eröffnet *(Fritz Voll)* 154
„Forum junger Erwachsener" (FJE) *(Michael Tomaszewski)* 156
70 Jahre Wannsee-Konferenz *(Newsletter der Botschaft des Staates Israel)* 235
Buber-Rosenzweig-Medaille für Nikolaus Schneider *(EKD)* 236
Das Kölner Beschneidungsverbot *(Red.)* 313
Zur Debatte um die Beschneidung *(Simon Lauer)* 314
Beschneidungsverbot beschneidet Religionsfreiheit *(Bischof Heinrich Mussinghoff)* 315
Nostra aetate – Grundlage und Orientierungspunkt *(Papst Benedikt XVI.)* 316

Ad multos annos

Dr. Alwin Renker zum 80. Geburtstag *(Joachim Maier)* 75

In memoriam

Aron Ronald Bodenheimer, 1923–2011 *(Simon Lauer)* 76
Clemens Thoma, 1932–2011 *(Simon Lauer)* 236

Notizen 78, 157, 238, 318

Leser-Echo 159, 239, 319

Personenregister

(ohne biblische Namen)

Abdül Hamid II., Sultan 45
Abrabanel, Isak 310 f.
Abraham ben Salomo von Torrutiel 234
Abs, Hermann Josef 135
Achenrainer, Anna Maria 31
Ackermann, Nathan W. 88
Adenauer, Konrad 135
Adler, Alfred 273
Adorno, Theodor W. 134
Adunka, Evelyn 221
Aegidius von Viterbo 169
Ahren, Yizhak 145, 151, 226, 311, 319
Akiba ben Josef (Rabbi Akiba) 60 f.
Alberigo, Giuseppe 246
Alkhaldy, Youssuf Zia 47
Allegri, Renzo 246
Alperovich, Amichai 308
Ambrosius von Mailand 163, 165, 233
Améry, Jean 116
Amichai, Yehuda 115
Andreas-Friedrich, Ruth 215
Antiochus IV. Epiphanes 164
Antonia zu (von) Württemberg 24
Aping, Norbert 298–300
Appelfeld, Aharon 81, 114–122, 301 f.
Ascher ben Jehiel (Rabbi Ascher 74
Aschkenasy, Yehuda 174–176
Äsop, griech. Fabeldichter 49
Athanasius, Kirchenvater, Bischof von Alexandrien 182
Augustinus, Aurelius, Kirchenlehrer 95, 163, 181
Ausländer, Rose 34, 192

Baeck, Leo 3, 147, 276
Bahr, Hermann 51
Balthasar, Hans Urs von 241, 272–280
Balzac, Honoré de 231
Bamberger, Selig 70
Band, Arnold J. 114 f.
Banse, Holger 222
Baranek, Lucja 238
Baranek, Wincenty 238
Bartoszewski, Wladyslaw 256
Bauer, Yehuda 131
Baum, Julie 57 f.
Baum, Norbert 57
Baum, Rudolf 57
Baum-Merom, Gretel 57 f.
Bea, Augustin 248
Beck, Monika 147, 191
Begin, Menachem 77
Béguin, Albert 273
Bein, Alex 47
Beitz, Else 136
Beitz, Bertold 135–138
Ben-Chorin, Schalom 14, 120
Ben-David, Benny 62
Benedikt XVI., Papst 12, 78, 81, 85, 123, 125, 127, 130, 135, 155, 161, 209, 212, 255, 256–261, 280 f., 288 f., 291, 316
Ben Sakkai, Jochanan 146
Benyoëtz, Elazar (Koppel, Paul) 37, 161, 189, 191–199
Beozzo, J. Oscar 246
Bergson, Henri 273
Bernlochner, Max 73
Bertone, Tarcisio 258
Bethge, Eberhard 174
Bialik, Chaim Nachman 308
Bienenstock, Myriam 228
Biller, Maxim 58
Billerbeck, Paul 297
Birkenhauer, Anne 116
Bivin, David 13
Blatman, Daniel 131–133
Blizzard, Roy 13
Bloch, Chaim 30, 220

Bloom, Harald 25 f.
Bloy, Léon 153, 273
Bodemann, Y. Michal 58 f.
Bodenheimer, Aron Ronald 76 f.
Bohlen, Reinhold 226, 303 f.
Boissière, Yann 158
Boje, Alena 239
Bongardt, Michael 199
Böning, Adalbert 151
Bourel, Dominique 154
Brand, Joel 216
Brandes, Sabine 62
Brandt, Willy 135
Brasser, Martin 154
Breitbart, Siegmund 307
Brenner, Michael 58, 60, 307
Brettler, Marc Zvi 223
Breukelman, Jan 181
Brockmeyer, Franz 319
Bronstein, Arlene 8
Bronstein, Sol 8
Brown, Michael 114
Brumlik, Micha 58–60, 229
Buber, Martin 32 f., 36, 113, 154, 196, 222, 229 f., 241, 272–274, 276–280, 282, 310
Buber, Paula (alias Georg Munk) 222
Bühler, Marianne 304
Burkard, Dominik 133 f.
Burkhardt-Riedmiller, Regina 228
Butros, Cyril Salim 283

Caligula, Gaius, röm. Kaiser 92
Calin, Rodolphe 152
Carmi, Tcharney 115
Canetti, Elias 192
Casper, Bernhard 153
Cassidy, Edward Idris 237, 255
Celan, Paul 32 f., 134, 192, 219
Chagall, Marc 276
Chairemon von Alexandria, Lehrer Kaiser Neros 164
Chalier, Catherine 152
Chamberlain, Joseph 47
Chaplin, Charles (Charlie) 298–300
Chaplin, Charles junior 298
Chiune, Sugihara 79
Church, Dawson 27
Cohen, Hermann 146 f.
Cohen, Joseph 115, 118
Cohen-Lévinas, Danielle 152
Cohon, Samuel S. 3
Croner, Helga 95
Crüsemann, Frank 305 f.
Cyprian von Karthago, Kirchenvater 168

Dachs, Gisela 60, 307
Dahlhoff, Joachim 13
Dalinger, Brigitte 221
Dausner, René 199
David, Yaron 69
Deeg, Alexander 269
Deissler, Alfons 75
Delp, Alfred 289
Denzinger, Heinrich Joseph Dominikus 90
Deselaers, Manfred 309
Detering, Heinrich 64
Deusel, Antje Yael 158
Di Segni, Riccardo 259
Diedenhofen, Maria 31
Diodor (Diodorus Siculos), griech. Historiker 164
Dirscherl, Erwin 252, 256
Dischereit, Esther 39, 58
Dohmen, Christoph 252
Dold, Erwin 215
Domhardt, Yvonne 143
Domin, Hilde 38, 192
Drach, Albert 221
Dreyfus, Alfred 44
Dschulnigg, Peter 296
Dünzle, Franz 134

Ebenbauer, Peter 252, 271
Eckert, Willehad P. 106
Edelmann, Marek 61
Edvardson, Cordelia 35 f.
Efron, John 307
Ehrenberg, Rudolf 5
Ehrlich, Ernst Ludwig 2, 83, 85, 173

Eich, Günther 195
Eichmann, Adolf 213, 218
Einstein, Albert 298, 318
Eisenstein, Barek 217 f.
Eisenstein, Bernice 217–219
Eisenstein, Jacob 217
Eisenstein, Mottl 217
Eisenstein, Regina 217 f.
Eisenstein, Surale 217
Eißler, Friedmann 319
Ellenson, David 9
Elser, Georg 214
Ephraem der Syrer, Kirchenlehrer 233
Ernst, Hanspeter 30, 84
Eschwege, Helmut 214
Exum, Cheryl 100

Fackenheim, Emil 286
Falaturi, Abdoldjavad 8
Falska, Marina 245
Färber, Helmut 299
Feiner, Joseph 226–228
Fellay, Bernard („4 Bischöfe") 257, 259
Feuchtwanger, Lion 192
Fiedler, Peter 296
Fischer, Irmtraud 81, 98, 100
Fischer, Rolf 312
Fischer, Ulrich 239
Fisher, Eugene J. 254
Flavius Josephus s. Josephus Flavius
Fleischner, Eva M. 88
Flierler, Andrea 241, 262
Flusser, David 14, 16, 21, 81 f., 174, 223, 237, 239
Foighel, Hanne 62
Fornet-Ponse, Thomas 85
Frank, Abraham 161, 184, 319
Franke, Patrick 232
Frankemölle, Hubert 230, 252, 256
Frankenstein, Ruben 1, 42, 60, 192, 216, 287
Franz-Klauser, Olivia 6
Freud, Sigmund 144, 273, 276
Fried, Erich 36
Friedländer, Regina 44
Friedländer, Saul 134
Friedrichsmeier, Horst 13
Frühwald, Wolfgang 134
Fuchs, Michael 290
Fürst, Gebhard 290

Galarreta, Alfonso de („4 Bischöfe") 257, 259
Gamliel II. 87
Garbrecht, Willi 158
Garhammer, Erich 133 f.
Gauck, Joachim 292 f.
Geiger, Abraham 58
Geiger, August 58
Geiger, Wolfgang 201 f.
Geisel, Sieglinde 62
Gerhards, Albert 252, 265, 269–271
Gerron, Kurt 148 f.
Gertz, Jan Christian 99
Gervais-Francelle, Céline 138–140
Gessler, Philipp 59
Gibson, Mel 281
Gies, Frits 31
Gillermann, Sharon 307
Gilman, Sander 307
Ginzberg, Asher (Achad Ha'am) 287
Giordano, Ralph 58
Glück, Alois 288, 293
Goebbels, Joseph 63, 193, 300
Goes, Albrecht 32
Goethe, Johann Wolfgang von 227
Goldhagen, Daniel J. 131
Goll, Yvan 40
Goshen-Gottstein, Alon 259 f., 309
Grasset, Bernard 152
Graumann, Dieter 81, 123, 127, 261, 313
Green, Jeffrey M. 114, 119
Greinke, Friedrich 22
Greive, Hermann 88
Grözinger, Karl Erich 118
Grubitz, Christoph 199
Grüninger, Paul 216, 318
Guardini, Romano 276
Güdemann, Moritz 51
Gunneweg, Antonius H. J. 90

Güns, Josef 105
Guski, Chajm 267

Haberschrack, Nicolaus 110
Hafner, Johann E. 232
Halevi, Jehuda 284
Halkin, Hillel 118
Halle, Werner 158
Hallwirth-Treitler, Ulrike 116
Hamann, Johann Georg 275
Hammel, Johanna 68 f.
Hammerstein, Franz von 89
Harlan, Thomas 62 f.
Harlan, Veit 62 f.
Hartmann, Stefan 309
Haselhoff, Görge K. 64
Hasselhoff, Friedrich 182
Hayes, Alan 155
Hecht, Leopold 206
Hefetz, Iris 59
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 229
Hegner, Jakob 273, 277
Heil, Johannes 239
Hein, Martin 290
Heine, Heinrich 193, 196
Heinz, Hanspeter 9, 83
Heisig, Bernhard 56
Helman, Anat 308
Henrix, Hans Hermann 2, 4, 7, 159, 241, 246 f., 251 f., 254, 257, 263, 265 f., 268 f., 316
Herder, Johann Gottfried von 275
Hermann, Matthias 37
Hertz, Joseph H. 226
Herz-Kestranek, Miguel 220
Herz-Kestranek, Stefan 220
Herzl, Pauline 43
Herzl, Theodor 1, 42–53, 287
Heschel, Abraham Joshua 121, 147
Heym, Stefan 192
Hilberath, Bernd Jochen 247
Hildesheimer, Wolfgang 192
Hillel (der Ältere) 147
Himmler, Heinrich 132, 137
Hitler, Adolf 31, 87, 128, 131 f., 138, 164, 171, 193, 214, 298, 300
Hochfeld, Samson 147
Hochwald, Abraham 144
Hoff, Gregor Maria 252, 309
Hofmann, Fritz 312
Hofmann, Norbert J. 129, 259
Holtz, Sabine 24
Homolka, Walter 145 f.
Horowitz, Sara R. 114
Hulst, Johan van 238
Hünermann, Peter 247, 252
Hussein, Mohammed, Mufti 166
Hutchinson, Pearse 151

Immer, Karl Eduard 173
Irenäus von Lyon, Kirchenvater 182, 233
Isaac, Jules 248

Jacob, Gertrud 158
Jahn, Friedrich Ludwig 307
Jebrak, Svetlana 311
Jogiches, Leo 61
Johannes von Antiochia (Chrysostomos) 163
Johannes Paul II., Papst 85, 94, 125, 129, 135, 155, 253–255, 260, 262, 265 f., 268 f., 280 f., 309
Johannes XXIII., Papst 241, 246–248
Joseph, Berta 158
Joseph, Ernst 158
Joseph, Leopold 158
Josephus Flavius 223, 237
Justin (Justinian), byzantin. Kaiser 165
Juvenal, röm. Dichter 165

Kadnykov, Yuriy 158
Kafka, Franz 114, 117–119, 193, 310
Kahan, Israel 4
Kahn, Zadok 47
Kaltefleiter, Werner 257
Kamis-Müller, Aaron 140
Kampling, Rainer 256
Kant, Immanuel 229
Kapellari, Egon 271
Kaplan, Marion 61

Käppner, Joachim 135, 137 f.
Karelitz, Nissim 78
Karski, Jan 138–140
Kartmann, Norbert 157
Kasper, Walter 85, 129, 258
Kastner, Rudolf 216
Kaucha, Krzysztof 309
Kaufman, Haim 308
Keilson, Hans 40, 64 f.
Keilson, Hilde 65
Keller, Zsolt 140–143
Kemper, Katrin 312
Keret, Etgar 62
Kessel, Jerrold 308
Kessler, Edward 252
Kienzler, Klaus 9
Kierkegaard, Sören 273
Kingreen, Monica 161, 200
Kinski, Klaus 63
Kirchner, Michael 245
Klapheck, Elisa 60
Klappert, Bernd 176
Klatzmann, Joseph 144 f.
Klausnitzer, Wolfgang 134
Kleinberg, Aviad 61
Kleinecke, Ulrike 234
Klenicki, Leon 254
Klix, Bettina 63, 140, 300
Klochendler, Pierre 308
Kluger, Martin 115
Knippschild, Dieter 312
Koch, Thilo 53
Kogon, Eugen 88
Koller, Erwin 277 f.
König, Meester 174
Kook, Abraham Isaak 308
Koppel, Elazar 190
Koppel, Gottlieb Yoëtz 190
Koppel, Paul (s. Benyoëtz, Elazar) 190
Korczak, Janusz 241, 244 f.
Korn, Salomon 58
Körtels, Willi 228, 304
Koschmal, Walter 310
Kosman, Admiel 61
Kossak, Zofia 309
Kotkowska, Elzbieta 309
Kowalski, Adam 238
Kowalski, Bronislawa 238
Kraft, Hannelore 157
Kranemann, Daniela 265, 269
Kraus, Karl 194
Kraus, Wolfgang 254, 263, 265 f., 268 f.
Kreisler, Georg 221
Kreppel, Jonas 220
Kretschmann, Winfried 293
Krochmalnik, Daniel 152 f.
Krone, Wolfgang 221
Krösus, König von Lydien 49 f.
Krüger, Horst 13
Krupp von Bohlen und Halbach, Alfried 135
Kubota, Tarot 79
Külling, Friederich 140
Küng, Hans 145–147
Kurz, Peter 289
Kuschel, Karl-Josef 31, 161, 189
Kwiet, Konrad 214

La Rochefoucauld, François de 194
Laak, Hanna van 230
Laktantius, chr.-röm. Philosoph 163
Lamdan, Neville 252
Lämmer, Manfred 308
Landesman, Nili 308
Landmann, Salcia 144, 221
Lang, Peter 237
Lange, Nicholas R. M. de 91
Langer, Gerhard 252
Langer, Jiří Mordechai 310
Langer, Lawrence L. 115, 117 f.
Langthaler, Rudolf 118
Lanzmann, Claude 139
Lapide, Pinchas 97
Lapide, Yuval 81, 107
Laschitza, Annelies 61
Lasker-Schüler, Else 192 f.
Lauer, Simon 62, 77, 84, 237, 308, 314
Launay, Marc de 153
Lehmann, Jochen 157
Lehmann, Karl 293 f.

Leitenberger, Friedrich 44
Lenzen, Verena 120
Leo XIII., Papst 84
Leonhard, Clemens 271
Lessing, Gotthold Ephraim 7
Levin, Soraya 65, 149, 219, 232
Lévinas, Emmanuel 31, 54, 152–154, 230, 252
Lévinas, Michaël 152
Levine, Amy-Jill 223
Levinson, Isaak (Jitzchak) 184
Levy Lipis, Mimi 225 f.
Lewinsky, Charles 148 f.
Lewis, Charles 156
Licharz, Werner 2
Lichtenberg, Bernhard 128
Lichtenberg, Georg 194
Liebster, Wolfram 161, 173, 181–183
Lipton, Bruce H. 27
Littell, Franklin H. 88
Littell, Jonathan 309
Lochner, Elisabeth von 252
Loewy, Hanno 186
Luckner, Gertrud 83, 215, 244, 247, 319
Lukrez (Lucretius Titus Carus), lat. Dichter 61
Luria, Isaak 30
Lustiger, Arno 213 f., 216
Lustiger, Jean-Marie 41, 273
Luther, Martin 181, 295 f.
Luxemburg, Rosa 61

Magall, Miriam 311
Maier, Joachim 76
Maimonides s. Moses Maimonides
Malitz, Jürgen 239
Mallerais, Bernard Tissier de („4 Bischöfe") 257, 259
Maltek-Drezevitzky, Schoschanna 294
Mann, Thomas 298
Maoz, Benyamin 229
Marr, Wilhelm 171
Martial (Martialis), Marcus Valerius, lat. Dichter 165
Martin V., Papst 169 f.
Marx, Karl 276
Mauriac, François 116
Maximilian I., Kaiser 166
Mayer, Reinhold 228
Meir, Ephraim 153, 229
Meisel, Abish 221
Melito von Sardes 163, 165
Melloni, Alberto 252
Mendelssohn, Moses 2, 54, 61, 167, 193, 276
Mendes-Flohr, Paul R. 222
Mendoza, Daniel 307
Merah, Mohammed 318
Merkel, Angela 291 f.
Metz, Johann Baptist 88, 159, 256, 309
Meyer, Michael A. 61
Michel, Johannes M. 293
Miller Budick, Emily 115–118
Miskotte, Kornelis Heiko 175, 181
Mohammed (Prophet) 165
Möhler, Johann Adam 273
Möller, Elisabeth 158
Möller, Richard 158
Mönnich, Conrad Willem 182
Morgenstern, Matthias 319
Morse, Arthur D. 88
Mosche Lob von Sasow 282
Moses Maimonides 54, 64, 120, 147, 150
Mosse, Georg L. 88
Müller, Gerhard 290
Mussinghoff, Heinrich 315
Mußner, Franz 82 f., 85, 91, 97, 252
Mussolini, Benito 300

Nachama, Andreas 74
Nagy, Stanislaw 309
Nahshon, Emmanuel 235, 241 f.
Nancy, Jean-Luc 154
Nathanael, Rabbi 234
Navon, Moshe 1, 13, 22
Nero, röm. Kaiser 164, 239
Netanyahu, Benyamin 235, 238
Neusner, Jacob 255, 257
Nietzsche, Friedrich 196, 229
Noll, Chaim 161 f.

Nordau, Max 307
Nörtersheuser, Hans-Walter 297
Noth, Martin 181
Nussbaum, Felix 56

O'Hara, Maureen 299
Obama, Barack 284 f.
Oesterreicher, Johannes M. 6, 83, 89, 239, 248
Oetinger, Friedrich Christoph 24
Olmesdahl, Ruth 121
Oppler, Edwin 303
Oz, Amos 115

Pacelli, Eugenio (Papst Pius XII.) 134
Patka, Marcus G. 220 f.
Paul VI., Papst 250
Pawlikowski, John T. 257
Peled, Yossi 235
Perez, Jizchak Lejb 310
Périsset, Jean-Claude 288
Perlhefter, Beer Shmuel Issachar 66 f., 159
Perlhefter, Bella 66, 159
Pesch, Otto Hermann 246
Petuchowski, Aaron Mark 5
Petuchowski, Elizabeth 3, 6, 239
Petuchowski, Jakob J. 1–10, 82, 92, 94, 239
Petuchowski, Markus 5
Petzel, Paul 56
Pfefferkorn, Johannes 166
Philo von Alexandrien 54, 92, 223
Picard, Jacques 140
Pines, Shlomo 174
Piorr, Ralf 312
Pissarius, Helene 158
Pissarius, Paul 158
Pius IX., Papst 84
Pius XI., Papst 169
Pius XII., Papst 125, 133 f.
Plaskow, Judith 147
Polish, Daniel 241, 281
Porat, Dina 259
Porschütz, Hedwig 215
Praag, Harry van 174
Pressler, Mirjam 301 f.
Protze, Wolfgang 245
Proust, Marcel 152 f.
Pruiksma, Dick 221
Puech, Émile 22

Qimron, Elisha 15

Rahner, Karl 94 f.
Raisig, Christoph M. 177, 179
Ramras-Rauch, Gila 114 f., 117
Raschi (Salomo ben Isaak) 226
Ratzinger, Joseph (Papst Benedikt XVI.) 85, 255, 257, 280, 309
Rebiger, Bill 150
Reichert, Klaus 60
Reichert, Thomas 221
Reich-Ranicki, Marcel 53
Reik, Theodor 220
Rein, Raanan 307
Reinhart, Franka 138
Reinhart, Harold F. 3
Rendtorff, Rolf 247
Renker, Alwin 75 f., 81 f., 241, 288
Renoir, Jean 299
Reuchlin, Johannes 166 f., 172
Richter, Silvia 153 f.
Richtscheid, René 303
Riemer, Nathanael 66–68, 159
Ringelblum, Emanuel 106
Risse, Günther 269
Robbers, Gerhard 289
Roduner-Grüninger, Ruth 318
Röhrbein-Viehoff, Helmut 1, 11
Roncalli, Angelo Giuseppe (Papst Johannes XXIII.) 246
Rosen, Alan 118
Rosen, David 259
Rosenberg, David 25 f.
Rosensaft, Menachem 159
Rosenstock, Eugen 229
Rosenstock, Margrit 229
Rosenstrauch, Hazel 58
Rosenzweig, Franz 5, 147, 153, 175, 222, 228–230, 273, 275
Rosenzweig, Ursula Hava 228

Roth, Joseph 193
Roth, Philip 119 f.
Rovigo, Abraham 67
Rufeisen, Oswald (Bruder Daniel) 216
Rühle, Inken 228
Ruppert, Lothar 6
Rusecki, Marian 309

Saar, Gideon 238
Sabbatai (auch Schabbtai) Zwi 55, 66
Sachs, Nelly 31, 34 f., 192
Safrai, Shmuel 174
Saier, Oskar 83
Samuel, Salomo 147
Scech, Karin 78
Schäfer, Peter 150
Schäfer, Ursel 138
Schauer, Eva Johanna 1, 24
Scheele, Paul-Werner 268
Scheler, Max 273
Schindel, Robert 40 f.
Schindler, Oskar 137, 215
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 229
Schlesinger, Philipp 105
Schmidt, Helmut 135
Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich 228
Schmitt, Franz-Josef 226–228
Schneerson, Menachem Mendel 60
Schneider, Nikolaus 161, 183, 236, 291
Schneider, Norbert 291
Schneider, Reinhold 276
Schneier, Arthur 258
Schnitzlein, Werner 157
Schnitzler, Arthur 51
Schoeps, Julius H. 42, 58
Scholem, Gershom 58
Schopenhauer, Arthur 229
Schöttler, Heinz-Günther 135, 232
Schreiner, Stefan 229, 319
Schröter, Jens 18–20
Schubert, Kurt 82, 237
Schüler-Springorum, Stefanie 61
Schultz, Thomas 144
Schulze-Marmeling, Dietrich 308
Schulz-Jander, Eva 157, 228 f.
Schumacher, Jutta 68, 159
Schurtenberger, Franz 83
Schuster, Theo 151
Schwalbe, Johanna 74
Schwartz, Yigal 114 f., 117
Schwennen, Michael 58
Scola, Angelo 280
Segev, Tom 58 f.
Seiffert, Hans-Hermann 68
Seksik, Laurent 230
Sendler, Irena 216
Seneca, Lucius Annaeus 164 f.
Senkbeil, Sigrid 68, 159
Sewernyiak, Henryk 309
Sforim, Mendele Mojcher 310
Shalit, Gilad 79
Shapiro, Karl 285
Shay, Oded 62
Shemtov, Lia 235
Sherman, Franklin 224
Shimeon bar Isaak (Simeon bar Isaac) 168
Shimeon bar Jehuda (Simeon ben Jehuda) 163
Shimron, Gad 61
Shinan, Avigdor 69, 71
Sicari, Antonio 278
Siebenrock, Roman A. 247
Siebers, Stefan 121
Siebert-Hommes, Jopie 100
Sieg, Ulrich 307
Siegfried, Meike 221
Signer, Michael 10, 255
Simon, Josiah 228
Simon, Jules 228
Simon, Tobias Jona 158
Sixtus V., Papst 169
Sobol, Joshua 61
Söding, Thomas 252
Sofer, Moses 310
Sofer, Zvi 151
Solon von Athen 49 f.
Sombart, Werner 171 f.
Sonnemans, Heino 269
Sonnevelt, Nico 175

Soussan, Julian Chaim 294
Soxberger, Thomas 221
Speer, Albert 300
Speidel, Theodor 134
Spengler, Ute 117
Speyer, Adrienne von 276
Spiegelman, Art 217
Spinoza, Baruch 167, 273, 276
Stalin, Josef 164
Starck, Helmut 175–177
Stauffenberg, Claus Graf Schenck von 214
Stein, Edith 309
Stemberger, Günter 118, 252
Stephan, Jean-Pierre 62
Steppelhoff, Robin 308
Stern, Menachem 174
Stiefl-Cermak, Maria 69
Stöhr, Martin 222
Strack, Hermann L. 297
Strasko, Paul Moses 159
Strauß, Moses 204
Striet, Magnus 252
Strolz, Walter 8 f.
Stroop, Jürgen 106
Strugnell, John 15
Štrukelj, Anton 241, 272
Sulzenbacher, Hannes 186
Szukalski, Wojciech 309

Tacitus, Publius Cornelius 165
Tal, Uriel 88 f.
Talabardon, Susanne 232 f.
Talmon, Shemaryahu 89
Tanenbaum, Roy 154–156
Teich, Meier 106
Teitelbaum, Netanel 128
Thales von Milet 49
Theß, Burkhard 269
Thiede, Carsten Peter 163
Thieme, Karl 277
Thoma, Clemens 2, 9 f., 30, 75, 81–86, 91, 97, 236 f., 250
Thomas von Aquin 276
Toaff, Elio 254
Tomaszewski, Michael 10, 157
Töpel, Michael 74
Torberg, Friedrich 144, 221, 308
Treitler, Wolfgang 81, 114 f., 118, 122, 302
Trobitius, Jörg 120
Trutwin, Werner 54, 56, 64, 135, 138

Ulma, Jozef 238
Ulma, Wiktoria 238

Val, Rafael Merry del 257
Verete, Yoram 69
Vermes, Geza 223
Vienken, Johannes 303 f.
Vienken, Jörg 303
Voll, Fritz 156, 224, 281
Vonach, Andreas 306
Vorgrimler, Herbert 94 f.
Voss-Altman, Howard 154

Wachtel, Eleanor 114
Wacker, Marie-Theres 105
Wagner, Matthias 312
Wahle, Josefine 73
Wahle, Stephan 252
Waldenfels, Hans 269
Wallenberg, Raoul 216, 319
Walser, Martin 116
Walter, Karin 105
Waßmer, Johannes 222
Weber, Friedrich 291
Weidinger, Elisabeth 75
Weidt, Otto 215
Weill, Nicolas 153
Wein-Mehs, Maria 303
Weinrich, Harald 199
Weiss, Hans 158
Weiß, Wolfgang 134
Weißglas, Immanuel 33 f.
Wengst, Klaus 295–297
Werblowsky, R. J. Zwi 91, 173
Werfel, Franz 114, 221
Wertheimer, Leopold 204 f.
Westerwelle, Guido 238
Wette, Wolfram 133, 214
Wiehn, Erhard Roy 57, 68

Wiener, Oded 258
Wiesel, Elie 56, 116, 118, 134, 256
Wijsmuller-Meyer, Geertruida 215
Wilckens, Ulrich 97
Wilczynska, Stefa 245
Wildmann, Daniel 307
Wilhelm II., Kaiser 45 f.
Williamson, Richard („4 Bischöfe") 257, 259
Winter, Herbert 143
Winton, Nicholas George 215
Witte, Peter 312
Wittmann, Hugo 48 f.
Wohlmuth, Josef 37, 85, 251 f., 256, 262, 267, 270
Wolf, Hubert 257
Wolf, Sabina 78
Wolf, Siegbert 222
Wolffsohn, David 46
Wolffsohn, Michael 58
Wyschogrod, Michael 92, 252, 255
Yaoz, Israel 71
Yaron, Kalman 245
Yehoshua, Avraham (Abraham) B. 115
Zacher, Hans-Jürgen 157 f.
Zademach, Wieland 1 f., 82, 181, 239
Zenger, Erich 134, 159, 252, 262–264, 266–268
Zimmermann, Moshe 308
Zintl, Reinhard 232
Zinvirt, Yaacov 127
Zollitsch, Robert 288 f., 292, 294
Zuckermann, Moshe 58 f.
Zuidema, Willem 178
Zwanger, Helmut 1, 31 f.
Zweig, Friderike 230 f.
Zweig, Lotte 230–232
Zweig, Max 192
Zweig, Stefan 49, 230–232

Zu diesem Heft

„*Was uns nottut, ist eine jüdische Theologie des Christentums und eine christliche Theologie des Judentums.*" Dieses Wort des großen jüdischen Gelehrten *J. J. Petuchowski* (1925–1991) gibt uns die Richtung vor. ***Wieland Zademach***, der an diesen bedeutenden Lehrer der christlich-jüdischen Begegnung erinnert, weist darauf hin, dass für Petuchowski neben der jüdischen und der christlichen Tradition noch eine dritte – für Juden und Christen gemeinsame – Tradition wichtig war, eine Tradition ohne Synkretismus und ohne Apologetik: „den Anderen aus dem Inneren des Glaubens verstehen zu lernen".

Ein kleiner Beitrag gegenseitigen Verstehens ist die Predigt-Betrachtung von ***Helmut Röhrbein-Viehoff*** zu den aus Jesaja zitierten Worten Simeons (Lk 2,32): „*Ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit für dein Volk Israel.*"

Rabbiner ***Moshe Navon*** greift ein grundlegendes Thema auf, in dem sich Judentum und Christentum berühren: *Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret im Licht der jüdischen Quellen.* Ausgangspunkt für die Gegenüberstellung von Johannes aus der jüdischen Gemeinde „Ha-Jachad" in Qumran und von Jesus von Nazaret ist die messianische Auslegung des Prophetenwortes in Jes 40,1–5.

Nach einer Betrachtung über die Schöpfung der Gestirne in Heft 4/2011 folgen in dieser Ausgabe Gedanken zur Erschaffung des Menschen: „*Und er schuf sie männlich und weiblich*" *(Gen 1,27).* ***Eva Johanna Schauer*** widerlegt die oft wiederholte These von einem dezidiert männlich geprägten Gottesbild im Alten (Ersten) Testament.

Aus der Schoa, jenem schwarzer Fleck, mit dem Menschen das Abbild Gottes beschmutzten, sind Wunder der Hoffnung geboren. ***Helmut Zwanger*** spricht von einem Wunder, dass überhaupt wieder jüdische Dichtung entstand, zumal in deutscher Sprache. In „*Die Stimme des auferstandenen Wortes*" sucht er behutsam nach Zeichen der Hoffnung in den vom Schmerz der Schoa gezeichneten Worten jüdischer Dichter.

Das ganz große Wunder jedoch, die Errichtung einer Heimstatt für das verfolgte jüdische Volk, war die Erfüllung des Traums von *Theodor Herzl.* ***Ruben Frankenstein*** zeichnet in „*Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen*" ein sehr persönliches Bild Herzls als Politiker und Schriftsteller.

Den Anderen aus dem Glauben verstehen lernen

Eine jüdische Theologie des Christentums ...

Wieland Zademach*

„Eine jüdische Theologie des Christentums – und eine christliche Theologie des Judentums" – so ließe sich das wahrhaft ökumenische Programm zusammenfassen, dem sich der große Rabbiner und Gelehrte **Jakob J. Petuchowski (1925–1991)** zeitlebens verschrieben hatte. Anlässlich seines 20. Todestages am 12. November 1991[1] soll hier daran erinnert werden: an ein Lebenswerk, dessen vielfältige Impulse weiterwirken und das christlich-jüdische Gespräch tiefgreifend beeinflussen.

Kleine biografische Skizze

Jakob Josef Petuchowski stammt aus einer Familie des Berliner orthodoxen Judentums. Seit Generationen wurde hier die Berufung zum Rabbinat offensichtlich so überzeugend gelebt, dass sie jeweils wie selbstverständlich vom Vater auf den Sohn überging. Geboren wurde er am 30. Juli 1925 und erfuhr Bildung wie Erziehung in der „Adass-Jisroel"-Gemeinde, deren Schulen einen hervorragenden Ruf besaßen. In der Tradition des großen jüdischen Aufklärers Moses Mendelssohn wurde hier versucht, „die strenge Beobachtung des jüdischen Ritualgesetzes mit voller Teilnahme an der westlichen Kultur zu verbinden"[2]. Diese prägende Erfahrung nahm er mit,

* Dr. Wieland Zademach, Unkel, lehrt evangelische Theologie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main.

1) Vgl. Clemens Thoma, *Nachruf auf einen jüdischen Freund: Jakob J. Petuchowski 1925–1991*, FrRu 1(1993/94)231–235, sowie Ernst Ludwig Ehrlich, *Laudatio für Prof. Dr. Jakob J. Petuchowski, s. A.*, FrRu 1(1993/94)172–174.

2) Jakob J. Petuchowski, *Mein Judesein. Wege und Erfahrungen eines deutschen Rabbiners*, Freiburg 1992, 37. Vgl. auch: Hans Hermann Henrix, *Jakob J. Petuchowski (1925–1991): Rabbiner, Wissenschaftler, Ökumeniker*, in: Werner Licharz / Wieland Zademach (Hg.), *Treue zur Tradition als Aufbruch in die Moderne. Visionäre und mahnende Stimmen aus Judentum und Christentum*, Waltrop 2005, 403–481.

als er nach der Schließung der Schule durch die Nationalsozialisten im Mai 1939 mit einem Kindertransport Deutschland in Richtung Schottland verließ, um dort dann als Sechzehnjähriger im Jahre 1941 am *Glasgow Rabbinical College* sein Studium aufzunehmen. Allerdings sind dort den Talmudjüngern „weltliche" Studien strengstens untersagt. Er ist enttäuscht und vermisst schmerzlich die gewohnte Verbindung traditioneller Observanz mit westlicher Kultur. Später resümiert er, „dass diese Feindschaft dem ‚weltlichen' Studium gegenüber der Grund für meine Abkehr von der jüdischen Orthodoxie gewesen ist"[3]. Mit der Unterstützung von Rabbiner Dr. Harold F. Reinhart, dem damaligen Repräsentanten des britischen Reformjudentums, setzte Petuchowski seine Studien in London fort. Schwerpunkte waren dabei neben dem Studium des Judentums Psychologie, Philosophie, Logik, römische Geschichte und englische Literatur. 1947 erlangte er den B. A. Honours Grad der Universität in London.

Zum wichtigsten Lehrer seiner Londoner Studienjahre wurde Rabbiner Leo Baeck, der ihn im Privatunterricht in das Studium des Midrasch einführte – was für sein Lebenswerk prägend werden sollte. Denn so wie der Midrasch als Auslegung der Bibel in der Spätantike Antwort zu finden versuchte auf die Herausforderungen durch den Hellenismus, den Gnostizismus und das sich entwickelnde Christentum, so wurde es später zum Programm Petuchowskis, das große Erbe des Judentums mit Hilfe seines fundierten Wissens jüdischen Menschen des 20. Jahrhunderts als bewohnbares Haus des Lebens heute weiterzugeben und es als eigenständige Tradition christlichen Menschen nahe zu bringen.

Der Kontakt zu Leo Baeck blieb auch in Amerika bestehen. Auf dessen Vermittlung nahm J. J. P. ein weitergehendes Studium am reformierten *Hebrew Union College* in Cincinnati auf und übersiedelte 1948 in die USA – in Begleitung seiner 1946 geehelichten Frau Elizabeth, mit der er später drei Söhne bekam. Weil Leo Baeck 1948 ebenfalls nach Cincinnati berufen wurde, konnte Jakob ihn weiter hören, ebenso wie Samuel S. Cohon, dessen Nachfolger in den Fächern *jüdische Theologie und Liturgie* er schließlich wurde und die er bis an sein Lebensende in Cincinnati lehrte.[4]

3) Jakob J. Petuchowski, *Mein Judesein* (Anm. 2), 41 f.

4) Vgl. *Anglikaner und Juden – Leitlinien für die Zukunft.* Vortrag von Rabbiner Dr. Jakob J. Petuchowski, Forschungsprofessor für jüdische Theologie und Liturgie, in Cincinnati/Ohio vom 16./17. März 1975, in FrRu XXVII (1975)17–20.

Ab 1973 besuchte Petuchowski immer wieder Deutschland; zunächst nach großer innerer Überwindung, dann zunehmend interessierter am Austausch mit vielen nicht nur akademischen Freunden und Kollegen in der BRD und in vielen europäischen Ländern, wo der jüdisch-christliche Dialog sich zu entwickeln begann und er eine Fülle von Gastprofessuren bekleidete und mit zahlreichen Ehrungen bedacht wurde. Als er nach einer Herzoperation am 12. November 1991 verstarb, war die Zahl der Nachrufe Legion. Gemäß seiner Maxime der Zusammengehörigkeit von Forschung und Gemeindepraxis war er zudem seit 1956 Jahr für Jahr tätig in einer kleinen jüdischen Gemeinde in Laredo, Texas, um dort an Hohen Feiertagen als Rabbiner zu wirken und seelsorgerlich und liturgisch tätig zu sein.

Gelehrter Rabbiner



Rabbiner Petuchowski (li.), bei einer Bar Mizwah in Laredo, Texas, am 5. September 1980. Foto: privat.

Nur ein Jahr nahm er die Aufgaben eines Rabbiners vollberuflich wahr, dann aber während seiner jahrzehntelangen Lehrtätigkeit nebenamtlich und regelmäßig in jener texanischen Gemeinde. Für sein Verständnis von der Berufung zum Rabbiner war besonders wichtig die Wechselbeziehung zwischen den priesterlichen und den prophetischen Elementen in der Persönlichkeit sowie die Kompetenz in der Auslegung der Schrift, verbunden mit der Kunst des Formulierens von Herz und Verstand anregenden Merksätzen und Gleichnissen. Petuchowski zitierte öfter den berühmten Rabbiner Israel Kahan, der diesen Sachverhalt dialektisch auf den Punkt gebracht hat: „Kein Rabbiner, den die Gemeinde nicht zu der einen oder anderen Zeit zu entlassen wünscht, ist ein wirklicher Rabbiner. Aber kein Rabbiner, den die Gemeinde tatsächlich entlässt, ist ein wirklicher Mensch."[5]

5) H. H. Henrix (Anm. 2), 428.

Bei der Amtseinführung seines Sohnes Aaron Mark Petuchowski zum Hauptrabbiner der Gemeinde *Temple Sinai* in Roslyn, New York, enthüllte Petuchowski eine historische Reminiszenz, die für ihn geradezu zu einem familienbiografischen Paradigma geworden ist. Von Franz Rosenzweig, dem sich Jakob stets sehr verbunden wusste, ist die Geschichte überliefert, wie er am Jom Kippur des Jahres 1913 noch einmal in die Synagoge ging in der Absicht, sich vom Judentum endgültig zu verabschieden und danach taufen zu lassen – unter dem Einfluss seines Vetters Rudolf Ehrenberg. Die Predigt jedoch, die er dann hörte, kehrte ihn zuinnerst um und bestärkte ihn in einer neu gewonnenen Treue zum Judentum, – der Beginn einer großen Laufbahn als Lehrer einer ganzen Generation deutscher Juden. Der damalige Prediger war Jakobs Großvater, Dr. Markus Petuchowski, dessen Authentizität die lebensgeschichtliche Wende bei Rosenzweig beförderte, auch wenn er nicht wusste, wer da unter seiner Kanzel saß. Aus diesem Geschehen leitet dessen Enkel so etwas wie ein „Petuchowskisches Gesetz" ab, eine „Herausforderung für alle, die Petuchowski heißen und die sich mit rabbinischen Dingen beschäftigen. Man kann nie sicher sein, ob es da einen anderen potenziellen Franz Rosenzweig gibt, der in der Gemeinde sitzt, einer, der dabei ist, entweder zum Judentum zurückzukehren oder sich gänzlich davon abzuwenden, und zwar in Abhängigkeit davon, wie wir authentische jüdische Lehren und wahre jüdische Ideale von unseren Kanzeln vermitteln."[6]

Von seinem Selbstverständnis her wäre Petuchowski wohl als Fundamentaltheologe zu bezeichnen. Für ihn hat jüdische Theologie die Aufgabe, die religiöse Tradition einerseits innerhalb der jüdischen Gemeinschaft rational auszulegen, und andererseits nach außen zu vertreten und nötigenfalls zu verteidigen. Dass er dabei aber alles andere als ein Fundamentalist ist, das zeigt sehr anschaulich sein Verständnis der Offenbarung wie auch sein Umgang mit der Tradition. Talmud und Midraschim als Verschriftlichung der mündlichen Tora sind für ihn ebenso Offenbarung vom Sinai als deren gleichsam geschichtliche Ausdehnung. Quasi zum Dogma erhoben war immer nur der göttliche Ursprung der Tora, der schriftlichen wie auch der mündlichen; über das ‚Wie' und das ‚Wann' kann durchaus rational argumentiert werden. Wenn Offenbarung die Überbrückung des Abgrundes zwischen Gott und Mensch bedeutet, dann haben daran beide Seiten Anteil. Entsprechend ist die Tora als Gabe der Offenbarung Gotteswort im Men-

6) Zitiert nach H. H. Henrix (Anm. 2), 432 f.

schenwort: menschliche Reaktion auf Erlebnisse der Offenbarung, das heißt menschliche Interpretation der Offenbarung. Das führt zwangsläufig zu Meinungsunterschieden bei den Theologen, die ihren Streit um das rechte Verständnis der Offenbarung niemals endgültig werden schlichten können. Seine Grenze allerdings – und darin die Abwehr von jedem Fundamentalismus – findet dieser schöpferische Streit in dem Bewusstsein, dass es nur eine Quelle der Wahrheit gibt, aus der die Bibel wie auch die Wissenschaft entstanden sind.[7]

Ökumenische Neuansätze

Mit dem Begriff des Ökumenischen ist hier jene Bemühung auf jüdischer wie auf christlicher Seite gemeint, nach Bezugspunkten von Nähe, Verstehen und Gemeinsamkeit in der jüdisch-christlichen Differenz zu fragen und eine Solidarität angesichts bleibender Eigenständigkeit, Andersheit und Fremdheit zwischen Judentum und Christentum zu praktizieren: „Was uns also nottut, ist eine jüdische Theologie des Christentums und eine christliche Theologie des Judentums."[8] Dieses Gegenüber der beiden Theologien charakterisiert Petuchowski mit der Kategorie der Interpretation: „Das Neue Testament ist eine ‚Interpretation' der hebräischen Bibel und die patristische Literatur eine ‚Interpretation' des Neuen Testaments, der Talmud eine andere ‚Interpretation' des Neuen Testaments [...] oder vielmehr eine Sammlung von Interpretationen."[9]

Mit dieser Rede von der doppelten Interpretation der hebräischen Bibel nimmt Petuchowski *in nuce* eine Position vorweg, welche etwa die Päpstliche Bibelkommission in ihrem Dokument *„Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel"* vom 24. Mai 2001 bekräftigt hat, nämlich mit der ausdrücklichen Anerkennung, dass es eine jüdische und christliche Auslegungstradition des Alten Testamentes gibt, die sich gegenseitig ihr Recht nicht streitig machen dürfen.[10]

7) Vgl. Jakob J. Petuchowski, *Das große Buch der rabbinischen Weisheit*. Hg. von Elizabeth Petuchowski, Freiburg 2001; Rezension von Olivia Franz-Klauser in FrRu 9(2002)226 f.
8) Jakob J. Petuchowski, *Zum Geleit*, in: Johannes Oesterreicher, *Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche. Eine neue Zusammenschau der Konzilserklärung über die Juden*, Meitingen 1971, 17.
9) Ibd., 19.
10) Vgl. Lothar Ruppert, *Das jüdische Volk und seine Heiligen Schriften in der christlichen Bibel*, FrRu 9(2002)19–29.

Eine gewisse Asymmetrie besteht dabei allerdings darin, dass das Christentum eine christliche Theologie des Judentums weit mehr benötigt als das Judentum eine jüdische Theologie des Christentums, weil das Judentum ja aus seinen eigenen Quellen und Erfahrungen lebt, wie sie sich niedergeschlagen haben in der hebräischen Bibel und der rabbinischen Literatur. Es geht darum, dass sich aus der gemeinsamen hebräischen Bibel zwei verschiedene legitime Religionen entwickelt haben, die sich ihres unlösbaren Zusammenhangs im göttlichen Plan in Zeit und Ewigkeit bewusst werden sollen. Genau genommen haben wir es tatsächlich sogar mit drei verschiedenen Traditionen zu tun, die seit zweitausend Jahren – wie auch immer – koexistieren: eine jüdische, eine christliche und eine Tradition, die sowohl Juden als auch Christen gemeinsam ist.

Eben um diese dritte Tradition geht es Petuchowski. Zu vermeiden ist bei solchen jüdisch-christlichen Studien sowohl ein billiger Synkretismus[11] wie auch eine kämpferische Apologetik. Es geht aber auch um mehr als ein lediglich historisches oder allgemein wissenschaftliches Interesse, denn Juden und Christen leben nach wie vor als Juden und Christen und repräsentieren lebendige Traditionen. Neben der wissenschaftlichen Erhellung geschichtlicher Entwicklungen ist es deshalb vor allem wichtig, den Anderen aus dem Inneren seines Glaubens her verstehen zu lernen. Bei dieser „wahrhaft kopernikanischen Revolution im jüdischen wie im christlichen Denken" wird man sich die neuralgischen Punkte der Vergangenheit ebenso vornehmen, wie man dem Gemeinsamen und dem bleibend Trennenden den angemessenen Stellenwert neu zumessen wird. Jüdische Theologie des Christentums und christliche Theologie des Judentums wird „von Menschen betrieben werden, die sich nicht gegenseitig als Konkurrenten um Gottes Gunst betrachten", sondern von Menschen, „die sich gegenseitig als Arbeiter in demselben Weinberg, als Diener desselben Herrn anerkennen und schätzen".[12] Sein Zukunftsprojekt einer jüdischen Theologie des Christentums beförderte Petuchowski auf eine doppelte Weise. Inhaltlich bedachte er weitere theologische Motive und Themen für eine solche Theologie. Und organisatorisch begann er mit der wissenschaftlichen Verankerung dieser Perspektive, indem er eine Projektdisziplin gemeinsamer jüdisch-christ-

11) Vgl. dazu Petuchowskis Erklärung zu Lessings „Ringparabel" in dem Vortrag „*Living together in an age of pluralism*" in Detroit, Michigan, in FrRu XXIX(1977)33–36, hier 34.

12) Jakob J. Petuchowski, *Arbeiter in demselben Weinberg – Ansätze zu einer jüdischen Theologie des Christentums*, in: Hans Hermann Henrix (Hg.), *Unter dem Bogen des Bundes. Beiträge aus jüdischer und christlicher Existenz*, Aachen 1981, 215.

licher Studien zu etablieren versuchte. Der für das christlich-jüdische Gespräch entscheidenden Frage, ob denn die Christen auch zum Sinai-Bund gehören, nähert er sich über die Erkenntnis, dass der Gott, der mit der ganzen Menschheit den Noah-Bund und mit Israel den Sinai-Bund geschlossen hat, *per definitionem* in seinen Bundesschließungen nicht beschränkt werden darf:

> „Der Sinaibund hat für die jüdische Glaubensgemeinschaft den Noahbund *ergänzt*, aber nicht aufgehoben. Könnte man in gleicher Weise von dem Kalvarienbund sprechen, der für einen bestimmten Teil der Menschheit den Sinaibund zugänglich gemacht hat, ohne ihn damit für Israel aufzuheben? Und wie können wir die Möglichkeit verneinen wollen, dass Gott auch noch andere Bünde mit anderen Teilen der Menschheit geschlossen hat und vielleicht immer noch schließt – Bünde, die uns unbekannt sein mögen."[13]

Hier tut sich erkenntnistheoretisch eine Weite auf, die den abrahamitischen Religionen den Horizont öffnet – weit über den gemeinsamen Rahmen der „Leute des Buches" hinaus. Und organisatorisch konnte er diesem Projekt einen wichtigen Schub vermitteln mit der Einrichtung eines eigenen Lehrstuhls für jüdisch-christliche Studien am *Hebrew Union College*, dem nach den großen Wissenschaftlern benannten *Sol und Arlene Bronstein-Lehrstuhl*. Damit war die Basis gelegt für die von diesem Lehrstuhl verantworteten berühmten *Bronstein-Kolloquien*.

Zur Wirkungsgeschichte

Die ersten drei dieser Symposien (1983, 1986 und 1989) konnte Petuchowski noch selbst organisieren. Dabei sprachen christliche Gelehrte über Texte der Hebräischen Bibel und jüdische Gelehrte über Texte des Neuen Testaments, wozu jeweils ein jüdisches bzw. ein christliches Korreferat korrespondierte. 1989 fand das Kolloquium erstmals in Deutschland statt. Es handelte über einen breiten Themenbogen vom Sühnetod Jesu über den Versöhnungstag in den biblischen Schriften und von deren Vergegenwärtigung in den Liturgien. Fachleute von Rang kamen hierbei zusammen, um

13) *Bekannte und unbekannte Gottesbünde*, in: Abdoldjavad Falaturi / Jakob J. Petuchowski / Walter Strolz (Hg.), *Universale Vaterschaft Gottes. Begegnung der Religionen*, Freiburg 1987, 28.

streitbar Kontroversen auszutragen und gerade auch so Dialog zu praktizieren, wobei Jakob Petuchowski mit seiner Persönlichkeit und seiner Ausstrahlung von Gelehrsamkeit, Verbindlichkeit und Zuverlässigkeit die Leitlinien dieser Kolloquien geradezu idealtypisch selbst authentisch verkörperte.[14]

Beispielhaft hat Jakob J. Petuchowski seine Vision einer Projektdisziplin jüdisch-christlicher Studien verwirklicht im *„Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung"*, das er 1989 gemeinsam mit Clemens Thoma herausgegeben hat.[15] Vom Anfang der Idee bis zum Abschluss seiner Ausführung ist dieses Lexikon ein jüdisch-christliches Gemeinschaftswerk. Es liefert zu wichtigen Themenfeldern des heutigen jüdisch-christlichen Dialogs eine solide objektive wissenschaftliche Information aus beiderlei Perspektiven und formuliert eine theologische Position aus der jeweiligen religiösen Existenz heraus. Eine andere weitergehende Wirkung darf man wohl sehen in dem Ausbau von zahlreichen Instituten für jüdisch-christliche Forschung und Lehre. Hier sind institutionelle Strukturen geschaffen worden, die dem Projekt jüdisch-christlicher Studien zu langfristiger Nachhaltigkeit verhelfen; mehr als 20 solcher Institute sind zusammengefasst in einem „Rat der Zentren für jüdisch-christliche Beziehungen".

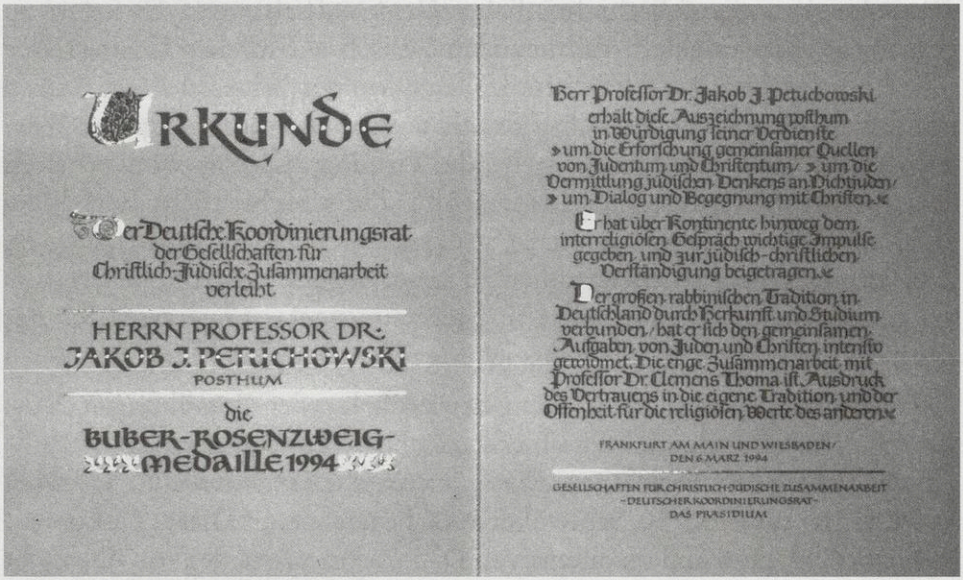
Durchaus als eine späte Wirkung der ausdauernden Bemühungen Petuchowskis darf man das jüdisch-amerikanische Dokument „DABRU EMET" – *„Redet Wahrheit"* (Sach 8,16). *Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum* vom 10. September 2000 bezeichnen.[16] Dieses Dokument ist die Frucht eines äußerst intensiven Diskussionsprozesses von über acht Jahren in einer Gruppe jüdischer Gelehrter, die sich wissenschaftlich mit dem Christentum befassten. Diese von mehr als zweihundert Gelehrten unterzeichnete, inzwischen vielfach zitierte und kommentierte Stellungnahme bestimmt seit Jahren den jüdisch-christlichen Dialog. Sie ist geleitet von der Fragestellung der Autoren und Autorinnen, welche Verbindung es zwischen einer rein wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Christentum und ihrer persönlichen jüdischen Existenz gebe und welche Antwort dem gegenwärtigen Judentum auf die Entwicklungen in der Christenheit mög-

14) David Ellenson / Hanspeter Heinz / Klaus Kienzler / Jakob J. Petuchowski (Hg.), *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie*. Questiones disputatae, Bd. 124, Freiburg i. Br. 1990.

15) Vgl. die Rezension von Walter Strolz in FrRu 1(1993/94)59–62.

16) Vgl. Wortlaut von DABRU EMET in FrRu 8(2001)114–117.

lich wäre. Damit hat die Frage nach einer jüdischen Theologie des Christentums endgültig den Rang einer hermeneutischen Perspektive im jüdisch-christlichen Dialog eingenommen. Hauptinitiator von „DABRU EMET" war Jakobs Schüler, Freund und Kollege *Michael Signer* (1945–2009)[17], der in diesem Projekt ein Herzstück seiner wissenschaftlichen Berufung sah. Im Sinne von Petuchowski ist zu wünschen, dass über die rein wissenschaftliche Beschäftigung mit „DABRU EMET" hinaus auch von christlicher Seite der Dialog zu einer Art und Weise gelebter Existenz wird und so ausstrahlt in weite Bereiche des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens.



Herr Professor Dr. Jakob J. Petuchowski
erhält diese Auszeichnung posthum in Würdigung seiner Verdienste
um die Erforschung gemeinsamer Quellen von Judentum und Christentum
um die Vermittlung jüdischen Denkens an Nichtjuden
um Dialog und Begegnung mit Christen.
Er hat über Kontinente hinweg dem interreligiösen Gespräch wichtige Impulse gegeben und zur jüdisch-christlichen Verständigung beigetragen.
Der großen rabbinischen Tradition in Deutschland durch Herkunft und Studium verbunden, hat er sich den gemeinsamen Aufgaben von Juden und Christen intensiv gewidmet. Die enge Zusammenarbeit mit Professor Dr. Clemens Thoma ist Ausdruck des Vertrauens in die eigene Tradition und der Offenheit für die religiösen Werte des anderen.

17) Vgl. Michael Tomaszewski, *In memorian Rabbiner Michael A. Signer s. A. (1945–2009)*, in FrRu 16(2009)235 f.

„Ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit für dein Volk Israel"

Helmut Röhrbein-Viehoff*

„Ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit für dein Volk Israel", so spricht im Tempel der greise Simeon über das Kind, das er in seinen Armen hält (Lk 2,32). Die Kirche nimmt diese Verse allabendlich auf im „Nunc dimittis" der Komplet, dem kirchlichen Abendgebet. Lukas setzt dieses Wort programmatisch an den Anfang seines Evangeliums und spannt von dort aus einen Bogen bis ans Ende, wo der auferstandene Jesus zu seinen Jüngern sagt: „Der Messias wird leiden und von den Toten auferstehen, und in seinem Namen wird man allen Völkern, angefangen in Jerusalem, verkünden, sie sollen umkehren, damit ihre Sünden vergeben werden" (Lk 24,46 f.). Die anschließende Apostelgeschichte des Lukas wird dann erzählen, wie dieses Evangelium tatsächlich weltweit verkündet wird.

Das Wort des Simeon ist ein Zitat aus dem Buch des Propheten Jesaja. Dort heißt es im Blick auf den „Gottesknecht": „Ich habe dich dazu bestimmt, der Bund für mein Volk und das Licht für die Völker zu sein" (Jes 42,6 = 1. Lesung am Sonntag „Taufe des Herrn", Lesejahr A) und „Ich mache dich zum Licht für die Völker, damit mein Heil bis an das Ende der Erde reicht" (Jes 49,6 = 1. Lesung am 2. Sonntag im Jahreskreis, Lesejahr A). Dabei wird im Hebräischen streng unterschieden zwischen „mein Volk" und „die Völker". Das Volk Israel ist „ha-'am", die (Heiden-)Völker heißen „hagojím". Ein Goj (Plural: Gojím) ist also ein Nichtjude, der nicht zum auserwählten Gottesvolk gehört.

Auch der griechische Urtext des NT unterscheidet zwischen „apokálypsis ethnón (= Erleuchtung der Heiden)" und „dóxa laóu sou Israél (= Herrlichkeit seines Volkes Israel)", ebenso die lateinische Übersetzung der Vulgata: „revelatio gentium – gloria plebis tuae Israel". Lukas legt diese Verse aus Jesaja dem Simeon in den Mund, der sie über Jesus ausspricht. Er inter-

* Helmut Röhrbein-Viehoff ist Beauftragter für Biblisch-Theologische Bildung im Erzbistum Hamburg. Eine Predigt-Betrachtung zu Lk 2,32.

pretiert damit Jesus von Nazaret als den „Gottesknecht". Und dessen Bestimmung ist eine doppelte: „*berít ha´am*" und „*orha-gojím*" zu sein, „Bund des Volkes (Israel)" und „Licht der (Heiden-)Völker". Diese zweifache Sendung – zu Israel und zu den Heiden – ist jeweils unterschiedlich und gehört doch zusammen. Das gilt für Jesus wie auch für die Kirche in seiner Nachfolge. Die von Papst Benedikt XVI. am 4. Februar 2008 neu formulierte „Fürbitte für die Juden" im Rahmen der vorkonziliaren, tridentinischen Karfreitagsliturgie geht daher in die falsche Richtung, wenn *für die Erleuchtung der Juden* gebetet wird. Biblisch geht es um die Erleuchtung der Heiden; gerade darin besteht die „Herrlichkeit für Israel", dass die Heiden den Gott Israels erkennen! Uns, die wir nicht aus dem Judentum, sondern aus dem Heidentum zu Christus gefunden haben, klärt das Evangelium von Jesus, dem Christus, auf über die „Mächte und Gewalten", die in unserer Gesellschaft das Sagen haben. So wird das Licht Christi für uns zur „Erleuchtung", um die entfremdenden Verhältnisse zu durchschauen.

Im Johannes-Evangelium sagt Jesus von sich: „Ich bin das Licht der Welt" (Joh 8,12). Und im „Prolog" heißt es über ihn: „Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt" (Joh 1,9). Die „Welt" ist bei Johannes nicht neutral, sondern zunächst immer „Welt ohne Gott" – gott-lose Welt. Erst im Licht Gottes wird diese Welt zu dem, was sie von ihrem Schöpfer her sein soll: Wohnung Gottes unter den Menschen (vgl. Joh 1,14). Und wir entdecken in ihr den lebendigen Gott – im Unterschied zu allen toten Götzen –, den Gott Jesu, den nun auch wir „Vater" nennen dürfen.

Dieser Vater-Gott Jesu ist kein anderer als der Gott Israels. Seine „Herrlichkeit" erscheint in dem „Bund", den er aus freier Wahl mit dem jüdischen Volk geschlossen hat. „Sie sind Israeliten; damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit; die Bundesordnungen; ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen", schreibt Paulus im Brief an die Römer (Röm 9,4). Die Juden sind also bereits beim „Vater". Wir „Heiden-Christen" dagegen sind erst durch den Juden Jesus von Nazaret hineingenommen in diesen Bund. Seitdem gehören auch wir zum Gottesvolk und stehen „Schulter an Schulter" (Zef 3,9) als Christen und Juden gemeinsam vor dem lebendigen Gott, um ihm allein die Ehre zu geben. So wie wir im „Gloria" der Heiligen Messe beten: „Wir rühmen dich und danken dir; denn groß ist deine Herrlichkeit."

Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret im Licht der jüdischen Quellen

Moshe Navon*

Horst Friedrichsmeier gewidmet

Erster Teil

Der größte Teil der Überlieferung, die wir über die Lehre Jesu haben, ist im Neuen Testament auf der Basis der Septuaginta in griechischer Sprache bewahrt worden. Allerdings ist vorauszusetzen, dass Jesus in hebräischer Sprache gelernt und gelehrt hat, wie sie am Ende der Zeit des Zweiten Tempels gesprochen wurde.[1] Diese Sprache sowie die Themen und Begriffe, in denen sich diese Zeit widerspiegelt, sind u. a. in den Rollen vom Toten Meer (Qumran), in der mündlichen Tora (Mischna) und in jüdischen Gebeten (Sidurim) erhalten. In diesem mischnaischen Hebräisch diskutierten Jesus und seine Zeitgenossen.

Die moderne Wissenschaft versucht nun, die Lücke zwischen der Hebräischen Bibel und dem Neuen Testament (in Griechisch) zu füllen. Dabei soll es u. a. um die Beantwortung der folgenden Fragen gehen: Wie kann man das Authentische der Lehre Jesu in seiner Muttersprache unter der griechischen Oberfläche identifizieren? In der jüdischen mündlichen Tradition verflechten sich die Stimmen der verschiedenen Toralehrer, sowohl der Meinungsgegner wie der Anhänger. Was muss der erste Schritt sein zu einer deutlichen Identifizierung der verlorenen Lehre und Sprache Jesu und zur Entwirrung des vorherrschenden Meinungsknäuels? – Es geht um die Vertiefung der Unterscheidung zwischen der Jesus nahe stehenden Gestalt Jo-

* Dr. Moshe Navon ist seit 1. September 2011 Rabbiner in Emmendingen und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Ruhr-Universität Bochum. Mit Dank an Joachim Dahlhoff, der viele Materialien für diesen Artikel vorbereitet hat.

1) David Bivin / Roy Blizzard, „*Was hat Jesus wirklich gesagt? Die schweren Worte Jesu – ein Schlüssel zu ihrem Verständnis. Neue Einsichten aus der hebräischen Perspektive.*“ Übersetzt von Horst Krüger, Leuchter Edition, Erzhausen 2006.

hannes des Täufers und Jesus selbst! Jesu eigene Lehre wurde durch die Konfrontation mit der Lehre des Johannes in den Evangelien dokumentiert, besonders in dem lukanischen Doppelwerk (im Lukasevangelium [Lk] und in der Apostelgeschichte [Apg]). Damit stellen sich folgende Fragen:

- Was berichten die synoptischen Evangelien über das Verhältnis zwischen Johannes dem Täufer und Jesus von Nazaret?
- Wie entsprechen diese Informationen dem historischen jüdischen Kontext?
- Zu welchen zeitgenössischen jüdischen Bewegungen zeigen die eschatologischen Aspekte der Lehre des Johannes und der Lehre Jesu eine besondere Nähe?

Vor der Entdeckung der Rollen vom Toten Meer konnte man nicht sicher sein, ob zwischen Johannes und Jesus in diesem Punkt eine Spannung existierte. Jetzt scheint klar zu sein, dass Johannes zur faszinierenden geistigen Welt des essenischen Denkens gehört.[2]

Auf der anderen Seite zeigt sich immer deutlicher ein enger Zusammenhang der Lehre Jesu mit dem Pharisäismus.[3] Wie wandte Johannes der Täufer Grundsätze der Essener im Kontext der Eschatologie für seine Auslegung an? Wie wandte Jesus pharisäische Grundsätze für seine Auslegung an?

Die Untersuchung der Welt der Rollen vom Toten Meer und der mündlichen Tora einerseits sowie der Zeugnisse der synoptischen Evangelien andererseits lässt uns von Neuem den jüdischen Hintergrund des Neuen Testaments entdecken. Jetzt können wir versuchen, die Stimmen von Johannes dem Täufer und Jesus von Nazaret in ihrer eigenen Muttersprache zu hören und zu unterscheiden. Damit lässt sich besser erkennen, welch spannende Diskussion zwischen diesen beiden großen Lehrern in Israel über Art und Weise des Eintreffens der kommenden Welt sich unter der heiß umstrittenen Frage des Johannes (Lk 7,19; Mt 11,3) verbirgt:

„Bist du der, der kommen soll, oder müssen wir auf einen andern warten?"

2) David Flusser, *Jesus*, The Magnes Press, Jerusalem 1998, S. 258.
3) Schalom Ben-Chorin, *Jüdische Ethik anhand der Patristischen Perikopen*. Jerusalemer Vorlesungen, Mohr Siebeck, Tübingen 1983, 10.

Johannes in der messianischen Auslegung von Jes 40

Die prophetische Tätigkeit von Johannes dem Täufer und von Jesus von Nazaret, wie sie im Anfang des Lukasevangeliums vorgestellt wird (Lk 3,1–18; 4,16–30), beruht vor allem auf einer messianischen Auslegung des Propheten Jesaja (40,3–5; 61,1). Die parallelen Motive finden wir in den zeitgenössischen hebräischen Kontexten. Gemeinderegeln der Priesterbewegung „Ha-Jachad", der Nachbarn Johannes des Täufers in der judäischen Wüste, lauten:

> „Wenn dies für die Gemeinschaft in Israel geschieht, so sollen sie entsprechend diesen Festsetzungen ausgesondert werden aus der Mitte des Wohnsitzes der Männer des Frevels, um in die Wüste zu gehen, dort den Weg des Herrn zu bereiten, wie geschrieben steht: ‚In der Wüste bereitet den Weg des Herrn, macht eben in der Steppe eine Bahn unserem Gott' (Jes 40,3). Das ist das Studium des Gesetzes (*Midrasch ha-Tora*), welches er durch Mose befohlen hat, zu tun gemäß allem, was geoffenbart ist von Zeit zu Zeit, und wie die Propheten offenbart haben durch seinen heiligen Geist (be-Ruach Kodscho)" (1QS VIII, 12–16).

Nach dieser Auslegung blüht die priesterliche Gemeinde des heiligen Geistes (*Jessod Ruach ha-Kodesch* 1QS, 9,3–5), der Gemeinde-Tempel (Mikdasch Adam) in der judäischen Wüste, während nahezu 200 Jahren:

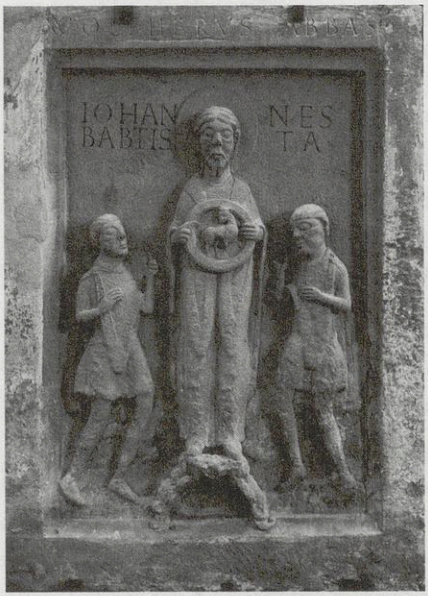
> „Und Er sagte, dass man Ihm ein menschliches Heiligtum bauen solle, in dem sie vor Ihm als Rauchopfer Taten des Gesetzes (*Maasei Tora*) darbringen sollen."

Zu dieser Richtung gehört auch der Kreis der Jünger des Johannes in der Wüste. Nach der Schrift „*Mikzat Maasei Tora*" (einer weiteren Schriftrolle aus Qumran) diskutieren die Priester dieser Tempelgemeinde in der Wüste mit den Priestern im Jerusalemer Tempel. Unter anderem betonen sie, dass die Söhne Aarons nur Töchter aus dem Stamme Aarons heiraten durften.[4] Das bedeutete, dass Priestersöhne aus Ehen mit nicht-aaronitischen Frauen nicht im Tempel in Jerusalem dienen durften. Sie sind „Fremdlinge", die Altar und Tempel durch ihren Dienst entweihen. Deshalb finden Gottes Gegenwart und Gottes Wort für sie ihren Platz in der priesterlichen Gemeinde in der Wüste.

4) Elisha Qimron / John Strugnell, *Miqsat Ma'ase ha-Torah*. DJD X: Qumran Cave 4.V, Clarendon Press, Oxford 1994, 56–57.

THEOL. SEM. BERLIN

Lukas unterstreicht darum auch, dass sowohl der Vater des Johannes, Zacharias, Priester (*Kohen*) am Tempel von Jerusalem war, und dass auch seine Mutter Elisabet aus dem Geschlecht Aarons stammte (vgl. Lk 1,5–9). Johannes wird wohl auch Priester gewesen sein, auch gemäß dem Glauben der qumranischen Gemeinden. Aber, anders als für seinen Vater, ist für Johannes nicht der Tempel in Jerusalem, sondern die Wüste Ort des Gottesdienstes. Dieser Glaube entspricht dem prophetischen Selbstverständnis der priesterlichen Gemeinde *Ha-Jachad*. Nach Lk 3,2 ergeht an Johannes das Wort Gottes, das ihn treibt, öffentlich aufzutreten, auch dort in der Wüste (und nicht, wie an seinen Vater, im Tempel, Lk 1,11–22):



Johannes Baptista (11. Jh.). Relief in der Ev.-Luth. Pfarrkirche St. Johannes der Täufer in Großbirkach, Oberfranken. ©Bildarchiv Foto Marburg.

„In jenen Tagen trat Johannes der Täufer auf und verkündete in der Wüste von Judäa: Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe. Er war es, von dem der Prophet Jesaja [40,3] gesagt hat: Eine Stimme ruft in der Wüste: Bereitet dem Herrn den Weg! Ebnet ihm die Straßen" (Mt 3,1–3)!

Auch für die Essener, deren Schriften in der Nähe vom Toten Meer entdeckt wurden, bedeutet dieses Prophetenwort einen Aufruf, „sie sollen sich absondern von dem Wohnsitz der Männer des Frevels, um in die Wüste zu gehen, dort den Weg des Herrn zu bahnen".[5] Dass Johannes in der judäischen Wüste auftritt und das Volk Israel zur Taufe im Jordan einlädt, muss als Opposition zum priesterlichen Tempelkult gewertet werden.

Hier klingt die Meinung der priesterlichen „Ha-Jachad"-Bewegung an, die den Tempel in Jerusalem durch ein unrechtmäßiges Priestertum [Fremdlinge] als entheiligt angesehen hat[6]; anderseits musste das Auftreten Johannes des Täufers als Opposition zum Kreis des Hohenpriesters verstanden

5) David Flusser, *Jesus*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek 2006, 29 f.
6) Vgl. 4 Q Flor 1,1–16 in: *Allegro*, 4Q174 Florilegium, DJD V, Oxford 1968, S. 53–57.

werden, denn – entsprechend ihrer Lehre – konnte der fromme Jude nur am Tempel durch Tauchbad (Mikwe) und Tieropfer den durch Sünde zerstörten Bund mit Gott rechtmäßig erneuern.

Für Johannes den Täufer trägt die Taufe nicht nur den Charakter eines rituellen Reinigungsbades, sondern sie ist die Aufnahme in eine Gemeinschaft, die sich, vergleichbar mit dem Gemeindeverständnis der „Ha-Jachad"-Bewegung, als „ein menschliches Heiligtum", als geistlicher „menschlicher Tempel"[7], als „Gemeinde des Heiligen Geistes" versteht und damit an die Stelle des Tempels in Jerusalem als Ort der Bundeserneuerung mit Gott tritt.

In diesem Zusammenhang versteht sich die von Johannes geforderte Buße („Da erging in der Wüste das Wort Gottes an Johannes, den Sohn des Zacharias. Und er zog in die Gegend am Jordan und verkündigte dort überall Umkehr und Taufe zur Vergebung der Sünden", Lk 3,2) als eine Rückkehr zu Gott durch Wasser und Geist („Ich taufe euch nur mit Wasser [zum Zeichen] der Umkehr. Der aber, der nach mir kommt [...] wird euch mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen", Mt 3,11), dessen endzeitliches Gericht Johannes der Täufer erwartet.

Der Bußruf, die Taufpraxis, das Auftreten in der Wüste dürfen bei Johannes dem Täufer als Vorbereitung auf das Ende, auf das bevorstehende Gericht Gottes, verstanden werden. Dass Johannes der Täufer dabei das alte Prophetenwort aus Jes 40,3–5 aufnimmt,

> „Eine Stimme ruft: Bahnt für den Herrn einen Weg durch die Wüste! Baut in der Steppe eine ebene Straße für unseren Gott! Jedes Tal soll sich heben, jeder Berg und Hügel sich senken. Was krumm ist, soll gerade werden, und was hüglig ist, werde eben. Dann offenbart sich die Herrlichkeit des Herrn, alle Sterblichen werden sie sehen. Ja, der Mund des Herrn hat gesprochen,"

verstärkt zum einen noch einmal die Opposition zum Jerusalemer Tempelkult, zum anderen betont es den eschatologischen Charakter seiner Botschaft. Diese Textstelle findet sich ebenfalls in den schriftlich überlieferten Gemeinderegeln der „Ha-Jachad"-Bewegung.[8] Das Zitat aus Jesaja 40,3–5

7) „Mikdasch Adam"; vgl. 4 Q Flor 1,1–16; vgl. 2 Kor 6,16 „Wir sind doch der Tempel des lebendigen Gottes".
8) Vgl. 1 QS VIII,10–24.

ist ursprünglich am Beginn der zweiten Tempelperiode verankert, in der Rückkehr der Exilierten aus Babylon nach Jerusalem: zweiter Exodus, Wiederaufbau des Tempels, Gottes Heilsgeschichte mit seinem Volk – diese Gedanken finden hier ihre Fortsetzung. Der Jesajatext ruft das Volk Israel, „jetzt" durch die syrische Wüste von Babylon nach Jerusalem zurückzukehren, genau so wie Moses zur Zeit des Auszugs aus Ägypten. Damals hat Jesaja mit diesen Worten das Volk aufgerufen, in Jerusalem den Tempel wieder aufzubauen und dort im Tempel, wie früher, Gottes Gegenwart zu erfahren.

Die spezifische messianische Auslegung dieses Jesajatextes, der das Volk aufruft, in der Wüste einen geistlichen Gemeinde-Tempel zu erbauen, verbindet den Glauben des Johannes mit dem Glauben der Priester von Qumran. Die Aussage des Johannes, „Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken" (Lk 3,8), ist ein Hinweis auf dieses qumranische Konzept: ein reiner geistlicher Gemeinde-Tempel aus Menschen in der Wüste statt dem entweihten Tempel aus „schönen Steinen".[9]

Dieser Glaube wird später im 1. Petrusbrief in einem anderen Kontext aufgenommen, der dann aber nicht in der judäischen Wüste, sondern in der Wüste des Heidentums (!) spielt:

> „Lasst euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen" (1 Petr 2,5).

Für die qumranische Gemeinde Ha-Jachad und für Johannes ist jetzt nicht mehr der Tempel in Jerusalem, sondern die judäische Wüste Ort der Bundeserneuerung, der Rückkehr zu Gott (Teschuwa) geworden. Für die Geschichte Israels war die Wüste immer schon ein besonderer Ort:

> „Die Wüste ist Ort des Rückzugs und der Begegnung Gottes mit Israel, der Ort, an dem er sein Volk einst bewahrt hat und an dem er es gemäß prophetischer Ankündigung wieder treffen will, um das Verhältnis zu ihm zu erneuern. Auch die Wüste weist deshalb auf die grundsätzliche Erneuerung des Verhältnisses zu Gott hin, die Johannes fordert. Johannes lässt sich demnach als prophetischer Umkehrprediger charakterisieren, der mit der Botschaft vom nahen Gericht Gottes auftrat."[10]

9) Vgl. Lukas 21,5–6.

10) Jens Schröter, *Jesus von Nazaret, Jude aus Galiläa – Retter der Welt*, Leipzig 2010, 131.

Der Ruf zur Umkehr führt für Johannes den Täufer nicht nur in eine neue Gemeinschaft, sondern auch zu einer neuen Lebenshaltung:

> „Da fragten ihn die Leute: Was sollen wir also tun? Er antwortete ihnen: Wer zwei Gewänder hat, der gebe eines davon dem, der keines hat, und wer zu essen hat, der handle ebenso" (vgl. Lk 3,10 ff.),

die wir ebenfalls in der priesterlichen „Ha-Jachad"-Bewegung vorgebildet finden. Hier wird das Tun des Gesetzes jetzt verstanden als die „neuen" Opfer: „*Maasei Tora*" (vgl. 4 Q flor 1,1–16); somit gilt auch der Opferkult am Tempel als überholt. Für das Selbstverständnis der „Ha-Jachad"-Bewegung galt: Die Gemeinde ist der Tempelersatz, in der das rechtmäßige Opfer durch gute Werke und das Einhalten der Gemeinderegeln erbracht wird mit dem Ziel, nicht nur das eigene Leben, sondern auch das Volk Israel vor Gott zu entsühnen und damit zu retten (vgl. 1 QS VIII, 25–27; IX, 1–11). Ein Einfluss des theologischen Selbstverständnisses der priesterlichen „Ha-Jachad"-Bewegung auf die Wirksamkeit Johannes des Täufers darf deshalb angenommen werden.

Die Taufe Jesu und die Taufe in der Gemeinde Ha-Jachad

Nach Lk 3,21 f. hat auch Jesus sich von Johannes taufen lassen. „Welche Gründe Jesus bewogen haben, zu Johannes in die Wüste zu ziehen, kann nur gemutmaßt werden. Auffällig ist diese Begegnung jedenfalls schon deshalb, weil der Aufenthaltsort des Johannes am Jordan in einiger Entfernung von Galiläa lag. Es kann sich also kaum um eine zufällige Begegnung gehandelt haben. Jesus muss von Johannes gehört und sich von seiner Botschaft angezogen gefühlt haben. Die unmittelbare Begegnung muss ihn sodann nicht nur davon überzeugt haben, sich dem symbolischen Akt des Untertauchens im Jordan zu unterziehen, sondern ihn auch dazu bewogen haben, in den Kreis der Johannesjünger einzutreten. Dies ist für den weiteren Weg Jesu kaum zu überschätzen: die Verkündigung von der anbrechenden Gottesherrschaft, mit der Jesus später auftreten wird, hat von Johannes wesentliche Impulse empfangen, ja man kann sagen, dass sie ohne die Begegnung mit Johannes gar nicht diejenige Gestalt gewonnen hätte, in der sie uns in den Evangelien entgegentritt."[11]

11) Jens Schröter (Anm. 10), 138 f.

Dass Jesus dann aus der Rolle des Johannesjüngers wieder heraustritt, hängt mit seinem „Selbstverständnis im Blick auf die Durchsetzung der Gottesherrschaft“[12] zusammen. Darüber hinaus enthält Apg 1,22 den Hinweis, dass auch andere aus dem Jüngerkreis Jesu von Johannes getauft worden sind und sich zunächst seiner Gemeinschaft zugehörig fühlten. Nach Lk 3,4 („[So erfüllte sich,] was im Buch der Reden des Propheten Jesaja steht“) gibt es auch einen gemeinsamen biblischen Hintergrund für den prophetischen Aufruf sowohl von Johannes als auch von Jesus.:

> „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“ (Jes 40,3–5; 61,1).

Dass sich die Rückkehr zu Gott durch Wasser und Geist zu vollziehen hat, darauf scheint Lk 3,22 zu verweisen. Hier wird berichtet, dass der heilige Geist nach der „Taufe“ auf Jesus hernieder gefahren ist. In der Übersetzung des griechischen Textes „und der heilige Geist fuhr hernieder“ (hebr. „ruach hakodesch jarda“) findet der Exeget Anklänge an andere Texte der Tora: „der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser“ (Gen 1,2). Eine messianische Auslegung besteht aus der Verbindung von Gen 1,2 mit Jes 61,1: „Der Geist Gottes [...] ruht auf mir.“ Die Nachweise kommen sowohl aus pharisäischen Quellen als auch aus Qumran. Der Midrasch Rabba zeigt für diese Exegese Anklänge von pharisäischer Seite:

> „Und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser“ – dieser ist der Geist des Messias! Woher? Wie gesagt ist: auf welchem wird ruhen der Geist des Herrn (Jes 11,2). Warum kommt es zu dieser Aussage – „schwebte auf dem Wasser“? Weil Buße durch Wasser symbolisiert ist – wie gesagt ist: „Schütte aus wie Wasser dein Herz“ (Klgl 2,19) (Bereschit Rabba).

Diese Tradition erklärt die Verbindung zwischen dem Anfang der Welt und der Bußtaufe. Buße (hebr. „Teschuwa“) bedeutet Rückkehr zu Gott, zum Geist Gottes, der vom Anfang bis zum Ende der Welt, von der Schöpfung bis zum Messias schwebt. Ebenso bedeutsam ist die Stimme aus dem Himmel, die zu Jesus spricht. Dazu finden wir einen Hinweis in Ex 20,22: „Ihr habt gesehen, dass ich mit euch vom Himmel her geredet habe.“ Dieser Verweis auf Texte des Tanach beschreibt, in Verbindung mit Jes 42,1, in be-

12) Jens Schröter (Anm. 10), 148.

sonderer Weise die Vollmacht, die Jesus hier in der Taufe zugesprochen wird.

> „Manche Forscher meinen mit Recht, in dem ursprünglichen Bericht habe die Hallstimme Jesus verkündet: *‚Seht, das ist mein Knecht, den ich stütze; das ist mein Erwählter, an ihm finde ich Gefallen. Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, er bringt den Völkern das Recht'* (Jes 42,1). Diese Form wird wahrscheinlich auch darum die ursprüngliche sein, weil das Prophetenwort der Situation entspricht. Hallstimmen waren damals im Judentum keine ungewöhnlichen Erscheinungen, und häufig hörte man die Stimme einen Bibelvers sprechen. [...] Und wenn Jesus wirklich damals das Wort aus Jesaja gehört hat, dann waren die Worte *‚siehe, [...] ich haben meinen Geist auf ihn gelegt'*, eine wunderbare Bestätigung der Geistesgabe. Einzigartig in seiner Bedeutung ist [aber] etwas anderes.
>
> Wenn wir die überlieferte Form der himmlischen Stimme annehmen, dann wurde durch sie Jesus als *‚mein Sohn'* bezeichnet; wenn aber die Stimme vom Himmel das Prophetenwort ertönen ließ, dann musste Jesus verstanden haben, er sei zum Knecht Gottes, zu Seinem Erwählten, erkoren. Dadurch bekam für ihn das Geschenk des Heiligen Geistes, das zu der Taufe des Johannes gehört hat, eine andere, besondere Bedeutung, die für sein weiteres Leben entscheidend wurde. [...] Durch sie erfuhr Jesus nun, dass er erwählt, berufen und auserkoren war."[13]

David Flusser schließt mit dem Hinweis, dass dieses Tauferlebnis Jesu als durchaus historisch anzunehmen ist.

Im Kontext des Lukas erwarteten Johannes der Täufer und seine Jünger in der nahen Endzeit einen priesterlichen „Maschiach" (Messias), der das Endgericht Gottes ebenfalls in Form einer Taufe bringt, die jetzt aber aus Heiligem Geist und reinigendem Feuer besteht, die die Spreu vom Weizen trennen soll und sein Heil aufrichten wird (Lk 3,15–16).

Die Taufe ist mit Tempel und Priestertum dieser Zeit verbunden. Und wenn das Volk glaubt, dass Johannes vielleicht selbst der Messias ist, bedeutete das: dieses Volk erwartete den Messias aus dem Geschlecht Aarons, genau wie die Mitglieder der Gemeinde Ha-Jachad. In diesem Zusammenhang ist ein eschatologischer Kommentar der Ha-Jachad-Gemeinde von Qumran bedeutsam, der in der Gestalt Melchisedeks (nach Gen 14,18 „ein Prie-

13) David Flusser (Anm. 5), S. 29 f.

ster Gottes, des Höchsten") einen himmlischen Retter sieht, der die Heiligen Gottes richten und so ein gerechtes Königreich aufrichten und Belial besiegen wird.[14]

Dieser Retter ist ein Gesalbter Gottes, der (mit Verweis auf Jes 52,7, „*Wie willkommen sind auf den Bergen die Schritte des Freudenboten, der Frieden ankündigt, der eine frohe Botschaft bringt und Rettung verheißt, der zu Zion sagt: Dein Gott ist König*", und Jes 61,2, „*damit ich ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe, einen Tag der Vergeltung unseres Gottes, damit ich alle Trauernden tröste*") durch den endgültigen (vollkommenen) Gottesdienst am letzten Versöhnungstag Zion Heil, Frieden und Trost bringt:[15]

„und sie (Söhne des Lichtes) (sind) das Erb[e Malkize]deks, der

[6] sie zu sich zurückführen wird und für sie die Freilassung ausrufen wird um für sie [die Schuld] all ihrer Vergehen zurückzulassen [...] (in) dem T[ag der Süh]nung.

[13] Und Malkizedek wird die Rache des Gerichtes Got[tes] vollziehen [und an diesem Tag wird er sie (die Söhne des Lichtes) befreien aus der Hand] Belials und aus der Hand aller Gei[ster seines Loses.]

[15] Dies ist der Tag des Fr[iedens (über) d]en er sagte [in die Hand Jesa]jas des Propheten, der sagte, [wie] schön

[16] auf den Bergen (sind) die Füß[e] eines Frieden verkündenden Bot[en], ein [Heil verkündender] Bo[te des Guten], der zu Zion sagt: Euer Gott [(ist) König]" (11QMelch).[16]

Die Auslegung von Jesaja bei Johannes und bei Jesus

Jesus lernte mit Johannes in der Wüste, aber trotzdem kehrte er zurück nach Galiläa und lehrte in den Synagogen. Die Synagoge ist keine Wüste, aber eine Ergänzung zum Tempel in Jerusalem, ein „Mikdasch me'at" (kleiner Tempel). Jesus bringt in diesem „Mikdasch me'at" eine spezifische messianische Auslegung von Jesaja, die in Parallele mit Auslegungen der Ge-

14) Vgl. Moshe Navon, *Von Melchisedek zu Jesus: Der Ewige Hohepriester in der Literatur des Zweiten Tempels*, in FrRu 18(2011)2–12.

15) Von dem es aber auch in Dan 9,26 heißt: Der Gesalbte wird nach 62 Wochen umgebracht.

16) Émile Puech, 4Q521 *Apocalypse messianique*, DJD XXV, Oxford 1998, S. 1–38. (Mit besonderem Dank an Friedrich Greinke, der diese dt. Übers. nach dem Original bearbeitet hat.)

meinde Ha-Jachad und mit der Lehre des Johannes steht. In Lk 4,16–27 wird eine Szene geschildert, wo Jesus seinen messianischen Anspruch auf Jes 61,1, Ps 146 und Gen 1 baut:

> „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze" (Lk 4,18).

Die messianische Auslegung Jesu im lukanischen Kontext klingt deutlich an die Auslegung von Jesaja 61 aus der Schriftrolle von Qumran an:

> [1] [Denn die Hi]mmel und die Erde werden auf seinen Gesalbten (Messias) hören [...]
>
> [2] und alles, was darinnen ist, wird nicht abkommen von den Geboten der Heiligen [...] (vgl. Gen 1,1)
>
> [5] Denn der Herr wird nach dem Frommen sehen, und die Gerechten wird er beim Namen rufen [...]
>
> [6] Und über den Demütigen wird sein Geist schweben (vgl. 1 Mose 1,2), und die Treuen erneuert er durch seine Kraft [...]
>
> [7] Ja, Er wird die Frommen ehren auf dem Thron der ewigen Königsherrschaft] [...]
>
> [8] Er befreit die Gefangenen, Er öffnet die Augen der Blinden, Er richtet die Gebeugten auf (Ps 146,7–8) [...]
>
> [12] Dann wird er Erschlagene heilen, und Tote wird er lebendig machen, den Sanftmütigen wird er die frohe Botschaft verkünden (Jes 61,1) [...].[17]

An diese Aussage, „Tote wird er lebendig machen, den Sanftmütigen wird er die frohe Botschaft verkünden", klingt die Antwort an, die Jesus den Boten Johannes des Täufers gibt. Auf die Frage des Johannes, „Bist du der, der kommen soll, oder müssen wir auf einen andern warten" (Lk 7,19), hat Jesus mit den Zeichen der messianischen Ankunft, die an den messianischen Text aus Qumran erinnern, geantwortet: dass „Tote auferweckt werden, Armen/Demütigen gute Botschaft verkündigt wird" (Lk 7,22).[18]

17) Ein Fragment von *„Der Messias des Himmels und der Erde"* (4Q521). Besonderen Dank an Herrn Reploh, der die deutsche Übersetzung verdeutlicht hat.

18) Eine detaillierte Analyse dieses Gespräches werde ich im Zweiten Teil meines Beitrags vorlegen.

Und Er schuf sie männlich und weiblich (Gen 1,27)

Eine weibliche Sichtweise auf das Gottesbild des Ersten Bundes

Eva Johanna Schauer*

Feministinnen beklagen, dass das Gottesbild der Bibel und speziell das des Ersten Bundes ein dezidiert männlich geprägtes Gottesbild ist. Bei oberflächlichem Lesen der hebräischen Bibeltexte lässt sich wenig gegen diesen Vorwurf einwenden. Gott oder Herr (hebräisch = *Elohim)* oder das Tetragramm *JHWH* sind die vorherrschenden Namen, mit denen Gott angesprochen wird oder selbst von sich spricht. Beide Gottesnamen sind grammatikalisch männlichen Geschlechts. *Elohim* ist ein männlicher Plural und auch das Tetragramm ist ein Maskulinum. Das Tetragramm wird als unaussprechbarer Gottesname nicht lautiert, sondern beim Lesen durch den Namen *adonai* (mein Herr) substituiert, also wieder ein Wort mit grammatikalisch männlichem Geschlecht und eindeutig männlicher Bildkraft.

Die Vorbehalte der Feministinnen über eine männliche Prägung des Gottesbildes erfahren weitere Nahrung in Namen wie Vater, Zebaoth (Herr der Heerscharen), Allmächtiger, Held, Kämpfer oder Richter als zusätzliche Titel Gottes, die sich durch den gesamten Tanach[1] ziehen. Die anthropomorph vorstellbaren, patriarchal-kyrialen Inhalte der Gottesbezeichnungen stilisieren Gott zu einer Größe mit männlichen Seiten und Anteilen, die als Kriegsgott die Geschicke des Volkes Israel begleitet. Weibliche Anteile und eine weibliche Seite Gottes fehlen nur auf den ersten Blick.

* Eva Johanna Schauer, geb. 1947, 1976–2004 Konzertsängerin und Dozentin für Stimmbildung, Studium der Religionswissenschaft mit Schwerpunkt Judaistik, Promotion über die „Lehrtafel der Prinzessin Antonia zu Württemberg in Bad Teinach“ (vgl. FrRu 13[2006]242), heute freie wissenschaftliche Referentin und Dozentin für Erwachsenenbildung in Hannover. Veröffentlichungen u. a. *Dramaturgia Pietatis im Württemberg des 17. Jahrhunderts. Prinzessin Antonia und ihre kabbalistische Lehrtafel* (Diss. 2003); *Friedrich Christoph Oetinger und die Kabbalistische Lehrtafel*, in: Sabine Holtz u. a., *Mathesis.* Naturphilosophie und Arkanwissenschaft im Umkreis Friedrich Christoph Oetingers (1702–1782), Tübingen 2005.

1) TeNaCh (auch Tanach) ist ein Kunstwort aus *Tora – Nebiim – Ketubot* und bezeichnet die Gesamtheit der Bücher der hebräischen Bibel.

Der männlich-weibliche Gottesname

Der Schöpfungsbericht in Gen 1 führt Gott mit dem Namen *Elohim* – *Götter* – ein. Der Singular von *Elohim (Eloha)* ist grammatikalisch weiblich. In dem Gottesnamen *Elohim* ist demnach eine weibliche und eine männliche Seite Gottes verborgen. Ähnliches findet man auch bei den Griechen, wo die Göttin Athene als *„hä theos"* bezeichnet wird. *Hä* ist der weibliche Artikel, *theos* ist das männliche Wort *Gott*. Die männlichen, kämpferischen Aspekte der griechischen Göttin sollen auf diese Weise bereits im Wortbild mit ihrer sprichwörtlich weiblichen Klugheit zusammengeschaut werden.

In der Geschichte vom brennenden Dornbusch (Ex 3) spricht Gott von sich selbst als *Elohim* und auch als *Herr* (JHWH), und er erklärt Mose seine Namen mit der Beschreibung *ehje ascher ehje* – *„ich bin, der ich bin"* oder auch *„ich werde sein, der ich sein werde"*. In dieser Beschreibung kommt interessanterweise keine geschlechtliche Seite mehr vor, sondern nur *„ich bin"*. *„Ich bin"* lässt vollkommen offen, um welches Geschlecht es sich handelt. Es beschreibt zunächst nur ein lebendes, bewusstes Wesen.

In dem interessanten Gemeinschaftswerk „The Book of J"[2] von David Rosenberg und Harald Bloom stellen die Autoren alle Geschichten der Tora, in denen nur der Name JHWH vorkommt, zusammen. Ergebnis ist nicht nur eine bemerkenswerte epische Dichtung, sondern das faszinierende Portrait eines weiblich listigen („tricky") und allezeit überraschungsfreudigen Gottes. Die Autoren nennen den Schreiber der Geschichten „J". Dahinter verbirgt sich – so die Autoren – ein Mensch, der in post-salomonischer Zeit am Königshof lebt, über einen hohen Bildungsgrad verfügt und – ihrer Meinung nach – weiblich ist.

„J" ist eine *Gevurah*, eine starke Frau, die der vorherrschenden Männerwelt eine weibliche Sicht auf Gott – *Elohim* – entgegenhält.[3] „J" ist es offensichtlich wichtig, das Gottesbild aus der männlichen Umklammerung zu lösen. Die Erzählungen von JHWH rücken die großen Heldinnen der Tora in den Vordergrund und zeigen deren enge Verbindung zu JHWH als Gebärerinnen seiner Pläne.[4] Durch die spätere Vermischung der JHWH-Rollen mit der zeitlich jüngeren sog. Priesterschrift – so die Autoren – geht diese

2) David Rosenberg / Harald Bloom, *The Book of J*, Grove Press, Inc., New York 1990.
3) Rosenberg / Bloom (Anm. 2), 9, 19.
4) Rosenberg / Bloom (Anm. 2), 32.

weibliche Sicht verloren und damit auch ein wichtiger Anteil der „Persönlichkeitsstruktur" Gottes.[5] Eine nähere Betrachtung der Gottesnamen lässt demnach bereits Zweifel aufkommen, ob sich ein eindeutig männlich verstandenes Gottesbild in der Bibel vertreten lässt. Der Schöpfungsbericht unterstreicht diese Zweifel noch durch einen weiteren Aspekt.

Erschaffen nach Seinem Ebenbild

Bei der Schaffung des Menschen legt Gott Wert auf die Tatsache, dass der Mensch in Seinem Ebenbild (hebr. *bezalmo*) geschaffen ist (Gen 1,27). *Lezalem* heißt im modernen Hebräisch fotografieren und *zalam* ist der Fotograf. Die Übernahme des alten Wortes *zelem*[6] in die moderne Sprache als Wurzel für alles, was mit Fotografieren zu tun hat, macht deutlich, dass hinter dem biblischen Wort „Ebenbild" eine recht konkrete Idee steckt. Diese Idee wird dann auch im weiteren Verlauf des Verses Gen 1,27 ausgebreitet:

Nicht nur in seinem Ebenbild schuf er den Menschen, sondern er „schuf sie männlich und weiblich". Ausdrücklich heißt es nicht „Mann und Frau", sondern „männlich und weiblich" *zachar ve nekewah*. *Zachar* bedeutet eigentlich *gedenken/erinnern*; *nekewah* verbindet man mit dem Begriff *Hülle* oder *Höhle*. *Nekew* bedeutet im modernen Hebräisch *Loch* und *nikwah* bedeutet *Tunnel*.



Skarabäus – Mann und Frau mit Blume (kanaanäische Imitation) 17./16. Jh. v. Chr.

Gedenken/erinnern ist eine geistige Tätigkeit, die im geschlossenen Raum des Kopfes stattfindet. Mit den Bedeutungen von *nekewah* assoziiert man Gebärmutter und Geburt. Nur des bereits „Geborenen" kann man gedenken

5) Rosenberg / Bloom (Anm. 2), 19 ff.
6) Die hebräische Sprache ist eine Konsonantensprache. Die Vokale müssen jeweils ergänzt werden. Deshalb sind mehrere Lesemöglichkeiten zu einem Wort möglich.

oder sich erinnern. Erinnern/gedenken verhilft zur Geburt. Beide Begriffe umschließen die Zeit, denn „gedenken/erinnern" führt von der Gegenwart zurück in die Vergangenheit, eine Geburt führt die Gegenwart in die Zukunft. Anders: *Zachar we nekewah* beschreiben Präsenz – wobei wir wieder beim „ICH BIN" der präsentischen Anwesenheit Gottes angekommen wären. Die Inhalte der Eigenschaftswörter *männlich* und *weiblich* befruchten sich demnach gegenseitig. Das verbindende „und" wägt nicht das eine gegen das andere ab oder bevorzugt einen Teil. „Und" ordnet gleichwertig bei. Nur zusammen sind beide Teile eine vollkommene Einheit.

Ebenbildlich zu Ihm schafft Gott den Menschen aus seiner Einheit in eine Zweiheit. So gesehen gibt es demnach auch eine männliche und weibliche Seite Gottes, die in seiner Einheit enthalten ist. Quantenphysik und Epigenetik – zwei Wissenschaftszweige der modernen Physik – unterstützen eine solche Vorstellung. Sie haben herausgefunden, dass alles Materialisierte zuvor als Information, als Schwingung, quasi als Idee schon geistig im Menschen vorhanden ist. Diese Ideen formen den Menschen und machen ihn zu dem, der er ist. Anders: Die materialisierte Schöpfung ist eine geistige Idee des Schöpfers und in ihm vorhanden. Vielleicht sind die jüdischen Mystiker, die eine solche Vorstellung vertreten, gar nicht so weit vom Puls der Wissenschaft entfernt.[7]

Zurück zum biblischen Text: Das männliche Bild beschreibt die unbewussten inneren Inhalte, das weibliche Bild bringt das Unbewusste durch eine „Geburt" nach draußen und macht sie bewusst. Als Ebenbild Gottes ist der Mensch im Besitz dieser zwei Geistesebenen, und es sind die Ebenen, auf denen wir Gott begegnen und Gott uns anspricht. Bewusstsein und Unterbewusstsein sind geistige Bereiche, keine körperlichen.

Eine interessante Ergänzung zu dieser These finden die Kabbalisten. Im hebräischen Alphabet gehört zu jedem Buchstaben ein Zahlenwert.[8] Wörter, Ausdrücke, Satzphrasen, die gleichen Zahlenwert besitzen, stehen nach Meinung der hebräischen Mystiker (und auch mancher Rabbiner) in einem inneren Zusammenhang. Der Zahlenwert von *zachar* beträgt 227 (7-20-200), der von *nekewah* 157 (50-100-2-5). Zusammengezählt ergibt dies 384.

7) Bruce H. Lipton, *Intelligente Zellen*, KOHA Verlag, Burgrain 2008. Dawson Church, *Die neue Medizin des Bewusstseins*, VAK Verlag, Kirchzarten bei Freiburg 2007.

8) Das hebräische Alphabet besteht aus 22 Buchstaben. Die ersten zehn Buchstaben stehen für die Zahlenwerte 1–10, die nächsten neun für die Zehnerzahlen bis Hundert und die letzten drei Buchstaben für 200, 300 und 400.

Zusammen mit dem „und“ (*ve* = 6), denn es heißt ja ausdrücklich männlich *und* weiblich, kommt man auf 390. 390 ist auch der Zahlenwert von *schamajim* (Himmel).[9]

In der Bibel gehört der Himmel zu Gott. Himmel ist nicht nur die Bezeichnung für Seinen Wohnort, sondern ein Bild für Vollkommenheit, eine Qualität, die wir in letzter Vollendung nur Gott zugestehen. Himmel ist eine Umschreibung des „leeren Raumes“ (hebr. *rakia*). Der Zahlenwert von *rakia* ist 380 (200-100-10-70). Es ist der gleiche Wert wie *laschon* (Zunge, Sprache), ein Wort, das man auch erhält, wenn man die Maße der Arche (30 Ellen breit – 300 Ellen lang – 50 Ellen hoch) in Buchstaben umsetzt. Der leere Raum wird erfüllt durch das schöpfende Wort, durch die Sprache. Die hebräische Sprache kennt grammatikalisch nur zwei Geschlechter – männlich und weiblich. Im Verbund der Buchstaben und Wörter (zachar) entsteht durch Gottes Mund (Hohlraum) das Geschaffene.

Das Spannungsfeld Gott / Mensch besteht symbolisch aus der Zusammenführung von männlich und weiblich, ohne die es keinen Himmel, keine Vollkommenheit, keine Gesamtheit der Schöpfung gibt. Erst die Gesamtheit der Schöpfung beurteilt *Elohim* mit dem Prädikat „sehr gut“.

Auch im Talmud finden wir eine Stelle, die eine männlich-weibliche Seite Gottes andeutet. Zu dem Maskulinum *Schaddai* – ein Gottesname, der im Deutschen mit „der Allmächtige“ übersetzt wird – liefert der Talmud mehrere Erklärungen. Eine davon ist die wörtliche Übersetzung des Wortes: „*Schaddai*[10] heißt *meine Brüste*, so wie eine Frau von ihren Brüsten spricht.“[11]

Nach dem Talmud sind „diese Brüste nicht in offener Nacktheit dargestellt, sondern sind von einem Schleier bedeckt, – nicht um sie zu verstecken, sondern um sie sichtbar und unsichtbar zugleich zu machen“.[12] Nur der Hohepriester darf im Allerheiligsten an Jom Kippur einen Blick auf die „zweigestaltige“ Gottheit hinter dem Schleier werfen und sich so der Transzendenz und Immanenz Gottes versichern.

9) Den Zahlenwert 390 hat auch *ha-Schechina* – die Einwohnung Gottes in der Welt.
10) Hebr. *schad* (Brust); in der Zahlenmystik hat *schaddai* den gleichen Zahlenwert wie *Metatron*, der Fürst der Throne.
11) Marc-Alain Ouaknin, *Symbols of Judaism*, S. 24, Editions Assouline, Paris. Talmud, Yoma 54a.
12) Marc-Alain Ouaknin (Anm. 11), 24.

Es kristallisiert sich heraus, dass die „Doppelgeschlechtlichkeit" des Namens *Elohim*, der verborgene „erotische" *Schaddaig*, und die Wortwahl, die der Schöpfungsbericht in Gen 1,27 gebraucht, in Wirklichkeit ein Gottesbild fernab jeder Geschlechtlichkeit zeichnen. Sie sind eine Metapher für die ungeteilte transzendente Einheit Gottes, die in der Immanenz eine relative Zweiheit als Gegenpol erhalten muss. Denn innerhalb seiner Schöpfung – so beschreibt es der Schöpfungsbericht in Genesis 1 – kann auch Gott nur noch relativ, als „Beziehung" (Relation), gedacht werden.

Die Wahl der Wörter *zachar* und *nekewah* machen deutlich, dass nicht die geschlechtliche Zugehörigkeit im Vordergrund steht, sondern Eigenschaften und Qualitäten, die als männlich/weiblich eingestuft werden und die notwendig sind, um das „ICH BIN" zu beschreiben. Männlich und weiblich sind Rahmenwörter für die Entfaltung der göttlichen Offenbarung. Die beiden Seiten Gottes sind als göttlicher Anteil in jedem Menschen enthalten, ganz gleich welchen Geschlechtes er äußerlich ist. Auch der Mensch sagt von sich „ICH BIN". Nur zum Menschen kann der Gott, der „ICH BIN" sagt, eine Beziehung aufnehmen.



Hochzeitsteller aus Zinn, 19. Jh., Jüdisches Museum, London.

Von Gott sagt ein amoräischer Text: „Wenn Er über die Menschen richtet, wird Er *Elohim* genannt, wenn Er in den Krieg zieht, heißt Er *Zebaoth*, wenn Er den Menschen ihre Sünden vergibt, ist Sein Name *Schadai*, und wenn Er sich erbarmt, nennt Er sich *JHWH*."[13]

Gott gibt sich hier selbst verschiedene Namen, je nach der Qualität, die zum Tragen kommen soll. So ist innerhalb dieser Namen Gott väterlich und mütterlich, innen und außen, aktiv und passiv, streng und milde, hell und dunkel, zeugend und gebärend, abstoßend und umhüllend, nah und fern, transzendent und immanent. Wenn Gott das eine ist, ist er auch immer das andere.

13) SchemR3,6.

Schechina – Bild der göttlichen Einheit

Die jüdische Literatur hat für die göttliche Einheit, die sich in weiblicher und männlicher Seite offenbart, ein wunderbares Bild gefunden. Es ist die Vorstellung der *Schechina*. Der Begriff ist abgeleitet von *scheken* (Wohnung) und lässt sich als Einwohnung Gottes in der Welt umschreiben. *Schechina* ist ein weibliches Wort. Mit weiblichen Bildern wird die *Schechina* auch in vielen rabbinischen Gleichnissen und in der Kabbala versehen. Sie wird mit einer Perle, einer Braut, einer Königstochter verglichen.[14]

Der große Kabbalist Isaak Luria (1534–1572) sieht die *Schechina* im Traum als schwarzgekleidete trauernde Witwe und dann wieder angetan mit königlichen Gewändern.[15] Diese weiblich gesehene *Schechina* wird als eine Seite Gottes verstanden, die mit dem Volk Israel ins Exil geht – sozusagen die immanente, passive (leidende), fühlbare Seite Gottes.[16] Aber es gibt auch eine *Schechina*, die bei Gott in der Transzendenz geblieben ist, dort wohnt, und die andere Seite Gottes ausmacht. So ist auch die *Schechina* in gewisser Weise eine Ausformung des „ICH BIN", denn sie ist hier und dort, oben und unten, im Verborgenen und im Erfahrbaren, aktiv und passiv, sichtbar und unsichtbar, transzendent und immanent. Das Prinzip männlich-weiblich verbirgt sich somit in den biblischen Gottesnamen als Prinzip der Beziehung, da innerhalb der geschaffenen Welt Gott nicht mehr absolut erfahren werden kann, sondern nur noch relativ. Das Gottesbild des Ersten Bundes wird getragen von diesem Spannungsfeld. Menschliche Kulturentwicklung und Sozialstrukturen haben die männliche Wortwahl zur Beschreibung eines transzendenten, aktiven Gottesbildes bevorzugt und darin verborgene weibliche Anteile überlagert und in die reale Welt verschoben.

Der Schöpfungsbericht spricht vom gleichwertigen Vorhandensein eines männlich-weiblichen „ICH BIN". Aus diesem Spannungsbogen ist ein lebendiger Gott nicht nur durch seine männlich-weiblichen Qualitäten und Eigenschaften, sondern nur im Verbund von Gedenken und Geborenwerden als fortdauernde Präsenz erfahrbar.

14) Hanspeter Ernst, *Die Schekhina in rabbinischen Gleichnissen*, Peter Lang Verlag, Bern / Berlin / Frankfurt/M. / Paris / Wien 1994.
15) Chaim Bloch, Das *himmlische Urteil*, Lutherhaus Verlag, Hannover 2001, 57.
16) Vgl. Clemens Thoma, *Der Göttliche Weggefährte des Volkes Israel*, FrRu 12(2005)2–8.

Die Stimme des auferstandenen Wortes
Jüdische Dichtung nach 1945

Helmut Zwanger*

1945: ein Desaster wird offenkundig

Nelly Sachs gab ihrem zweiten Gedichtband (1949) die Überschrift „Sternverdunkelung": *Wenn wie ein erloschenes Gestirn der Mensch zu Grunde fährt.* In und mit und durch die Schoa wurde das Desaster offenkundig, „wobei man das Desaster", so der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas im etymologischen Sinne des Wortes „als ‚des-aster' [gr. aster = Stern] verstehen muss: In der Welt nicht unter den Sternen sein". Nirgends und nirgendwo ein guter Stern! Erloschen die Fixsterne des Wahren, des Guten und des Schönen, verglüht das Sonnengestirn humanistischer Kultur. „Der goldene Sternenraum ist leer", heißt es in einem Gedicht von Anna Maria Achenrainer (1909–1972).

Das Desaster reicht freilich noch tiefer, nämlich in die uralt versprochene Verheißung hinein, wie es in dem christlichen Weihnachtslied „Jakobs Stern ist aufgegangen" oder in einem Epiphanias-Lied: „Wie schön leuchtet der Morgenstern [...] Du Sohn Davids aus Jakobs Stamm" heißt. War mit der Zerstörung der deutschen Synagogen, mit der Ermordung der Juden im nationalsozialistischen Gewaltbereich die Sternenverheißung an Abraham, „Sieh gen Himmel und zähle die Sterne; [...] So zahlreich sollen deine Nachkommen sein!", erloschen? War der Wille Hitlers, „Heraus aus dem deutschen Blut muss der jüdische Fluch vom Sinai!", ans Ziel gekommen?

Die kulturelle Blüte Deutschlands ist dahin, der kulturelle Boden heillos vergiftet und kontaminiert. Und es ist 1945 noch nicht einmal ausgemacht,

* Dr. theol. Helmut Zwanger, Pfarrer in Tübingen, ist engagiert im jüdisch-christlichen Dialog und in der Friedens- und Kirchenasylarbeit. Veröffentlichungen: u. a. die Gedichtbände *„Israel, o Israel"* (1994); *„Wort. Wo bist du?"* (2000); Helmut Zwanger / Karl-Josef Kuschel (Hg.), *Gottesgedichte* (2011). Vgl. auch die Besprechung des Gedichtbandes von Maria Diedenhofen / Frits Gies, *GrenzenLos*, in FrRu 17(2010)59–61.

was das braune Nazi-Geschmeiß noch anrichten wird. Resigniert, voll Trauer und Scham, hält Albrecht Goes[1] in einem Essay unmittelbar nach dem Krieg fest: „Das blieb von den ‚Tausend Jahren' übrig: tausend Jahre Totengräberdienst." Der Weg ging für ihn weiter mit einem Wort von Martin Buber, seinem väterlichen Freund und jüdischen Beistand:

> „Wir können das Wort ‚Gott' nicht reinwaschen, und wir können es nicht ganz machen; aber wir können es, befleckt und zerfetzt wie es ist, vom Boden erheben und aufrichten."

Es blieb ein Weg, einerseits streng gebunden an die Schoa-Erinnerung, „wir können in dieser Welt nicht leben ohne die Erinnerung an die Rampe von Auschwitz", andererseits eingebunden in die Bubersche Botschaft vom ‚ungekündigten Bund', vom ‚unkündbaren Bund', wie Albrecht Goes formuliert.

In der weltweiten jüdischen Diaspora war kaum eine Familie von der Schoa unbetroffen oder unberührt geblieben. Es ist ein Wunder, dass überhaupt wieder jüdische Dichtung entstand, zumal in deutscher Sprache. Es ist ein Wunder, wie wenn Abel auferstanden wäre.

„Faden schlagen" nach der Schoa

Paul Celan wird 1920 als einziger Sohn in einer deutschsprachigen Familie in Czernowitz geboren. Sein Vater stirbt in einem KZ in Transnistrien an Typhus, seine Mutter wird erschossen. Nach 1945 haust Celan zunächst in Wien und Bukarest, bis er sich dann in Paris niederlässt. 1970 nimmt er sich dort das Leben. 1963 entstand das Gedicht *Fadensonnen:*

> / über der grauschwarzen Ödnis. / Ein baum- / hoher Gedanke / greift sich den Lichtton: es sind / noch Lieder zu singen jenseits / der Menschen.

Der Kontext von *Fadensonnen* ist die Schoa: „grauschwarze Ödnis", ausgedrückt mit der Aschefarbe der Krematorien und konnotiert mit biblischer Schöpfungssprache: „Und die Erde war wüst und leer." „Wie ein Baum" (Psalm 1,3) ist jener Mensch, der Tag und Nacht nach dem Lichtton

1) Vgl. Helmut Zwanger, *Albrecht Goes. Freund Martin Bubers und des Judentums,* Klöpfer & Meyer, Tübingen 2008; ders., *Aber zuweilen muss einer da sein, der gedenkt. Albrecht Goes und die Novemberpogrome 1938*, in: FrRu 16(2009)25–33.

greift, der das Wort „Und Gott sprach: es werde Licht!" meditiert; der Tag und Nacht wie eine girrende Taube nach der Wegweisung Gottes sucht. Von „Sonnen" ist die Rede: für die untergegangene und für die noch nicht aufgegangene Sonne. Gott ruft der Welt zu „vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang" (Psalm 50,1). Aber jetzt *geht die Weisung an den Menschen.* Dafür setzt Celan die Doppelmetapher „*Fadensonnen*" ein. Das Wort „Faden" (ein Längenmaß entsprechend der Körperlänge eine Mannes) wurde hauptsächlich zu Tiefenmessungen und im Seewesen benutzt. Jetzt ist es am Menschen, ‚Faden zu schlagen' vom Niedergang der Sonne bis zu ihrem Aufgang, und auszumessen, was die Welt wieder licht macht. Deshalb gilt: „es sind noch Lieder zu singen jenseits der Menschen". Man muss das jiddisch intonieren: *jenseits d'rr Mee'nschen*, um die von Martin Buber nach Auschwitz eingeführte Unterscheidung von „homo humanus und homo contrahumanus" zu verstehen.

Mit dem „noch" der wohl bewussten Infinitiv-Konstruktion, „noch Lieder zu singen", unterstreicht Celan den messianischen Spannungsbogen und schafft Raum für Lieder und Psalmen: Psalmen der Erinnerung, der Klage, des Dankes. Es ist eine apodiktische Sprache: unumstößlich, unwiderlegbar, endgültig; eine Sprache, die untrüglich Segen und Fluch, Leben und Tod zu unterscheiden vermag. Nach der Schoa hält Celan fest:

> „Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja, trotz allem. Aber sie musste nun hindurchgehen durch ihre eigenen Antwortlosigkeiten, hindurchgehen durch furchtbares Verstummen, hindurchgehen durch die tausend Finsternisse todbringender Rede."

Ebenfalls aus Czernowitz stammt Celans Schulfreund ***Immanuel Weißglas*** (1920–1979). 1941 bis 1944 wurde für Weißglas zum Trauma. Der Zwangsarbeit vor Ort folgte die Verschleppung ins südukrainische Transnistrien. Im KZ „Steinbruch am Bug" überlebte er trotz Hunger, Erschöpfung, Auszehrung, Flecktyphus, Hitze und Kälte. 1947 veröffentlichte Weißglas seinen ersten Gedichtband. Die „*Gesammelten Gedichte*" erschienen 1994 in Deutschland unter dem Titel „*Aschenzeit*". Die meisten Gedichte sind Dokumente extremer menschlicher Gefährdung und Destruktion.

> „Die Gedichte stehen hier als Meilensteine, die den schauerlichen Weg bezeichnen, den wir in den Jahren 1941/44 zwischen Dnjestr und Bug in der Ukraine gegangen sind."

„*Curriculum mortis*" überschreibt Weißglas einen Gedichtzyklus. Das lyrische Ich ist versehrt, verstümmelt, nur noch „stengellose Blume", nur noch „Strohstrunk" und dennoch hält es „Wache" mit einem Anklang an die Jesaja-Verheißung: „Gott hat mir eine Zunge gegeben [...]. Alle Morgen weckt er mir das Ohr" (Jes 50,4). Es ist die Sprache der Totenerweckung und wurzelt in der archaischen Worthaftigkeit Gottes: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort" (Joh 1,1).

Immanuel Weißglas gehört – wie viele jüdische Autoren – zu den Hiob-Gestalten der Schoa: obwohl alles zerfällt und sogar vom Zerfall bedroht bleibt, treibt Weißglas dem Tod seine Dämonie aus: „Schreck ich den Tod". So wird er zu einem Hiob der Schoa: „Und ist meine Haut noch so zerschlagen, so werde ich doch Gott schauen" (Hiob 19,26). Selbst wenn die satanische Versuchung Gott völlig verdunkelt und verfinstert, bleibt der Weckruf Gottes im Menschen lebendig und durchdringt die satanische Versuchung.

Und noch an eine Stimme aus Czernowitz ist zu erinnern: ***Rose Ausländer*** (1901–1988) durchlebte von 1941 bis 1944 Verfolgung und Todesnot im Getto von Czernowitz. Ähnlich wie Immanuel Weißglas glaubt Rose Ausländer an die sinnstiftende Kraft des Wortes: „Mein / aus der Verzweiflung / geborenes Wort". Intensiv greift sie theologische Themen auf, und zwar oft mit der Pointe, die Selbstherrlichkeit des Menschen und seine hybride, totalitäre Selbstinszenierung zu entlarven.

> *Als wäre* / Gott / sagt der Mensch / als wäre er / ein Richter / säße im siebten Himmel / seine Aufgabe / Menschen zu verurteilen / oder zu belohnen
>
> Dieser kleinliche Gott / vom Menschen erschaffen
>
> Als wäre nicht / der Mensch / ein Pünktchen auf Erden / im endlosen Raum / unter unendlichen Welten / die der Mensch / sich nicht einmal / vorstellen kann

Aus den Wohnungen des Todes kommend

1947 erschien in Berlin unter dem Titel „*In den Wohnungen des Todes*" der erste Gedichtband von ***Nelly Sachs*** (1891–1970), eine „Lyrik im Angesicht der Schoa" mit den Leitmotiven Nacht, Stern, Verdunkelung, Rauch und

Staub. Fast 50 Jahre hat Nelly Sachs in Berlin gelebt. Mit einem der letzten Flüge rettete sie sich 1940 zusammen mit ihrer Mutter nach Stockholm.

> Wo nur finden die Worte / die Erhellten vom Erstlingsmeer /
> die Augen-Aufschlagenden / die nicht mit Zungen verwundeten /
> die von den Lichter-Weisen versteckten / für deine entzündete Himmelfahrt / die Worte / die ein zum Schweigen gesteuertes Weltall /
> mitzieht in deine Frühlinge – /

Ein gewaltsamer Bruch ist geschehen. Ein ganzes „Weltall" wurde durch die Schoa zum Verstummen gebracht. Jetzt ist neu zu fragen: Wo finden die Worte von einst, die Worte aus dem biblischen Erbe, neu zum lebensschöpferischen Wort?

Vier große Worttraditionen benennt Nelly Sachs: *„Die Erhellten vom Erstlingsmeer"*, die Worte aus der befreienden Exodustradition; *„die Augen-Aufschlagenden"*, hellsichtige-prophetische Wahrheitsworte; *„die nicht mit Zungen verwundeten"*, wie es in Ps 57,5 heißt: „ihre Zungen sind scharfe Schwerter"; und die von den *„Lichter-Weisen versteckten"* Worte sind die Worte der Kabbala, der jüdischen Mystik, die Worte der Chassidim. Worte „für deine entzündete Himmelfahrt" – die Himmelfahrt Elijas mit dem feurigen Wagen, dem Elischa nachschreit: „Mein Vater, mein Vater, du Wagen Israels und sein Gespann" (2 Kön 2,12) – sind Worte, die sich in den messianischen Spannungsbogen einzeichnen; es sind ‚auferstandene Worte', die sich im dichterischen Sprechen, im Akt der Dichtung finden.

Cordelia Edvardson, 1929 in München unehelich geboren und streng katholisch aufgewachsen, wegen ihres jüdischen Vaters nach den Nürnberger Gesetzen als ‚Volljüdin' eingestuft, wurde 1944 nach Theresienstadt deportiert und von dort nach Auschwitz. Edvardson verarbeitete ihre furchtbaren Erfahrungen in dem Buch *„Gebranntes Kind sucht das Feuer"* (1984). Die Gedichte *„Jerusalems Lächeln"* erschienen in der schwedischen Originalausgabe 1991 (dt. 1993).

> Ich weiß, die Liebe lebt / scheintot im Leichentuch aus Vorbehalten / begraben unter dem Stein. / Nicht wegzuwälzen ist er / und redete ich mit Engelszungen. / In den Windungen des Labyrinths gingen wir irr / von fernher tönt die Flöte / doch der Ariadnefaden – / gerissen. /
>
> Spiele, spiel / mich hinauf aus der Finsternis / oder steige herunter ins Todesschattental / denn ich weiß, die Liebe lebt.

In dem Gedichtband *„Jerusalems Lächeln"* ist dieses Gedicht als einziges mit einer Bibelstelle (Hiob 19,25–26) versehen:

„Aber ich weiß, dass mein Erlöser lebt, und als der Letzte wird er über dem Staub sich erheben. Und ist meine Haut noch so zerschlagen und mein Fleisch dahingeschwunden, so werde ich doch Gott sehen."

„Nicht wegzuwälzen" ist die Schoa-Erinnerung; sie ist „Finsternis" und „Todesschattenschlucht" (Martin Buber, Ps 23,4). Schoa und deutscher Zivilisationsbruch sind in eins zu sehen: „der Ariadnefaden – gerissen". Und doch gibt es die große Klammer in der ersten und letzten, mit einem „denn" verstärkten Zeile: „denn ich weiß, die Liebe lebt". Bemerkenswert, wie Cordelia Edvardson in diesem Gedicht zwischen christlicher und jüdischer Sprache hin und her geht und damit die uralte antijudaistische Abgrenzung gegenüber dem Judentum hinter sich lässt.

Erich Fried (1921–1988) wurde in Wien geboren. Sein Vater starb an den Folgen eines Gestapo-Verhörs. Daraufhin emigrierte Fried mit seiner Mutter nach London. „In der Welt ist gegen die Welt anzuschreiben", das ist sein poetisches Programm. Wahrheit und Wirklichkeit sind zu unterscheiden. Wahrheit ist Prozess. Wahrheit ist Dynamik. Wahrheit geschieht in Einspruch und Widerspruch.

Mit Händen zu greifen ist in seinem Gedicht *Realitätsprinzip* die jüdische Matrix in der Verknüpfung der Tora der Heiligkeit: „Du sollst deinen Nächsten lieben. Er ist ein Mensch wie du" (Lev 19), und „Höre, Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr allein. Du sollst den Herrn, deinen Gott lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft" (Dtn 6,4–5).

Die Menschen lieben / das heißt die Wirklichkeit hassen. / Wer lieben kann / der kann alles lieben / nur sie nicht.

Die Wahrheit lieben? / Vielleicht.
Erkennen kann Lieben sein. / Aber nicht die Wirklichkeit: / Die Wirklichkeit ist nicht die Wahrheit.

Was wäre das / für eine Welt / wenn die Wirklichkeit /
diese Wirklichkeit rund um uns / auch die Wahrheit wäre?

Die Welt vor dieser / Wirklichkeit retten wollen.
Die Welt wie sie sein könnte lieben: / Die Wirklichkeit / Aberkennen /

Der Mensch – ein Wort

Elazar Benyoëtz, mit bürgerlichem Namen *Paul Koppel*, wurde 1937 in Wiener Neustadt (Öst.) geboren. 1939 flüchtete die Familie nach Tel Aviv. „Aus Europa vertrieben, erwachte ich auf einem noch nicht entweihten Sprachboden." Nach dem Rabbiner-Examen 1959 wurde er freier Autor, zunächst als Lyriker in hebräischer Sprache, dann als deutsch-jüdischer Schriftsteller. 1965 gründete er in Berlin das „Archiv Bibliographia Judaica". Der katholische Theologe Josef Wohlmuth hält fest: „Der gewaltsame Abbruch jüdischer Tradition macht die Rückkehr des Dichters ins Deutsche so brisant. Sind nur jene schuldig geworden, die den Vernichtungsbefehl der Juden auf deutsch gaben, oder ist auch die Sprache schuldig geworden?"

Die Wahrnehmung der Schoa-Erinnerung wird zu einer inneren Voraussetzung im Werk von Elazar Benyoëtz. „Rom wie Jerusalem sind aber nur noch über Auschwitz zu erreichen." Gegenwärtig gilt Elazar Benyoëtz als der bedeutendste Aphoristiker deutscher Sprache. Das folgende Gedicht zeigt, welchen Reichtum Sprache erschließt, wenn man sie beim Wort nimmt.

Der Mensch – / ein Wort, / von Gott gehalten
Der Mensch – / ein Wort, / von Gott fallengelassen
Der Mensch / hat das Wort, / wenn Gott ihn ruft: /
es ist das letzte, / mit dem er widerspricht, /
das erste, / das er wieder spricht /

Matthias Hermann, 1958 in Bitterfeld geboren, mit 20 Jahren in der DDR wegen ‚politischer Straftaten' inhaftiert, von der BRD freigekauft, hat die Gedichtbände „72 Buchstaben" und „Der gebeugte Klang" veröffentlicht. In dem Gedicht „*Gebot*"

In der Glaslade der Sprache / Wohnt das Eine, das /
Einzige Gedicht / Und verbietet uns / Bildhaftigkeit

nimmt Hermann die Tradition der Bundeslade und der Zehn Gebote auf und radikalisiert sie in zweifacher Weise: zum einen ist es nicht mehr die im Allerheiligsten verborgene Lade, sondern – metaphorisch verwandelt – die „Glaslade der Sprache": lucide, fragil, kostbar, offenkundig. Die Einwohnung Gottes geschieht in der Sprache. Die Zehn Gebote sind auf das Verbot der Bildhaftigkeit reduziert. Verboten ist jegliche Haft, jegliche Idolatrie,

jegliche Ideologisierung der Wirklichkeit, verboten jeglicher Rassismus, Antisemitismus, Fanatismus. Unausgesprochen und doch wahrnehmbar bleibt die unendlich offene Antlitzfähigkeit des Menschen: „Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn" (Gen 1,27).

Hilde Domin (1912–2006) zählte sich bewusst – so sagte sie bei der Entgegennahme des Nelly-Sachs-Preises 1983 – zu den „deutschen Dichtern jüdischen Schicksals, die aus der Verfolgung als Boten der Versöhnung heimgekehrt sind ins Sprachzuhause". Beispielhaft dafür das Gedicht *Bitte:*

> Wir werden eingetaucht / und mit dem Wasser der Sintflut gewaschen, / wir werden durchnässt / bis auf die Herzhaut.
>
> Der Wunsch nach der Landschaft / diesseits der Tränengrenze / taugt nicht, /der Wunsch, den Blütenfrühling zu halten, / der Wunsch, verschont zu bleiben, / taugt nicht.
>
> Es taugt die Bitte, / dass bei Sonnenaufgang die Taube / den Zweig vom Ölbaum bringe. /
>
> Dass die Frucht so bunt wie die Blüte sei, / dass noch die Blätter der Rose am Boden / eine leuchtende Krone bilden.
>
> Und dass wir aus der Flut, / dass wir aus der Löwengrube und dem feurigen Ofen / immer versehrter und immer heiler / stets von neuem / zu uns selbst / entlassen werden.

Biblische Traditionen wie Sintflut und Arche Noah, Daniel in der Löwengrube und die drei Männer im Feuerofen verflechten sich zur existenziellen Deutung. Die biografischen Erfahrungen von Vertreibung und Verfolgung, Exil und Rückkehr werden in den aufgerufenen Traditionen durchsichtig – „bis auf die Herzhaut".

Die zweite Strophe negiert die Flucht in Wunschwelten und ändert die Perspektive hin zu einer fünffachen Bitte: fünfmal – wie das große Pentateuch-Geläut – „dass", „und dass": „immer versehrter und immer heiler". Das verneinende Nein wird vom Bitthorizont des bejahenden Ja umschlossen, „stets von neuem", entlassen in die eigene Mündigkeit. Als Schlüsselerlebnis schrieb Hilde Domin:

> „Als ich die Augen öffnete, verwaist und vertrieben, da stand ich auf und ging heim, in das Wort."

Tafelsilber deines G'ttes

Esther Dischereit, 1952 in Heppenheim geboren, hat seit 1988 ein weites Werk aus Essays, erzählender Prosa, Hör- und Theaterstücken und Gedichten vorgelegt. Das Gedicht *„Jüdische Renaissance II"* ist dem Gedichtband *„Als mir mein Golem öffnete"* (1996) entnommen. Bereits die Überschrift erinnert einerseits an die völlige Auslöschung des Judentums in Deutschland: physisch, ökonomisch, kulturell und religiös, andererseits an die zunehmende Wiedergeburt jüdischen Lebens in Deutschland.

Übe das Tales tragen / sprich die Worte die nicht dir /
sondern einer Ewigkeit gehören / such dir die Wahrheit auf der Stirn /
schütze dich vor der Hand / die über den Buchstaben streicht /
du brauchst jetzt die Kraft / und sei sie nur geliehen

Eröffne ein Geschäft / mit dem Tafelsilber deines G'ttes /
sieh zu dass du verkaufst / in der kurzen Blüte der Zeit / die bleibt
Ich bin schon tot / warum weigerst du dich / bei mir zu liegen /
Niemand kann sich den G'tt / wie ein Bonbonglas kaufen

Beide Strophen beginnen imperativisch. Die erste mit einer Einweisung ins jüdische Gebetsleben mit Gebetsmantel und Gebetsriemen: erinnert wird an die Tora-Lesung am Sabbat mit dem Lesefinger, um die heilige Schrift nicht frevelhaft zu entweihen; persönliche Achtsamkeit, Demut und Wahrheitssuche prägen die erste Strophe. Die zweite Strophe geht im Kontext jüdischen Lebens in Deutschland darüber hinaus.

In ihrem Werk setzt sich Esther Dischereit immer wieder mit der deutschen Gesellschaft auseinander, in der es nach wie vor noch nicht normal ist, „überhaupt jüdisch zu sein und zu leben". Deshalb die öffentliche Aufforderung: „Eröffne ein Geschäft / mit dem Tafelsilber deines G'ttes." Ein zweiter Gedankengang berührt die Erinnerung an ihre verstorbene Mutter und an ihre NS-Verfolgungsgeschichte. Ein dritter Gedankengang: Gott ist kein Medium, das Dasein zu versüßen; unterstrichen wird vielmehr der erste Gedankengang: „Eröffne ein Geschäft / mit dem Tafelsilber deines G'ttes". Die Metapher von Gott, der die Tafel deckt und sein Tafelsilber ausbreitet, findet sich in der Vision bei Jesaja: *„Und der Herr Zebaoth wird auf einem Berge allen Völkern ein fettes Mahl machen [...] Er wird den Tod verschlingen auf ewig. Und Gott der Herr wird die Tränen von allen Angesichtern abwischen"* (Jes 25,6 ff.).

Yvan Goll (1891–1950), im elsässischen Saint-Dié geboren, ging 1939 mit seiner Frau ins amerikanische Exil. Fortan verzichtete er bewusst auf die deutsche Sprache, die ihm durch die Nazis korrumpiert und entweiht erschien. Seine jüdische „*Schicksalserbschaft*" ist der Schlüssel zu seinem poetischen Universum. 1947 kehrte Yvan Goll nach Frankreich zurück. Aus seiner großen Hiob-Trilogie sprechen die beiden Schlussstrophen mit ihrem biblischen Gewicht ganz für sich; sie sind Antwort auf seine Frage: „*Wieso ich noch lebe? / Unsicherer Gott / Dich dir zu beweisen.*"

Hans Keilson, 1909–2011, in Bad Freienwalde an der Oder geboren, emigrierte 1936 in die Niederlande, 1940 schloss er sich dem niederländischen Widerstand an. Nach der Befreiung 1945 behandelte Keilson als Arzt und Psychoanalytiker traumatisierte jüdische Waisenkinder. Kurz vor seinem Tod am 21. Juni 2011 erschienen seine Lebenserinnerungen, „*Da steht mein Haus*" (vgl. S. 64 f. i. d. Heft). In dem langen Gedicht „*Zug durch die Wüste*" aus dem Gedichtband „*Sprachwurzellos*" (1963) werden Vergangenheit und Gegenwart gleichzeitig, Deutung von Einst und Jetzt gehen ineinander über. „Der Bund zerbrach", heißt es, „diese Nacht für allzeit eingegraben". Und dann kommt die Schlussstrophe, die dennoch ins Offene und Verheißungsvolle weist:

Die letzte Nacht. Abschied und Ende. Stummer /
der Tritt von Tier und Mensch. Der Berg entschwand. /

Wir brachen auf. Die Wüste lag im Schlummer. /
Vor uns Verheißung – das gelobte Land.

Die Großfamilie von ***Robert Schindel*** (1944 in Bad Hall, Oberösterreich, geboren) wurde in der Schoa weitgehend ausgelöscht. Nur seine Mutter und ihr Bruder überlebten. In seinem schriftstellerischen Werk wird das Nachdenken über jüdische Identität zum zentralen Thema. Die Doppelmetapher seines Gedichtbandes „*Wundwurzel*" (2005) verweist auf die Wunde der Schoa und auf die Verwurzelung im ‚ungekündigten Bund'. Viele Gedichte in diesem Band sind mit „*Reisevermerk*" überschrieben und – wie das folgende, „*Reisevermerk 22 (Dem Jonas)*", – durchnummeriert.

Am Montparnasse
Im Odessa gestern
Im kalten Feber vier
Umzingelt von der Bar Mitzwa
Der Familien Lustiger und Moses, selbst

Der Kardinal war vorhin in der Synagoge
Der Gebetsmantel hing
An meinem Leib diese
Melancholische Fahne
Nun hier
An der place d'Odessa
Fegt der Wind die Tränen vom Gesicht

Dass wir noch da sind
Dass etwas da ist im kalten
Feber vier Bar Mitzwa Jonas
Heute im Lutetia
Die Juden tanzen
Wie seit tausend Jahr
Zweitausend gar

Am 3. und 4. Februar, „gestern" im Hotel Odessa zu Füßen des Montparnasse-Turms in Paris und „heute" im Hotel Lutetia in Saint Germain des Près, wird die „Bar Mitzwa" von Jonas gefeiert. Er wird religionsmündig, ein Sohn der Tora, der Wegweisung Gottes, der ‚Mitzwa'. Er tritt ein in die Gemeinschaft derer, die ‚am Sinai stehen', einst wie jetzt.

Die „Bar Mitzwa" erfolgte in der Synagoge; die Großfamilien Lustiger und Moses sind dabei. Anfang des 20. Jh. kam die polnische Familie Lustiger nach Paris. Ihr Sohn Aaron (1926–2007) hat sich später als Erzbischof von Paris und als Kardinal Jean-Marie Lustiger für die Aussöhnung von Juden und Christen engagiert.

Mit bei der „Bar Mitzwa" ist auch Robert Schindel, eingehüllt in den Gebetsmantel. Eigentlich ist es ein Freudenfest, aber Wehmut und Tränen überkommen den Dichter. Warum? Das entfaltet die zweite Strophe: „*Dass wir noch da sind / Dass etwas da ist*", – dass noch Juden da sind, dass die Tora lebendig von Generation zu Generation weitergereicht wird, dass die ganze Gemeinde mit den Torarollen tanzt, dass seit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Römer das Freudenfest Simchat Tora tanzend gefeiert wird, dass an diesem Tag noch immer die letzten Sätze aus dem 5. Buch Mose gelesen werden und sogleich mit der Lesung des 1. Buches Mose begonnen wird.

Die Wegweisung Gottes, seine ‚Mitzwa', wird zum „*Reisevermerk*" im Diaspora-Judentum der Gegenwart.

„Wenn Ihr wollt, ist es kein Märchen."
Theodor Herzl – Politiker und Schriftsteller

Ruben Frankenstein*



Theodor Herzl, um 1900.
Central Zionist Archives, Jerusalem.

Das Bild von Theodor Herzl (1860–1904) begleitet mich seit meinen ersten Schuljahren. Sein Bild hing in jedem Klassenzimmer. Sowohl sein Geburtstag (10. Ijar) wie auch sein Todestag (20. Tammus) waren für uns Schüler wichtige Gedenktage. Da der Todestag in die Sommerferien fiel, wurde sein Geburtstag zum offiziellen „Jom Herzl" (Herzl-Tag). Sein Konterfei schmückte immer die höchste Banknote der israelischen Währung, – und mit ein paar guten „Herzls" in der Tasche konnte man sich schon etwas leisten. Die Losung aus Herzls utopischem Roman „Altneuland", *„Wenn Ihr wollt, ist es kein Märchen"*, bedeutete für uns Schüler: Wenn wir etwas wirklich ernsthaft wollen, dann ist es auch erreichbar und erfüllbar. Am 3. Sept. 1897 schrieb Herzl in sein Tagebuch:

> „In Basel habe ich den Judenstaat gegründet. Wenn ich das heute laut sagte, würde mir ein universelles Gelächter antworten. Vielleicht in 5 Jahren, jedenfalls in 50 wird es jeder einsehen."[1]

Und tatsächlich: Am 29. November 1947 fiel per UN-Beschluss die Ent-

* 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. Vorlage des Artikels ist eine Rede am 5. Dezember 2010 anlässlich Herzls 150. Geburtstag.

1) Theodor Herzl, *Gesammelte zionistische Werke*, Bd. III, Berlin 1934, S. 24. Zur Biografie vgl. Julius H. Schoeps, *Theodor Herzl 1860–1904. Wenn Ihr wollt, ist es kein Märchen.* Text-Bild-Monographie. Melzer Verlag, Neu-Isenburg 1995.

scheidung zur Gründung des Staates Israel, am 14. Mai 1948 wurde der neue Staat ausgerufen. Damit war Herzl nicht nur als Visionär und Prophet des Staates Israel, sondern als der eigentliche Gründer und Vater des Staates in unserem Bewusstsein verankert. Doch schmerzvoll bleibt: für sechs Millionen Juden war es mindestens 10 Jahre zu spät.

Lebensskizze

Tivadar (Theodor) Binjamin Seew Herzl (Hercl) wurde am 2. Mai 1860 in der ungarischen Stadt *Pest* geboren, 12 Jahre bevor sie mit der Stadt *Buda* zu *Budapest* vereinigt wurde. Sein Großvater war fromm, aber Tivadar wuchs in einem weitgehend assimilierten Elternhaus auf: „Ich bin 1860 in Budapest geboren, nahe der Synagoge, in der mich der Rabbi jüngst mit den strengsten Worten anklagte, weil ich, – wirklich und wahrhaftig –, weil ich für die Juden mehr Ehre und Freiheit, als sie gegenwärtig genießen, zu erlangen versuche."[2] Von dem assimilierten Milieu zeugt die Einladung zu seinem 13. Geburtstag: Da „beehren sich Herr und Frau Jacob Herzl zu der Confirmation [Bar-Mizwa] ihres Sohnes Theodor höflichst zu laden".

1878 stirbt die schöne, geliebte Schwester Pauline mit 19 Jahren an Typhus – ein schwerer Schlag für die Familie und ganz besonders für Theodor, der die engste Gefährtin seiner Kindheit verliert. Umso mehr bangt die Familie nun um Theodor. Man entscheidet sich, nach Wien umzuziehen. Dort will der Sohn Schriftsteller werden. Schon als Gymnasiast waren seine Buch- und Theater-Rezensionen in der deutschen Zeitung „Pester Lloyd" erschienen, allerdings noch anonym. Aber die Familie ist der Meinung, er soll einen anständigen Beruf erlernen.

So beginnt er 1878 an der Universität Wien mit dem Jurastudium, das er 1884 mit der Promotion zum Dr. Juris abschließt. Als Student ist er Mitglied der deutschnationalen Verbindung „Albia", die er jedoch wegen antisemitischer Ausschreitungen wieder verlässt. Er absolviert ein Gerichtsjahr, wendet sich dann aber von der Juristerei ab und entscheidet sich für ein Leben als Literat und Journalist. 1889 heiratet er die Kaufmannstochter Julie Naschauer. Aus der äußerst unglücklichen Ehe sind zwei Töchter und ein Sohn hervorgegangen. 1891 bis 1895 ist er Korrespondent des renommierten

2) *Jewish Chronicle*, London, 4. Januar 1898.

Wiener Feuilletons „*Neue Freie Presse*“ in Paris. Weil sich der Antisemitismus massiv zuspitzt, organisieren sich Juden in Wien (1891) und Berlin in *Vereine zur Abwehr des Antisemitismus*. Als Herzl von Regina Friedländer um die Mitarbeit im Vereinsorgan das „*Freie Blatt*“ (1892) gebeten wird, macht er sich erstmals Gedanken um Wege zur Bekämpfung des Antisemitismus.

Zunächst hält er das Duellieren als probates Mittel zur Wiederherstellung verletzter Ehre: „Ein halbes Dutzend Duelle würde die gesellschaftliche Position der Juden sehr heben.“ Als zweiten Weg wähnt er die radikale Assimilation, um sich die Teilnahme an einem gleichberechtigten Leben zu sichern: „Die Juden müssten sich die Eigentümlichkeiten, die mit Recht an ihnen getadelt werden, abgewöhnen. Weil man geneigt ist, sie für schlechter zu halten, müssen sie das Vorurteil in sein Gegenteil verkehren.“ In einem Brief an Baron Friedrich Leitenberger kommt Herzl 1893 zu dem Schluss, dass in Deutschland die Lösung der Judenfrage durch das Bekenntnis der Juden zum Sozialismus, in Österreich durch den Übertritt zum Katholizismus gelingen würde: „Am helllichten Tage, an Sonntagen, um zwölf Uhr, sollte in feierlichen Aufzügen unter Glockengeläute der Übertritt stattfinden in der Stephanskirche.“ Mit Recht hat Leitenberger den Vorschlag, „dass alle krummnäsigen Juden ihre Verspotter zu Duellen fordern oder in einem Massenaufmarsch zur Taufe schreiten sollten“, unverantwortlich genannt. Im November 1894 schrieb Herzl „in einem Rausch“ von 17 Tagen „*Das neue Ghetto*“, ein Rededrama, das die Wirkung des Antisemitismus auf die Juden darstellte, und genau diese zwei Möglichkeiten thematisiert: das Duell und die Taufe.

Der Prozess gegen den jüdischen Offizier Alfred Dreyfus (1894) und die antisemitischen Ausschreitungen, die er in Frankreich auslöst, überzeugen Herzl von der kritischen Lage der Juden, und er entwickelt die Idee einer organisierten Emigration in einen eigenständigen Staat. In seinem privaten Tagebuch finden sich auch inakzeptable Überlegungen wie „Ein Land ohne Volk für ein Volk ohne Land“: „Die arme Bevölkerung trachten wir unbemerkt über die Grenze zu schaffen, indem wir ihr in den Durchzugsländern Arbeit verschaffen, aber in unserem eigenen Lande jederlei Arbeit verwehren“ (1895). Herzl war ein Kind seiner Zeit. Vor 120 Jahren waren in den Augen der Europäer Araber, Indianer und afrikanische Eingeborene bestenfalls Landschaftsmerkmale, eine, wenn nötig, verschiebbare Masse, aber nie voll berechtigte Menschen.

Die jüdische Frage

Mit der Veröffentlichung der Schrift „*Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der jüdischen Frage*" (1896) wird Herzl zum Initiator des politischen Zionismus. Er verfasst das Buch ohne Kenntnis der bereits existierenden zionistischen Bewegung in Osteuropa, die sich in Reaktion auf die zunehmenden Pogrome gebildet hatte. Aber erst durch Herzls Publikation findet die Idee eines selbständigen jüdischen Staats internationale Anerkennung.

Vom 29. bis 31. August 1897 veranstaltet Herzl in Basel den ersten „Zionisten-Congress". Die etwa 200 Delegierten beschließen das „Basler Programm", das die „Schaffung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte für das jüdische Volk in Palästina" fordert. Herzl wird zum ersten Präsidenten der Zionistischen Weltorganisation gewählt; als Organ der zionistischen Bewegung gibt er in Wien die Monatszeitschrift „*Die Welt*" heraus.

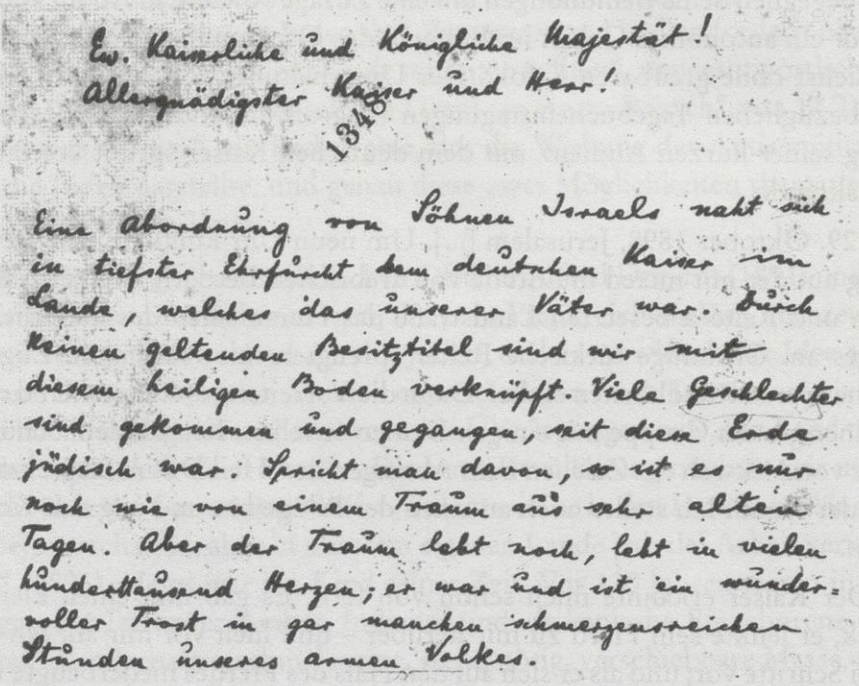
Ab 1898 führt Herzl zahlreiche Verhandlungen mit Großmächten Europas, vor allem mit Kaiser Wilhelm II., dem er in Konstantinopel und Jerusalem begegnet. Seine Bemühungen um eine Zusage von Sultan Abdül Hamid II. für ein autonomes Gebiet im Rahmen des Osmanischen Reichs bleiben zunächst ohne greifbaren Erfolg. Der Unterhaltungswert mancher seiner diesbezüglichen Tagebucheintragungen ist groß, besonders die Beschreibung seiner kurzen Audienz mit dem deutschen Kaiser sprüht vor Situationskomik:

„29. Oktober 1898, Jerusalem [...]. Um neun Uhr kündigte eine Bewegung auf der mit mixed multitude von arabischen Bettlern, Weibern, Kindern und Reitern besetzten Landstraße das Herannahen des kaiserlichen Zuges an. Grimmige türkische Reiter sprengten mit verhängten Zügeln, drohenderen Rundblicken einher. Dann die Vorreiter des Kaisers. Und dort in einer grauen Gruppe mit einigen Damen er selbst. Ich gab dem Schülerchor von Mikweh das Zeichen zum Absingen des ‚Heil Dir im Siegerkranz' mit der Hand. Ich stellte mich an einen der Pflüge hin und zog den Korkhelm.

Der Kaiser erkannte mich schon von fern. Es gab ihm einen kleinen Ruck, er lenkte sein Pferd zu mir herüber – und hielt vor mir an. Ich trat zwei Schritte vor; und als er sich auf den Hals des Pferdes niederbeugte und mir die Hand herunter streckte, trat ich ganz dicht an sein Pferd heran,

streckte meine Hand hinauf und stand entblößten Hauptes vor ihm. Er lachte und blitzte mich mit seinen Herrenaugen an: ‚Wie geht's?' ‚Danke, Majestät! Ich sehe mir das Land an. Wie ist die Reise Majestät bisher bekommen?' Er blinzelte mächtig mit den Augen: ‚Sehr heiß! Aber das Land hat eine Zukunft.' ‚Vorläufig ist es noch krank', sagte ich. ‚Wasser braucht es, viel Wasser!' sprach er herab. ‚Ja, Majestät! Kanalisierungen in großem Maßstab!' Er wiederholte: ‚Es ist ein Land der Zukunft!' Vielleicht sprach er noch einiges, was mir entfallen ist, denn mein Aufenthalt dauerte einige Minuten. Dann reichte er mir wieder die Hand herunter und trabte davon. Die Kaiserin war auch ein wenig in die Fronte geritten, nickte mir lächelnd zu. Dann ging der Kaiserzug unter den Kindertönen des ‚Heil Dir im Siegerkranz' weiter."

Weil David Wolffsohn vor Aufregung die historische Aufnahme der Begegnung Herzls mit Kaiser Wilhelm II. verpatzte, wurde nachträglich eine Fotomontage erstellt, um die Begegnung in der Weltpresse zu dokumentieren. Am 31. Oktober, zwei Tage nach der unergiebigen Begegnung, beginnt Herzl seine Tagebuchnotiz mit den Worten: „Wenn ich künftig deiner gedenke, Jerusalem, wird es nicht mit Vergnügen sein."


Ew. Kaiserliche und Königliche Majestät!
Allergnädigster Kaiser und Herr!

1348

Eine Abordnung von Söhnen Israels naht sich in tiefster Ehrfurcht dem deutschen Kaiser im Lande, welches das unseren Väter war. Durch keinen geltenden Besitztitel sind wir mit diesem heiligen Boden verknüpft. Viele Geschlechter sind gekommen und gegangen, seit dem Ende jüdisch war. Spricht man davon, so ist es nur noch wie von einem Traum aus sehr alten Tagen. Aber der Traum lebt noch, lebt in vielen hunderttausend Herzen; er war und ist ein wundervoller Trost in gar manchen schmerzensreichen Stunden unseres armen Volkes.

Beginn der **Rede Herzls vor Kaiser Wilhelm II.** am 2. November 1898 in Jerusalem.

Der Aufenthalt in Palästina im Jahre 1898 gab den Anstoß für seinen utopischen Roman „*Das neue Zion*". Erst nach dem 3. Zionistenkongress (1899) wählte er, in Anlehnung an die Prager Altneuschul-Synagoge, den Titel „*Altneuland*". In dem Roman, an dem er fast 3 Jahre gearbeitet hatte, entwirft Herzl die politisch-sozialen Grundzüge eines selbständigen jüdischen Staats in Palästina. Er war überzeugt, dass sich mit diesen Überlegungen die quälende Judenfrage auf eine menschliche Weise lösen ließe. Der Roman sollte zeigen, dass der zionistische Gedanke ausführbar sei und dass seine Verwirklichung von Vorteil wäre für die Juden und für die Welt. Den kleinen Schönheitsfehler, dass Palästina kein „Land ohne Volk" war, hat er unterschätzt: „So berechtigt und anerkennenswert an sich die Ziele der Zionisten seien, in Palästina könnten sie sie nicht verwirklichen, weil die Türkei, die Frage der Heiligen Stätten und der Widerstand der gegenwärtigen Bevölkerung es verhindern würden. Die Zionisten sollten sich einen anderen Ort suchen."

Als Herzl von diesen Worten des ehemaligen Bürgermeisters von Jerusalem, Youssuf Zia Alkhaldy, hörte, schrieb er am 19. März 1899 in einem Brief an den Oberrabbiner von Paris, Zadok Kahn (1839–1905): „Sie sehen eine Schwierigkeit in der Existenz einer nichtjüdischen Bevölkerung in Palästina. Aber wer denkt denn daran, sie von dort zu entfernen? Gerade ihr Wohlbefinden, ihren Reichtum würden wir vermehren, indem wir den unseren bringen. Glauben Sie, dass ein Araber, der in Palästina ein Grundstück oder ein Haus im Werte von 3 oder 4-tausend Francs besitzt, sehr betrübt sein wird, wenn er den Wert seines Bodens auf das Fünffache, das Zehnfache steigen sieht? Das müsste man nur den Eingeborenen verständlich machen [...]."[3] Im gleichen Jahr (1899) gründet Herzl den „Jewish Colonial Trust" zum Ankauf von Land in Palästina.

Als Alternativlösung bietet der britische Kolonialminister Joseph Chamberlain (1836–1914) Herzl ein Gebiet in Uganda für eine eigenständige jüdische Siedlung an. Das Vorhaben scheitert an der ungeeigneten Beschaffenheit des Landes und an der Mehrheit der Zionisten, die kein anderes Gebiet als Palästina in Betracht zieht. Endgültig verworfen wird der Uganda-Plan aber erst im Juli 1905 in einer Vorkonferenz in Freiburg im Vorfeld des 7. Zionisten-Kongresses in Basel.

3) Alex Bein, *Theodor Herzl. Biographie*, Fiba-Verlag, Wien 1934, 55.

Am 3. Juli 1904 stirbt Herzl im Alter von 44 Jahren an einem Herzleiden in Edlach an der Rach (Österreich). Im August 1949 wurden Herzls Gebeine nach Jerusalem überführt und auf dem Har-Zion, dem heutigen Herzl-Berg, beigesetzt.



Das Grabmal Theodor Herzls.

Das frühe literarische Werk: Die Lustspiele

Herzl hinterließ neben den Tagebüchern und Briefen zahlreiche dramatische Arbeiten: Der Einakter „*Kompagniearbeit*" erscheint schon 1880. Das Lustspiel handelt von zwei leichtsinnigen jungen Leuten, Boll und Dohme, die gemeinsam ein Theaterstück schreiben wollen. Damit es möglichst realistisch wird, spielen sie die Rollen zunächst in der Wirklichkeit. Das Unternehmen endet für einen der beiden in einer unglücklichen Ehe, ein Spiegelbild seiner eigenen späteren unglücklichen Ehe. 1882 folgt das Lustspiel in einem Akt „*Die Causa Hirschkorn*", 1884 „*Tabarin*", „*Die Jungen*" und „*Die Enttäuschten*". „*Tabarin*" dreht sich um das Motiv des Possenreißers, der den betrogenen Ehemann spielt und dabei entdeckt, dass ihn seine eigene Ehefrau betrügt. „*Die Jungen*" beschreibt den Kampf zwischen den Generationen. Das Stück wird im November 1885 in New York mit großem Erfolg aufgeführt.

Im selben Jahr (1885) schreibt er die Lustspiele „*Muttersöhnchen*" und „*Seine Hoheit*". Der Held in „*Muttersöhnchen*" ist ein lebensfroher Draufgänger nach dem Motto: „Wir leben nur einmal, und darum haben wir die Pflicht, so gut wie möglich zu leben. Lustig und lasterhaft – das ist die rechte Mischung!" Das Stück hat trotz seiner Leichtigkeit keine Bühne gefunden. Das Stück „*Seine Hoheit*", eine Satire auf die Macht des Geldes in der bürgerlichen Gesellschaft, die selbst die Ehe zu „einer auf Gewinn abzielende Unternehmung" macht, wurde 1888 im Wallner-Theater in Berlin und anschließend auch in Wien, Breslau und Prag aufgeführt.

1888 verfasst Herzl gemeinsam mit Hugo Wittmann die „*Wilddiebe*", ein Lustspiel in vier Akten über drei Lebemänner und ihr „Wild" – schöne Frauen. Dieses auch finanziell erfolgreiche Stück wurde auf allen bedeuten-

den Bühnen im deutschen Sprachgebiet aufgeführt und 1890 mit großem Erfolg sogar am Wiener Burgtheater. Ein Jahr später wird dort auch „*Der Flüchtling*" gespielt, ein Lustspiel in einem Akt über das etwas exzentrische Sich-Wiederfinden eines getrennt lebenden gräflichen Paares.

Das Lustspiel in vier Akten „*Was wird man sagen?*" (1889), ein missglücktes Stück über die verkrusteten Abgrenzungen der Klassengesellschaft, wurde in Prag und Berlin – erfolglos – angenommen, vom Burgtheater aber abgelehnt. 1890 verfassten Herzl und Wittmann das Lustspiel in vier Akten „*Die Dame in Schwarz*"; es wird im Burgtheater zwar gespielt, aber von der Kritik als Machwerk abgelehnt. Das nächste Stück, „*Prinzen aus Genieland*" (1891), gefällt zumindest dem Publikum im Wiener Carltheater; auch das in Reimen verfasste Lustspiel „*Die Glosse*" (1894) wurde 1895 in Dresden, Leipzig und Wien mit nur geringem Erfolg gespielt.

Der mäßige Erfolg seiner zahlreichen Stücke hängt damit zusammen, dass er nicht wirklich glaubwürdige Gestalten auf die Bühne zu stellen vermochte. Seine Helden sind meist Adlige, Aristokraten und Wohlhabende. Auch er selbst gebärdete sich immer mehr wie ein Aristokrat. Das hat seinen Umgang mit den Mächtigen, mit denen er verhandelte, ob König, Kaiser, Zar, Sultan oder Papst, gewiss begünstigt und gefördert. Journalisten und Karikaturisten nannten ihn deswegen „König" der Juden. „Er sah wirklich königlich aus mit seiner hohen freien Stirne, seinen klaren Zügen, seinem langen, fast bläulich schwarzen Priesterbart und seinen tiefbraunen melancholischen Augen [...]. Das höhnisch gemeinte Witzwort, ‚der König von Zion', traf etwas Wahres."[4]

Die philosophischen Erzählungen

Neben dem Roman „*Altneuland*" gehören Herzls philosophische Erzählungen zu seinen interessantesten Werken. Die schönste Erzählung, „*Solon in Lydien*", verrät viel von seiner Welt- und Geschichtsauffassung. In diesem Stück thematisiert er vier Personen des 6. vorchristlichen Jahrhunderts: König Krösus, den Philosophen Thales von Milet, den Fabeldichter Äsop und den Staatsmann Solon von Athen.

4) Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, 1941.

„Solon, der große Gesetzgeber, verlässt für zehn Jahre Athen, damit er nicht in Versuchung komme, die strenge Gerechtigkeit der neuen Gesetze zu mildern, die dem Volke inzwischen in Fleisch und Blut übergehen sollen. Als er bei König Krösus zu Gast weilt, kommt ein Jüngling, der auf chemischem Wege ohne Feldfrucht Mehl erzeugen kann. Er will sein Geheimnis preisgeben, wenn er des Königs Tochter zur Gattin erhält. Krösus fragt Solon um Rat. Solon, der den Jüngling persönlich sofort ins Herz geschlossen hat, antwortet:

‚Man muss ihn töten, denn er zerstört die Weltordnung, die auf der Not und Arbeit der Menschen beruht. Und dieser Bursche will das ändern. Sorglos will er die Menschen machen, dieser Verruchte. Das Beste, was sie haben, den Hunger, will er ihnen rauben. Was dann? Sollen die rohen Zeiten der Pelasger wiederkehren, soll mit dem Ackerbau die Sesshaftigkeit, der bürgerliche Sinn, die Gesittung abermals entschwinden? [...] Ein König muss töten können [...]. Aber nicht nur die Schlechten, die Missetäter, denn das wäre gar leicht und angenehm. Auch die Guten muss er vertilgen, wenn es die Wohlfahrt des Volkes heischt. Darum ist kein Irdischer über dir, damit du auch solches vollbringen könntest. Das ist die verschwiegene Rechtfertigung deiner Macht.'

Der König widerstrebt dem Rat. Man macht eine Probe, verteilt unentgeltlich Mehl, und siehe: Handel und Wandel stocken, die Menschen werden faul und streitsüchtig, liederlich, aufrührerisch. Solon versucht noch einmal, den Jüngling zu bewegen, sein Geheimnis für sich zu behalten. Der aber fasst die Zumutung in edlem Idealismus nur als Charakterprobe auf. Da reicht ihm Solon den vergifteten Wein."

„Das neue Ghetto"

Im November 1894 schreibt Herzl innerhalb von nur 17 Tagen *„Das neue Ghetto"*, nach elf Lustspielen das erste richtige Drama und das einzige Stück, in dem die Protagonisten Juden sind. Verschlüsselt begegnen wir darin der Familie Herzl: Der Bräutigam, Dr. Jacob Samuel, ist ein junger, aufstrebender Rechtsanwalt, Herzls Alter Ego; Hermine, die Braut, die verwöhnte Tochter reicher Eltern, versteht ihn überhaupt nicht. Seine Eltern sind ehrbar und stolz, die Familie der Braut ist geldgierig und in zweifelhafte Börsen-Spekulationen verstrickt. Der Held des Stückes, Jacob Samuel, ein assimilierter Jude, bemüht sich erfolglos, aus dem gesellschaft-

lichen Getto auszubrechen. Sein Kontrahent Wasserstein ist ein gewissenloser und ungebildeter Börsenagent. Am Ende des Stückes wird Dr. Samuel von einem antisemitischen Adligen beleidigt, er fordert ihn zum Duell auf und stirbt dabei. Seine letzten Worte sind: „Verzeih' mir diesen Schmerz, Mutter! ... Du wirst es begreifen, Vater! Du bist ein Mann! ... Juden, meine Brüder, man wird Euch erst wieder leben lassen – wenn Ihr ... Warum haltet Ihr mich – so fest? ... Ich will hinaus! ... Hinaus – aus – dem – Ghetto! Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen. Gelobt sei der Name des Herrn!"

Das Drama ist die Kritik eines assimilierten Juden an der Assimilation, Herzls Kritik an sich selbst. Im selben Jahr (1894) verließ der Wiener Oberrabbiner Moritz Güdemann Herzls Wohnung, als er dort einen Weihnachtsbaum entdeckte. Die zentrale Idee des Stücks ist: Die Emanzipation hat zwar die Gettomauern fallen lassen, aber der Antisemitismus hat neue, teils unsichtbare Mauern entstehen lassen. Diese neuen Gettomauern können aber nur durch eigene Anstrengungen abgetragen werden. Hierin steckte der Anfang des zionistischen Gedankens, den er kurz darauf in der programmatischen Schrift *„Der Judenstaat"* formuliert hat.

Herzl verband mit dem Stück *„Das neue Ghetto"* große Hoffnungen. Schnitzler, dem er das Manuskript anvertraute, hatte sich trotz einiger Einwände bereit erklärt, es den Bühnen unter dem Pseudonym „Albert Schnabel" zu schicken. Der Verlag S. Fischer schickte das Manuskript wortlos zurück, die Bühnen sperrten sich. Erst nachdem Herzl mit dem *„Judenstaat"* sein Thema und seine Lebensaufgabe gefunden hatte, wurde es aufgeführt. Hermann Bahr kommentierte die Erstaufführung im Carltheater: „Es ist kein Drama. Das Drama beschwichtigt uns, hier werden wir aufgereizt. Das Stück will zeigen, dass wir den Juden niemals aus dem Ghetto lassen. Dies thut es mit Temperament, Witz und einer dramatischen Kraft, die im letzten Acte theatralischer wird, als man einem so feinen Geschmack zugetraut hätte."

Der utopische Roman „Altneuland"

Herzls anspruchsvollstes Werk, „Altneuland" (1902), ist die Geschichte des arbeitslosen Intellektuellen Friedrich Löwenberg, der wegen Liebeskummer seinem Leben ein Ende zu setzen beschließt, sich dann aber auf das Angebot einlässt, den deutsch-amerikanischen Architekten und Millionär

Kingscourt auf eine Reise zu einer einsamen Pazifik-Insel zu begleiten. Auf der Reise mit Kingscourts Yacht durch das Mittelmeer besuchen sie auch Palästina, das nach Ansicht des Millionärs die „Heimat" Löwenbergs ist. Ähnlich wie Herzl das Land bei seiner Palästinareise 1898 vorgefunden hatte, reisen sie durch das wüste, verarmte, schmutzige Land.

Nach 20 Jahren kommen der Millionär und sein Begleiter wieder nach Palästina und stellen fest, dass das Land dank der „Neuen Gesellschaft für die Kolonisierung von Palästina" nun besiedelt und mit einer modernen Infrastruktur versehen ist. Im Laufe der erneuten Reisen durch das Land und angeregt durch die deutlich spürbare Aufbruchstimmung bereut Löwenberg allmählich die verlorenen Jahre und möchte sich in diesem Projekt nützlich machen, fühlt sich aber an seinen Vertrag mit Kingscourt gebunden.

In diesem fiktiven Rahmen beschreibt Herzl seine Vision von einem zukünftigen Judenstaat samt gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und technischer Infrastruktur: Es haben sich inzwischen viele europäische Juden in Palästina niedergelassen, das auch kulturell und touristisch die gehobene Gesellschaft Mitteleuropas anzieht. Auch die Frage der arabischen Bevölkerung ist aufs Beste gelöst:

Auf Kingscourts Frage, „Aber ich wollte Sie fragen, mein lieber Bey, wie es den früheren Einwohnern erging, die nichts besaßen – den vielen arabischen Mohammedanern?", antwortet Raschid:

„Mr. Kingscourt, diese Frage beantwortet sich von selbst. Die nichts besaßen, also nichts zu verlieren hatten, die haben natürlich nur gewinnen können. Und sie haben gewonnen: Arbeitsgelegenheit, Nahrung, Wohlergehen. Es hat nichts Armseligeres, Jämmerlicheres gegeben als ein arabisches Dorf in Palästina zu Ende des 19. Jahrhunderts. Die Bauern hausten in erbärmlichsten Lehmnestern, die zu schlecht waren für Tiere. Die Kinder lagen nackt und ungepflegt auf der Straße und wuchsen auf wie das liebe Vieh.

Heute ist alles anders. Von den großartigen Wohlfahrtseinrichtungen haben sie profitiert, ob sie wollten oder nicht, ob sie sich der neuen Gesellschaft angliederten oder nicht. Als die Sümpfe des Landes ausgetrocknet wurden, als man die Kanäle anlegte und die Eukalyptusbäume pflanzte, welche den Boden gesundmachen, da wurden diese einheimischen widerstandsfähigen Menschenkräfte zuerst verwendet und gut gelohnt. Blicken Sie nur da hinaus ins Feld! Ich erinnere mich noch aus meiner Knabenzeit,

dass hier Sümpfe waren. Diesen Boden hat die neue Gesellschaft am billigsten erworben und hat ihn zu dem besten gemacht. Die Äcker gehören zu dem blanken Dorfe, das Sie dort auf dem Hügel sehen. Es ist ein arabisches Dorf. – Sie bemerken die kleine Moschee. Diese armen Menschen sind viel glücklicher geworden, sie können sich ordentlich ernähren, ihre Kinder sind viel gesünder und lernen etwas. Nichts von ihrem Glauben und ihren alten Gebräuchen ist ihnen verstört worden – nur mehr Wohlfahrt ist ihnen zuteil geworden."

„Ihr seid eigentlich kurios, ihr Mohammedaner! Seht ihr denn diese Juden nicht als Eindringlinge an?"

„Christ, wie sonderbar ist Ihre Rede!", antwortete der freundliche Raschid. „Würden Sie den als einen Räuber betrachten, der Ihnen nichts nimmt, sondern etwas bringt? Die Juden haben uns bereichert, warum sollten wir ihnen zürnen? Sie leben mit uns wie Brüder, warum sollten wir sie nicht lieben?"

Marcel Reich-Ranicki fasste Herzls literarisch-politischen Einfluss gekonnt zusammen im Geleitwort zu Thilo Kochs *„Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte"*:

> „Immer wollen die Schriftsteller auf die Zeitgenossen Einfluss ausüben und womöglich die Welt verändern, immer wieder entwerfen sie Zukunftsvisionen, die freilich nie in Erfüllung gehen.
>
> Aber einem österreichischen Juden ist es gelungen, mit einem Roman tatsächlich zur Weltveränderung beizutragen. Er war zunächst ein Lustspielautor und ein Feuilletonist und bald ein Staatsmann, wenn auch ohne Staat. Er war ein Prophet, dessen Utopie Wirklichkeit wurde.
>
> Ich spreche von Theodor Herzl und seiner Vision des Staates Israel. Und Literat, der er war, wählte er für seine Vision die Form eines Romans: Er erschien 1902 unter dem Titel *Altneuland*. Geradezu paradox mutet das an: Der neuzeitliche Staat der Juden – das war erst einmal ein Stück deutscher Literatur, ein zwar künstlerisch unerheblicher, doch folgenschwerer Roman."[5]

5) Thilo Koch, *Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte*, Geleitwort von Marcel Reich-Ranicki, DuMont, Köln 1997.

Das besondere Buch

Werner Trutwin, **Weltreligionen. Judentum.** Patmos Oldenbourg Schulbuchverlag, München 2011. 143 Seiten.

Lotse in einem Ozean oder Reiseführer durch einen Kosmos: So lässt sich apostrophieren, was der Autor Werner Trutwin auf nur 143 Seiten unternimmt: das Judentum in der Fülle seiner Dimensionen und Facetten vorzustellen, Verständnis und Interesse zu wecken und für seine Bedeutsamkeit für das Christentum zu sensibilisieren. Trutwin, Nestor der katholischen Religionsbuchautoren seit Jahrzehnten, nähert sich dem Judentum überaus kundig, aufmerksam und mit klarem theologischem Bewusstsein.

Den Stoff ordnet er, wie mir scheint, nach drei Gesichtspunkten: dem des Begleiters und Vermittlers, der die Adressaten gut im Blick hat, weil er erklärtermaßen vermitteln und Verständnis wecken will; dem des Religionswissenschaftlers, der historische und systematische Perspektiven verschränkt, und nicht zuletzt dem des katholischen Theologen, der um die essenzielle Bedeutung jüdischer Identität für das eigene Glaubens- und Selbstverständnis weiß.

„Schlaglichtern" auf das Phänomen Judentum, etwa seine „Undefinierbarkeit", sofern es die Kategorien von Religion, Volk, Schicksalsgemeinschaft überschreitet, folgt ein konzentrierter geschichtlicher Abriss. Im Kapitel *Schriften der Heiligkeit* ist außer der Tora und dem Tanach auch dem Talmud eine Doppelseite gewidmet, was sich in Theologie und Religionspädagogik noch keinesfalls von selbst versteht. Es folgen die Kapitel *JHWH – Der Gott Israels, Der Mensch – das Geschöpf Gottes* sowie *Weisungen zum Leben* (fokussiert auf einen Primat der Praxis, die Zehnworte wie die noachidischen Gebote) und *Alltag und Feste*.

Aber auch messianische Erwartungen rücken in den Blick – und inmitten dieser der Jude Jesus von Nazaret. *Jüdische Philosophen* von Philon von Alexandrien aus der Epoche Jesu über Maimonides, Mendelssohn bis zu Lévinas stehen für die jüdische Religionsphilosophie; ein Kapitel ist den Di-

mensionen der Kultur (Architektur, Malerei, Lyrik, Witz) gewidmet. Das Interesse, phänomenologisch sensibel zu verfahren, schlägt sich nicht zuletzt in einem Kapitel nieder, das ganz ausdrücklich die Vielzahl und Vielgestaltigkeit jüdischer (religiöser) Identitäten vor Augen führt: von den Gruppen z. Z. Jesu über die Rabbinen, Kabbalisten und Chassidim bis zu den aktuellen Denominationen des heutigen Judentums. Diese Perspektive wird kontextualisiert, wenn speziell nach *Juden in Deutschland – Deutsche(n) Juden* gefragt wird. Der Antisemitismus und seine aktuellen Varianten wie die Assimilation werden als aktuelle Probleme benannt. Ein abschließendes Kapitel öffnet den Blick explizit auf die Beziehung von Judentum und Christentum, aber auch auf den Islam.

Vorab: Dem Rezensenten ist kein vergleichbar gelungener Band zum Thema bekannt. Was macht seine Qualität aus? Er bietet reiches Material aus der schier unübersehbaren Fülle jüdischer Lebensäußerungen. Und dieses Material ist klug ausgewählt und so arrangiert, dass Einsichten in viele Dimensionen und Zusammenhänge möglich werden. Das Ringen, dem lebendigen Judentum der Geschichte und Gegenwart „gerecht" zu werden, ist durchgängig spürbar. Erkennbar aus einer Haltung von großem Respekt vor und Sympathie für das Judentum geschrieben, kommen fast nur *jüdische* Voten zum Zuge. Die wenigen eigenen Texte fallen sehr informativ, konzentriert und „uneitel" aus. Sie absorbieren nicht die Aufmerksamkeit für sich, sondern lenken zu den jüdischen Stimmen.

Anlage und Durchführung spiegeln den Stand der entwickeltesten Theologie des Judentums: dass jüdisches Selbstverständnis anerkannt und möglichst unverzerrt zur Geltung gebracht wird und dies wiederum *nicht* mit dem Rückzug auf eine distanziert religionswissenschaftliche Position einhergeht. Der Bezug auf die eigene christliche Glaubensidentität – ebenso klar wie diskret artikuliert – kommt zugleich ganz ohne den zuweilen zwanghaft anmutenden Reflex von christlicher Überbietung aus. So etwa, wenn im Kapitel *Der Messias – Prinzip Hoffnung* Jesus als jüdische Messiasgestalt vorgestellt wird. Das historische Faktum der Zuweisung dieses Titels wird verbunden mit sowohl jüdischen wie christlichen Deutungen. Sie machen die Differenzen deutlich, doch zugleich auch den gemeinsamen Horizont, in dem sie stehen. Vorausweisend auf ein weithin erst noch auszubildendes christliches Bewusstsein scheint mir, wenn in diesem Band zugleich auch *nachchristliche* Messiasgestalten wie ein Sabbatai Zwi vorgestellt werden oder auch dem Talmud eine Doppelseite gewidmet wird. Beides stellt sich dem „Sog" ent-

gegen, das Judentum entweder zu historisieren bzw. auf die Zeitenwende hin zu fokussieren, oder aber – sehr unvermittelt – die bloße Gegenwart jüdischen Lebens darzustellen.

Trutwin, bekannt und anerkannt für seine vorzügliche Bildauswahl, überzeugt auch in dieser Publikation durch einen Sinn für künstlerische Qualität wie die Relevanz und Signifikanz der Motivauswahl. Nur ein Beispiel: Wo die Synagoge als Versammlungsort angesprochen wird, wird das Gemälde vom Innenraum der Osnabrücker Vorkriegssynagoge gezeigt. Er ist typisch für den verbreiteten Typ eines orientalisierenden Stils, wie er vor allem im 19. bis in das 20. Jh. beliebt war. Da es sich um ein Gemälde des ermordeten Felix Nussbaum handelt, wird zugleich die Zerstörung dieser Synagogenkultur implizit mit „eingespielt". Als Beispiel für das Phänomen eines neuen Synagogenbaus der Gegenwart wird die neue Münchener Synagoge gezeigt, über deren Qualität bereits heute weitgehend Konsens besteht.

Oder: Im Abschnitt *Wo war Gott in Auschwitz?* verzichtet der Autor nicht nur auf den (scheinbar so naheliegenden) Text sowie mögliche Illustrationen des Abschnitts aus ElieWiesels *Nacht*, wo ein erhängter Junge als Ort Gottes benannt wird –, einen Text, dessen fast begieriger Rezeption christliche Theologen leider kaum zu widerstehen vermochten. Trutwin bietet das viel sperrigere expressive Bild von Bernhard Heisig mit dem Titel *„Aber Gott sieht zu, Herr Offizier"* – zugleich die (letzten?) Worte des dargestellten alten Mannes, der abgeführt wird. Dieses Bild, das angelegt ist, die Betrachter anzusprechen und zu konfrontieren, wird wiederum flankiert durch das Foto der so ruhig, ja ganz still wirkenden Wand in der Pinkas-Synagoge in Prag: Sie trägt in kleiner Schrift die Lebensdaten aller Juden aus Böhmen und Mähren, die ermordet wurden. – Das sind produktive Bildkonstellationen, die ebenso denken und fühlen lassen und beides nicht voneinander trennen.

Der Band ist geschrieben und konzipiert für Schüler der Oberstufe. Aber auch die Unterrichtenden selber dürften für sich persönlichen Gewinn daraus ziehen ebenso wie jeder an der christlich-jüdischen Beziehung Interessierte.

Der Band zeigt sich als reife Frucht jahrzehntelanger Beteiligung am christlich-jüdischen Dialog, zu dessen frühesten Akteuren der Autor zählt: schmackhaft, selbstverständlich nicht immer süß, doch nahrhaft.

Paul Petzel, Andernach

Bücherschau

Julie und Norbert Baum, **Mein lieber Rudolf. My dear Rudolf. Elternbriefe aus Frankfurt am Main an den emigrierten Sohn in den USA. Parent's letters from Frankfurt/Main to the emigrated son in the USA 1936–1941.** Bearbeitet und ins Englische übertragen, revised and translated into English by Gretel Baum-Merom. Hg. von/ed. by Erhard Roy Wiehn. Hartung-Gorre Verlag, Konstanz 2011. 404 Seiten.

Seit dem Tod ihres Bruders Rudolf im März 2009 hat Gretel Baum-Merom (geb. 1913) die handgeschriebenen Briefe ihrer Eltern an ihren Bruder entziffert, abgeschrieben und ins Englische übersetzt, um den Eltern und dem Bruder einen „vielleicht letzten Liebesdienst" zu erweisen. Damit hat sie der Nachwelt ein Zeitdokument hinterlassen, das einen intensiven Einblick in das immer schwerer und eingeschränkter werdende Leben von Juden in Frankfurt zwischen den Jahren 1936 bis 1941 gewährt. Die Arbeits- und Verdienstmöglichkeiten wurden immer geringer. Der Familien- und Freundeskreis dezimierte sich wöchentlich durch Auswanderung. Trotzdem versuchte man, soweit es ging, einem normalen Leben nachzugehen – mit Silvesterfeiern, Urlaub, Theater- und Kinobesuchen. Groß war die Sehnsucht der Eltern nach ihren Kindern. Gretel war 1934 in das Land Israel ausgewandert, Rudolf 1936 in die USA. Arg war es ihnen, soweit voneinander entfernt zu sein. Aber froh waren die Eltern, dass die Kinder nicht mehr in Deutschland waren. Der Wunsch, Deutschland und ihre Heimatstadt Frankfurt zu verlassen, war da. Aber das Verwurzeltsein in der Stadt und mit Deutschland sowie wirtschaftliche Schwierigkeiten sowohl der Eltern als auch der beiden Kinder schoben eine Ausreise so lange auf, bis es zu spät war. Am 19. Oktober 1941 sind sie aus ihrer Heimatstadt deportiert worden. Norbert Baum verhungerte im Getto Lodz; er starb am 22. Februar 1942. Seine Frau Julie, geb. Geiger, nahm sich am 4. Mai desselben Jahres aus Angst vor der Deportation nach Auschwitz das Leben. Am 4. Juni 2011 wurde in der Eysseneckstr. 20 in Frankfurt Nordend ein Stolperstein zum Gedenken an Norbert und Julie Baum verlegt.

Am 15. Juni 2011 hat Gretel Baum-Merom das Buch in der Reformsynagoge „Or Hadash" („Das Neue Licht") in Haifa vorgestellt. Ihre Mutter, Julie Baum, stammte aus der Familie Geiger. Ihr Vater, August Geiger, war ein Mitbegründer der Frankfurter Kreditanstalt. Ihr Großonkel, Rabbiner Abraham Geiger, hat in der Mitte des 19. Jh. das Reformjudentum in Deutschland gegründet. Nach ihm ist das 1999 gegründete Abraham Geiger Kolleg in Potsdam benannt, das erste Rabbinerseminar des liberalen Judentums nach dem Zweiten Weltkrieg in Zentraleuropa.

Michael Schwennen, Haifa

Y. Michal Bodemann / Micha Brumlik (Hg.), **Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden. Neue Perspektiven**. Wallstein Verlag, Göttingen 2010. 294 Seiten.

Nirgends gab es nach der Einführung der Gleichberechtigung der Juden solch einen geistig-kulturellen Aufbruch wie im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Viele glaubten hierin eine deutsch-jüdische Symbiose, eine gegenseitige Befruchtung zu erkennen, doch zerschlug sich diese Illusion an dem brutalsten Judenhass und endete in den Gaskammern von Auschwitz. Nein, eine deutsch-jüdische Symbiose habe es weder gegeben, noch hätte es sie geben können, wie Gershom Scholem apodiktisch urteilte. Nun zieht Moshe Zuckermann eine interessante Parallele zu der ehemals einseitigen, unerwiderten Liebe der deutschen Juden zur deutschen Kultur. Sein Fazit: auch die heute in Deutschland lebenden Juden, so sehr sie auch ihre Sympathie und Solidarität mit Israel bekunden mögen, eine gegenseitige Liebe von Israel und den allermeisten Israelis können sie nicht erwarten.

Den Herausgebern dieses spannenden und facettenreichen Buches ist es gelungen, 35 der bedeutendsten Publizisten und Wissenschaftler zu einer Palette von brisanten Themen zu befragen und umfassende Auskunft zu geben. Unter den Autoren befinden sich neben den beiden Herausgebern Maxim Biller, Michael Brenner, Esther Dischereit, Ralph Giordano, Salomon Korn, Hazel Rosenstrauch, Julius Schoeps, Tom Segev, Michael Wolffsohn und Moshe Zuckermann und weitere weniger bekannte, doch sehr talentierte und vielversprechende Publizisten. Vor allem geht es dabei um die Identitätsfindung und das Selbstverständnis der Juden in Deutschland

heute. Zwei, drei Generationen nach der Schoa und fast eine Generation nach der Aufstockung durch die starke Zuwanderung aus der ehemaligen Sowjetunion öffnen sich *„neue Perspektiven"* für die jüdischen Gemeinden in Deutschland, so auch der Untertitel des Sammelbandes. Nicht alle Autoren des Bandes sind von einer anhaltenden Blüte des Judentums in Deutschland überzeugt. So etwa fällt das Fazit von Philipp Gessler nüchterner aus: „Das Judentum in Deutschland wird wohl überleben [...]. Aber dieses Judentum wird in den kommenden Jahrzehnten aller Voraussicht nach ärmer, kleiner, säkularer und religiös bunter werden. Die Gemeinden werden sich zunehmend auf weniger Hilfe durch den Staat einrichten müssen. Die fetten Jahre sind vorbei."

Besonders erfreulich und lobenswert ist die Vorstellung sehr konträrer und divergierender Meinungen und Positionen. Man ist sich darüber einig, dass man nicht einig sei, und zuweilen fliegen auch die Fetzen. Ein gutes Beispiel dafür ist die Kontroverse um die richtige Solidarität mit Israel: Inwieweit schulden Juden in Deutschland und in anderen Ländern Solidarität und Loyalität dem Staat Israel gegenüber und inwiefern erstreckt sich diese auf seine jeweilige Regierung (die Frage der doppelten Loyalität wird ebenso tangiert)? Zuletzt entzündete sich der Streit anhand der Erklärung *„Schalom 5767"*, in welcher eine Reihe von Intellektuellen öffentlich zu Israels Besatzungspolitik Stellung nahm und an die deutsche Bundesregierung appellierte, ihre Haltung zum Nahostkonflikt zu überdenken. Während Micha Brumlik den Kritikern Israels (zu denen er früher auch zählte) rigoros *„Universalismus, Selbsthass oder jüdischen Antisemitismus"* vorwirft, legt sein Mitherausgeber Michal Bodemann offen *„Widerspruch!"* ein und besteht auf dem Recht eines jeden Juden, seine (potenzielle) Heimat kritisieren zu dürfen und sich auch von der aggressiven Expansionspolitik seiner Regierung offen zu distanzieren. Eine ähnliche Position ist auch bei den Beiträgen von Iris Hefetz, Tom Segev und Moshe Zuckermann zu lesen.

Ein weiteres Thema, das breit und differenziert diskutiert wird, ist der neue (oder soll man sagen wieder hergestellte) religiöse Pluralismus. Neben den Orthodoxen, die mit Hilfe des Zentralrats lange Zeit eine Monopolstellung hatten, haben sich inzwischen die Konservativen und Liberalen (die vor der Schoa die Mehrheit ausmachten) wieder etablieren können, wobei die Akzente heute nicht mehr auf Fragen wie der Einführung der Orgel in den Gottesdienst liegen, sondern vielmehr auf der Forderung der vollen

Gleichberechtigung der Frau und der Einstellung von Rabbinerinnen und Kantorinnen. Neben Michael Brenner, der den historischen Wandel skizziert, kommen auch drei nicht orthodoxe Rabbiner und Rabbinerinnen zu Wort. Besonders originell und kreativ ist die Herangehensweise von Rabbinerin Elisa Klapheck, die angesichts der weitgehenden Säkularisierung und der Abwendung größerer Kreise von der Religion, eben diese mittels eines notwendigen *religiös-säkularen Dialogs* wieder zurückzuholen und zu erschließen sucht. Von ganz andrer Qualität ist der in den letzten zehn Jahren erfolgte Einzug der Chabad Lubawitsch, der Micha Brumlik einen sehr kritischen Essay widmet. In ihrer messianischen Theologie samt Vergottung ihres verstorbenen Führers, Menachem Mendel Schneerson, macht er einerseits Merkmale des Götzendienstes aus und andrerseits eine *Neuentstehung des christlichen Gedankens.* Hierin sieht er eine weit größere Gefahr als die, welche von den Messianischen (an Jesus glaubende) Juden droht und ruft auf, die nötigen Konsequenzen zu ziehen.

Es ist ein sehr wichtiges Buch, das die Diskussion auf breiter Basis führt und einen Überblick über die jetzigen Strömungen des jüdischen Lebens in Deutschland gibt.

Ruben Frankenstein, Freiburg

Gisela Dachs (Hg.), **Liebe.** Jüdischer Almanach der Leo Baeck Institute. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2010. 199 Seiten.

Ein so vielgestaltiges wie unerschöpfliches Thema auf 190 Seiten darzustellen, ist wahrlich ein kühnes Unterfangen. Um es vorweg zu sagen: Gisela Dachs ist ein Buch gelungen, das auf engem Raum meist Gehaltvolles zu bieten vermag. So paradox es tönen mag, das entschiedene Gewicht, das die Herausgeberin auf israelische Autoren und Themen gelegt hat, erlaubt eine Vielzahl von Aspekten, die hier gar nicht alle gewürdigt werden können. Bei allem Verständnis für Zwänge, denen eine solche Publikation nun einmal unterliegt, muss doch gesagt werden, dass gekürzte Beiträge dem Rezensenten eine sachliche Stellungnahme verwehren. Das ist hier freilich die Ausnahme. Gut ist, dass ein ausgewiesener Kenner wie *Klaus Reichert* mit gründlichen und feinsinnigen Erwägungen zum Hohenlied so recht in den Ernst und den Charme des Themas einleitet. Rabbi Akiba verdanken wir

den hohen Rang dieses biblischen Buches; aber wie hat es Rabbi Akiba selbst mit der Liebe gehalten? *Admiel Kosman* (der gelegentlich selbst als Lyriker hervortritt) analysiert behutsam die wohl berühmteste Liebesgeschichte der rabbinischen Zeit und kommt zu einem Schluss, der banal klingen mag, und doch von größter Bedeutung für den Menschen überhaupt ist. Dem Leser kann nur empfohlen werden, dem Autor geduldig und aufmerksam zu folgen; er wird es nicht bereuen.

Mit einem höchst provokativen Zitat beginnt der Mediävist *Aviad Kleinberg* seine Ausführungen über die Weise antiker und christlicher Denker, von der Sexualität zu sprechen, nicht ohne auf die gesellschaftlichen Folgen solcher Gedanken einzugehen. Hier vermisst man jede Angabe zu den doch ausführlich dargestellten Aussagen christlicher Theologen; auch das Zitat aus Lukrez bleibt ohne die nötige philosophiegeschichtliche Einordnung. Gleich drei Beiträge führen den Leser in die Neuzeit, an deren Beginn natürlich Moses Mendelssohn steht. *Michael A. Meyer* stellt dessen Brautbriefe vor, in denen er eine Abkehr von der in jüdischen (und anderen) sonst üblichen Art sieht. Keine zwanzig Jahre nach Mendelssohns Tod (1786) korrespondiert ein schlichtes Paar, das nach alter Sitte zusammengetan worden war, in neuer und doch nicht revolutionärer Weise.

Wie das aussieht, und was für Einblicke in Leben und Denken einer so ganz anderen Zeit dieser Briefwechsel erlaubt, weiß *Marion Kaplan* lebendig zu erläutern. Geradezu schockierend neu wirkt diesen Korrespondenzen gegenüber Rosa Luxemburgs Kommunikation mit Leo Jogiches, ihrem Partner im Denken vielleicht noch mehr als in ihrem Leben. *Annelies Laschitza* gelingt die nicht einfache Aufgabe, Rosa Luxemburgs so stark schillernde Persönlichkeit und Leo Jogiches' stumm beredte Wirkung klar und packend darzustellen.

Den zweiten Höhepunkt des Buches (neben der Geschichte von Rabbi Akiba) bilden zwei kurze Beiträge, die man unter den Titel „Liebe im Ausnahmezustand" stellen kann. Angesichts seiner Qualität muss man bedauern, dass die behutsame Annäherung von *Stefanie Schüler-Springorum* an ein nur wenig erforschtes Thema gekürzt vorliegt und die Auszüge aus *Marek Edelmanns* Buch so wenig zahlreich sind. Gerade Edelmanns knappe Berichte über Liebe im Warschauer Getto sind zutiefst erschütternd. Nach *Joshua Sobols* pathetischem Fresko von Hass – Liebe – Hass in der Geschichte des jüdischen Volkes kommt der Leser wieder in die Gefilde der Geschichte. *Gad Shimron* berichtet viel Wissenswertes von den Templern

und ihrem Verhältnis zu den Juden im damaligen Palästina, und *Benny Ben-David* fragt nach Liebe im israelischen Film (ein Thema, das sich nicht aufzudrängen scheint, aber doch lohnend ist).

Auf diese zwei instruktiven und gut geschriebenen Beiträge folgt etwas, das der Rezensent als Absturz empfindet: eine Kurzgeschichte von *Etgar Keret*, ein Traum, den man allenfalls seinem Therapeuten erzählt. Dieses Vokabular ins Hebräische zurück zu übersetzen, wäre ich nicht imstande, möchte es auch nicht sein. (Auf S. 168 steht auf zwei Zeilen zweimal „wegen" bei einem Dativ; das ist zu viel Barbarismus.)

Die nächsten beiden Arbeiten führen den Leser zum zweiten Themen-Block dieses Almanachs zurück. *Sabine Brandes* und *Hanne Foighel* berichten von der Art, auf die heutige Tel Aviver Partner bzw. Partnerinnen suchen, sowie auf Formen der Eheschließung, die von dem in Israel einzig anerkannten traditionell religiösen Verfahren grundsätzlich abweichen. Mit diesem Artikel wird ein Problem angesprochen, das die jüdische Öffentlichkeit nicht nur in Israel noch lange beschäftigen wird. *Oded Shay* beschließt den Band, am Ende doch versöhnlich, mit seiner Darstellung der eher negativen Sicht der jüdischen Tradition auf „des Menschen besten Freund", den Hund. Der geneigte Leser mag sich am Ende dieses lehrreichen, flüssig lesbaren Bändchens mit seiner persönlichen Interpretation der letzten der durchweg erfreulichen Illustrationen vergnügen.

Simon Lauer, Freiburg i. Br.

Thomas Harlan, **Veit.** Unter Mitarbeit von Jean-Pierre Stephan und Sieglinde Geisel. Rowohlt Verlag, Reinbek 2011. 156 Seiten.

Die Liebe zur Wahrheit und die Liebe zu einem Vater, der sich seiner Schuld nicht stellen wollte, bestimmen „Veit", das letzte Buch des 2010 verstorbenen Thomas Harlan. Er diktierte diesen Brief an seinen Vater, als er schon schwer krank war. Er wusste also, dass es sein Vermächtnis sein würde und wollte noch von dem sprechen, was er mit seinen vielen Filmen und Büchern noch nicht gezeigt und gesagt zu haben glaubte.

In der Vorbemerkung heißt es: „Ich habe dieses Buch nicht geschrieben. Ich habe es diktiert. Insofern ist es mir fremd. Wer zehn Finger besitzt, die ihm gehorchen, wer das Glück hat, schreiben zu dürfen, der schreibt, wenn

er schreibt, zumeist etwas anderes als das, was er sich zu schreiben vorgenommen hat. Hier wäre das andere die Gestalt meines Vaters: der Riese, die Eiche meiner Kindheit. Dies alles gibt es nicht mehr. Dennoch hat dieses Buch vielleicht einen Sinn, dennoch sage ich vielleicht so etwas Ähnliches wie die Wahrheit."

Immer ging es um *Wahrheit* und um Schuld im Leben des Thomas Harlan und in seiner Kunst. So also auch in diesem Buch über Veit Harlan, den Regisseur von *Jud Süß*, über den sich Joseph Goebbels 1940 in seinem Tagebuch freute: „Ein ganz großer genialer Wurf. Ein antisemitischer Film, wie wir ihn uns nur wünschen können." Diese Sätze finden sich zusammen mit vielen Anmerkungen und Erläuterungen im Anhang, den der Verlag dankenswerterweise der literarischen Beschwörung des Vaters folgen lässt.

Thomas Harlan widmete sein ganzes Leben der Aufdeckung nationalsozialistischer Verbrechen und der Benennung von Kontinuität in der Bundesrepublik. Er fühlte drückend die Schuld des Vaters, die dieser nicht anerkennen wollte. Auch deutsche Nachkriegsgerichte wollten sie nicht erkennen und sprachen den Regisseur in zwei Prozessen frei. Selbst wenn der Sohn unterscheiden konnte: zwischen Mördern und denen, die ein „Mordinstrument" – wie er den Film seines Vaters nannte – lieferten, zündete er doch als junger Mann, zusammen mit seinem Freund Klaus Kinski, ein Kino an, in dem Filme seines Vaters gespielt wurden. Niemand verdächtigte sie. Doch als der Sohn nach Polen ging, um dort in Archiven deutschen Kriegsverbrechern nachzuspüren, fühlte sich der Vater angegriffen:

„Ich habe einen Sohn, so sagtest Du, Vater, der die Beschäftigung mit dem Abscheulichen der Beschäftigung mit dem Schönen vorzieht und mir darob großen Kummer bereitet." Es hieß, er versuche nur anstelle *seines* Vaters „andere Väter umzubringen".

1964 eilte der verstoßene, enterbte Sohn, nun doch herbeigerufen, ans Sterbebett seines Vaters. Von diesen Tagen und dem qualvollen Ringen miteinander spricht „Veit" auf atemberaubende Weise: „Ich hatte mein Leben geändert. Du hattest Dein Leben nicht geändert, Du Unabänderlicher." Die Anrufung endet damit, dass der Sohn wünscht, die Schuld des Vaters auf sich nehmen zu können, in Liebe.

Bettina Klix, Berlin

Görge K. Haselhoff, **Moses Maimonides interkulturell gelesen**. Interkulturelle Bibliothek, Bd. 20. Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2009. 112 Seiten.

Dieser kleine Band, der viele interessante Informationen enthält, reiht sich ein in die größere Schar vieler anderer Publikationen zu Moses Maimonides (1132(?)–1204), dem herausragenden jüdischen Gelehrten des Mittelalters, der oft auch in der Kurzform als *RaMBam* zitiert wird. Seitdem 2004 sein 800. Geburtstag gefeiert wurde, sind viele wissenschaftliche Publikationen über ihn erschienen. In einem ersten Teil dieser kompakten Schrift bietet der Autor, ein evangelischer Theologe, eine Einführung in das Leben und Werk des großen Lehrers. Einige biblische, medizinische und philosophische Schwerpunkte werden dabei verständlich entfaltet. Der umfangreichere Hauptteil gilt den interkulturellen Wirkungen des Moses Maimonides. Da werden die wichtigsten Übersetzungen der philosophischen Werke, der Halachah und der Medizin vorgestellt und wichtige Themen der europäischen Rezeption interpretiert, z. B. Vernunft und Offenbarung, Ethik und Diätetik sowie die Sicht auf andere Religionen. So ermöglicht dieser schmale, aber kompakte Band einen ersten guten Einblick in die Biografie, Lehre und Wirkungsgeschichte eines der wichtigsten jüdischen Lehrer aller Zeiten, dessen Bedeutung für das Judentum auch heute fortdauert.

Werner Trutwin, Bonn

Hans Keilson, **Da steht mein Haus. Erinnerungen.** Hg. von Heinrich Detering, mit einem Gespräch zwischen Hans Keilson und dem Herausgeber. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2011. 144 Seiten.

Mit unaufgeregten und leisen Worten beschreibt Hans Keilson (1909–2011) sein durch Antisemitismus und Nazibarbarei verätztes Leben. Diese Lebensskizzen des in Freienwalde an der Oder geborenen Autors sind gedankliche Notizen eines Überlebenden der Schoa, Skizzen, die einen anderen Blick freigeben, die zeigen, hier ist lebenslanges Leiden. Bad Freienwalde, ein Kur- und Erholungsort, ein Ausflugsziel für die Berliner Avantgarde, darunter auch viele Juden. Sonntägliche Treffen, begleitet vom Spiel der Kurkapelle, von Spaziergängen unter den Kastanien, vom Bestaunen dekadenten Autoluxus, von Gewitterregen und Füßen in den Rinnsa-

len. In den Ferien ab zur Großmutter, ins Riesengebirge oder an die Ostsee, im Winter im Oderbruch Schlittschuhlaufen. Noch spüren sie nicht das schwül warme Wetter und die bereits heranziehenden kräftigen Gewitter des Antisemitismus. Schließlich sind sie Deutsche und gehören dazu. Der Vater hat im Ersten Weltkrieg an der Front gekämpft, die Eltern betreiben ein gut gehendes Textilgeschäft, Festtagswünsche der Bewohner Bad Freienwaldes zu den jüdischen Feiertagen. Es brodelt und wird finster. Jetzt ist die Zeit für den christlichen Antisemitismus. Die Lehrerin spricht von dem jüdischen Verräter Judas und ruft zur Konvertierung auf. Im Chor der protestantischen Nikolaikirche haben Juden nichts mehr zu suchen. Hans Keilson fliegt hinaus. Jetzt ist die Zeit für einen erweckten unbegrenzten Judenhass. Sie schreien „Juda, verrecke!" Jetzt ist die Zeit für die Hetze gegen die Judenrepublik, für die radikalen Wehrverbände.

Jetzt ist die Zeit, Hans Keilson mit anderen Augen zu sehen. Seine Mitschüler prahlen ihre antisemitischen Gedanken gegen ihn frei heraus. Während Hans Keilson 1928 zum Medizin- und Sportstudium nach Berlin geht, taumelt die Weimarer Republik bereits. Mit der Weltwirtschaftskrise 1929 gerät sie immer mehr ins Wanken. Auch die Eltern von Hans müssen ihr Geschäft drei Jahre später schließen. Sie verlassen Bad Freienwalde und ziehen zu Hans und seiner Schwester Hilde nach Berlin. Mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten legt sich der Antisemitismus endgültig frei. Hilde emigriert 1934 nach Palästina, Hans darf nur noch an einer jüdischen Schule unterrichten. Um dem sich ankündigenden Tod auf Abruf zu entgehen, flieht er in die Niederlande, die nach der Reichspogromnacht auch zum Zufluchtsort der Eltern werden. Doch auch hier wird die Familie vom Naziterror eingeholt. Dank einiger Freunde überlebt Hans, aber nicht seine Eltern. Sie werden in Auschwitz-Birkenau ermordet. Der Autor bleibt nach dem Krieg in den Niederlanden und ist als Psychotherapeut tätig. Der Tod der Eltern ist für Hans Keilson auch nach einem Dutzend Jahren immer noch ein tiefer Schmerz. Das erlebte Leiden während der Schoa hat sein Leben zerstört und große Narben hinterlassen. „Mein Leben und meine Erinnerungen sind verätzt." Die Erinnerung an die Verluste von Verwandten und Freunden wiegen so schwer, dass sie selbst den Hass nicht mehr tragen. Es sind nicht die Details, sondern Fundstücke eines zerbrochenen Lebens der Vergangenheit, die bei Hans Keilson die Zeit in der Fremde überdauert haben.

Soraya Levin, Wolfenbüttel

Nathanael Riemer, **Zwischen Tradition und Häresie. „Beer Sheva" – eine Enzyklopädie des jüdischen Wissens der Frühen Neuzeit.** Jüdische Kultur: Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur, 22. Harrassowitz, Wiesbaden 2010. 345 Seiten.

Mit der vorliegenden Dissertation stellt Nathanael Riemer, Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam, das Werk *Beer Sheva* des Prager Rabbiners *Beer Shmuel Issachar Perlhefter* und dessen Frau *Bella Perlhefter* vor. Es handelt sich um ein Werk der „Mussar"-Literatur, das „an der Schwelle vom 17. zum 18. Jahrhundert in jiddischer Sprache verfasst wurde" und „als Erinnerungs- und Trostbuch [...] den sieben verstorbenen Kindern des Ehepaares gewidmet" ist (12). Zugleich weist es, wie Riemer bereits im Untertitel seines Bandes verrät, Ähnlichkeiten mit „mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Enzyklopädien [auf], welche mit universalistischem Anspruch eine systematische Disposition kanonisierter Wissensbereiche darbieten und ihre Informationen in zusammengefasster verständlicher Form präsentieren wollen" (14). Es sind neun handschriftliche Fassungen aus drei Redaktionsphasen überliefert, zu der von den Autoren angestrebten Drucklegung des Werkes kam es allerdings nicht.

In einer kurzen Einleitung führt Riemer in die Hintergründe für die Entstehung von *Beer Sheva* sowie unterschiedliche Formen religiöser Bildung in der Frühen Neuzeit ein und beschreibt den Aufbau seiner Untersuchung. Es folgen sieben Großkapitel, die am jeweiligen Schluss in knappen sogenannten „Auswertungen" zusammengefasst sind. In diesen Großkapiteln behandelt Riemer die Biografien des Autorenehepaars, den Handschriftenbestand, die Anteile von Bella und Beer Perlhefter als Autoren von *Beer Sheva*, Aufbau und Themen des Werkes, Möglichkeiten einer gattungstheoretischen Einordnung und Beer Perlhefters Messianologie. Beer Perlhefter (ca. 1650–1713), der sich im Zusammenhang mit der Bewegung um den selbsterklärten Messias Sabbatai Zwi einen Namen machte, entwickelte eine eigene Messianologie, die er in seinen Schriften verbreitete und die er auch in *Beer Sheva* einfließen ließ. Bella Perlhefter (ca. 1650–1710) initiierte die Niederschrift des Werkes und verfasste das Vorwort. In welchem Umfang sie darüber hinaus als Autorin mitwirkte, ist nicht eindeutig zu klären.

Im Mittelpunkt von Nathanael Riemers formaler und inhaltlicher Untersuchung steht das Manuskript *BS/F* (Beer Sheva/Frankfurt), das im Unterschied zu den anderen Manuskriptfassungen sowohl vollständig als

auch in gutem Zustand erhalten ist. „Die jiddische Handschrift *Beer Sheva* ist in sieben Hauptteile untergliedert (Superstruktur). Diese lassen sich in drei Wissensbereiche (Globalstruktur) zusammenfassen: Die Hekhalot des Himmels, des Gehinom sowie des Gan Eden ergeben eine *Kosmologie*, welche die *Weltordnung* widerspiegeln möchte (I–II). Dagegen beschreibt die Schilderung der ‚Geschichte Israels' einschließlich der Erlösung durch die Messiasse eine eschatologisch ausgerichtete *Heilsgeschichte* (III–VI). Abgeschlossen wird das Werk durch einen Teil, in welchem neben der Buße auch ein umfangreicher Tugendkatalog verhandelt wird und welcher daher als *Morallehre* bezeichnet werden kann" (VII) (180). Das Werk ist durch narrative Texte wie Erzählungen, Gleichnisse, Fabeln, Anekdoten usw. aus der traditionellen jüdischen Literatur ausgeschmückt. Es enthält biografische Elemente, in denen sich das persönliche Schicksal sowie das gesellschaftliche Umfeld des Ehepaares widerspiegeln, und ist „eines der ersten jiddischen Werke, welches längere kabbalistische Passagen des *Sohar* in der Kultur- und Verkehrssprache des aschkenasischen Judentums zugänglich macht" (279).

Riemer unternimmt eine gattungstheoretische Einordnung, indem er verschiedene Formen der Mussar-Literatur und Gattungen der europäischen Literatur definiert und auf *Beer Sheva* zu übertragen versucht. Aufgrund der größten Übereinstimmungen plädiert Riemer für die Einordnung als „Enzyklopädie, welche als Populärenzyklopädie jüdisches Wissen für ein breites Publikum zugänglich machen möchte" (216). Für diese Form der Wissensvermittlung übernimmt Perlhefter „in *Beer Sheva* einen großen Teil der sabbatianischen Theologie, welche er in seiner Zeit im Lehrhaus von Abraham Rovigo entwickelte und in verschiedenen Traktaten verbreitete" (270). „Während Perlhefter seine sabbatianischen Traktate an Anhänger der Bewegung richtet, möchte er den Leser durch die Lektüre seiner enzyklopädischen Heilsgeschichte davon überzeugen, dass jeder Einzelne zum Gelingen der Erlösung beitragen muss" (271). An eine Übersicht über Perlhefters Quellen und das Schlusskapitel schließen sich ein 55 Seiten umfassendes Literaturverzeichnis und eine englischsprachige Zusammenfassung an.

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um die gründliche Untersuchung eines Werkes, dessen Existenz bisher so gut wie unbekannt war und dessen Bedeutung für die Erforschung des aschkenasischen Judentums wie auch für die jiddische Philologie weitgehend unbeachtet blieb. Anhand zahlreicher Zitate in deutscher Übersetzung verschafft Nathanael Riemer

dem Rezipienten einen detaillierten Einblick in das Werk *Beer Sheva* und ordnet es aus religionswissenschaftlicher Perspektive in die Kultur des frühneuzeitlichen Judentums ein. Dabei empfiehlt es sich, die Lektüre der einzelnen Kapitel mit den „Auswertungen" bzw. Zusammenfassungen am jeweiligen Kapitelende zu beginnen, da diese oft mehr einführenden als verarbeitenden Charakter haben. Ebenso kann das Schlusskapitel mit seiner gelungenen allgemeineren Beschreibung von *Beer Sheva* zu Beginn gelesen werden. Für das philologisch interessierte Publikum, das sich gründlicher mit diesem wichtigen Zeugnis jiddischsprachiger Literatur auseinandersetzen möchte, sei darauf hingewiesen, dass Nathanael Riemer und Sigrid Senkbeil eine Edition des Werkes *Beer Sheva* vorbereiten, die demnächst ebenfalls in der Reihe „Jüdische Kultur" bei Harrassowitz erscheinen wird.

Jutta Schumacher, Luxembourg

Hans-Hermann Seiffert, **Johanna Hammel. Der Weg einer Jüdin aus Konstanz durch Gurs nach Auschwitz-Birkenau.** Hg. von Erhard Roy Wiehn. Hartung-Gorre Verlag, Konstanz 2011. 104 Seiten.

Seit vielen Jahren macht sich der Hartung-Gorre Verlag durch die Herausgabe der Erinnerungen von Holocaust-Überlebenden und der Erinnerungen an jene, die keine Stimme mehr haben, verdient. Dieses Buch über die Konstanzer Jüdin Johanna Hammel (1898–1942) soll eine Art „Stolperschrift" sein, anstelle eines „Stolpersteins", den die Familie abgelehnt hat: Man soll nicht wieder auf Johanna „herumtrampeln". Hans-Hermann Seiffert aus dem Kreis der Initiative „Stolpersteine" schreibt in dieser erweiterten Fassung der Erstausgabe (2007) über das Schicksal der Johanna Hammel, die, weil sie ihre schutzbedürftige Mutter nicht allein lassen wollte, darauf verzichtete, zu emigrieren:

„Die tödliche Konsequenz begann am 22. Oktober 1940 im zunächst von den Deutschen noch nicht besetzten Lager Gurs. Für kurze Zeit wurde sie (und ihre Mutter) von dort wieder entlassen. Die Mutter blieb im Schloss Idron (wo sie sich erholen sollte) und wo es noch einigermaßen erträglich zuging, und wurde dann später von der in der Schweiz lebenden älteren Tochter, die vergeblich versucht hatte, auch ihre Schwester zu retten, befreit. Johanna Hammel musste nach Gurs, in die Vorhölle von Auschwitz, zurück." Ende Oktober 1940 wurden, nach der Auflistung der SS, die ja alle

ihre Gräueltaten akribisch festhielt, 6504 Juden aus Baden und der Saarpfalz deportiert – unter den Augen der schweigenden Bevölkerung: „Es bleibt unbegreiflich, dass der größte Teil der deutschen Bevölkerung ohne irgend welche sichtbare Rührung oder gar tätiger Anteilnahme den Abtransport ihrer jüdischen Mitbürger mit angesehen hat." Für fast alle Abtransportierten war es das Todesurteil.

Aufgrund der Karten, die Johanna noch aus Gurs geschrieben hat, ist anzunehmen, dass sie wusste, was auf sie zukam, wusste, dass sie ihm nicht mehr entfliehen konnte, spätestens beim Abtransport von einer Hölle in die andere. Auf einer Karte an die in Sicherheit lebende Schwester in der Schweiz schrieb sie: „Ich habe nicht geglaubt, dass alles so schnell geht. Geduld zum Schreiben habe ich nicht mehr." Die Fahrt am 1. September 1942 ging direkt in den Tod. Nach zweitägiger Fahrt kam der Zug „bei der Judenrampe" in Auschwitz an. Einige wurden „selektiert" und „durften" noch eine Zeitlang arbeiten. Die anderen kamen gleich in die Gaskammer. Ein Foto zeigt Frauen auf der Rampe in Auschwitz: Gesichter, in denen alles Leid, alle Verzweiflung und alles Entsetzen dieser Welt steht. Gesichter, die Staunen ausdrücken über das, was Menschen Menschen antun können. Der Autor nennt sein Buch „eine Art *Kaddisch*, ein würdiges Memorandum für Johanna Hammel", die, wie Millionen von Juden, ermordet wurde, weil sie Jüdin war. Aber das Buch drückt auch die Hoffnung aus, „dass das, was aufgeschrieben ist, nicht vergessen wird. Denn: ‚Erinnern ist Opferrecht'." Erinnern ist das Einzige, was wir für die Millionen Ermordeten noch tun können.

Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

Yoram Verete / Yaron David (Ed.), **Tom U-Tehom – Tefilat Ha-Kaddisch Ba-Sifrut Ha-Ivrit – Antologia** (dt. Unberührtheit und Abyssus – das Kaddischgebet in der hebräischen Literatur – Antologie). 'Am Oved Publishers Ltd., Tel Aviv 2009. 244 Seiten.

Als Laie und mit aller Zurückhaltung erlaube ich mir eine Zusammenfassung zu formulieren von einem Artikel von Avigdor Shinan, Professor an der Hebräischen Universität Jerusalem, erschienen auf Hebräisch im oben genannten Buch (16–25), über das wichtigste Gebet im Judentum, das *Kaddisch*. Selbst die meisten aller nichtgläubigen Juden kennen das Kaddisch als jenes Gebet, das für die Verstorbenen gesprochen wird, selbst wenn ihnen der Inhalt oft unverständlich ist.

„Erhoben und geheiligt werde Sein großer Name in der Welt, die Er nach Seinem Willen erschaffen, und Sein Reich erstehe in eurem Leben und in euren Tagen und dem Leben des ganzen Hauses Israel schnell und in naher Zeit, sprechet: Amen!

Sein großer Name sei gepriesen in Ewigkeit und Ewigkeit der Ewigkeiten.

Gepriesen sei und gerühmt und verherrlicht und erhoben und erhöht und gefeiert und hocherhoben und gepriesen sei der Name des Heiligen, gelobt sei Er, hoch über jedem Lob und Gesang, Verherrlichung und Trostverheißung, die je in der Welt gesprochen wurde, sprechet: Amen!

Nimm in Barmherzigkeit und Wohlgefallen unser Gebet an.

Möge Erhörung finden das Gebet und die Bitte von ganz Israel vor seinem Vater im Himmel, sprechet: Amen!

Der Name des Ewigen sei gepriesen von jetzt an bis in Ewigkeit!

Fülle des Friedens und Leben möge vom Himmel herab uns und ganz Israel zuteil werden, sprechet: Amen!

Meine Hilfe kommt vom Ewigen, dem Schöpfer von Himmel und Erde. Der Frieden stiftet in Seinen Himmelshöhen, Er stifte Frieden unter uns und ganz Israel, sprechet: Amen!“[1]

Das Kaddisch ist in aramäischer Sprache verfasst. Alle anderen Gebete, die in der Synagoge, bei Mahlzeiten, bei der Beschneidung, zur Heirat usw. gesprochen werden, sind in gutem Hebräisch verfasst. Das Gebet beginnt mit den Worten: „Erhoben und geheiligt werde Sein großer Name.“ Jeder weiß, wer mit dem Ausdruck „Sein Name“, gemeint ist, aber nicht ein einziges Mal wird der Heilige Name, der Eigennamen Gottes, erwähnt, obwohl dieser heilige Gottesname als „Adonai“ (= mein Herr) in der Bibel, im täglichen Gebet, in Segenssprüchen jeglicher Art ausgesprochen wird!

Alle Gebete im hebräischen Gebetbuch (Sidur) haben irgendeine Beziehung zu biblischen Ereignissen oder biblischen Vorstellungen; nicht aber dieses Gebet. Im Kaddisch steht kein Wort über den Verstorbenen, über Tod, Schmerz, Sehnsucht oder Leid; das Gebet ist eine einzige Verherrlichung von Gottes Namen und eine Rechtfertigung seiner Entscheidungen,

1) Zitiert aus: „*Sidur Sefat Emet*“ mit deutscher Übersetzung von Rabbiner Dr. S. Bamberger, Victor Goldschmidt Verlag, Basel 1992, 64.

ganz gleich, ob sie über uns Gutes oder Böses bringen. Auch in der Mischna („Mündliche Lehre", 2. Jh.) gibt es nicht den geringsten Hinweis darauf, woraus sich das Kaddisch entwickelt hat.

Überraschenderweise findet Prof. Shinan einen ersten Anhaltspunkt bei der Bergrede: „Du aber geh in deine Kammer, wenn du betest, und schließ die Tür zu; dann bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist. Dein Vater, der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten" (Mt 6,6). So sollt Ihr beten: ‚Avinu she-ba-schamajim, jitkadesch schimchah' (‚Unser Vater im Himmel, geheiligt werde dein Name', Mt 6,9). Zweifellos hat Jesus seinen galiläischen Jüngern dieses Gebet in aramäischen Sprache gelehrt. Es ist ein inniges und höchst persönliches Gebet – ein Sprechen zwischen dem Betenden und seinem Schöpfer. Und gerade weil es so persönlich gehalten war, durfte es von den Gläubigen in verschiedenen Variationen ausgesprochen werden; und „weil es keine feste Form hatte, und nicht ein Gemeinschaftsgebet war, nicht in Synagogen und nicht in religiösen Versammlungen [gesprochen wurde], bedurfte es keine Vermeldung in der Mischna".

Ich möchte hier eine längere und komplizierte Entwicklungsgeschichte übergehen, um zu dem zu kommen, was das Kaddisch heute ist: das verpflichtende Gebet der Trauernden um nächste Verwandte, um Eltern, Kinder usw., zum bleibenden Andenken und für ihr Seelenheil. Der endgültige Auslöser als Trauergebet waren die grausamen Verfolgungen im europäischen Raum während der Zeit der Kreuzzüge. Pogrome, Folter, Vergewaltigungen, traumatische Erlebnisse, die einen Ausweg fanden in dem Gebet, das den Gottesnamen heiligt und Seine unerklärbaren Wege bedingungslos rechtfertigt. Ein gewisser Einfluss der christlichen Umwelt, wie etwa Gedenkfeiern, das Anzünden von Kerzen für die Seele des Verstorbenen, dürfte wohl auch mitgespielt haben. Mehr noch als die „fremden" (aramäischen) Worte, mehr noch als der theologische Sinn des Gebets, ist da ein unterbewusstes Gefühl, sich in dieser schweren Stunde vereinigt zu wissen mit der Gemeinschaft „Israel", mit seiner Heilsgeschichte, mit seiner Leidensgeschichte und mit seiner kollektiven Hoffnung. Auch wenn das Gebet nur gemurmelt wird, so hat es doch einen tröstenden Effekt auf das Gemüt des Trauernden.

Israel Yaoz, Herzeliah/Israel

Bar Mitzwa, Firmung, Konfirmation

Erwachsenwerden im Glauben bei Juden und Christen

Den Einstieg in die Tagung an der Akademie der Diözese Rottenburg Stuttgart in Hohenheim am 29. Mai 2011 bildete die Analyse von Ausschnitten aus dem Film „*Zorros Bar Mitzwa*". Vier Jugendliche werden in diesem österreichischen Dokumentarfilm auf ihrem je unterschiedlichen Weg zur Bar/Bat Mitzwa begleitet. Vor allem nichtjüdischen Tagungsteilnehmern verhalf dieser Einstieg zu einem breitgefächerten Einblick in die vielfältigen Facetten jüdischen Lebens, in geschlechterspezifische Differenzen, im Bezug auf die Selbstwahrnehmung der Jugendlichen, die unterschiedliche Ausrichtung der Festlichkeiten im Anschluss an die religiösen Feiern usw. Insgesamt konnte eine Spannung zwischen der erwachsenen und jugendlichen Verortung dieser jüdischen Feier festgestellt werden: Während von Rabbinern und Eltern verstärkt die religiös-theologischen Aspekte – wie z. B. die Verantwortungsübernahme für eigene Sünden – in den Vordergrund gerückt wurden, ging es für die Jugendlichen vielmehr um eine neue Weise des sich selbst Begreifens im Horizont der Entwicklung zum Mann bzw. zur Frau. Diese Wahrnehmung wurde durch ein anschließendes Gespräch mit zwei Stuttgarter jüdischen Jugendlichen bestätigt.

Im Anschluss an die *Bar Mitzwa* wurde das katholische *Firmsakrament* in seinen theologischen und praktischen Dimensionen thematisiert. Deutlich wurde dabei: Auch die Firmung wird gänzlich unterschiedlich begriffen – als Begleitung, als Ermutigung, als Entscheidung oder als Verpflichtung (auf das eigene Apostolat, d. h. die Glaubensverkündigung), wobei heutzutage – auf jüdischer wie auf christlicher Seite – insgesamt stärker auf die pädagogische Wirksamkeit einer altersgemäßen und methodisch vielfältigen Jugendarbeit geachtet wird. Dennoch wurde von den Teilnehmern wiederholt auch eine große Ratlosigkeit geäußert hinsichtlich der geringen Anzahl Jugendlicher, die sich dafür interessieren. Doch: Muss dieser Mangel überhaupt in einer Weise verstanden werden, dass entweder die Kirche oder die Synagogengemeinde bzw. das Sakrament oder die Bar/Bat Mitzwa-Vorbe-

reitung selbst „wirkungslos" bleiben? Ein weiterführender Ansatzpunkt besteht hier eventuell im Angebot von Gemeinschaftserlebnissen mit Gleichaltrigen in Jugendgruppen, Firm-Projekten oder jüdischen überregionalen Treffen.

Szenen aus dem Dokumentarfilm „Geld oder Glaube?", in dem eine evangelische Konfirmandengruppe über ein Jahr hinweg begleitet wurde, und Gespräche mit evangelischen Pfarrern und Pfarrerinnen verdeutlichten, dass es noch viele Jugendliche gibt, die sich bewusst für „ihre" Konfirmation aufgrund ihres Interesses für den eigenen Glauben entscheiden, und nicht allein aufgrund familiärer oder finanzieller Erwägungen. Darüber hinaus birgt die evangelische Konfirmationsarbeit, insbesondere im Stuttgarter Raum, einen großen gesellschaftlichen und sozialen Nutzen, da Jugendliche kaum andernorts nach ihrer Grundschulzeit mit gesellschaftlich Minder- oder Höherprivilegierten zusammentreffen.

Ein weiterführendes Ergebnis der Tagung ist die Einsicht, dass christliche und jüdische Jugendliche einer besonderen Art der Begleitung bedürfen, wenn sie ihre Religion als anschlussfähig begreifen bzw. erfahren sollen. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Biografie und mit eigenen Lebenswelten darf keinesfalls übergangen werden. Auf jüdischer Seite ist es eine zentrale Aufgabe der Jugendarbeit, den Jugendlichen überhaupt erst ein Bewusstsein für den in Gemeinschaft gelebten jüdischen Glauben zu vermitteln. Religionen und Konfessionen übergreifend müsste sich sowohl bei Eltern, Lehrkräften und Priestern, bei Rabbinern und Pfarrern wie auch bei den Heranwachsenden die Einsicht durchsetzen, in der Bar/Bat Mitzwa, in der Firmung und in der Konfirmation den Beginn eines Entwicklungsprozesses zu sehen, der in Gestalt eines lebenslangen Reifungsprozesses auf dem Weg zu Gott hin führt. Die öffentliche Aufnahme in die jüdische und christliche Glaubensgemeinschaft darf also nicht als singuläres Lebensereignis oder gar als bloße Familienfeier missverstanden werden, sondern als ein wichtiger Schritt für die eigene Spiritualität, dem zahlreiche weitere folgen müssen. Letzteres gilt generell allerdings auch für das christlich-jüdische Gespräch: Im Verlauf der Tagung „Bar Mitzwa, Firmung, Konfirmation – Erwachsenwerden im Glauben bei Juden und Christen" wurde deutlich, dass das interreligiöse Gespräch im gemeinsamen Austausch neue Wege zu öffnen vermag, die – genau betrachtet – durchaus in Vielem Antworten auf oft sehr ähnliche Probleme darstellen.

Josefine Wahle / Max Bernlochner

Singet dem Herrn ein neues Lied (Ps 98,1)

Beim 6. jüdisch-christlichen Gespräch im Benediktinerinnenkloster Alexanderdorf am 26. Juni 2011 standen *Psalm 72* und *Psalm 98* auf dem Programm. Rabbiner Prof. Dr. *Andreas Nachama*, Berlin, betonte, dass ein jüdischer Gottesdienst ohne Psalmen undenkbar ist. Er sang beide Psalmen in hebräisch vor, wie er es schon von seinem Vater gelernt hatte. Die Form, wie die Psalmen heute in der Synagoge vorgetragen werden, geht zurück auf Rabbi Ascher (9. Jh.).

Psalm 72 ist ein Gebet für den König, der sich für die Elenden einsetzen und Frieden bringen soll. Von seiner Herrschaft wird Gutes erwartet, der König wird hier als Mittler des göttlichen Segens gesehen. Der Psalm ist eine Hymne auf das Kommen des Messias. In dieser Weise haben auch Christen diesen Psalm gedeutet. Der Titel „Friedensfürst" wird in der Weihnachtsliturgie auf Christus übertragen. Das geschichtliche jüdische Königtum endete mit dem Babylonischen Exil im 6. Jh. So weisen die Psalmen über die reale Geschichte des jüdischen Volkes hinaus. *Psalm 98* wird seit dem 17. Jh. in der Sabbatliturgie gesungen. Vers 3: *„Alle Enden der Erde sahen das Heil unseres Gottes"*, ist Teil der Weihnachtsliturgie, weil im Wort „Heil" der Name „Jesus" (Jeschua) erkennbar ist.

Msgr. *Michael Töpel*, Berlin, unterstrich, dass die Tora die gemeinsame Grundlage für Christen und Juden ist. Das Neue Testament kann nur im Licht des Alten (oder Ersten) Testaments verstanden werden. Die christliche Deutung sieht in den Texten des Alten Testaments einen gewissen Sinnüberschuss. Christen lesen die Schrift von Ostern her, also mit einer „christlichen Brille", so wie den Emmausjüngern von Jesus selbst der Sinn der Schrift erschlossen wurde. Die Stellung der Psalmen in der Liturgie sagt viel aus. Psalm 72,10 erklingt vor allem am Dreikönigsfest und erhält dadurch einen Bezug zur Epiphanie Jesu: *„Die Könige von Saba und den Inseln bringen Gaben herbei."*

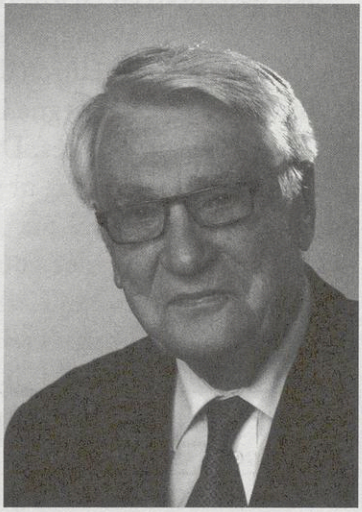
Die Psalmen verbinden Juden und Christen. Ihr Lobgesang erklingt selbst in einer Welt voller Schrecken, denn in ihren Worten schwingt auch immer die Hoffnung auf eine bessere Welt mit.

Sr. Johanna Schwalbe OSB

Ad multos annos

Dr. Alwin Renker zum 80. Geburtstag

Am 17. September 2011 konnte der Erste Vorsitzende und Herausgeber des Freiburger Rundbriefs, Dr. Alwin Renker, seinen 80. Geburtstag begehen.[1] Alwin Renker kann auf viele Jahrzehnte zurückblicken, in denen er die Botschaft der Heiligen Schrift, insbesondere des Alten (Ersten) Testamentes im Geist seines akademischen Lehrers, des Freiburger Alttestamentlers Prof. Dr. Alfons Deissler, erschlossen hat. In eigens eingerichteten Hebräisch-Kursen gelang es ihm, zahlreichen Priesteramtskandidaten und sogar Studierenden für das Lehramt an Gymnasien Grundkenntnisse des biblischen Hebräisch in einer Weise zu vermitteln, sodass ihnen zugleich Lebens- und Glaubenserfahrungen des biblischen Menschen und des Judentums verständlich wurden und Vorbildcharakter gewannen.



Als Religionslehrer am Kepler-Gymnasium in Freiburg begleitete Alwin Renker zu Beginn der 1970er Jahre die Reform der gymnasialen Oberstufe in ganz Baden-Württemberg und verankerte das Fach Religionslehre – gemeinsam mit seinen evangelischen Kollegen – im Kanon der abiturrelevanten Fächer. In dieser Funktion und als leitendes Mitglied im Verband Katholischer Religionslehrerinnen und -lehrer in der Erzdiözese Freiburg hat er Generationen von Lehrkräften in unzähligen Arbeitshilfen, in tiefgründigen Kommentaren und kontinuierlich bei Fortbildungstagungen fachliche Kompetenz für Zentralthemen des Alten Testamentes und didaktische Anregungen vermittelt. Die grundlegende Botschaft der Propheten oder die geschichtlichen Glaubenserfahrungen Israels waren und sind ihm immer auch Maßstab zur kritischen Prüfung von Anspruch und Wirklichkeit des christlichen Glaubens. So ergibt sich logisch und konsequent die Teilhabe

1) Vgl. C. Thoma / E. Weidinger, *Alwin Renker zum 70. Geburtstag*, FrRu 8(2001)290 f.

am jüdisch-christlichen Dialog und an seiner Gestaltung im Freiburger Rundbrief, auf Kirchentagen und in zahlreichen Veranstaltungen der Erwachsenenbildung. Als Erster Vorsitzender und Herausgeber des Freiburger Rundbriefs übernimmt Alwin Renker seit Jahren Verantwortung mit internationaler Ausstrahlung. Seine differenzierten Beiträge über Entwicklungen im jüdisch-christlichen Verhältnis und seine profunden Rezensionen zahlreicher Neuerscheinungen kennzeichnen diesen Bereich geradezu als ein Lebenselixier.

Seit 53 Jahren ist Alwin Renker katholischer Priester. Noch immer wirkt er in seiner Umgebung als Zelebrant und Prediger in Gottesdiensten. Zugleich nimmt er seit Jahren die Aufgabe als Pfarrer der Adelhauser Kirche in Freiburg wahr. Gott segne ihn und erhalte ihn in seiner Treue im Glauben des ganzen Gottesvolkes. Dazu schenke er ihm Gesundheit und Freude an jedem Tag.

Joachim Maier, Schriesheim

In memoriam

Aron Ronald Bodenheimer zum Gedenken

Der Psychiater Aron Ronald Bodenheimer (15.08.1923–30.01.2011) stammte aus einer angesehenen Basler Familie und hat auch als Professor in Zürich und Tel Aviv den Basler nie verleugnet. So hat er sich nicht gescheut, als Chef der psychiatrischen Abteilung des Krankenhauses in Tel Haschomer mit palästinensischen Kollegen zu arbeiten, als dies noch verboten war. So konnte man auch stets mit Überraschungen rechnen, wenn man ihn zu Vorträgen einlud. Seine Publikationen galten nicht nur Problemen seines Faches; er war ein Pionier der Arbeit mit Blinden und Tauben. Zwei von seinen Büchern seien hier als Beispiele sowohl seiner Thematik als auch seiner breit abgestützten Provokation genannt: In *„Warum? Von der Obszönität des Fragens"* (1984) geht es darum, wie das Verborgene durch das Fragen ausgestellt wird. Dies, und die Arten, auf die das Fragen missbraucht wird, hat Bodenheimer mit der ganzen Breite europäischer Bildung darge-

stellt und philosophisch hergeleitet. Leser dieser Zeitschrift werden das Kapitel „Die Küngfrage und die Gretchenfrage" besonders genießen. 1985 erschien das Buch „*Teilnehmen und nicht dazugehören. Nachdenken über unsern Glauben und euren Glauben, über unsern Stamm und eure Stämme, über uns und euch*". Das Buch beginnt mit dem Titel „Das Lamm und der Widder" und zwei Zitaten: „Agnus Dei ..." und Genesis 22,13 (Abraham sieht – und opfert – den Widder), und Bodenheimer lässt gleich die These folgen: „Das Lamm ist das Wappentier des Christentums. Der Widder ist das Wappentier der Juden." Darauf folgt eine Charakterisierung der beiden Tiere (die ja eines sind!) und vier Seiten später folgt die Schoa und ihre fatalen Folgen für das Selbstverständnis und das neue Verhalten der Juden: Sie nehmen die Rolle des Lammes an.

Nun ist ja die jüdische Geschichte wahrlich reich an Verfolgungen. Die Schoa ist insofern grundsätzlich anders, als sie in ein Zeitalter gefallen ist, das alles Bös-Irrationale gebändigt glaubte –, ein Zeitalter, das von der Mehrheit der Juden in West- und Mitteleuropa und sehr vielen im Osten begeistert begrüßt und eifrig mitgestaltet worden ist. Die Schoa mit ihrer technisch-rationalen Durchführung hat das Selbstverständnis der Menschen zerstört. Die Frage, wie es dazu gekommen sei, kann nach Bodenheimer nicht einmal gestellt werden, weil sie im Ansatz verfehlt ist. Wenn sie den Schuldigen meint, so steht dahinter die Gewissheit der eigenen Schuldlosigkeit. Die Frage des Unschuldigen setzt „Sachgegebenheit mit Ursache und dann die Ursache wieder mit Schuld" gleich. So verwechselt dieses Fragen „beständig Schuldunfähigkeit mit Schuldlosigkeit [...]. Damit hat die Selbstpreisgabe der jüdischen Identität ihren Anfang genommen" (32). Wie das in der Realität aussieht, zumal in der israelischen, beschreibt und deutet der Verfasser auf den weiteren Seiten seines Buches. Es ist die Realität, die mit dem Amtsantritt von Ministerpräsident Menachem Begin (1977) für Israel und weite Teile der Diaspora begonnen hat und heute noch andauert. Bodenheimer schreibt aber nicht nur Politik, sondern vor allem Mentalität, und er sagt auch, wie wir die so mühevolle und schmerzhafte Arbeit an der Gesundung unserer jüdischen Seele aufzunehmen haben.

Einem Mann wie Aron Ronald Bodenheimer gegenüber hat man offen und ehrlich zu sein. Nicht die ganze jüdische Öffentlichkeit hat seine Interventionen geschätzt; aber mancher von uns, dessen bin ich gewiss, wird ihn noch sehr lange vermissen. Seine Bücher aber werden bleiben.

Simon Lauer, Freiburg

Notizen

Beim **Treffen von Papst Benedikt XVI. mit Vertretern des Judentums in Berlin** am ersten Tag seines Deutschlandbesuches (22. Sept. 2011) appellierte der Papst an die Christen, „*dass wir Christen uns immer mehr unserer inneren Verwandtschaft mit dem Judentum klar werden müssen. Für Christen kann es keinen Bruch im Heilsgeschehen geben. Das Heil kommt nun einmal von den Juden.*" (Die Rede des Papstes und die Rede des Präsidenten des Zentralrats der Juden in Deutschland dokumentieren wir in Heft 2/2012.)

Anlässlich eines Schülerwettbewerbs der Stiftung Senfkorn Pankow (2009) zum Thema „Glauben und Feste in den Weltreligionen" gestalteten Kinder der Religionsgruppe Klasse 6c der Pankower Trelleborg-Schule in Berlin einen **Chanukka-Kalender** und erzielten damit den 3. Preis. Die Vorderseite des Kalenders zeigt einen Chanukka-Leuchter. Wird der Kalender geöffnet, erscheinen acht aufklappbare Türchen – ein Türchen für jeden Tag von Chanukka –, hinter denen in Text und Bild die Geschichte von Chanukka und die damit verbundenen Bräuche auf Deutsch und Hebräisch erzählt und erklärt werden: der Kampf gegen König Antiochus und die Rückkehr in den Tempel, das Ölwunder, der neunarmige Chanukka-Leuchter, die beliebten Chanukka-Spezialitäten „Sufganiot" und „Latkes" und das Dreidel-Spiel. Entstanden ist nicht nur eine preisgekrönte Arbeit, sondern auch ein praktisches und informatives Stück Lehr- und Lernmaterial. (Für weitere Informationen: romankovar@t-online.de oder http://kovar-verlag.com/chanukka-kalender.htm). (Sabine Meinig, Berlin)

Seit Juni 2011 zeigt die Hebräische Universität Jerusalem (Mount Skopus) eine archäologische **Ausstellung zum Thema Dura Europos**, die bereits im Jahre 1948 vorbereitet war, deren Eröffnung aber durch den Unabhängigkeitskrieg verhindert wurde. Zu den Ausstellungsstücken zählen u. a. Fliesen aus der Synagoge der syrischen Stadt Dura Europos aus dem 3. Jahrhundert n. d. Z. Die ersten Ausgrabungen fanden 1922/1923 statt. Bis heute gilt die Synagoge als eines der vollständigsten und beeindruckendsten Beispiele jüdischer religiöser Gebäude jener Zeit.

Die Chuetas von Mallorca sind als Juden anzuerkennen, so der Beschluss von Rabbiner Nissim Karelitz, Vorsitzender des Rabbinatsgerichts (Beit Din) von Bnei Brak, Israel. Chuetas (auch: Xuetas; vgl. Sabina Wolf, „Endlösung auf Mallorca", FrRu 18[2011]33 ff.) sind direkte Nachfahren der zwangskonvertierten Juden, die 1691 bei einem von der Inquisition angeordneten Autodafé verbrannt wurden. Die Entscheidung ermöglicht den Chuetas, israelische Staatsbürger zu werden. Eine Rückkehr zum Judentum erfordert jedoch eine offizielle Konversion in Israel.

In **Erfurt** wurde am 4. September 2011, dem Tag der jüdischen Kultur, die restaurierte, gesicherte und überbaute **mittelalterliche Mikwe eröffnet** und für Führungen zugänglich gemacht. Die erste Erwähnung der Mikwe findet sich in der Mainzer Heberolle von 1248/49. Entdeckt wurde die Mikwe bei Bauarbeiten (2007). Dr. Karin Sczech, Archäologin am Thüringischen Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie, leitete die Grabungsarbeiten. Anfragen unter: alte-

synagoge.presse@erfurt.de oder Tel.: 0361/655 16 08. Bis zum 8. Januar 2012 ist in der Alten Synagoge Erfurt die Sonderausstellung „*Ganz rein! Jüdische Ritualbäder*“ zu sehen (vgl. FrRu 18[2011]132–134).

Die Ausstellung „Jüdische Flüchtlinge und Shanghai“, zuletzt gezeigt im Gemeindezentrum der Liberalen Jüdischen Gemeinde in Hannover (18.09.–30.10. 2011), befasst sich mit dem Schicksal der über 30 000 jüdischen Flüchtlinge, die zwischen 1933 und 1941 aus Deutschland, Österreich und anderen NS-besetzten Ländern in Shanghai – insbesondere im heutigen Bezirk Hongkou – eine letzte Zuflucht fanden (vgl. Tarot Kubota, *Sugihara Chiune – der Retter aus Japan*, FrRu 13[2006] 122–128). Die Ausstellung war ein Kooperationsprojekt zwischen der Liberalen Jüdischen Gemeinde Hannover, dem Shanghai Studies Center, dem Chinesischen Zentrum Hannover und dem Konfuzius-Institut Hannover. Vorher war sie im Chinesischen Kulturzentrum Berlin sowie dem Museum für Hamburgische Geschichte zu sehen gewesen.

Im April 2009 wurde im ehemaligen Herrenhaus **Schloss Gollwitz** in Brandenburg **eine Begegnungsstätte für jüdische und nichtjüdische Jugendliche eröffnet**. Nach seiner Enteignung 1945 im Rahmen der Bodenreform diente das Gebäude u. a. als Dorfschule, Kindergarten und als Polytechnische Oberschule. Nach der Wende wurde das Schloss dem neu entstandenen Landkreis Potsdam-Mittelmark zugesprochen. Zum Programm der Begegnungsstätte gehören Seminare und Workshops für Jugendliche aus Europa, Israel und den USA zu den Themen Rassismus, Antisemitismus und Fremdenfeindlichkeit sowie entsprechende Fortbildungsangebote für Erwachsene. Darüber hinaus bietet die Begegnungsstätte Raum für Ausstellungen, zuletzt die Wanderausstellungen „*Die verschwundenen Nachbarn*“, ein Projekt des Jüdischen Museums Prag, und „*Das hat's bei uns nicht gegeben!*“ – Antisemitismus in der DDR, und die Dauerausstellung „*Jüdisches Leben in Brandenburg*“ oder Theateraufführungen wie das Erzähltheater „*Überleben im Versteck*“ mit Jugendlichen und Zeitzeugen, inszeniert und aufgeführt von Schülern und Schülerinnen der Nelson-Mandela-Schule Berlin.

In der Nähe der Stadt Kiriyat Mal'achi wurde bei Grabungen ein **Steinaltar aus der Eisenzeit** (9. Jh. v. d. Z.) gefunden. Die Archäologen gehen davon aus, dass der Ausgrabungsort identisch ist mit der biblischen Philister-Stadt Gat. Der Altar weist Ähnlichkeiten mit jüdischen Altären aus dieser Epoche auf. Das auffälligste Merkmal sind die beiden Hörner an der Vorderseite des Altars sowie eine Art Sims in der Mitte. Damit entspricht er in etwa den Beschreibungen des Altars im Ersten Tempel in Jerusalem, jedoch mit dem Unterschied, dass der Tempelaltar vier Hörner hatte. (Haaretz / Newsletter der Botschaft des Staates Israel, 26.07.2011.)

Gilad Shalit ist endlich frei. Der israelische Soldat Gilad Shalit (vgl. Gilad Shalit, „*Der Hai und der Fisch*“. *Eine Friedensparabel*, FrRu 17[2010]50 f.) war am 25. Juni 2006, zwei Monate vor seinem 20. Geburtstag, während seines Armeedienstes von Mitgliedern der Terrororganisation Hamas auf der israelischen Seite des Gaza-Streifens entführt und in den Gazastreifen verschleppt worden. Am 18. Okt. 2011, dem 1941. Tag seiner Gefangenschaft, kehrte er im Rahmen eines zweistufigen Gefangenenaustauschs (gegen insgesamt 1027 palästinensische Gefangene) über Ägypten nach Israel zurück. In manchen israelischen Kreisen ist die Freude über Shalits Rückkehr jedoch getrübt durch ein Gefühl der „Kapitulation gegenüber dem Terror“.

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: Schnaufer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

Am 7. Dezember 2011 erreichte uns die Nachricht vom Tod unseres Chefredakteurs Prof. Dr. Clemens Thoma, der die Neue Folge des Freiburger Rundbriefs von der ersten Ausgabe an betreut hat. Unter dem Motto der von Thoma vielzitierten Flusser-Aussage – *Jesus ist kristallklares Judentum* – würdigt ***Alwin Renker*** Leben und Werk dieses bekannten Judaisten.

In den von Krankheit gezeichneten letzten Jahren seines Lebens war die international bekannte Stimme von ***Clemens Thoma*** langsam verstummt. Ein Abdruck seines Beitrags „*Judentum und Christentum*" aus dem Jahr 1980 soll seiner Stimme noch einmal Gehör verleihen.

Rechtzeitig zum Osterfest nimmt ***Irmtraud Fischer*** mit dem Thema *der Rettung der Kinder Israels vor Pharaos Truppen am Schilfmeer* ein scheinbar von unausrottbaren Vorurteilen behaftetes Thema auf: die Erzählung vom unbarmherzigen „alttestamentarischen" Gott stehe im Gegensatz zum „liebenden christlichen" Gott. Fischer folgert daraus: „Das Mitleid mit Pharaos Truppen gleicht dem Mitleid mit den Nationalsozialisten, die beim Warschauer Gettoaufstand ums Leben kamen." Nicht einem „grausamen Gott" wird das Wort geredet, sondern vor Antijudaismus gewarnt.

Nicht Gewalt, sondern der Ruf zur Umkehr zu Gott und Seiner Weisung ist der Kern der Perikope von der „*Tempelreinigung*" (Joh 2,13–25), erklärt ***Yuval Lapide***. Der Zorn des „Rabbi Jehoschua" (Jesus) zeigt ihn tief verwurzelt in der Tradition seines Volkes und in einer Linie mit dem Propheten Jeremia, der einst in ähnlicher Weise gegen die religiöse und soziale Dekadenz des Volkes wetterte.

Zum 80. Geburtstag des israelischen Literaten *Aharon Appelfeld* skizziert ***Wolfgang Treitler*** in Appelfelds Werk dessen Ringen um sein „Judesein", das vor allem in der Frage der Konversion seinen Ausdruck findet. Appelfelds Werk steht für eine offene jüdische Identität – und indirekt auch für die christliche Identität –, die ans Judentum gebunden ist.

Diese untrennbare Beziehung war auch Grundtenor der Begegnung von ***Papst Benedikt XVI.*** mit Vertretern der jüdischen Gemeinde in Berlin am 22. September 2011, wie die hier dokumentierte Ansprache des Vorsitzenden des Zentralrates, ***Dieter Graumann***, und die Replik des Papstes belegen.

„Jesus ist kristallklares Judentum“[1]

In Erinnerung an den Judaisten und christlich-jüdischen Theologen Professor Dr. Clemens Thoma (1932–2011)

Alwin Renker

Am 7. Dezember 2011 verstarb im Pflegezentrum Baar (Schweiz) im Alter von 79 Jahren der bekannte Judaist Professor Dr. Clemens Thoma, langjähriger Chefredakteur und Ehrenmitglied des Freiburger Rundbriefs.

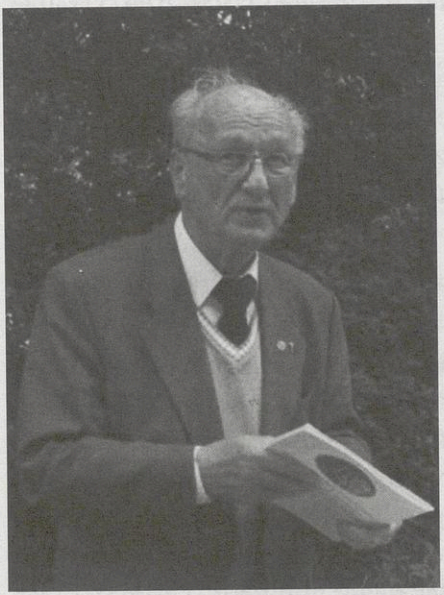
Clemens Thoma wurde am 2. November 1932 in Kaltbrunn, Kanton St. Gallen, geboren, wo er zusammen mit zehn Geschwistern aufwuchs. Nach dem Abitur 1957 am Humanistischen Gymnasium in Einsiedeln, Schweiz, und dem Studium der Theologie in St. Augustin bei Bonn und St. Gabriel bei Wien wurde er Mitglied der Steyler Missionsgesellschaft (SVD) und erhielt 1961 die Priesterweihe. Nach Judaistik-Studien und der Promotion bei Professor Kurt Schubert in Wien (1962–1966) übernahm Thoma 1971 den Lehrstuhl für Bibelwissenschaft und Judaistik an der damaligen Hochschule in Luzern. In dieser Zeit erschienen – noch ein Jahr vor Franz Mußners „*Traktat über die Juden*“ – Thomas „*Christliche Theologie des Judentums*“ (Pattloch, Aschaffenburg 1978) und das Buch „*Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*“ (1982, Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Zur Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille 1994, die Thoma zusammen mit dem inzwischen verstorbenen Professor und Rabbiner J. J. Petuchowski erhielt[2], war Thomas Buch „*Das Messiasprojekt*“ (Pattloch, 1994) erschienen. Das 1989 erstmals zusammen mit Petuchowski publizierte „*Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*“ erschien 1997 in zweiter Auflage und 2009 – um einen islamischen Teil erweitert – im Herder-Verlag Freiburg.

1) Dieses Flusser-Wort war ein oft wiederholtes Lieblingszitat von Clemens Thoma; vgl. Clemens Thoma, *David Flusser: Aussagen in Briefen und Vorträgen*, FrRu 8(2001)86–93, hier 89.

2) Vgl. Wieland Zademach, *Den Anderen aus dem Glauben verstehen lernen. Eine jüdische Theologie des Christentums (In Erinnerung an J. J. Petuchowski)*, FrRu 19(2012)2–10.

In den zehn Jahren bis zur Gründung des „Instituts für jüdisch-christliche Forschung" (Luzern 1981) intensivierte Thoma seine Tätigkeit als Organisator von jüdisch-christlichen Symposien, erst in Luzern, dann in Bern, deren Ergebnisse in der Schriftenreihe „*Judaica et Christiana*" greifbar sind.

Den Anstoß zur Fortsetzung von Thomas Tätigkeit im „Freiburger Rundbrief", die er 1971 auf Einladung der Herausgeberin und Begründerin Dr. Gertrud Luckner begonnen hatte, nun in Neuer Folge, gab die Einberufung einer Konferenz am 29. Juli 1991 durch den damaligen Erzbischof von Freiburg, Oskar Saier, im Mutterhaus der Vinzentinerinnen in Freiburg. In der Einladung wurde zitiert, was Dr. Ehrlich s. A.[3] 1985 über den Freiburger Rundbrief sagte: „Seine Bedeutung ist unermesslich." Der Erzbischof schrieb:



„Dieser ‚Freiburger Rundbrief' soll als Frau Dr. Luckners großes Lebenswerk der Versöhnung zwischen Juden und Christen weitergeführt werden. Herr Professor Clemens Thoma, der bisher schon die Schriftleitung mit ihr geteilt hat, ist dankenswerterweise bereit, das Werk weiterzuführen. Sein Können und sein Engagement sind die Garantie dafür, dass der Freiburger Rundbrief weiterhin eine unentbehrliche Dokumentation für die christlich-jüdische Zusammenarbeit bleiben wird."

Prof. Dr. Clemens Thoma.
Foto: Franz Schurtenberger.

Gewiss hatten J. M. Oesterreicher[4] und – ein Jahr nach Thoma – Franz Mußner zum christlich-jüdischen Dialog Bedeutendes veröffentlicht. Doch Thoma gebührt sicherlich der Ruhm, mit großer Zähigkeit und immensem Forschergeist an der Sache wie kein zweiter weitergearbeitet zu haben. Man sieht das an den Entwicklungen in den oben genannten Büchern „*Christli-*

3) Vgl. Hanspeter Heinz, *Ernst Ludwig Ehrlich s. A. zum Gedenken* (1921–2007), FrRu 15(2008)82–85.
4) In memoriam, *Johannes M. Oesterreicher* (1904–1993), FrRu 1(1993/94)68–70.

che Theologie des Judentums" (1978), „*Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*" und schließlich am bedeutungsvollsten Buch, „*Das Messiasprojekt*". Hatten in den beiden Vorgängern noch das Konzilsdokument „Nostra aetate 4" (1965) und der Synodalbeschluss 37 der Evangelischen Kirche im Rheinland (1980) über Hemmnisse heutiger Juden gegen den Dialog mit Christen und auch Überlegungen zu den politischen, gesellschaftlichen und religiösen Krisen in Israel eine Rolle gespielt, so waren im „*Messiasprojekt*" viele Informationen über das zu Jesus von Nazaret zeitgenössische Judentum, das Judentum im Mittelalter und in der Neuzeit geliefert worden. Zurechtrückungen sind erfolgt, die christliche Judenfeindschaft – auch die in der Kirche – unerschrocken entlarvt.

Die in Zusammenarbeit mit Simon Lauer bzw. Hanspeter Ernst herausgebrachten vier Bände „*Die Gleichnisse der Rabbinen*" (1986–1997) stellen ein eingelöstes dringliches Desiderat dar in Bezug auf die jüdische wie die christliche Theologie. Im „*Messiasprojekt*" ist eine von der christlichen Theologie längst noch nicht übernommene These aufgestellt, der jüdische Beitrag zur Verurteilung Jesu sei historisch nicht zu verifizieren. Dies ist ein schwer verdaulicher Brocken angesichts der neutestamentlichen und liturgischen (!) Lektüre der Passionsgeschichte.

Nach dem Wiedererscheinen des Freiburger Rundbriefs 1993/94 NF liegen jetzt 18 Jahrgänge vor, die Thoma als Chefredakteur bis zu seiner schweren Krankheit vor zwei Jahren verantwortete. Aus dem in seiner Art einmaligen Freiburger Rundbrief in erster Folge (alte Reihe) bis 1986 ist ein modernes Dialogheft geworden, das viermal im Jahr erscheint. Christliche wie jüdische Stimmen, bereits von Autoren in der nachfolgenden Generation, sind vernehmbar gemacht, das Zeitgeschehen soweit möglich eingefangen, die Buchproduktion zum christlich-jüdischen Dialog besprochen. Unverwechselbar sind die Editorials aus der Feder von Prof. Thoma.

1998 war das Dokument der Kommission für religiöse Beziehungen mit dem Judentum „*We remember – wir erinnern [uns], Nachdenken über die Schoa*" Gegenstand eines kritischen Kommentars von Thoma, den er „*Vatikanische Reue – mit Einschränkungen*" (FrRu 5[1998]161–167) überschrieb. Inhaltlich vermisst er jegliches Eingehen auf antijüdische Haltungen der Christenheit in der Geschichte, auch unter den Päpsten Pius IX. und Leo XIII., „die sehr fleißig und exakt in der Verurteilung von Häresien und weltlich-antikirchlicher Bewegungen waren, denen es aber nicht einfiel, den die Juden an Leib und Leben bedrohenden Rassismus zu verdammen" (165).

Im Blick auf die Jahrtausendwende und auf das Apostolische Schreiben *Tertio millennio adveniente* von Johannes Paul II. begrüßte Thoma die „Reinigung des Gewissens". In FrRu 7(2000)161–166 nahm er Bezug auf die „große Versöhnungsbitte der katholischen Kirche", die Johannes Paul II. am 12. März 2000 im Petersdom aussprach und dann am 26. März 2000 an der Westmauer des Tempels in Jerusalem auf seiner Heilig-Land-Reise als Pilger wiederholte. Das Bild hat sich uns allen eingeprägt (ebd. 180).

Zur Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *„Dominus Iesus"* (6. Aug. 2000) machte Thoma sich die Meinung von Ernst Ludwig Ehrlich zu eigen: „Dominus Iesus geht uns Juden nichts an. Für die christlich-jüdischen Beziehungen ist es unerheblich." Heute wissen wir, dass der Untertitel der Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche zum ungelösten Problem zwischen Christen und Juden führt: den beiden Heilswegen.

Eine letzte wichtige Stellungnahme Thomas zum Zeitgeschehen – vieles andere müssen wir auslassen – ist seine Rezeption der Bilanz, die der Bonner Theologe Thomas Fornet-Ponse in seinem Buch *„Im Geheimnis der Kirche"* zog. Thoma formulierte: *„Judentum und Christentum, verbunden in der ‚Reich-Gottes-Hoffnung'"*.[5] Fornet-Ponse konnte den Herzenswunsch Thomas belegen, dass nicht nur die christliche Bibelwissenschaft, sondern auch die Fundamentaltheologie und Dogmatik auf die Linie von *Nostra aetate 4*, aus der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, eingeschwenkt waren, wenigstens in Vertretern wie Papst Johannes Paul II., Kardinal Walter Kasper, Kardinal Joseph Ratzinger bzw. Papst Benedikt XVI. und Josef Wohlmuth. Es waren die Ergebnisse der theologischen Forschung, die Röm 9–11 und dann den ungekündigten Bund zwischen Gott und Israel herausstellten und jegliche Substitutionstheorie, d. h., die Ersetzung Israels als Volk Gottes durch die Kirche, als verhängnisvollen Irrtum begriffen. Clemens Thomas Wunsch war es, dass sich doch alle theologischen Disziplinen auf die Erkenntnisse der christlich-jüdischen Forscher – wie er selbst und Franz Mußner, aber auch bedeutender Namen auf evangelischer Seite – stützten und eine neue christliche Theologie des Judentums verwirklichen.

5) Clemens Thoma, *Judentum und Christentum. Verbunden in der Reich-Gottes-Hoffnung*, FrRu 16(2009)2–8.

Judentum und Christentum in christlicher Sicht

Clemens Thoma s. A.*

Die seit etwa 100 n. Chr. bestehende Trennung zwischen Christentum und Judentum ist tiefgreifender, schmerzlicher und unübersichtlicher als alle innerchristlichen Schismen und Spaltungen. Auch die Hoffnungen, die mit einer wenn auch nur teilweisen „Heilung der Risse" verknüpft werden (vgl. bBer 19a; vgl. Eph 2,11–17), sind größer als alle innerchristlichen Einheitserwartungen. Sie werden so ziemlich mit dem ganzen Spektrum religiöser und menschlicher Probleme und Entwicklungen in Zusammenhang gebracht. Viele jüdisch-christliche Unstimmigkeiten und Gegensätze liegen jedoch nicht parallel und nicht symmetrisch einander gegenüber. Die christliche Optik der jüdisch-christlichen Widersprüche und Einheiten lässt sich daher den jüdischen Sichtweisen auch in der Darstellung nur teilweise direkt gegenüberstellen. [...]

1. Jüdische und christliche Ausgangslagen für das theologische Gespräch

a) Der Vorsprung des jüdischen Partners

Der jüdische Partner des christlichen Theologen kann heute sein Judentum unbeschwert darlegen, ohne befürchten zu müssen, von der christlichen Gegenseite „überfahren" oder ins Unrecht gesetzt zu werden. Da das Judentum nicht monolithisch und nicht hierarchisch ist und auch kein ausgeprägtes Dogmensystem kennt, ist es befugt, auch divergente jüdische Traditionen frei für seine Argumentationen in Dienst zu nehmen. Zu dieser Beweglichkeit in der persönlichen jüdischen Glaubensdarlegung gesellt sich

* Abdruck aus FrRu XXXII. Folge 1980 / Nr. 121–124, Dezember 1980, S. 25–28 (leicht bearbeitet von der Red.). Vgl. *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*; Teilband 26. Herder, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1981.

besonders dann, wenn es um Hauptsachen geht, eine beeindruckende Stärke der sachbezogenen Hinweise und Oppositionen gegen das Christentum. Weil der Nachdruck nicht auf der ideologischen Argumentation liegt, sondern in Hinweisen auf Geschehenes, gelingt es dem jüdischen Partner ziemlich leicht, christliche Weichstellen bloßzulegen. Wenn er z. B. den christlich-antijüdischen Erlösungstriumphalismus in die Debatte bringt, dann kann er aus der vielfältigen jüdischen Geschichte heraus reden.

Er steht im Einklang mit der permanenten jüdischen Fragestellung an die Adresse der Christen, was sich denn im Sinne der christlichen Erlösungsbotschaft seit dem Golgotha-Geschehen in der Welt zum Besseren gewandelt habe. Nach midraschischem Zeugnis stellte bereits Rabban Gamliel II. inhaltlich diese Frage (vgl. BerR 98,9 zu Gen 49,11). Für ihn und alle nachfolgenden jüdischen Generationen fiel die Antwort negativ aus. Der christlich-messianische Anspruch konnte in keiner jüdischen Generation bestehen, und zwar wegen des anhaltenden Unheilszustandes der Welt und wegen des christlichen Antijudaismus.

b) Infragestellungen seit Auschwitz

Das christlich-theologische Gespräch kann heute nicht mehr geführt werden, als sei Auschwitz nicht geschehen. Was falsch und sündhaft war an der traditionellen antijüdischen Theologie, wurde durch die Gaskammern und Verbrennungsöfen des Hitlerreiches demaskiert. Zwar wurde der nationalsozialistische Genozid an den Juden weder von gläubigen Christen noch mit dem Segen christlicher Amtsträger geplant und durchgeführt. Das weitgehende Schweigen der christlichen Mehrheit über die massenhafte Ermordung von Juden war aber nur teilweise durch unverschuldetes Nichtwissen und die damalige extreme Terrorsituation bedingt.

Zu einem anderen Teil wurde das Mordgewerbe auch deshalb nur mäßig gestört, weil, erstens, in allen christlichen Konfessionen eine anachronistische judenfeindliche Theologie und Verkündigung im Schwange war und weil man, zweitens, damals einem zu nationalen und zu introvertierten Kirchenzentrismus huldigte. Viele Christen wurden dadurch unfähig, die menschenbedrohende Situation außerhalb des eingeengten Kirchenbereichs verantwortlich wahrzunehmen.

Trotz ihrer erklärten Mitverantwortung für Politik, Wirtschaft, Bildung, Medienwesen etc. überließen sie diese Gebiete zu leicht den Nazis, ließen sich vom Überheblichkeitsdenken verblenden und zogen sich resigniert auf

kircheninterne Probleme zurück.[1] Die nationalsozialistische Attacke traf somit nicht nur das Judentum, sondern auch das Christentum. Die Kirchen vermochten ihre Sendung nicht in einer für die Juden relevanten Form auszudrücken.

Auschwitz wurde aber nicht nur zu einem Fanal der Krise der Institution Kirche, sondern auch des christlichen Gottes- und Erlösungsverständnisses, der theologischen Systeme und der Frömmigkeit.[2] Alle christlichen Widersprüche und Gemeinsamkeiten mit dem Judentum müssen daher mit neuen, gesamtmenschheitlichen Blickpunkten und Dimensionen in Zusammenhang gebracht und gewertet werden. Es geht bei den Gesprächen mit den Juden nicht nur um die Erstellung einer religiösen Partnerschaft, sondern hauptsächlich um den Menschen, ob er nun gläubig ist oder nicht. Es darf nicht mehr geschehen, dass irgendwelche Menschen leiden und sterben müssen oder dass humane Entfaltungen blockiert werden, weil sich Juden und Christen feindlich gegenüberstehen.

c) Leitmotiv des Gesprächs: gott- und geschichtsbezogener Anthropozentrismus

Seit Auschwitz gelten die Christen nicht nur als Angeklagte, sondern auch – gemeinsam mit den Juden – als Bedrohte. Die nationalsozialistischen Vernichtungsstrategen waren antijüdisch, antichristlich und menschenfeindlich. Diese radikalen Anti-Kräfte gewannen seit Auschwitz weiteres Terrain. Die jüdisch-christliche Ökumene der Bedrohten darf sich aber aufgrund ihrer beidseitigen Glaubensvoraussetzungen nicht furchtsam und kleingläubig gebärden (vgl. Jer 29,4–14; Mk 4,35–41 par.). Sie ist vielmehr aufgerufen zur Neugestaltung der Welt und zur Umwandlung der Menschen von innen her. Die Weise, wie dies geschehen soll, wird vom Apostel Paulus so formuliert: „Werdet nicht gleichförmig mit dieser Welt, sondern wandelt euch um durch Erneuerung eures Denkens. Dann könnt ihr beurteilen, was der Wille Gottes ist" (Röm 12,2). Aus all dem ergeben sich folgende Grundsätze für das heutige theologische Gespräch mit den Juden:

1) Zu diesen Ergebnissen kommen trotz verschiedener Ausgangspunkte und Akzentsetzung u. a. Georg L. Mosse, Arthur D. Morse, Hermann Greive, Nathan W. Ackermann, Uriel Tal.
2) Vgl. aus der seit etwa 1964 stark angewachsenen sog. „Holocaust"-Literatur z. B. Franklin H. Littell, Eva M. Fleischner, Eugen Kogon, Johann Baptist Metz.

(1) Die Christen müssen ihre Differenzen zum Judentum so gewichten, dass daraus nicht erneut Verachtung, Feindschaft und Mord entstehen können.

(2) Ihre Gemeinsamkeiten mit dem Judentum müssen sie so transparent machen, dass diese zum sicheren Wall gegen alle Formen des Antijudaismus und zur soliden Basis für eine christlich-jüdische und gesamtmenschheitliche Hinwendung zum Gott Israels werden.

(3) Die Christen mögen bedenken, dass sie aus historischen und aus theologischen Gründen nicht dazu legitimiert sind, den Juden Vorhaltungen (über angebliche Bundesbrüche etc.) zu machen. Der wichtigste Grund für die historische Unzuständigkeit ist der seit Ende des 1. Jh. n. Chr. bestehende kirchliche Antijudaismus. Der theologische Hauptgrund dafür ist das Eingeständnis, dass Gott allein die Wege und Bestimmungen von Judentum und Christentum in der Geschichtszeit kennt, lenkt und in die endgültige Rettung einmünden lässt (vgl. Röm 9–11, bes. 11,25–36; 1 Kor 15,20–28).

(4) Es ist für Christen notwendig, das Judentum, seine Geschichte und seine Glaubenserwartungen kennenzulernen. Nur so können sie vermeiden, dass die Unterschiede zwischen Judentum und Christentum vernebelt, aufgebauscht und verabsolutiert werden. Nur so können sie auch erfahren, dass die Hoffnungen des Judentums ebenfalls auf das universale Heil und den Frieden ausgerichtet sind.[3]

(5) Um ein weiteres Auseinanderklaffen von Theologie, jüdisch-christlichen Glaubenserfahrungen und Menschheitsanliegen (Freiheit, Frieden, Schutz des Lebens, Rechte der Minderheiten etc.) zu verhindern, sind judenfeindliche theologische Ideologien aufzuspüren und aufzugeben. Eine eigenständige jüdische Identität wird z. B. erfahrungsgemäß vom Christentum her verunmöglicht, wenn man propagiert, das Christentum habe das Judentum als Volk Gottes abgelöst und ersetze es vollständig. Wenn man zu einem wirklich humanen und universalen Christentum steht, dann ist einzig das relative Bekenntnis möglich, dass die nichtjüdischen Völker durch Christus mitberufen sind und an Erwählung und Verpflichtung Israels zusammen mit den Juden teilnehmen.[4]

3) Vgl. die vatikanischen Richtlinien für die Durchführung der Konzilserklärung „Nostra aetate 4" vom 3.1.1975, in: FrRu 26(1974)3–5; Uriel Tal, in: Franz von Hammerstein, *Von Vorurteilen zum Verständnis*, 1976, 30–42; Shemaryahu Talmon, in: Hammerstein 1976, 43–55.

4) Vgl. Johannes M. Oesterreicher, *Judentum und Kirche: Volk Gottes*, 1974, 27–69.

2. *Offenbarungsgrundlagen und religiöse Autorität*

Der Eine und Einzige Gott Israels, der Vater Jesu Christi, der durch seinen Geist Israel und der ganzen Menschheit seine Verheißungen und seinen Willen kundtat und weiter kundtut, ist die verheißende und verpflichtende Autorität im Christentum. Der verbindliche Niederschlag der Offenbarung Gottes findet sich im Alten und im Neuen Testament. Die Kirche als Universalgemeinschaft ist gläubig überzeugt, dass sie von Gott nicht getäuscht wird und deshalb ihre Aufgabe in der Geschichte und ihren Weg durch die Zeiten letztlich nicht verfehlt. Gott erinnert sie durch seinen Geist – ähnlich wie dies die Juden durch ihre Auffassung von der mündlichen Offenbarung annehmen – an das Offenbarungsereignis (vgl. Joh 16,4–15). Die nähere Bestimmung der von der biblischen Offenbarung abgeleiteten Autorität der Kirche bzw. christlicher Amtsträger ist innerchristlich strittig – wiederum analog zu den unterschiedlichen jüdischen Auffassungen über die Gesetzes- und Lehrautorität in nachbiblischer Zeit.

Das Alte Testament (die Offenbarungsschrift des Judentums) und das Neue Testament sind nach christlicher Überzeugung[5] zwei gleichrangige und aufeinander bezogene Schriften. Das Neue Testament überholt das Alte nicht in der Weise, dass außerchristliche Weiterführungs- und Erfüllungsmöglichkeiten desselben (z. B. im Judentum) ausgeschlossen würden.[6] Das Neue Testament ist zunächst als innerjüdische Schrift zu werten. Als solche ist es nicht judenfeindlich. Erst als es in der griechischen Welt interpretiert wurde, erhielten gewisse Stellen einen judenfeindlichen Beigeschmack. Scharfe innerjüdische Kritik war schon in alttestamentlicher Zeit (vgl. die Propheten) ein wichtiges Ferment zur Aufrüttelung und Erneuerung des Volkes Gottes.

Jesus, Paulus und die neutestamentlichen Hagiografen waren Juden. Alle wollten das Judentum in ihrer Zeit verwirklichen und vor Erstarrung bewahren. Wer das Neue Testament als judenfeindliche Literatur einstuft, muss das Alte Testament als juden- und völkerfeindliches Produkt werten. Dies ist aber absurd. Der Antijudaismus ist eine prinzipielle Feindschaft gegen die Juden. Er ist dann vorhanden, wenn von Agitatoren Unwahres über

5) Vgl. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 783.
6) Zur Auslegungsweise von AT und NT vgl. Antonius H. J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments*, 1977.

Juden und Judentum verbreitet wird, wenn die bereits verfestigten negativen Judentums-Klischees den Blick vor der jüdischen Wirklichkeit versperren und wenn judenfeindliche Aktionen unter Berufung auf die Schlechtigkeit oder Verworfenheit der Juden unternommen werden.[7] Es ist vom neutestamentlichen Befund her nicht erwiesen, dass Jesus das jüdische Gesetz übertreten hat. Der diesbezügliche Vorwurf einzelner religiös-halachisch enger Juden (vgl. Mt 12,1–4 u. a.) ist kein Beweis. Nach Auffassung des Matthäus (vgl. Mt 5,17 f.) und des Paulus (Gal 4,4 f.) hat Jesus das Gesetz redlich und entsprechend seinem innersten Sinn und Ziel gehalten.

Die daraus sich entfaltende Christusdeutung des Paulus lautet u. a.: „Christus ist das Ziel des Gesetzes" (Röm 10,4). Nach der besonders im Römer- und Galaterbrief vorfindlichen paulinischen Theologie sind die Christusjünger – weil Christus in seiner Erlösungstat das Gesetz erfüllt und ans Ziel gebracht hat und weil die biblischen Verheißungen Gottes über den Gesetzen, Vorschriften und Gebräuchen stehen – nicht an die jüdischen Einzelgesetze und Gesetzesdeutungen gebunden. Wenn sich mit dieser christlichen Freiheit vom Gesetz nicht immer wieder eine Verachtung der jüdischen Gesetzeserfüllung paaren würde, dann könnte man sich günstig für die Respektierung der religiösen und kommunalen jüdischen Andersheit anhand dieses christlich-jüdischen Unterschieds einüben.[8]

Aus der Zuordnung von AT und NT, dem nicht-judenfeindlichen Charakter des NT und dem Gesetzesgehorsam Jesu ergeben sich Forderungen und Hoffnungen: Die Christen dürfen das NT nicht judenfeindlich erklären. Die Juden mögen den Keim des Antisemitismus nicht im Neuen Testament, sondern bei den nichtjüdischen und nach-neutestamentlichen Christen (und Nichtchristen) suchen. Die Christen mögen das Gesetz und seine Beobachter um Jesu willen nicht verachten. Wenn bei all diesen Themen sauber gedacht würde, verschwänden viele ideologische Entfremdungen.



Clemens Thoma (l.) und der jüdische Religionswissenschaftler **R. J. Zwi Werblowsky** (r.), Jerusalem 1997.

7) Vgl. Nicholas R. M. de Lange / Clemens Thoma, *„Antisemitismus"*, TRE 3(1978).
8) Vgl. Franz Mußner, *Der Galaterbrief*, HthK IX, 1974.

3. Gott – Mensch – Welt

Das Bekenntnis zu Jesus Christus bedeutet dem Christen keine Abschwächung, sondern eine Bestätigung des jüdischen Bekenntnisses zum Einen und Einzigen Gott Israels und zu seiner einzigen Herrschaft. Christliche Einstiege in die israelitisch-jüdischen Konturen des Gottesverständnisses befinden sich dort, wo – wie J. J. Petuchowski dies darlegt – im Alten Testament und in späteren jüdischen Gesetzesdarlegungen, Gleichnissen, Bibeldeutungen und esoterischen Abhandlungen vom transzendenten und immanenten, vom unberührten und mitleidenden, vom absoluten und sich beschränkenden Gott, vom Heiligen und seiner Schechina die Rede ist.

Auch im Judentum wird der Eine und Einzige Gott also nicht als beziehungs- und emotionslose transzendentale Größe gesehen, sondern als ein unendliches Wesen mit einem bewegten, liebenden „Innenleben", mit unbegreiflichen Paradoxien und vielfältigsten, menschliche Erwartungen übertreffenden Wirkweisen. Das Trennende zwischen Christentum und Judentum ist also nicht das Gottesverständnis an sich, sondern einzig Jesus Christus, insofern er personaler Ausdruck des innergöttlichen Lebens ist.

Ähnliches ist über das christliche Bekenntnis zu der in Jesus Christus geschehenen Menschwerdung Gottes zu sagen. Philo v. Alexandrien (ca. 30 v. Chr.–40 n. Chr.) war zu seiner Zeit mit Vergottungstendenzen des römischen Kaisers Caligula konfrontiert. Weil der zur Vergottung des Kaisers tendierende römische Staatskult und der damit verbundene machtpolitische Absolutismus für die Juden Alexandriens und Palästinas lebensgefährlich wurden, schrieb Philo: „Die Verwandlung der geschaffenen, zerstörbaren Menschennatur in die ungeschaffene, unzerstörbare Natur Gottes wird vom jüdischen Volk als schauerlichste Blasphemie empfunden. Eher könnte Gott Mensch werden als ein Mensch Gott" (LegGai 118).

Im Sinne Philos – und anderer vereinzelter jüdischer Autoren (z. B. Michael Wyschogrod) – könnte man den christlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes etwa so ausdrücken: Gott ist in seiner Weisheit, Macht und Großmütigkeit grenzenlos und undurchschaubar. Wenn wir uns daher die Frage stellen, ob Gott Mensch werden könne, wenn er dies frei wolle, müssen wir alle – Christen und Juden – unser vollständiges Nichtwissen eingestehen. Das christliche Bekenntnis, dass Gott in Christus zu den Menschen kam, ist somit nicht prinzipiell unjüdisch. Das jüdische Nein richtet sich einzig gegen die Gleichsetzung der Menschwerdung Gottes mit

der Person Jesu Christi. Besonders weil sich das Christusereignis für das Judentum nicht zum Heil auswirkte, lehnt der Jude die in Christus geschehene Menschwerdung Gottes ab. Wenn der Christ trotzdem daran glaubt, dass das Wort in Christus Fleisch wurde (vgl. Joh 1,1–14), dann braucht ihn der Jude aufgrund des breitgestreuten jüdischen Gottesverständnisses noch nicht als halbherzigen Monotheisten einzustufen. Für den Christen wäre der Durchbruch dieser offenen Differenzhaltung in jüdischen Kreisen eine große Ermunterung. Christen und Juden können leichter gemeinsam die Endherrschaft Gottes erahnen und erstreben, Vertrauen füreinander gewinnen und weltverantwortlich zusammenrücken, wenn sie sich bis ins Zentrum des Glaubens und Hoffens hinein verstanden wissen.

Die schärfste Spitze der neutestamentlichen Botschaft gegen überkommene jüdische Erwartungen bildete nicht die Verkündigung der Menschwerdung Gottes, sondern die Botschaft von Christus, dem Gekreuzigten. Paulus schreibt:

„Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (1 Kor 1,22–24). In Gal 3,13 zitiert Paulus einen Bibelvers (Dtn 21,23), der nach damaligem jüdischem Verständnis die Möglichkeit ausschloss, dass ein Gekreuzigter der Inbegriff der Offenbarung Gottes sein könnte: „Ein Fluch Gottes ist ein ans Holz Gehängter."

Nach rabbinischer Auffassung ist ein am Kreuz hängender Hingerichteter wegen seiner zuvor ausgestoßenen Gotteslästerung und wegen seines zerschlagenen Aussehens, das der Gottebenbildlichkeit des Menschen Hohn spreche, ein Gottesfluch (z. B. mSan 6,4–6; bSan 46b; tSan 9,7). Der im gekreuzigten Christus paradoxerweise offenbar werdende Gott Israels lässt sich also nicht in gängige biblische und nachbiblisch-jüdische Vorstellungen einreihen. Um unangemessene Polaritäten bezüglich des gekreuzigten Christus zu vermeiden, könnten folgende christlich-jüdische Erwägungen angestellt werden:

(1) Der gekreuzigte Christus sprengt – nach Paulus – die Vorstellungen und Erwartungen der Juden und der Nichtjuden, also auch der Christen.

(2) Eine wichtige Verstehensbrücke für den christlichen Glauben bilden die vielen rabbinischen und mystisch-jüdischen Vorstellungen über den mit sei-

nem Volke mitverbannten und mitleidenden Gott Israels (vgl. MekhY zu Ex 12,41; bBer 8a; Kuhn 1968 und 1978).

(3) Der gekreuzigte Christus weist Christen, besonders angesichts von Auschwitz, auf die unverbrüchliche Einheit von Juden und Christen trotz aller Spaltungen und Unverständnisse hin: Die in Auschwitz Ermordeten sind – so hofft es der Christ aus seinem Glauben heraus – dem gekreuzigten Christus in Leid und Tod gleich geworden, obwohl dies den betroffenen Juden kaum bewusst werden konnte (vgl. Röm 6,5–11).

Was Petuchowski über die Erschaffung der Welt, die Verantwortung des Menschen als Geschöpf, die Willensfreiheit und die Triebe des Menschen sagt, kann christlich voll bejaht und bestätigt werden. Die moderne christliche Theologie hat weitgehend Abstand von einer statisch und erbbedingten Erbsündenlehre genommen. Hinzuweisen ist einzig darauf, dass die jüdischen religiösen Humanitätsauffassungen bzw. der auf Gott rekurrierende jüdische Anthropozentrismus hauptsächlich mit der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Zusammenhang gebracht wird, während Gott nach christlicher Auffassung dem Menschen besonders durch die Inkarnation die menschliche Würde und Bestimmung zeigte. Die Lehre vom Menschen als dem Bild Gottes (Gen 1,26 f.) behält aber auch in den christlichen Zusammenhängen ihre fundamentale Bedeutung.

4. Erwählung – Geschichte – Volk Gottes

„Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16,15). Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit."[9] Diese Umschreibung der Erwählung der Kirche – sie könnte inhaltlich wohl von allen christlichen Kirchen bejaht werden – als ei-

9) Zweites Vatikanisches Konzil, *Lumen Gentium*, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzils-Kompendium*, Freiburg i. Br. 1966, 123; vgl. auch die Enzyklika von Papst Johannes Paul II., *Redemptor hominis*, vom 15. 3. 1979.

ner vor Gott und der Menschheit auf Weltzeit hin verantwortlichen Gemeinschaft, ist in mehrfacher Hinsicht in Relation zum Judentum zu setzen:

(1) Bei ihren Selbstreflexionen und ideologischen Revisionen in der Nach-Auschwitz-Ära beginnen die Kirchen einzusehen, dass sie sich nicht nur religiös-oppositionell zur Erwählung des Judentums definieren dürfen. Angesichts der Unwiderruflichkeit der Erwählung Israels (Röm 11,29) haben sie vielmehr ihre besondere Verantwortung darin zu sehen, dass sie durch Christus unverdient zu Miterwählten, Mitteilhabern und Miterben geworden sind (Joh 10,16; Eph 2,11–22; 3,6; 1 Petr 2,7–10; Röm 9–11).

In der „*Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*" des Zweiten Vatikanischen Konzils wird in den drei ersten Abschnitten ein Vis-à-vis-Gespräch besonders mit Hinduismus, Buddhismus und Islam geführt. Im vierten Abschnitt kommt das Konzil dann auf das christliche Verhältnis zum Judentum zu sprechen: „Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist."[10] Dies ist eine christliche Selbstreflexion angesichts des nach wie vor lebendigen Judentums. Das Christentum weiß, dass es einen jüdischen Charakter in sich trägt, den es nicht verleugnen darf. Andernfalls nähme es seine Verantwortung im Dienste aller Menschen nicht wahr.

(2) In der Debatte über Erwählung – Geschichte – Volk Gottes spielt auch die Messiasfrage eine entscheidende Rolle. Es lässt sich nicht übersehen, dass sich die alttestamentlichen Verheißungen nur teilweise, nur von innen her (vgl. Eph 3,17–20) in Jesus erfüllt haben. Die Christusjünger leben in einem „Schon-Jetzt" und „Noch-Nicht". Vom Alten Testament her besteht ein „Verheißungsüberschuss", der in der Geschichte des Volkes Gottes und der Menschheit noch nicht zum Tragen gekommen ist. Noch ist keine gerechte, humane Weltordnung da. Die Christen sind als pilgerndes Volk Christi unterwegs zur endgeschichtlich offenkundig werdenden Herrschaft Gottes in einer Welt der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens. Sie entdecken dabei ihre jüdischen Brüder als Weggefährten. Schon Augustinus von Hippo (354–430) wies darauf hin, dass der Messias gekommen ist, noch

10) Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg, 1. Auflage 1966, 357. Die offiziellen Erklärungen der verschiedenen Kirchen und regionalen Kirchengemeinschaften von 1948–1975 sind zusammengestellt bei Helga Croner, *Stepping Stones to further Jewish-Christian Relations*, 1977.

nicht jedoch die messianische Zeit (*de civitate dei*, 18,48). Das Bewusstsein des Mangels an messianischer Vollerfüllung wurde seit der Gründung christlicher Gemeinden zum starken Motiv, um mit großer Sehnsucht nach der Endoffenbarung Ausschau zu halten. Um der christlich-jüdischen Gemeinsamkeit in der Hoffnung und in der erforderlichen Hoffnungskraft deutlicheren Ausdruck zu verleihen und um unnötige Missverständnisse nicht weiter zu fördern, wäre es christlicherseits ratsam, mit dem Messiastitel im Zusammenhang mit Jesus möglichst sparsam umzugehen. Es ist ungenau, wenn man sagt, der entscheidende jüdisch-christliche Gegensatz bestehe darin, dass die Juden sagen, Jesus sei nicht der Messias, während ihn die Christen als Messias bekennen. Man weiß doch, dass es im Judentum sehr verschiedene Messiasvorstellungen gibt und dass der irdische Jesus dem Messiastitel zurückhaltend gegenüberstand (Mk 8,30 par.).

Der Christus des Glaubens trägt den Messiastitel zwar an vielen neutestamentlichen Stellen. Er trägt ihn aber vorwiegend als Name und als eine abgeleitete Würde. Erstentscheidend für die neutestamentlichen Autoren ist die Frohbotschaft, dass in Christus Gott selbst zum Endheil aller Menschen erschienen ist. Es genügt vollauf, wenn der Christusglaube den Juden inhaltlich erklärt wird. Man könnte dann mit weniger Begriffsverwirrung und weniger unnötiger Apologetik mit den Juden zusammen an einer humaneren und gemeinschaftlicheren Welt arbeiten, die ein deutlicher Vorschein der Endherrschaft Gottes wäre. Die Kirchen sind ja nicht das Reich Gottes. Sie reichen aber in Christus – ähnlich wie das Judentum in seiner Opposition gegen alle Formen von pervertierter, dem Geist des Gottes Israels widerstreitender Religiosität – ins Reich Gottes hinein. Die Christen müssen dies durch ständige eigene Umkehr zu Gott und durch den brüderlichen Dienst an allen Menschen glaubhaft machen.

5. Grenzen und Möglichkeiten

Christentum und Judentum sind nach wie vor eigenständige Größen, die aber in vieler Hinsicht einander zugeordnet und einander verpflichtet sind. Sie neigen nicht dazu, ineinander zu verschmelzen, sondern wahren ihre soziologischen und religiösen Eigenheiten. Das Ideal ist ein kritisch-solidarisches christlich-jüdisches Zusammengehen in wichtigen religiösen und menschheitlichen Belangen, ohne dass andersgesinnte Menschengruppen oder Individuen durch diese „Koalition" beiseite geschoben oder verachtet

werden. Aus mehreren historischen Gründen sind die nicht aufhebbaren Spannungen zwischen Christentum und Judentum nicht nur als hindernde Grenze gegen die Einheit der Menschen, sondern auch als Hoffnungszeichen zu werten. Drei davon seien abschließend angedeutet:

(1) Die Scheidung zwischen Christentum und Judentum wurde in keiner geschichtlichen Stunde definitiv sanktioniert. Sie ist daher unvollständig und auch irgendwie offen. Es gibt keinen Bann, wonach das Christentum als Ganzes und an sich von jüdischer Seite verurteilt worden wäre. Selbst der vielbeschworene „Ketzersegen" ist keine prinzipiell christentumsfeindliche Äußerung. Auch von christlicher Seite her wurde das Judentum nie offiziell exkommuniziert. Der Antijudaismus gehört nicht zum christlichen Glaubensbestand.[11]

(2) Mit großer Erleichterung kann man heute mindestens im europäisch-amerikanischen Bereich feststellen, dass der Antijudaismus keine christliche Maske und kein offizielles oder offiziöses kirchliches Gewand mehr tragen kann. Das heißt nicht, dass damit juden- und menschenfeindliche Diskriminierungen der Vergangenheit angehören. Der Antijudaismus setzt sich ja heute in solchen Bereichen fest, in denen die Kirchen keinen oder kaum einen Einfluss ausüben können: in bestimmten politischen Gruppen und in nachchristlichen Subkulturen. Wohl aber keimt die Hoffnung, dass sich Juden und Christen als im gleichen Boot sitzend erkennen und dadurch auch emotionale religiöse und menschliche Gegnerschaften abzubauen in der Lage sind.

(3) Auschwitz und die Situation nach dem Zweiten Weltkrieg führten zu weitreichendem theologischem Umdenken. Die Einheit und Gleichheit aller Menschen und ihre gemeinsame Verbundenheit mit dem Schöpfer und Herrn der Erde und der Menschen erfahren stärkere Gewichtungen als die traditionellen Erwählungsideologien. Immer mehr wird die humane Ausrichtung der Religiosität bzw. die Nächstenliebe als Prüfstein ihrer Echtheit bewusstgemacht.

11) Zur Unvollständigkeit und Widerruflichkeit der christlich-jüdischen Trennung vgl. Clemens Thoma, *Christliche Theologie des Judentum*, Pattloch, Aschaffenburg 1978, 217–231; Pinchas Lapide / Franz Mußner / Ulrich Wilckens, *Was Juden und Christen voneinander denken. Bausteine zum Brückenschlag*. Kleine ökumenische Schriften 9, 1978, 26–33, 40–71.

Wieso lässt Gott Pharaos Elitetruppe ertrinken?
Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung

Irmtraud Fischer*

Als Alttestamentlerin werde ich um Ostern herum häufig angesprochen, warum wir Christen denn an einem Freudentag wie dem der Auferstehung so „garstige alttestamentliche Texte" hören müssten, in denen davon erzählt werde, dass Gott massenhaft Leute in den Tod schickt, um sein Volk zu retten. Es ist offenkundig, dass bei solchen Menschen, die von der Rettung am Schilfmeer hören und sich spontan mit den Ägyptern identifizieren, die Empathie in eine Richtung gelenkt wird, die der Bibeltext von Ex 1–15 nicht vorsieht.

Einer der Hauptgründe für eine solche Rezeption der zentralen Rettungserzählung der Hebräischen Bibel ist sicher in der mangelnden Kenntnis des biblischen Textes gelegen; wer den Kontext nicht kennt, kann Ex 14–15 nicht wirklich verstehen. Aber – ich bedaure es, dies noch immer (oder schon wieder?) wahrnehmen zu müssen – hinter solchem Un-Verständnis steckt auch eine gewaltige Portion antijüdischer Ressentiments:

Den rachesüchtigen „alttestamentarischen" Gott will man in jenem Gottesdienst, der die Überwindung des Todes feiert, nicht mit dem so liebenden christlichen Gott in Verbindung bringen. Dass Christen für dieses Geschehen der Heilsrelevanz des Todes Jesu sich an allen Orten Kreuze aufhängen, die den zu Tode Gefolterten an seinem Foltergerät zeigen, und bekennen, dass ein solcher Tod im Heilsplan des christlichen Vatergottes vorgesehen war, wird dabei seltsamerweise nicht als Problem im Themenfeld der Gewalt wahrgenommen. Wer bloß die Erzählung und den sie widerspiegelnden Jubel (Ex 14,17–15,21) über die untergehende Elitetruppe Ägyptens kennt und sich die lange Vorgeschichte dazu nicht bewusst macht, nimmt

* Prof. Dr. Irmtraud Fischer ist Inhaberin des Lehrstuhls für Altes Testament an der katholisch-theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz und Vizerektorin für Forschung. 1993 habilitierte Fischer mit der Studie „*Untersuchungen zur theologischen Relevanz der Frauentexte in den Erzeltern-Erzählungen*". Mit freundlicher Genehmigung übernommen aus „Bibel und Kirche", 66. Jg., 2011, S. 138–143.

eine Kriegshandlung wahr, die zwischen ungleichen Gegnern ausgetragen wird: Auf der einen Seite der Pharao mit seinen Superwaffen, den Streitwagen, auf der anderen Seite ein allmächtiger Gott, der gleichsam wie ein Theaterregisseur die Szene arrangiert, als Waffe Zugriff auf Naturgewalten hat (14,19–30) und selbst die Entscheidungen des Pharaos zu beeinflussen imstande ist (14,1–18).[1]

Israel wird in dieser Geschichte nicht als Gegenüber im Kampf wahrgenommen; das Volk ist vielmehr Objekt der göttlichen Rettung. In welcher Lage es sich wirklich befindet, wird jedoch lange Kapitel vorher ausführlich dargestellt.

Der verordnete Genozid am jüdischen Volk: Ex 1–2

Das Exodusbuch beginnt mit der Feststellung, dass die Verheißung an die Erzeltern, zu einem großen Volk zu werden, sich in Ägypten nach dem Tode Josefs erfüllt hat (Ex 1,1–6). Im Gesamt des Pentateuchs liest sich die Notiz von der zahlreichen Vermehrung der Kinder Israels in 1,7 als Erfüllung des Schöpfungsauftrags in Gen 1,28.

Aber just aus dieser schöpfungsgemäßen Erfüllung des Menschengeschlechts im Volk Israel und aus dem Umstand, dass sich diese außerhalb des Landes, in Ägypten, vollzieht, erwächst das Problem, dass die Mehrung Israels vom Gastvolk nicht als Segen (so vorgesehen in Gen 12,2–3!), sondern als Bedrohung wahrgenommen wird (Ex 1,9 f.). Der Pharao als Vertreter Ägyptens fasst in seiner Rede alle (bis heute üblichen) Vorurteile gegenüber Fremden zusammen: Sie seien faul, hätten zu viele Kinder und überfremdeten das eigene Volk, sodass für die innere Sicherheit bei einem Aufstand oder im Kriegsfall Gefahr drohe. Seine Strategie, Israel als starkes Volk in den Griff zu bekommen, ist Erschwerung der Arbeit und Erhöhung des Leistungsdrucks. Als dies nichts hilft und Israel sich weiterhin vermehrt (V. 12), wird das Volk zwangsversklavt (V. 13 f.). Zudem wird den Hebammen der Befehl zu einem perfiden Genozid gegeben: Das Volk soll dezi-

1) Die Schilfmeergeschichte ist aus mehreren Erzählsträngen von unterschiedlicher Herkunft zusammengesetzt; diesem Faktum kann hier nicht näher nachgegangen werden. Vgl. etwa den Forschungsüberblick bei Jan Christian Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung* (FRLANT 186), Göttingen 2000, 189–232.

miert werden, indem man die männlichen Neugeborenen tötet. In patriarchalen, patrilinear geordneten Gesellschaften verliert ein Volk seine Identität, wenn ihm die Männer, die Erbe und Stammbaum weiterführen, genommen werden.

Die Mädchen solle man nach dem Befehl des Pharaos jedoch ausdrücklich am Leben lassen – Sklavinnen kann man offenkundig immer brauchen. Die Hebammen verweigern jedoch den Gehorsam und reden sich darauf hinaus, dass sie jeweils zu spät zu den Geburten kämen, da die israelitischen Frauen so lebenskräftig seien, dass sie allein gebären würden. Da der Pharao bei den Geburtshelferinnen seinen Befehl nicht durchsetzen kann, erteilt er dem gesamten Volk den Auftrag, alle männlichen Hebräerkinder in den Nil zu werfen, die Mädchen jedoch am Leben zu lassen.

Cheryl Exum[2] hat bereits festgestellt, dass es aus der Sichtweise des Pharaos wesentlich sinnvoller gewesen wäre, die weiblichen Mitglieder des Volkes auszumerzen, da nicht nur die Hebammen den Befehl verweigern, sondern im Folgenden alle Frauen über ethnische und soziale Grenzen hinweg zusammenarbeiten: Die Tochter Levis, die den Moseknaben gebiert, setzt den pharaonischen Befehl zwar wortwörtlich um, indem sie das Kind im Nil aussetzt, sie legt es allerdings in ein schwimmendes Körbchen, und die Schwester des Knaben stellt sich als Wache dazu. Die Pharaonentochter rettet den als Hebräerknaben erkannten Säugling in Zusammenarbeit mit ihrem Gefolge, bespricht mit der Schwester des Kindes dessen unmittelbares Schicksal und stimmt zu, dass eine hebräische Amme – die eigene Mutter – das Kind stillt (Ex 2,1–10).

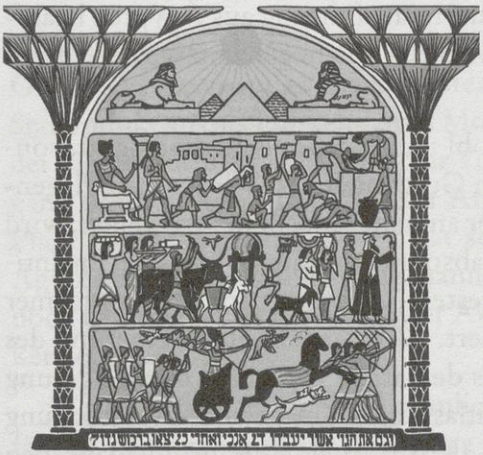
Freilich schließt sich dieser durch die Kooperation so vieler Frauen gerettete Knabe im Erwachsenenalter den männlichen Konfliktlösungsstrategien an: Er erschlägt einen Ägypter, der einen Hebräer schlug (2,11 f.), und wird dabei offensichtlich beobachtet (2,13 f.). Als man ihm droht, seine Tat öffentlich zu machen, muss Mose fliehen: der Gerettete hat sich selber in die von den Unterdrückern kreierte Sphäre des Todes begeben.[3]

2) Vgl. J. Cheryl Exum, „*You Shall Let Every Daughter Live*", Semeia 28 (1983), 63–82; 63, sowie zur gesamten Erzählung: Jopie Siebert-Hommes, *Let the Daughters Live!* (BIS 37), Leiden 1998.

3) Vgl. das Wortfeld „sterben/Tod" als Leitmotiv in Ex 2,11–15 bei Irmtraud Fischer, *Gottesstreiterinnen*, Stuttgart ³2006, 172–175.

Israels Gott nimmt das Leid des versklavten Volkes wahr

Ausgerechnet dem Geretteten (von der Erzählstrategie her wird nur sein Schicksal vorgestellt), der sich der Rettung nur bedingt als würdig erweist, sich aber schließlich in seinem Exil in Midian gegen Unterdrückung und Unrecht für die Priestertöchter einsetzt (2,15–22), erscheint die Gottheit Israels. JHWH sagt Mose zu, dass er die Not des Volkes gesehen, den Schrei der Unterdrückten gehört habe (3,7.9) und bereit sei, sein Volk aus dem Sklavenhaus zu befreien. Die sogenannte „Berufung des Mose", die in der Offenbarung des göttlichen Namens gipfelt, identifiziert die nun gegen die Unterdrückung Partei nehmende Gottheit mit jener der Erzeltern und das Land, in das das aus Ägypten ausziehende Volk unterwegs sein wird, als Verheißungsland der Ahnen. Dabei wird die im Dtn gebräuchliche Bezeichnung für das Land, „in dem Milch und Honig fließen", bereits vorweggenommen.[4]



Die Israeliten in Ägypten: Fronarbeit – Auszug – Verfolgung.

Aus: Die Pessach-Haggadah. „SINAI" Publishing, Tel Aviv 1976.

Als weiterer Aspekt der Vorwegnahme erzählerischer Motive ist der in den sog. „Murr-Erzählungen" während des Zuges durch die Wüste breit ausgeführte Gegensatz zwischen Volk und beauftragter Führung (Richteramt: Ex 18; Prophetie: Num 11 f.; Priestertum: Num 16–18) zu erheben: Der berufene Leiter des bevorstehenden Exodus hat nicht nur vor dem Pharao ein Autoritätsproblem (Ex 3,11.19), sondern auch vor seinem eigenen Volk (Ex 3,13; 4,1–9).

4) Die literarische Genese dieses Kapitels ist bis heute höchst umstritten und bietet einen Kampfplatz für unterschiedlichste Pentateuchkonzepte.

Kräftemessen zweier „Götter": Die Plagenerzählungen

Die bereits in der Erzählung um die Beauftragung Moses angekündigten Verhandlungen mit dem Pharao, das unterdrückte Volk ziehen zu lassen, um seine Gottheit am Gottesberg bzw. in der Wüste anzubeten (3,18; 5,1.3 u. ö.), sind nicht als Kräftemessen zweier politischer Führungsfiguren, sondern zweier „Götter" gestaltet. Der Pharao kennt die Gottheit Israels nicht und anerkennt sie auch nicht (5,2). Im Gegenteil, die geäußerte Bitte führt zur Verschärfung der Unterdrückung, da der Despot den Wunsch nach Gottesverehrung als Zeichen mangelnder Auslastung bei der Arbeit auslegt und den massiven Vorwurf der Arbeitsunwilligkeit und Faulheit seiner Versklavten mit verschärftem Leistungspensum beantwortet (5,6–14).

Die Ankündigung der Befreiung bewirkt damit für die zu Befreienden nicht nur weiterhin andauernde, sondern auch noch qualitativ verschärfte Unterdrückung, was denn auch sofort zu einem Autoritätskonflikt mit den Sprechern der Versklavten und den zur Herausführung aus Ägypten beauftragten Geschwistern Mose und Aaron (5,20 f.; nicht genannt wird die dritte Führungsfigur Mirjam!) führt.

Der Machtkampf zwischen der wohl nicht mehr als Nationalgott, sondern bereits als universal vorgestellten Gottheit Israels wird in den Plagenerzählungen breit entfaltet. Pharao, der an seiner Macht nicht zweifelt, wird als wankelmütiger Tyrann mit ihm absolut zugetanem Hofstaat, mantischem Personal und Untertanen vorgestellt, Ägypten damit als konformer Machtblock ohne Erbarmen präsentiert. Wenn jedoch die Weigerung des Großkönigs als Tat und Plan JHWHs deklariert wird, und die Weigerung des Pharaos, das versklavte Volk zu entlassen, als gottgewollte Verstockung erklärt wird, so mag das für Heutige als Ausdruck eines problematischen Gottesverständnisses erscheinen.

Für den Alten Orient war dies aber ein Lösungsversuch der Theodizeefrage: Warum lässt unsere Gottheit, die doch retten will, es zu, dass die Unterdrückung noch gesteigert wird? Ist diese Gottheit zu schwach zum Retten und daher dem Pharao unterlegen? All diese Fragen führen – nicht nur im Exodusbuch, sondern auch in den sog. Völkersprüchen der Prophetiebücher – zur These, dass JHWH weder zu schwach noch zu zögerlich ist, sondern die Verzögerung der Rettung von ihm selber provoziert sei: Sie dient dem Erweis seiner Macht. Deren Demonstration wird dadurch noch gesteigert, dass selbst Großreiche vorerst als Werkzeuge Gottes benutzt

werden; wenn sie jedoch diese Funktion nicht dem Willen JHWHs gemäß ausführen, müssen auch sie schließlich erkennen, dass nur das geschieht, was in seinen Plänen steht, nämlich die Rettung seines Volkes.

Die Erzählungen über die Plagen (Ex 7–11), die nach und nach alle Lebensgrundlagen Ägyptens schädigen, beim Pharao jedoch zu keinem Umdenken führen, erweisen alleine durch ihre Vielzahl die Massivität der Warnung JHWHs vor der Missachtung seines Heilsplans für sein Volk. Mit der Leichtigkeit des Wortes versteht die Gottheit einzugreifen, findet jedoch bei der unterdrückenden Großmacht jeweils kein Gehör. Erst nach diesem noch immer unentschiedenen Machtkampf greift die Gottheit Israel zum letzten Mittel, die die Tötung von Menschen aus dem Volk der Sklavenhalter mitbedingt.

Die letzte Plage als Motivumkehr

Die Erzählung über die letzte der Plagen, die zugleich als Ätiologie, als Gründungslegende des Pessachfestes, gestaltet ist, muss vom literarischen Standpunkt aus als Umkehr eines Motivs gelesen werden: Stand am Anfang der Unterdrückung der Befehl zur Tötung aller Hebräerknaben und wurde ganz Ägypten verpflichtet, dieser Anweisung zu folgen, so greift die letzte Plage gerade darauf zurück. Zwar soll nur jede männliche *Erstgeburt* der Ägypter sterben und nicht *alle* männlichen Kinder dieses Volkes, aber dennoch ist in dieser letzten Plage der Ansatz der reziproken Vergeltung zu erkennen.

Was der Pharao noch viel gräulicher ausgedacht und durchgesetzt hat, fällt in Ansätzen nun auf ihn selber zurück. Er verliert alle Erstgeborenen seines Volkes, da er nicht bereit war, die Macht der Gottheit JHWH anzuerkennen. Der Götterkampf kommt damit zu einem vorläufigen Abschluss, da Israel tatsächlich in den Wirren um den Tod der ägyptischen Erstgeborenen die Flucht (vgl. Ex 14,5) bzw. das Verlassen des Landes gelingt. Das letzte Aufbäumen des Pharaos, der – ein letztes Mal – seine Meinung ändert und das sich schon an der Grenze befindliche Sklavenvolk zurückholen will, endet schließlich im Untergang der dem Fußvolk Israel nachjagenden ägyptischen Truppe.

Supermacht, Barfußvolk und machtvolle Gottheit

Die Rettung am Schilfmeer wird – in allen Varianten der Erzählung – als militärische Sensation dargestellt. Das völlig unbewaffnet fliehende Zivilvolk steht der bis an die Zähne bewaffneten Elitetruppe des Pharaos gegenüber. Den Lesenden wird deutlich gemacht, dass Gewaltanwendung ohne Möglichkeit von nennenswerter Gegenwehr unmittelbar zu erwarten ist. Wenn Israel vor dem völligen Untergang bewahrt wird, dann nicht durch eigene Stärke, sondern nur durch das Eingreifen seines Gottes, der verhindert, dass das Militär auf die Flüchtlinge trifft.



Rettung am Schilfmeer.

Miniatur (12. Jh.).

JHWH wird nicht nur als Herr der Geschichte dargestellt, indem er den Lauf der Ereignisse zu bestimmen vermag, sondern auch als Herr der Naturgewalten (Ex 14,21–29). Er nützt den Wind und das vor diesem hergetriebene Meer (V. 21), gleichsam Naturphänomene, zum militärischen Vorteil seines Volkes. Das Meer kann er wie Mauern stehen lassen, bis Israel durchgezogen ist (V. 22.29). Sogar als Chaoskämpfer, der Chaosungeheuer wie *jam*, das Meer, durch Spaltung zu besiegen imstande ist, wird JHWH dargestellt (V. 21b).

Da die Gottheit allein den Sieg über die Bedränger bewerkstelligt, gebührt ihr allein der Lobpreis für die Befreiung. Sowohl das Mirjamlied (Ex 15,20 f.) als auch das später entstandene Moselied (15,1–19) geben Gott allein die Ehre für die Rettung – auch dies ist ein typisches Motiv des sogenannten „Heiligen Krieges", der immer von JHWH für sein ohnmächtiges

Volk, das ihm vertraut, geführt wird. In diesem Sinne geht im Schilfmeer „Ägypten" unter, nicht aber die Ägypter; das unterdrückerische System hat für Israel ein Ende. Gewalt wird von Gott eingesetzt zum Erweis seiner Macht, der Versklavung ein Ende zu setzen.[5]

Memoria passionis: „[...] versklavt waren wir in Ägypten"

Der Exodus aus der Unterdrückung ist für Israel zum Paradigma der Befreiung geworden. Das Gedenken an dieses Grunddatum der Errettung des Volkes wird jedem einzelnen als Pflicht auferlegt. Von Generation zu Generation soll die Erinnerung sowohl an das Sklavendasein als auch an den Exodus weitergegeben werden (vgl. insbes. die „Kinderfrage"[6], die beim Sederabend je neu gestellt wird; Dtn 6,20–25). Der errettende Auszug aus der Sklaverei kann daher durch neue Rettungstaten Gottes, wie etwa den Auszug aus der Verbannung, aus Babel, je neu aktualisiert werden.

Die Exodus-Texte lenken die Empathie der Lesenden jeweils auf das unterdrückte, leidende Volk. Sein Schicksal steht im Zentrum, nicht das der Zwingherrn, die die Macht haben, das auszuführen, was sie androhen. Die Exodusgeschichte ist als *memoria passionis*, als Erinnern des Leidens, zu verstehen. Dieses darf deswegen nicht vergessen werden, weil nur so die Opfer von den Tätern unterschieden werden können.

Das Gedenken an erlittenes Unrecht wird so – wie die Befreiungstheologie es formuliert hat – zur gefährlichen Erinnerung für jene, die Unterdrückungssysteme perpetuieren: Einmal hat Gott diese durchbrochen, das birgt den Keim der Hoffnung auf neue Rettung aus Unrechtskontexten. Wenn beim jüdischen Pessachfest ein Tropfen aus dem Segensbecher verschüttet wird zum Zeichen dafür, dass die Freude nicht vollkommen sein kann, da bei der Errettung des Volkes Kreaturen zu Schaden kamen, so wird

5) Zur Lesart des hebräischen Texts „Ross und Wagen warf er ins Meer" und nicht „Ross und Reiter" siehe bereits Marie-Theres Wacker, *Mirjam*, in: Karin Walter (Hg.), *Zwischen Ohnmacht und Befreiung*, Freiburg 1988, 44–52; 46 f. Damit würde also bloß die Vernichtung von Kriegsgerät gepriesen und nicht die von Menschen.

6) Die erste Kinderfrage lautet: „Warum ist diese Nacht so ganz anders als die übrigen Nächte? An allen anderen Nächten können wir Gesäuertes und Ungesäuertes essen, in dieser Nacht nur Ungesäuertes." Vgl. *Die Pessach-Haggadah* (hebräisch und deutsch), übersetzt und erklärt von Dr. Philipp Schlesinger und Josef Güns, Tel Aviv 1976.

deutlich, dass selbst in einer so asymmetrischen Konstellation, wie sie zwischen Bedrängenden und Bedrängten herrscht, das Schicksal jedes Einzelnen nicht aus dem Blickfeld gerät.[7] Wer jedoch die Verhältnisse umdreht und die Sympathien auf jene richtet, die einen Genozid anordnen und durchführen, der muss sich – allen voran in deutschen Landen – der Konsequenzen bewusst sein: Das wäre so, als ob man sich beim Gedenken an den Warschauer Gettoaufstand (19. April bis 16. Mai 1943) auf die Seite der paar „armen Nazis" stellen würde, die dabei umkamen![8]

Die Gewalttaten, von denen in den Exoduserzählungen die Rede ist, geschehen, weil der diktatorische Pharao nicht mit sich verhandeln lässt. Wo Worte nicht helfen, das Unrecht aus der Welt zu schaffen, muss die befreiende Handlung folgen – wenn sich diejenigen, die die Unterdrückung sehen, nicht durch Wegsehen schuldig machen wollen.

Die Gottheit Israels hat das Elend der Unterdrückung gesehen und gehört. Sie hat durch seinen Gesandten Verhandlungen mit dem Unterdrücker aufnehmen lassen, aber dieser hat trotz aller Machterweise sich nicht überreden lassen, JHWHs Volk ziehen zu lassen. Erst als ultima ratio nimmt Gott die Gewalt gegen den, der sein Volk ausrotten wollte, in Kauf. Nicht zu handeln würde in dieser Situation heißen, dem Gewalttäter Recht zu geben und das Unrecht siegen zu lassen. Eine Alternative dazu gibt es in der vorgestellten Szene nicht. Das sollten jene bedenken, die mit antijüdischen Ressentiments zu Ostern den Tod der Elitetruppe betrauern und nicht das Ergehen des geknechteten Volkes, das schließlich durch einen mitleidenden Gott befreit wird.

7) Bei der Erwähnung jeder einzelnen Plage wird ein Finger in den Wein getaucht und ein Tropfen auf den Teller gesprengt – nicht aus Schadenfreude über fremdes Leid, sondern um die Freude, die der Wein im Kelch symbolisiert, mit jedem Tropfen zu mindern, weil damals so viele Menschen sterben mussten.

8) Anm. d. Red.: Der SS-Brigadeführer Stroop hatte im April 1943 den Befehl erhalten, die letzten 56 000 Juden aus Warschau abzutransportieren. Der offizielle „Stroop-Bericht" (erstmals 1960 veröffentlicht) beschreibt detailliert – aus der Sicht der Täter – die Zerstörung des Warschauer Gettos und die Liquidierung der Einwohner. Die umfangreichste interne Dokumentation über das Warschauer Getto ist die Chronik von Emanuel (auch Emmanuel) Ringelblum (1900–1944). Vgl. Dr. Meier Teich, *Emanuel Ringelblum, Historiker und Kämpfer. Zum Gedenken an den Aufruhr im Warschauer Getto – Pessach 1943*, in: FrRu XVI/XVII (1964/65) Nummer 61/64, S. 106–108; Emanuel Ringelblum, *Ghetto Warschau. Tagebücher aus dem Chaos* (1967), Besprechung von P. Willehad P. Eckert OP in: Fr Ru XIX (1967) 165 f.

Die Tempelreinigung (Joh 2,13–25)

Yuval Lapide*

Wenn ein Jude den Tempelreinigungsbericht im Johannesevangelium liest, so ist sein erster Eindruck – wie bei jedem christlichen Leser – von einem Gefühl des Entsetzens gekennzeichnet, doch kann er sich bei zweiter und dritter Lesung eines heiteren Lächelns nicht erwehren, fühlt er sich doch bei der Lektüre an vergleichbar scharfzüngige Mahnreden jüdischer „Verwandter" (Propheten) aus dem Ersten Testament, der Tora, erinnert.

> *„Das Paschafest der Juden war nahe, und Jesus zog nach Jerusalem hinauf. Im Tempel fand er die Verkäufer von Rindern, Schafen und Tauben und die Geldwechsler, die dort saßen. Er machte eine Geißel aus Stricken und trieb sie alle aus dem Tempel hinaus, dazu die Schafe und Rinder; das Geld der Wechsler schüttete er aus, und ihre Tische stieß er um. Zu den Taubenhändlern sagte er: Schafft das hier weg, macht das Haus meines Vaters nicht zu einer Markthalle"* (Joh 2,13–16)!

Gleich einleitend lässt uns der Judenchrist Johannes wissen, dass sich die erregte Begebenheit zur Zeit des Pessachfestes zuträgt. Indem Rabbi Jehoschua (Jesus) zur Hauptstadt des jüdischen Reiches hinaufzieht, soll ausgedrückt werden, dass der Rabbi zu seinen geliebten Brüdern und Schwestern geht, um mit ihnen das erste der drei großen Wallfahrtsfeste zu feiern.

Jesus ist also ganz verbunden mit der Tradition seines geliebten Volkes. Mit seinesgleichen feiert er das große Fest der Freiheit, der seelischen Selbstreinigung und der erneuten Hinwendung zu Gott im Zentrum des jüdischen Lebens. Mit dieser scheinbar belanglosen Randbemerkung macht der Evangelist dem aufmerksamen christlichen Leser bewusst, dass Jesus von Nazaret – ungeachtet aller in seinem kurzen Leben erfolgten Diskussionen und Konfrontationen mit seinen leiblichen Brüdern und Schwestern – stets an ihrer Seite stand und mit ihnen „typisch jüdisch" biblische Gemeinschaft pflegte.

* Dr. Yuval Lapide, Religionswissenschaftler, 1961 in Jerusalem geboren, Studium rabbinischer Bibelexegese und mittelalterlicher jüdischer Philosophie und Musik an jüdischen Hochschulen in New York, Straßburg, London und Paris.

Anlässlich des großen jüdischen Wallfahrtsfestes finden sich in Jerusalem viele Pilger aus allen jüdischen Regionen des großen Römischen Reiches ein. Dieses turbulente Erscheinungsbild wird umrahmt durch die schon in der Tora verfemten sogenannten Tempelhändler, die mit den Massen von Pilgern dergestalt Geschäfte trieben, als sie ihnen die zu Opferzwecken benötigten Rinder, Schafe und Tauben zu Wucherpreisen verkauften und dadurch ihre Not und Bedürftigkeit rücksichtslos und schamlos ausnutzten. So tragisch sich die Begebenheit ausnimmt, so gewöhnlich war jedoch das Phänomen dieser Geldschinderei im Tempelbezirk seit prophetischen Zeiten. So lesen wir beim Propheten Jeremia folgende harte Zeilen (in der Übersetzung von Buber / Rosenzweig):

„Die Rede, die zu Jirmejahu von IHM her geschah, es sprach: Tritt in das Tor SEINES Hauses, rufe dort diese Rede, sprich: Höret SEINE Rede, alles Jehuda, die ihr durch diese Tore kommt, vor IHM euch niederzuwerfen!

So hat ER der Umscharte gesprochen, der Gott Jissraels: Bessert eure Wege und eure Geschäfte, und wohnen lasse ich euch an diesem Ort. Sichert euch nimmer mit den Reden der Lüge, dem Spruch: SEINE Halle, SEINE Halle, SEINE Halle ist das!

Ja, bessert in Besserung ihr eure Wege und eure Geschäfte, tut Recht ihr, tuts zwischen jedermann und seinem Genossen, [...] dann wollt ihr herkommen, vor mein Antlitz treten in diesem Haus, über dem mein Name gerufen ist, wollt sprechen: Wir sind errettet! Um weiter all diese Greuel zu tun!

Ist dieses Haus, über dem mein Name gerufen ist, in euren Augen zur Räuberhöhle worden? Wohl, auch ich selber sehe es so an, ist SEIN Erlauten. Ja, geht doch nach meinem Ort, der in Schilo war, wo vordem ich einwohnen ließ meinen Namen, und seht, was ich ihm getan habe wegen der Bosheit meines Volks Jissrael!

Und nun: weil ihr all diese Taten tut, ist SEIN Erlauten, als ich zu euch redete, Rede vom Frühmorgen an, hörtet ihr nicht, als ich euch anrief, antwortetet ihr nicht, will ich dem Haus, über dem mein Name gerufen ist, mit dem ihr euch sichert, und dem Ort, den ich euch und euren Vätern gab, so tun, wie ich Schilo habe getan, fortschleudern will ich euch von meinem Antlitz hinweg, wie ich fortschleuderte all eure Brüder, allen Efrajimsamen“ (Jer 7,1–5.10–15).

Und weiter lesen wir beim Propheten Jeremia (26,2–8):

„So hat ER gesprochen: Tritt in den Hof MEINES Hauses, rede an alle Städte Jehudas – die kommen, sich in MEINEM Hause niederzuwerfen – alle Rede, die ich dir zu ihnen zu reden gebiete, kürze nimmer ein Redewort! Vielleicht hören sie doch und sie kehren um, von seinem bösen Weg jedermann, dann lasse ich mirs leid sein des Bösen, das an ihnen zu tun ich plane um die Bosheit ihrer Geschäfte.

Sprich zu ihnen: So hat ER gesprochen: Hört ihr nicht auf mich, in meiner Weisung zu gehen, die ich vor euch hin gab, zu hören auf die Reden meiner Diener, der Künder, – die ich zu euch sende, Sendung vom Frühmorgen an, und ihr wollt nicht hören, – will ich dieses Haus hingeben wie Schilo, und hingeben will ich diese Stadt zur Verwünschung allen Stämmen der Erde.

Sie hörten zu, die Priester, die Künder, alles Volk, dem Jirmejahu, der diese Rede redete in SEINEM Haus. Und es geschah, als Jirmejahu allgeendet hatte zu reden alles, was ER ihm zu allem Volk zu reden geboten hatte, ergriffen ihn die Priester, die Künder und alles Volk, sprechend: Sterben musst du, sterben!"

Aufruf zur Teschuwa (Umkehr)

Der jüdische Leser erkennt im Nazarener den Propheten Jeremia, der in einer vergleichbar ethisch dekadenten Verfassung des jüdischen Volkes ca. 600 Jahre vor Rabbi Jesus ähnlich bzw. noch stärker paränetische Worte an sein Volk richtet. Sowohl Jesus als auch sein großer Vorläufer Jeremia sind leidenschaftlich besorgt um das katastrophale Fehlverhalten ihrer Brüder und Schwestern hinsichtlich des Umgangs miteinander. Beide drücken ihre tiefe Empörung darüber aus, dass die Höhepunkte jüdischen Lebens zu den großen Wallfahrtsfesten schändlich missbraucht werden zu unmoralischen, bibelwidrigen Geldgeschäften.

Die beiden Paränetiker wissen sich von Gott durchaus autorisiert – Jeremia durch die direkten Worte Gottes und Jesus durch seine intensive Beziehung mit seinem himmlischen Vater –, in leidenschaftlicher Liebe ihr Volk zur Teschuwa (Umkehr) aufzurufen, indem sie ihnen ihre Entgleisungen deutlich vor Augen führen.

In keinem der vier Evangelien wird Rabbi Jehoschua so militant und energisch in Bezug auf die angeprangerten Geldhändler dargestellt wie in Joh 2,15. Die Jünger Jesu werden in V. 17 aufgeführt als Menschen, die ebenfalls an einen großen Mann in ihrer geliebten heiligen Schrift, der Tora, erinnert werden – an König David, der in Ps 69 sein Leid darüber klagt, wie sehr er unter der innerjüdischen Konfrontation seiner Zeit leidet. Im genannten Psalm beschreibt er in schmerzgeplagten Worten, wie sehr er sich darin ereifert, seine Brüder von ihrem gottlosen Verhalten abzubringen und sie zu Gott zurückzuführen, jedoch bei ihnen lediglich auf Ablehnung und Spott stößt. Darum lässt der Evangelist Johannes zutreffender Weise die jüdischen Jünger den 10. Vers des Psalms zitieren, in dem der Psalmist seine tiefe Verzweiflung und Ohnmacht herausschreit.



Die Vertreibung der Händler aus dem Tempel.

Nicolaus Haberschrack (poln. *Mikołaj Haberschrack*), 15. Jh.

In einem sowohl sprachlich wie theologisch brillanten Schachzug schlägt nun der Evangelist eine Brücke zwischen der aus Jesu Sicht unvermeidlichen Zerstörung des Tempels in Jerusalem und seiner eigenen „Zerstörung" durch die Römer am Kreuz auf Golgotha. Damit will der Theologe Johannes seiner juden- und heidenchristlichen Gemeinde verständlich machen, dass der äußere Tempel in Jerusalem den Juden weggenommen werden wird, um ihn durch einen neuen, spirituellen zu ersetzen in Gestalt des erwählten Gottessohnes Jesus von Nazaret:

> *„Da stellten ihn die Juden zur Rede: Welches Zeichen lässt du uns sehen als Beweis, dass du dies tun darfst? Jesus antwortete ihnen: Reißt diesen Tempel nieder, in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten. Da sagten die Juden: Sechsundvierzig Jahre wurde an diesem Tempel gebaut, und du willst ihn in drei Tagen wieder aufrichten? Er aber meinte den Tempel seines Leibes"* (Joh 2,18–21).

Der Evangelist Johannes muss die alte jüdische Bibeltradition gekannt haben, wonach Gott, der Vater, seinem jüdischen Volk aufträgt, einen äußeren materiellen Tempel zu errichten, diesen aber letztlich symbolisch verstanden wissen will als Stätte der Hinführung zur eigentlichen Residenz der Herrlichkeit Gottes, nämlich im Leib des einzelnen Juden.

Natürlich wusste der versierte pharisäische Rabbi Jesus ebenfalls um den eigentlichen Willen Gottes, hinter den äußeren Mauern des Tempels in Jerusalem den „dahinter" befindlichen menschlich-seelischen Tempel im Leben des einzelnen Juden zu sehen. Indem der Rabbi aus Nazaret bewusst auf seinen Leib als den Tempel Gottes in Vers 19 und 21 anspielt, zeigt er sich als der profunde Torakenner seiner Zeit. Er weiß, dass Gott keinen Gefallen daran hat, wenn sein äußerer Tempel in Jerusalem dergestalt missbraucht wird, dass dort scheinheilig und fassadenhaft Opfer dargebracht werden ohne innere Anteilnahme und in Verbindung mit unseriösen Geldgeschäften. Der Rabbi weiß, dass in einem solchen Fall Gott über kurz oder lang den Juden den äußeren Tempel wegnehmen wird, damit sie sehr deutlich erkennen, dass Gott in ihrem Herzen Wohnung nehmen möchte.

Folgende Zitate aus der Tora des Rabbi Jehoschua (Jesus) mögen diesen Gedanken verdeutlichen. Laut rabbinischer Deutungstradition sollen sie zum Ausdruck bringen, dass Gottes Gegenwart in der Gemeinschaft und in den Herzen seines jüdischen Volkes, insbesondere während ihres Exils, durch seine Schechina erfolgt. Die Schechina, deren verbalisierter Terminus *we-schachanti* hier benutzt wird, ist die klassische rabbinische Bezeichnung für diese innere Präsenz Gottes im Herzen des einzelnen Juden.

„Ein Heiligtum sollen sie mir machen, dass *ich unter ihnen wohne*" (Ex 25,8).

„Einwohnen will ich *in der Mitte der Söhne Jissraels*, ich will ihnen Gott sein" (Ex 29,45).

„[...] dann will ich *wohnen inmitten der Söhne Jissraels* und nicht verlassen mein Volk Jissrael" (1 Kön 6,13).

„[...] jetzt aber werden sie mir ferne halten ihre Huren und die Leichen ihrer Könige, *in ihrer Mitte will ich einwohnen* auf Weltzeit" (Ez 43,9).

„Jauchze, freue dich, Tochter Zion, denn da komme ich, dass ich *einwohne dir inmitten*, ist SEIN Erlauten. Viele Weltstämme hangen MIR an jenem Tag, sie werden MIR zum Volk, da ich *einwohne dir inmitten*.

Dann wirst du erkennen, dass mich ER, der Umscharte, gesandt hat zu dir" (Sach 2,14–16).

Im gleichen Tenor drückt sich ein anderer Zeitgenosse des Rabbi Jesus, der pharisäische Jude und Rabbi Saulus (Paulus) aus, wenn er im 1. und 2. Korintherbrief seiner ihm in besonderem Maße am Herzen liegenden Gemeinde in guter Tora-Tradition zuruft:

„Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn jemand den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben, denn der Tempel Gottes ist heilig; der seid ihr" (1 Kor 3,16 f.).

„Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch ist und den ihr von Gott habt, und dass ihr nicht euch selbst gehört" (1 Kor 6,19)?

„Was hat der Tempel Gottes gemein mit den Götzen? Wir aber sind der Tempel des lebendigen Gottes; wie denn Gott spricht (3 Mose 26,11–12; Ez 37,27): ‚Ich will unter ihnen wohnen und wandeln und will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein'" (2 Kor 6,16).

Jeremia – Rabbi Jehoschua – Rabbi Schaul (Paulus) – drei mahnende Juden in drei völlig unterschiedlichen, zeitlich-thematischen Kontexten sind vom gleichen Tora-Geist der unerschütterlichen inneren Überzeugung und Gewissheit geprägt, den angesprochenen Zuhörern das ursprüngliche, gottgewollte Verständnis des Tempels Gottes hier auf Erden in mächtigen Worten zu präsentieren.

Vergleichbar mit Jeremia und anderen großen ersttestamentlichen Droh- und Mahnpropheten spricht Rabbi Jehoschua in rätselhaften, visionären Worten, die seinen leiblichen Brüdern und Schwestern unverständlich bleiben, jedoch dem engeren Kreis seiner ebenfalls jüdischen Schüler und Schülerinnen nach seiner Auferstehungserfahrung verständlich und greifbar werden.

„Als er von den Toten auferstanden war, erinnerten sich seine Jünger, dass er dies gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesprochen hatte" (Joh 2,22).

Bemerkenswerterweise betont der Evangelist hier zum zweiten Mal, dass Jesu Jünger sich bei den Worten ihres Meisters an ihre heilige Tora erinnert wissen, vermutlich an das berühmte Wort:

„Nach zwei Tagen belebt er uns wieder, lässt erstehn uns am dritten Tag, dass wir in seinem Angesicht leben" (Hos 6,2).

Wiewohl die Jünger Jesu ihrem Meister als dem erwarteten Messias Gottes anhängen, betont unser Text, dass sie „der Schrift glaubten", genau wie von den übrigen in Jerusalem befindlichen Juden gesagt wird:

„Während er zum Paschafest in Jerusalem war, kamen viele zum Glauben an seinen Namen, als sie die Zeichen sahen, die er tat. Jesus aber vertraute sich ihnen nicht an, denn er kannte sie alle und brauchte von keinem ein Zeugnis über den Menschen; denn er wusste, was im Menschen ist" (Joh 2,23).

Es drängt sich dem aufmerksamen Leser eine wohltuende Erkenntnis auf, dass nämlich der Glaube an Jesus als den Erlöser des Volkes parallel einhergeht mit dem Glauben an die Authentizität und die ungebrochene Gültigkeit der jüdischen Tora.

Johannes lässt die Perikope mit einem für ihn typischen Antagonismus zwischen dem prophetischen Rabbi Jesus und der breiten Masse des ungehorsamen und uneinsichtigen jüdischen Volkes enden: Ein Szenario, das für den jüdischen Leser und Deuter vor dem Hintergrund der jeremianischen Spaltung im Volke darin gipfelt, dass „Priester, Propheten und das ganze Volk ihn töten wollten".

Zusammenfassend sei gesagt, dass diese johanneische Perikope eine aus der jüdischen Prophetenliteratur leider nur allzu oft aufgeführte innerjüdische Kontroverse aufzeigt. Der jüdische Berichterstatter Johannes benutzt sie dazu, die außergewöhnliche Rolle des tief in seinem Judentum verwurzelten Juden Jesus zu konturieren. Wie scharf auch immer Jesus mit seinen Brüdern und Schwestern ins Gericht geht, die Perikope beleuchtet einen großen jüdischen „Künder" (Martin Bubers klassischer Terminus für Prophet), der sich von der breiten Masse seiner letztlich geliebten Landsleute distanziert und sich einer ausgewählten Minderheit jüdischer Erwählter, weil berufen und einsichtig, zuwendet.

Auch dieses Phänomen, die Trennung der großen, jüdischen Gesellschaft in eine Mehrheit, die des Künders Worte nicht ernst nimmt und in eine einsichtige, umkehrwillige Minderheit, ist ein typisches Paradigma prophetischer Mahnrede in der Tora Jesu.

Vom Geheimnis des Judeseins
Zum 80. Geburtstag von Aharon Appelfeld

Wolfgang Treitler*

Von Czernowitz nach Israel

Am 16. Februar 1932 kam der israelische Schriftsteller Aharon Erwin Appelfeld in der Nähe von Czernowitz in einer assimilierten Familie zur Welt.[1] Man sprach zu Hause deutsch, wie auch anderswo, etwa in Prag, wo Franz Kafkas oder Franz Werfels Familien, ebenfalls assimiliert, lebten. Etwa acht Jahre später erfolgte die deutsche Invasion, bald darauf die Deportation jüdischer Familien in Lager. Am 21. Juni 1941 traf es auch die Familie Appelfeld.

Von seiner Mutter wurde er getrennt, die innerhalb weniger Tage ermordet wurde, und in ein transnistrisches Lager verschleppt[2]; er konnte jedoch fliehen und trieb drei Jahre lang durch Wälder, Scheunen, Bordelle, weite, menschenleere Flächen. Gerettet haben ihn wohl sein blondes Haar und seine blauen Augen, hinter denen sich sein jüdisches Geheimnis verbarg. 1944 rückte die russische Armee Richtung Südosteuropa vor, Appelfeld zog mit ihr mit und arbeitete als Küchenbursche. So kam er nach Italien in ein Lager von Überlebenden und von dort 1946 nach Eretz Jisrael. Er begann

* Dr. Wolfgang Treitler, geb. 13.4.1961, ao. Universitätsprofessor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Lehrbeauftragter für Religionspädagogik und Fundamentaltheologie an der Pädagogischen Hochschule der Diözese St. Pölten in Krems/Donau, freier Mitarbeiter der Abteilung Religion des ORF-Fernsehens und Mitglied des P.E.N.-Clubs.

1) Yigal Schwartz, *Aharon Appelfeld. From Individual Lament to Tribal Eternity*. Translated by Jeffrey M. Green. Foreword by Arnold J. Band, Hanover-London 2001, XVII.

2) Gila Ramras-Rauch, *Aharon Appelfeld. The Holocaust and Beyond*, Bloomington-Indianapolis 1994, 6; *In Discussion (On CBC Writers and Company). Eleanor Wachtel and Aharon Appelfeld*, in: *Encounter with Aharon Appelfeld*. Edited by Michael Brown and Sara R. Horowitz, Oakville-Niagara Falls 1998, 43–65, bes. 43.

Hebräisch zu lernen, in der Landwirtschaft zu arbeiten[3] und bohrte sich auf diese Weise ins neue Leben hinein, um sich einzuwurzeln[4], holte seinen Schulabschluss nach, erreichte die Hochschulreife und begann an der Hebräischen Universität in Jerusalem zu studieren. In diese Zeit der späten 1950er und frühen 1960er Jahre fallen auch seine ersten literarischen Publikationen, die er, wie alles seither, in hebräischer Sprache verfasst hat. Ab 1975 lehrte er 26 Jahre lang hebräische Literaturwissenschaft an der Universität in Beer Sheva. Heute lebt Appelfeld mit seiner Familie westlich von Jerusalem und ist dem Land Israel dankbar:

> „Was Israel für mich getan hat, ist ein Wunder. Es hat mich zu einem freien Menschen gemacht. Zu einem psychologisch freien Menschen. Ich kann mir nicht vorstellen, beispielsweise in England oder auch in Amerika zu leben und so frei über mein Leben zu sprechen."[5]

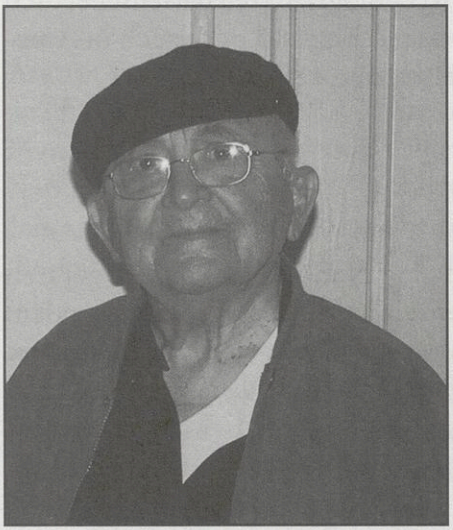
Literatur und Erfahrung

Dass Aharon Appelfeld in den Sturm der Nationalsozialisten geraten war, hat in der Sekundärliteratur einen einheitlichen Reflex gefunden: Man versteht ihn als „Literaten des Holocaust". Sein Roman *Badenheim* etwa, der mit einer Täuschung des Dr. Pappenheim endet[6], bringt Arnold J. Band[7] und Lawrence L. Langer[8] zu dieser These; Gila Ramras-Rauch[9] und Emily Miller Budick[10] beziehen das auf das Gesamtwerk. Allerdings

3) Gila Ramras-Rauch, *Aharon Appelfeld* (Anm. 2), 7 f.
4) Wolfgang Treitler, *„Ich bin ein österreichischer Schriftsteller". Eine Begegnung mit Aharon Appelfeld im Ticho-Haus in Jerusalem*, in: DIE GEMEINDE. Offizielles Organ der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, Nr. 693, Mai 2011 / Ijar 5771, 36 f., bes. 37.
5) Aharon Appelfeld, zit. in: Joseph Cohen, *Voices of Israel. Essays on and Interviews with Yehuda Amichai, A. B. Yehoshua, T. Cami, Aharon Appelfeld, Amos Oz*, New York 1990, 135 f.
6) Aharon Appelfeld, *Badenheim.* Roman. Deutsch von Martin Kluger, München 2001, 156: „Wenn die Abteile so schmutzig sind, kann das nur heißen: weit geht sie nicht, unsere Reise."
7) Arnold J. Band, *Foreword*, in: Yigal Schwartz, *Aharon Appelfeld* (Anm. 1), XI–XVI, bes. XI.
8) Lawrence L. Langer, *Aharon Appelfeld and the Language of Sinister Silence*, in: Ders., *Admitting the Holocaust.* Collected Essays, New York-Oxford 1995, 125–137, bes. 130.
9) Gila Ramras-Rauch, *Aharon Appelfeld* (Anm. 2).
10) Emily Miller Budick, *Aharon Appelfeld's Fiction. Acknowledging the Holocaust*, Bloomington-Indianapolis 2005.

vermerkt E. Miller Budick auch, dass Appelfeld diese Zuschreibung streng abgewiesen hat.[11] Dieser Widerstand hat seine tiefen Gründe, die sowohl biografisch als auch in seinem Werk manifest werden. Ihn traf der Terror als Kind. Kinder erlebten ihn anders.

> „Sie nahmen nicht den ganzen Horror auf, nur jenen Teil, den sie aufnehmen konnten. Kindern fehlt der Sinn für Chronologie oder für einen Vergleich mit der Vergangenheit. Während die erwachsenen Überlebenden davon sprachen, was vor dem Krieg war, war für die Kinder der Holocaust die Gegenwart, ihre Kindheit, ihre Jugend. Sie kannten weder eine andere Jugend noch Glückseligkeit. Sie wuchsen im Grauen auf."[12]



Aharon Appelfeld.
Foto: Ulrike Hallwirth-Treitler.

Elie Wiesel schrieb Literatur über die Schoa, die ihn als 16-Jährigen nach Auschwitz brachte[13]; Jean Améry wurde als 32-jähriger Mann gefoltert und nach Auschwitz verbracht.[14] Beide standen anders dem Grauen gegenüber als ein Kind, dem schlichtweg Alternativen aus Erinnerung fehlen.

Auch das Werk Aharon Appelfelds spricht gegen seine Einordnung in die Schoa-Literatur. Kein einziger seiner Romane erzählt eine Geschichte

11) Ebd., XIX; Aharon Appelfeld, *Geschichte eines Lebens*. Aus dem Hebräischen von Anne Birkenhauer, Berlin ²2005, 130 f.

12) Aharon Appelfeld, *A Different Testimony*, in: *Encounter with Aharon Appelfeld* (Anm. 2), 21–28, hier 24.

13) Elie Wiesel, *Die Nacht zu begraben, Elischa*. Mit Vorreden von Martin Walser und François Mauriac, München-Esslingen a. N. 1962.

14) Er schrieb zwar später, dass im Konzentrationslager der „Geist [...] (als) brauchbares Werkzeug zur Bewältigung der uns gestellten Aufgaben (ab)dankte" (Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart ³1997, 43), doch Erinnerungen blieben ihm, die vor der Abdankung lagen.

direkt von Konzentrationslagern; sie enden vor der Schoa oder beginnen nach ihr, manchmal rahmen sie diese wie einen leeren Fleck. Im Roman *Zeit der Wunder*[15] endet das erste Buch mit einer entsetzlichen Massakrierung eines Rabbi, das zweite Buch beginnt mit der Wendung: „JAHRE SPÄTER, ALS ALLES VORBEI WAR"[16]. Vorbei war das Unmittelbare, das nicht erzählt wird, die Schoa, doch unerledigt sind die Folgen, die der Protagonist Bruno bei seiner Rückkehr in seine Geburtsstadt austrägt. Am Ende sagt er sich, nachdem er einen alten undurchschaubaren Antisemiten mit einem Schlag ins Gesicht zu Boden gebracht hat: „*‚Es ist vorbei'.* Er musste an die Redensart denken. Er fühlte sich leicht; eine Leichtigkeit, wie sie auf einen tiefen Schlaf folgt; nur seine Knie waren schwer."[17] Offen bleibt aber, was vorbei ist.

Dieser Roman ist für die Frage, ob Appelfeld Schoa-Literat ist, paradigmatisch. Er erzählt nicht direkt von der Schoa, er erzählt um sie herum; er sucht nicht die Schoa auf, sondern er sucht wichtige Menschen der Vergangenheit. Deshalb hat er begonnen zu schreiben. Faszinierend der Anfang:

> „[...] die Füllfeder und das Papier ließen mich mein Zuhause fühlen, meine Eltern, die Umgebung, die Liebe, die Wärme, sie gaben mir das zurück. Das war wie ein Zauber, dieser Augenblick, in dem meine Feder anfing, Sätze zu schaffen."[18]

Die Sätze bilden eine verlorene Welt, bringen sie zurück, gewiss dem ähnlich, wie sie war. Sie bringen aber auch massiv das wüst Bedrohliche[19] in Gestalt einer „factual fiction"[20]; es ent-setzt, es exponiert die Lesenden: Sie können nicht Zuschauer einer Szene bleiben[21]; Appelfeld zieht sie in die Geschichten hinein und gibt damit eine Art sekundärer Erfahrung, eine Nach-Erfahrung des Zerbrochenen, des Verlorenen. Darin ist Aharon Appelfeld Franz Kafka sehr nahe, dessen persönliche Freunde er in Israel kennenlernen konnte.[22]

15) Aharon Appelfeld, *Zeit der Wunder.* Roman. Deutsch von Ute Spengler, München 2002.
16) Ebd., 153.
17) Ebd., 236.
18) *In Discussion* (Anm. 2), 50.
19) Yigal Schwartz, *Aharon Appelfeld* (Anm. 1), 82.
20) Emily Miller Budick, *Aharon Appelfeld's Fiction* (Anm. 10), XVI.
21) Lawrence L. Langer, *Aharon Appelfeld and the Language of Sinister Silence*, in: Ders., *Admitting the Holocaust* (Anm. 8), 125–137, bes. 128.
22) Gila Ramras-Rauch, *Aharon Appelfeld* (Anm. 2), 9 f.

Diese Nähe besteht in mehrfacher Hinsicht. Beide sind sparsam mit der Sprache und machen kein Wort zu viel[23], ähnlich dem Sprachgestus der Bibel und der Mischna[24]; beide kommen aus assimilierten Familien und wandten sich jüdischen Traditionen zu[25], besonders der Frage nach verlorener Gerechtigkeit, die Kafka verfolgt hat[26] und die auch bei Appelfeld etwa im oben erwähnten Roman *Zeit der Wunder* zentral ist[27]; und schließlich kämpfen beide um eine Beziehung zwischen den tradierten religiösen Worten und den Worten der Gegenwart.[28]

The Conversion / Verloren sein

Die Frage nach jüdischem Glauben und seiner zeitgenössischen Bedeutung umkreiste Appelfeld besonders im Roman *The Conversion*[29]. Er steht für das fundamentale Interesse Appelfelds an der Wirklichkeit jüdischer Menschen:

> „Ich möchte verstehen, was es bedeutet, jüdisch zu sein in der westlichen Zivilisation. Ich möchte in die Mitte dieses Phänomens gelangen. Ich möchte die verschiedenen Rollen erkunden, die Juden gespielt haben."[30]

23) Emily Miller Budick, *Aharon Appelfeld's Fiction* (Anm. 10), XV.
24) Günter Stemberger, *Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München ⁴2008, 40 f.
25) Joseph Cohen, *Voices of Israel* (Anm. 5), 133.
26) Karl Erich Grözinger, *Gottesglaube und Literatur als menschliche Überlebensstrategie bei Franz Kafka*, in: Rudolf Langthaler / Wolfgang Treitler (Hg.), *Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts*, Wien 2007, 237–250, bes. 243–247.
27) Lawrence L. Langer, *Aharon Appelfeld and the Language of Sinister Silence*, in: Ders., *Admitting the Holocaust* (Anm. 8), bes. 130.
28) Aharon Appelfeld, *As an Apple of the Eye.* Translated by Hillel Halkin, in: *Celebrating Elie Wiesel. Stories, Essays, Reflections.* Edited by Alan Rosen, Indiana 1998, 3–14, hier 4.
29) Aharon Appelfeld, *The Conversion*, New York 1998; der englische Titel *The Conversion* gibt den hebräischen Originaltitel *Timyon* nicht genau wieder: *Timyon*, ein griechisches Lehnwort, bedeutet so viel wie *verloren (sein)*, entsprechend der hebräischen Wendung *yarad letimyon – verloren gehen*. Damit wird, was Konversion neutral anzeigt, anders gewertet. – Im Folgenden werden die Referenzen auf betreffende Seiten dieses Romans im Fließtext in Klammer gesetzt. Dieser Roman hat keine deutsche Übersetzung. Die jeweiligen Zitate sind von mir ins Deutsche übertragen worden und beziehen sich auf die englische Ausgabe. Das gleiche gilt auch für sonstige hier herangezogene englischsprachige Literatur.
30) Aharon Appelfeld, zit. in: Joseph Cohen, *Voices of Israel* (Anm. 5), 133.

Judesein trägt ein Geheimnis, das in der langen jüdischen Geschichte von Nichtjuden konsequent pervertiert und mitunter von jüdischen Menschen, oft dem Druck der Assimilation erlegen[31], internalisiert worden ist, wie Appelfeld sagt: „Der Jude wurde von Gericht zu Gericht geschleift, und seine einzige Schuld bestand in seinem inneren Geheimnis."[32]

Von diesem Geheimnis des jüdischen Menschen erzählt Aharon Appelfeld im Roman *The Conversion*, der gegen Ende der österreichischen Monarchie angesiedelt ist. Nicht wenige Juden haben das Christentum angenommen, meist aus beruflichen Gründen wie auch der Protagonist dieser Geschichte, Karl. In einer kurzen, fast geschäftsmäßigen Konversionszeremonie (3) werden schon am Beginn Verlust und Gefahr durch den Übertritt deutlich. Eine Freundin seiner Tante Franzi, ebenfalls übergetreten, vermerkt lächelnd: „Hier enden wir alle", und fügt dann nach ein paar Wechselsätzen hinzu: „Wir sind Verbrecher." Sie beugte sich zu ihm und flüsterte: „Die, die uns am meisten bedeuten, übergehen wir. In der kommenden Welt werden sie uns prügeln wie Hunde" (5). Das erinnert an Kafka: Scheinbanales explodiert plötzlich und zerstört alles.

Dieser Anfang deutet dunkel aufs Finale, das der meisterhafte Erzähler Appelfeld in kleinen, unbedeutenden Schritten herankommen lässt. Denn Karl macht tatsächlich Karriere. Weder mit seiner Mutter noch mit seinem Vater, dem das Christentum „ein plumper Glaube" (114) war, überwirft er sich deshalb. Und selbst die Figur des Pater Merser nimmt der Erzähler Aharon Appelfeld vor allzu raschen Schlüssen auf seine Konversionsmaschinerie (35 und 208) in Schutz, denn er sagte einmal zu Karl: „Du musst das mit großem Bedacht überlegen. Man konvertiert nicht leichtsinnig" (24).

Doch langsam engt sich der Horizont ein. Karl gesteht Gloria, dem ehemaligen Hausmädchen seiner Eltern (66) und seiner späteren Lebensgefährtin, die eine Christin ist, die Opportunität seines Übertritts: „Ich konvertierte nicht, weil ich von der wunderbaren Geburt Jesu überzeugt wäre, sondern weil ich begriffen habe, dass sie mich ohne Übertritt nicht zum Sekretär der Stadtverwaltung ernannt hätten. Ist das Betrug?" (162). Gloria kann das kaum fassen (93): Korruption eines Juden, der alles tut, um gesellschaftlich weiterzukommen?

31) *In Discussion* (Anm. 2), 44.

32) Aharon Appelfeld, *Beyond Despair. Three Lectures and a Conversation with Philip Roth*. Translated by Jeffrey M. Green, New York 1994, 47.

Dieser Verdacht begleitet die Geschichte Karls durch lange Phasen (28) und verstärkt sich durch zwei „Gegenleben“[33]. Das eine wird in seinem ehemaligen Professor für Geografie mit Namen Zauber geformt: Dieser Mann aus Stockholm – „das Blau in seinen Augen glitzerte, als wäre es von der Nordsee genommen“ (32) – war dem Judentum nahe gekommen, hatte Hebräisch gelernt (33) und sich ein Jahr lang der Suche von Landsynagogen im Karpatengebiet verschrieben (32).

Das andere Gegenleben ist Karl noch viel näher: Gloria, die Karl nach seinem Übertritt sucht, unter anderem in einem Wirtshaus, in dem man ihm auf die Frage, wo sie sein könnte, knapp antwortet: „Wahrscheinlich bei den Juden. Sie ist immer bei ihnen“ (56). Gloria und er beginnen ein gemeinsames Leben, in dem sie es ist, die das jüdische Leben halbwegs aufrecht erhält (105 f.), das Karl mehr und mehr verliert. So kann er beim Tod von Tante Franzi nicht mehr das Kaddisch sprechen (78); er fühlt sich lebensunfähig, sein Leben ist ihm wie von „einem Schleier hoffnungsloser Angst“ (58) bedeckt, angefüllt von lähmender Schwäche (66), „abgeschnitten von seinem früheren Leben“ (63).

Er ist kein Jude mehr und kein Goi, wie ein ebenfalls übergetretener Freund einmal klarstellte: „Ich bin kein Goi“, betonte er nochmals. „Ich bin ein Apostat“ (100).[34] Diese Gerichtssätze über sich selbst erinnern an das, was die Freundin von Tante Franzi zu Karl gesagt hat: „In der kommenden Welt werden sie uns prügeln wie Hunde“ (5).

Man fühlt eine Katastrophe nahen. Doch wieder wendet sich der Gang der Ereignisse durch eine scheinbare Banalität: Als die Stadtverwaltung ein Marktgebiet schleifen und an seiner Stelle ein modernes Zentrum stellen will, wird aus dem lahmen Apostaten Karl ein markanter Charakter, ähnlich den starken jüdischen Figuren, die Aharon Appelfeld mit Bruno in *Zeit der*

33) Philip Roth hat 1986 einen Roman unter dem Titel *The Counterlife* veröffentlicht (Philip Roth, *Gegenleben*. Roman. Deutsch von Jörg Trobitius, Reinbek bei Hamburg 2002); Roth und Appelfeld kennen einander gut (s. Anm. 32; in seinem Roman *Operation Shylock* hat Roth Appelfeld als einen zentralen Akteur aufgenommen).

34) Aharon Appelfeld steht damit genau auf dem Boden von Moses Maimonides, der in *Zwangs*konversionen keinen apostatischen Akt erkannte, doch zu deren Vermeidung zur Auswanderung riet (Verena Lenzen, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem)*, München-Zürich 1995, 104–106). Anm. d. Red.: Vgl. Rezension von Schalom Ben-Chorin in FrRu 3(1996)95.

Wunder oder mit der Gestalt des *Bartfuß*[35] geschaffen hat. Er exponiert sich in einem zunächst aussichtlosen Kampf (130–132), der schließlich zu seinen Gunsten endet (145). Doch Intrigen wachsen gegen ihn auf und konzentrieren sich auf sein Leben mit Gloria, die schließlich von Gangstern angegriffen und mit einem Messer verletzt wird (177). Das zerreißt den Traum eines stillen, zurückgezogenen Lebens mit Gloria (144) vollends, spiegelt Karl auch die Hohlheit seines phrasengefüllten Bürokratendaseins (173) und festigt zunehmend neue praktische Verbindungen zum Judentum (170).

Der Zwang, unter dem er seit seinem Übertritt lebt und der ihm später die grausamen Sanktionen der Kirche ins Bewusstsein bringt, „wenn man nicht an die Heilige Dreifaltigkeit glaubte" (200), die Verfremdung seiner selbst und die Brüche in seiner Lebenswelt lassen ihn schließlich sein Haus in Neufeld verkaufen. Freiheit lockt, als er ausruft, während sie aus dem Ort weggehen: „Gloria [...] Wir haben das Gefängnis verlassen" (191), und mit ihm die Verzweiflung, „die Wurzel einer jeden Sünde" (200).[36]

In den Schlussphasen des Romans verdichtet Appelfeld, was als faktischer Widerruf des Übertritts zu lesen ist. In einer Gesprächssequenz zwischen Karl und Gloria in ihrem neuen Zuhause, einer herabgekommenen Wohnstatt irgendwo in den Karpaten, geht die Freude am jüdischen Glauben mit Karl durch; „er konnte seine Zunge nicht im Zaum halten: ‚Glaubst du an Gott?' fragte Karl. – Dieses Mal flüsterte sie nicht und antwortete: ‚Ich glaube an Gott.' – ‚An den Gott der Juden?' – ‚Ich ging von Zuhause weg, als ich sehr jung war, weil alles sehr schlecht war. Dein Vater und deine Mutter gaben mir Zuflucht, Kleidung und Brot zu essen. Ich liebe die jüdischen Feiertage, weil sie ruhig sind.' – ‚Du hast auf meine Frage nicht geantwortet, Gloria.' – ‚Wie war deine Frage?' – ‚Ist egal', sagte er und lachte" (219). In den Feiertagen findet Gloria das Geheimnis der jüdischen Existenz.

Als junge Leute sich vor einem jüdischen Lokal drängen, weil sie trinken wollen, sagt ihnen Karl, das Lokal ist geschlossen wegen eines jüdischen Feiertags. „Zur Hölle mit ihren Feiertagen. Die Leute müssen trinken" (220), schreien sie. Und nun zerfällt die Ruhe Karls und Glorias; in den

35) Aharon Appelfeld, *Der unsterbliche Bartfuß*. Roman. Aus dem Hebräischen von Stefan Siebers, Reinbek bei Hamburg 1995.

36) Ähnlich Abraham Joshua Heschel, *Religion und Rasse*, in: Ders., *Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz*. Aus dem Englischen übersetzt von Ruth Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn 1985, 72–84, hier 83: „Verzweiflung ist die größte Häresie."

Nächten hören die beiden immer wieder Geräusche: man hat Zweigebündel vor den Eingang des Hauses gelegt. „In dieser Nacht schütteten die Bauern Benzin auf die Zweige. Innerhalb weniger Augenblicke fraß sich das Feuer in die Ecken des Hauses und zerriss es in seinen Flammen" (227 f.).

Das Geheimnis des jüdischen Menschen

Mit diesem Roman hat Aharon Appelfeld das Geheimnis eines jüdischen Menschen umkreist, der mit einer pragmatischen Entscheidung in eine Katastrophe zieht. Das Judesein in Europa hatte sich zunächst vielfach durch Assimilation versteckt und wurde schließlich ausgelöscht in den Flammen des Nationalsozialismus. Das aufgezwungene Erbe, das Appelfeld bis heute jüdischen Menschen eingetragen sieht, ist bitter: Den Überlebenden der Schoa schlagen überall mythische Aversionen entgegen. Das erklärt für Appelfeld auch, warum der jüdische Staat Israel so massiv innerhalb der Bevölkerung der EU abgelehnt wird.[37] Die Stille jüdischen Lebens, die sich an Feiertagen besonders verdichtet, wird chronisch zerstört durch Geschrei und Propaganda der Judenhasser.

Appelfelds Romane bringen in die Erfahrung der Lesenden die stille, gefährdete Welt der jüdischen Menschen herein: der frommen und der assimilierten, der bedrohten, ermordeten und wiedergekehrten, der jüdischen Menschen, die sehnsüchtig ihre Wurzeln suchen und manchmal eine Stille finden, in der etwas von der Güte der Welt erfahren werden kann. In manch herrlichen Naturbildern weckt Appelfeld paradiesische Erinnerungen als Gegenwelten zu den Tragödien. In all dem wird offene jüdische Identität ansichtig und indirekt auch christliche Identität, die ans Judentum gebunden ist. Das hat Appelfeld im Jahr 1967 einmal auch ganz direkt angesprochen, als Bischöfe aus Deutschland nach Israel gekommen sind, um im Sechs-Tage-Krieg (1967) christliche Solidarität zu bekunden. Wie sie das tun können, hat Aharon Appelfeld ihnen in einem Gespräch vorgeschlagen: „Ich habe zu ihnen gesagt: Sagen Sie ihnen: Wir sind jüdisch, wir sind jüdisch."[38] Und das ganz ohne Konversion, ohne verloren zu gehen.

37) Wolfgang Treitler, *„Ich bin ein österreichischer Schriftsteller"* (Anm. 4), 37.
38) Aharon Appelfeld, zit. in: Ebd., 37.

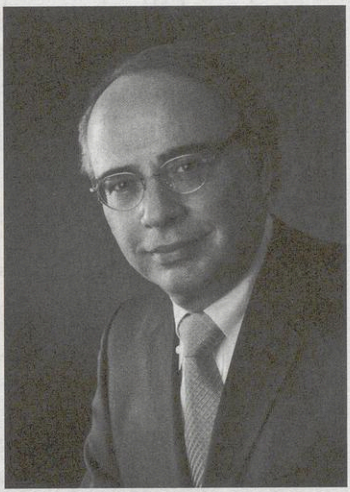
Wir glauben zusammen – und wir gehören zusammen!

Ansprache von Dr. ***Dieter Graumann****, Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, anlässlich des Besuchs von Papst Benedikt XVI. am 22. September 2011 im Berliner Reichstagsgebäude.*

Hochverehrter Papst Benedikt,

es ist uns eine große Ehre und Freude, dass es im Rahmen Ihrer Deutschlandreise, anknüpfend an Ihren bemerkenswerten, historischen Besuch in der Kölner Synagoge im Jahr 2005, der, soweit ich weiß, der allererste Besuch eines Papstes in einer Synagoge außerhalb von Italien gewesen war, heute hier zu dieser Begegnung zwischen uns kommt.

Sie haben heute hier schließlich ein mehr als anspruchsvolles, ein ehrgeiziges, ein fast schon sportlich forderndes, intensives und höchst straffes Besuchsprogramm. Dass Sie dennoch Zeit für dieses Treffen gefunden haben, dass Sie sich die Zeit für uns genommen haben, zeigt uns, dass Ihnen der Dialog mit dem Judentum eine wirkliche Herzensangelegenheit ist.



Dieter Graumann.
Foto: DasPortrait, Frankfurt.

Wir begrüßen Sie daher ganz besonders herzlich mit dem traditionellen jüdischen Gruß und dem jüdischen Willkommens-Segen: *„Baruch ha-ba!"*

Schön ist es, zu Recht feststellen zu können:

Die Beziehungen zwischen der Katholischen Kirche und dem Judentum haben sich in den vergangenen Jahrzehnten wirklich ganz dramatisch verbessert.

So viele Menschen auf allen Seiten haben daran ganz großen Anteil. Und wir wissen sehr wohl, dass gerade Ihnen ganz persönlich die Versöhnung mit dem Judentum immer schon wichtig, ja absolute Herzenssache war und ist.

Mit Freude und großer Erleichterung haben wir Juden in Deutschland daher auch jüngst Ihre klaren Worte gehört: Ihre Absage an jede Judenmission und Ihre mehr als deutliche Zurückweisung des jahrhundertealten Vorwurfes des Gottesmords.

Das hat uns allen gut getan. Denn unter dem Vorwand des Gottesmords wurden Juden schließlich jahrhundertelang verfolgt, vertrieben und getötet. Dem haben Sie nun endgültig den Boden entzogen. Es ist daher gut, dass Sie so klare Worte hier gefunden haben.

Große Schritte sind von der Katholischen Kirche im Verhältnis zum Judentum also bereits schon gemacht worden. Schritte, die wir zu würdigen wissen!

Aber: Immer gibt es noch mehr zu tun. Für uns alle.

Und zur Offenheit und Freundschaft, die wachsen und weiter wachsen sollen, gehört auch, dass man einander aufrichtig sagt und bekennt, was einen selbst schmerzt und beschwert.

Gute Freundschaft muss daher auch belastbar sein und sogar auch einmal den Gegenwind von gelegentlicher Differenz aushalten. Vorausgesetzt, diese Winde sind nicht allzu heftig und allzu häufig, versteht sich.

Denn die Brücken, die wir bauen wollen, um Verbindungen zu schaffen, sollen schließlich doch feste Fundamente haben. Fundamente von Vertrauen, von Verlässlichkeit, von Freundschaft. So fest, dass sie auch offene Worte vertragen können.

Deshalb lassen Sie mich in der gebotenen freundschaftlichen Offenheit auch jene Punkte ansprechen, die uns wirklich weh tun:

Das Thema *Piusbrüder*, die, nach unserer Meinung, nach wie vor für Fanatismus, Fundamentalismus, Rassismus, Antisemitismus, ja schlicht für finsterstes Mittelalter und für Unversöhnlichkeit pur stehen, schmerzt uns nach wie vor.

Ebenso wie das Thema *Karfreitagsfürbitte*.

Und die in Aussicht genommene *Seligsprechung von Papst Pius XII.* würde uns, aus unserer Sicht und in unserem Empfinden, weiteren Schmerz und weitere Enttäuschung verursachen.

Das gesagt, bleibt freilich ganz sicher: Der Kurs von Versöhnung zwischen Judentum und Vatikan, den wir in den letzten Jahrzehnten erlebt haben, ist uns allen so wichtig und so wertvoll.

Der verstorbene und nunmehr von Ihnen selbst erst ganz kürzlich seliggesprochene Papst Johannes Paul II. hat diesen Kurs mit so viel Herzlichkeit vorangetrieben. Seine Taten und Worte wärmen unsere Herzen bis heute. Und wir wissen genau, dass Sie selbst diesen Kurs an seiner Seite immer entschlossen mit vorangetrieben, unterstützt und mitgetragen haben. Und wir sehen und spüren, dass Sie den Kurs von Nähe und von Freundschaft nun in eigener Verantwortung weiter fortsetzen und sogar noch weiter verstärken werden.

Die Kontakte zwischen der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland und der katholischen Kirche hier im Land sind inzwischen ganz besonders vielfältig, vertrauensvoll, verlässlich und eng. Das spüren wir immer wieder besonders deutlich, gerade auch einmal in schwierigen Situationen. Aber gerade dann soll sich Freundschaft doch schließlich bewähren – und das erleben wir auch immer wieder hier auf wirklich bewegende Art und Weise. Für diese gelebte Solidarität und gewachsene Loyalität will ich mich hier ausdrücklich von Herzen bedanken.

Unser Dialog bleibt uns so wichtig, er ist aber auch kein Selbstzweck. Und wir alle müssen uns an dessen Ergebnissen messen lassen.

Und dass unser gutes Verhältnis sogar noch besser, noch enger, noch herzlicher werden möge – das ist es doch, was wir im Innersten eigentlich alle gemeinsam hoffen und wünschen!

Hochverehrter Papst Benedikt, ich möchte deshalb die heutige Gelegenheit nutzen und für einen lebendigen, offenen, vertrauensvollen, temperamentvollen und auch lebensbejahenden Dialog miteinander werben.

Für einen Dialog der kurzen Wege, der engen Freundschaft, der vertrauten Partnerschaft und der freundschaftlichen Herzlichkeit – für einen Dialog, in dem das offene Wort geschätzt und gefordert wird und das tief begründete Vertrauen immer noch weiter wachsen möge.

Ich wünsche mir einen Dialog zwischen Juden und Christen, der unsere Gemeinsamkeiten betont, bekräftigt und bestärkt.

Und in einer Welt, in der, jedenfalls in Europa, die Kraft des Glaubens leider schwächer und bisweilen weniger populär zu werden scheint, haben wir umso mehr an gemeinsamen Zielen und gemeinsamen Interessen und noch so viel mehr, was uns eint und auch für immer einen muss. Ich wünsche mir eine Kirche, die ihren „älteren Brüdern" herzlich zugetan ist, ich wünsche mir einen respektvollen Umgang miteinander, einen Dialog auf Augenhöhe und der Freundschaft.

Ich wünsche mir daher, dass der brüderliche Umgang zwischen Judentum und Christentum überall und für alle Zeit alltägliche Selbstverständlichkeit werden möge.

Wir sollten im Geiste wissen und in unseren Herzen auch immerzu spüren: Uns verbindet doch so viel. Uns verbindet doch so viel mehr als uns je trennen kann. Wir haben schließlich so starke gemeinsame Wurzeln – vielleicht sollten wir das gelegentlich gemeinsam noch häufiger und noch stärker nach außen kommunizieren.

Denn: Wir haben doch wirklich so starke gemeinsame Wurzeln – wie sollten sie denn nicht gemeinsam Früchte tragen können? Und das wünschen wir uns doch: dass die Fülle und die Früchte der Gemeinsamkeiten wachsen und blühen mögen.

Sicher: auch dann werden, weil die Welt so ist, wie sie ist, unsere gemeinsamen Bäume noch immer nicht in den Himmel wachsen. Vielleicht kommen wir alle aber denn doch dem Himmel so ein ganz klein wenig näher. Und wir selbst wachsen vielleicht so gemeinsam an dem, was uns bindet und verbindet – wie schön wäre das doch!

Wir sind hier zusammen, wir glauben zusammen – und wir gehören ganz einfach auch zusammen! Lassen Sie uns daher gemeinsam die Verantwortung dafür tragen, dass dieses gemeinsame Fundament von herzlicher Freundschaft, von verstärktem Vertrauen und von neuer Nähe immer weiter und immer noch mehr gestärkt und gefestigt wird.

Wir jedenfalls wünschen uns das von ganzem Herzen.

(http://www.zentralratdjuden.de/search.php?or=Papst&search=Suchen&lang=de)

Ein liebendes und verstehendes Ineinander von Israel und Kirche

*Ansprache von **Papst Benedikt XVI.** anlässlich der Begegnung mit Repräsentanten der jüdischen Gemeinde am 22. September 2011 im Berliner Reichstagsgebäude.*

Sehr geehrten Damen und Herren, liebe Freunde!

Ich freue mich ehrlich über diese Zusammenkunft mit Ihnen hier in Berlin. Ganz herzlich danke ich Herrn Präsidenten Dr. Dieter Graumann für die freundlichen und auch für seine nachdenklichen Worte. Sie machen mir deutlich, wie viel Vertrauen gewachsen ist zwischen dem jüdischen Volk und der katholischen Kirche, die einen nicht unwesentlichen Teil ihrer grundlegenden Traditionen gemeinsam haben, wie Sie betonten.



Rabbiner Yaacov Zinvirt, Duisburg, und **Papst Benedikt XVI.** am 22. September 2011 in Berlin.

Foto: KNA.

Zugleich ist uns allen klar, dass ein liebendes, verstehendes Ineinander von Israel und Kirche im jeweiligen Respekt für das Sein des anderen immer noch weiter wachsen muss und tief in die Verkündigung des Glaubens einzubeziehen ist.

Bei meinem Besuch in der Kölner Synagoge vor sechs Jahren sprach Rabbiner Teitelbaum über die Erinnerung als eine der Säulen, die man braucht, um darauf eine friedliche Zukunft zu gründen.[1] Und heute befinde ich mich an einem zentralen Ort der Erinnerung, der schrecklichen Erinnerung, dass von hier aus die Schoa, die Vernichtung der jüdischen Mitbürger in Europa geplant und organisiert wurde.

In Deutschland lebten vor dem Naziterror ungefähr eine halbe Million Juden, die einen festen Bestandteil der deutschen Gesellschaft bildeten. Nach dem Zweiten Weltkrieg galt Deutschland als das „Land der Schoa", in dem man eigentlich nicht mehr leben konnte als Jude.

Es gab zunächst kaum Anstrengungen, die alten jüdischen Gemeinden neu zu begründen, auch wenn von Osten her stetig jüdische Einzelpersonen und Familien einreisten. Viele von ihnen wollten auswandern und sich vor allem in den Vereinigten Staaten oder in Israel eine neue Existenz aufbauen.

An diesem Ort muss auch erinnert werden an die Pogromnacht vom 9. auf den 10. November 1938. Nur wenige sahen die ganze Tragweite dieser menschenverachtenden Tat, wie der Berliner Dompropst Bernhard Lichtenberg, der von der Kanzel der Sankt-Hedwigs-Kathedrale den Gläubigen zurief: „Draußen brennt der Tempel – das ist auch ein Gotteshaus."

Die nationalsozialistische Schreckensherrschaft gründete auf einem rassistischen Mythos, zu dem die Ablehnung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, des Gottes Jesu Christi und der an ihn glaubenden Menschen gehörte. Der „Allmächtige", von dem Adolf Hitler sprach, war ein heidnisches Idol, das Ersatz sein wollte für den biblischen Gott, den Schöpfer und Vater aller Menschen.

Mit der Verweigerung der Achtung vor diesem einen Gott geht immer auch die Achtung vor der Würde des Menschen verloren. Wozu der Mensch, der Gott ablehnt, fähig ist, und welches Gesicht ein Volk im Nein zu diesem Gott haben kann, haben die schrecklichen Bilder aus den Konzentrationslagern bei Kriegsende gezeigt.

Angesichts dieser Erinnerung ist dankbar festzustellen, dass sich seit einigen Jahrzehnten eine neue Entwicklung zeigt, bei der man geradezu von einem Aufblühen jüdischen Lebens in Deutschland sprechen kann. Es ist

1) Anm. d. Red.: Vgl. Rabbiner Netanel Teitelbaum, *Der Glaube ist die Kraft des jüdischen Volkes*, FrRu 13(2006)19–21.

hervorzuheben, dass sich die jüdische Gemeinschaft in dieser Zeit besonders um die Integration osteuropäischer Einwanderer verdient gemacht hat.

Dankbar möchte ich auch auf den sich vertiefenden Dialog zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum hinweisen. Die Kirche empfindet eine große Nähe zum jüdischen Volk. Mit der Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde ein „unwiderruflicher Weg des Dialogs, der Brüderlichkeit und der Freundschaft" eingeschlagen (vgl. Rede in der Synagoge in Rom am 17. Januar 2010[2]). Dies gilt für die katholische Kirche als ganze, in der der selige Papst Johannes Paul II. sich besonders intensiv für diesen neuen Weg eingesetzt hat.

Es gilt selbstverständlich auch für die katholische Kirche in Deutschland, die sich ihrer besonderen Verantwortung in dieser Sache bewusst ist. In der Öffentlichkeit wird vor allem die „Woche der Brüderlichkeit" wahrgenommen, die von den lokalen Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit jedes Jahr in der ersten Märzwoche organisiert wird.

Von katholischer Seite gibt es zudem jährliche Treffen zwischen Bischöfen und Rabbinern sowie strukturierte Gespräche mit dem Zentralrat der Juden. Schon in den 70er Jahren trat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) mit der Errichtung eines Gesprächskreises „Juden und Christen" hervor, der in fundierter Weise im Laufe der Jahre viele hilfreiche Verlautbarungen hervorgebracht hat.

Und nicht unerwähnt lassen möchte ich das historische Treffen im März 2006 für den jüdisch-christlichen Dialog unter Beteiligung von Kardinal Walter Kasper.[3] Diese Zusammenarbeit trägt Früchte.

Neben diesen wichtigen Initiativen scheint mir, dass wir Christen uns auch immer mehr unserer inneren Verwandtschaft mit dem Judentum klar werden müssen, von der Sie gesprochen haben. Für Christen kann es keinen Bruch im Heilsgeschehen geben. Das Heil kommt nun einmal von den Juden (vgl. Joh 4,22). Wo der Konflikt Jesu mit dem Judentum seiner Zeit in oberflächlicher Manier als eine Loslösung vom Alten Bund gesehen wird, wird er auf die Idee einer Befreiung hinauslaufen, die die Tora nur als sklavische Befolgung von Riten und äußeren Observanzen missdeutet.

2) Anm. d. Red.: Vgl. FrRu 17(2010)199–205.

3) Vgl. P. Norbert J. Hofmann, *Wir brauchen einander und die Welt braucht uns.* Eine historische Begegnung in Berlin, FrRu 13(2006)179–181.

Tatsächlich hebt aber die Bergpredigt das mosaische Gesetz nicht auf, sondern enthüllt seine verborgenen Möglichkeiten und lässt neue Ansprüche hervortreten. Sie verweist uns auf den tiefsten Grund menschlichen Tuns, das Herz, wo der Mensch zwischen dem Reinen und dem Unreinen wählt, wo sich Glaube, Hoffnung und Liebe entfalten.

Die Hoffnungsbotschaft, die die Bücher der hebräischen Bibel und des christlichen Alten Testaments überliefern, ist von Juden und Christen in unterschiedlicher Weise angeeignet und weitergeführt worden.

„Wir erkennen es nach Jahrhunderten des Gegeneinanders als unsere heutige Aufgabe, dass diese beiden Weisen der Schriftlektüre – die christliche und die jüdische – miteinander in Dialog treten müssen, um Gottes Willen und Wort recht zu verstehen."[4]

Dieser Dialog soll die gemeinsame Hoffnung auf Gott in einer zunehmend säkularen Gesellschaft stärken. Ohne diese Hoffnung verliert die Gesellschaft ihre Humanität.

Insgesamt dürfen wir feststellen, dass der Austausch der katholischen Kirche mit dem Judentum in Deutschland schon verheißungsvolle Früchte getragen hat. Beständige vertrauensvolle Beziehungen sind gewachsen. Juden und Christen haben gewiss eine gemeinsame Verantwortung für die Entwicklung der Gesellschaft, die immer auch eine religiöse Dimension hat. Mögen alle Beteiligten diesen Weg gemeinsam weitergehen.

Dazu schenke der Einzige und Allmächtige, *Ha-kadosch baruch hu*, Seinen Segen. Ich danke Ihnen.

Quellen:

L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 30. September 2011, Nummer 39, S. 9.

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_jewish-berlin_ge.html

4) Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth.* Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, S. 49.

Das besondere Buch

Daniel Blatman, **Die Todesmärsche 1944/45. Das letzte Kapitel des nationalsozialistischen Massenmords.** Rowohlt Verlag, Reinbek 2011. 860 Seiten.

Nicht selten werden die Todesmärsche von 1944/45 mit dem Holocaust in Verbindung gebracht. So vertrat der amerikanische Historiker Daniel Jonah Goldhagen in seinem Buch „*Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*" (1996) die Ansicht, die Phase der Todesmärsche sei das letzte, abschließende Glied der „Endlösung der Judenfrage" gewesen. Die Triebfeder für die Anwendung dieser Vernichtungsmethode sei in einem fanatischen, mörderischen Antisemitismus zu suchen. Der israelische Historiker und Professor für Zeitgeschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem Blatman, einst Schüler von Yehuda Bauer, hat nun – nach mehr als zehn Jahren Forschungsarbeit – eine beeindruckende Pionierarbeit über die Todesmärsche vorgelegt. Vor diesem Hintergrund ist es besonders bemerkenswert, dass die Todesmärsche für ihn am Ende „ein schwer zu erklärendes Kapitel der Geschichte des Völkermords" bleiben. Seine Forschungen ergaben, dass die Begrenzung des Blickes auf die jüdischen Opfer das Phänomen der Todesmärsche nicht hinreichend zu erklären vermag.

Gewiss waren die meisten Menschen, die in der Endphase des Krieges mittels dieser Vernichtungstechnik ermordet wurden, Juden. Aber Seite an Seite mit den jüdischen KZ-Häftlingen marschierten nicht-jüdische aus vielen Ländern Europas, sogar aus Amerika und aus arabischen Ländern, nämlich: Usbeken, Armenier, Georgier, Ukrainer, Russen, Serben, Polen, Litauer, Letten, Albaner, Griechen, Rumänen, Italiener, Franzosen, Spanier, Belgier, Holländer, Dänen, Norweger, Briten, Türken, Deutsche und Österreicher, Sinti und Roma. Zumeist handelte es sich um Widerstandskämpfer, also politische Gegner der nationalsozialistischen Eroberungs- und Vernichtungspolitik. Gleichsam stellvertretend für ihre Herkunftsländer wurde nun an den KZ-Häftlingen Rache geübt, obwohl sie sich in der Rolle der hilflosen Opfer befanden und gar nicht als kämpfende Feinde agieren konnten.

War Rache das einzige Motiv? Und wer waren die treibenden Kräfte? Hitler soll einmal die Devise ausgegeben haben, kein KZ-Häftling dürfe den Truppen der Alliierten, die seit der Jahresmitte 1944 an allen Fronten gegen Deutschland vorrückten, in die Hände fallen. Einige SS-Führer verfolgten das Ziel, das Potenzial der Häftlinge als Arbeitskräfte auch jetzt zu erhalten. Wieder andere praktizierten einmal mehr die seit Jahren eingeübte Vernichtungspolitik. Himmler unterließ es, für das weit verzweigte KZ-System rechtzeitig Evakuierungspläne aufstellen zu lassen. Die Befehlslage blieb diffus und nötigte die Lagerkommandanten zu selbständigem Handeln. In der Regel bedeutete das, dass sie in letzter Minute vor dem Anrücken der Roten Armee die Evakuierung der – zumeist auf polnischem Territorium befindlichen – Lager befahlen und die Häftlinge in langen, entbehrungsreichen Fußmärschen in Richtung Westen trieben. Dabei wurden jeder Mann oder jede Frau erschossen, der oder die diesen Anstrengungen nicht gewachsen war. Aufgrund dieser Erfahrung des gnadenlosen Terrors der deutschen Wachmannschaften prägten die Opfer den Begriff Todesmarsch.

Auf dem Territorium des Deutschen Reiches angelangt, wurden die erschöpften und ausgehungerten KZ-Häftlinge entweder in ohnehin schon überfüllte Lager gesteckt oder zu weiteren Todesmärschen mit unbekanntem Ziel veranlasst. Dadurch erhielt die Heimatbevölkerung eine eigene Anschauung vom Zustand dieser verfolgten Menschen. Die Häftlinge erlebten auch in diesem Umfeld nicht etwa Scham und Hilfsbereitschaft, sondern die angstbesetzte Feindseligkeit nicht nur des SS-Wachpersonals und von Soldaten der Wehrmacht, sondern auch von Angehörigen des Volkssturms, örtlicher Polizisten, von lokalen Parteifunktionären, Ortsvorstehern und Bürgermeistern, von Angehörigen der Hitlerjugend und gewöhnlichen Zivilisten. „Immer fand sich jemand, der die flüchtenden Häftlinge als apokalyptische Gefahr betrachtete, die gnadenlos vernichtet werden musste."

Von den etwa 750 000 Häftlingen, die im Frühjahr 1945 in den KZs festgehalten wurden, kamen mehr als 250 000 im Zuge der Todesmärsche oder durch Massaker ums Leben. Eine gewisse Bekanntheit erlangte das Massaker von Palmnicken an der Ostsee. Ein anderes schreckliches Beispiel hat der Historiker Daniel Blatman minutiös untersucht: Nach einem opferreichen Marsch, bei dem bereits 300 unterernährte, unzureichend bekleidete und völlig geschwächte Menschen gestorben oder erschossen worden waren, gelangte die verbleibende Gruppe von 1400 Häftlingen am 13. April

1945 nach Gardelegen in der Altmark, nördlich von Magdeburg. Dort wurden die Menschen in eine Feldscheune nahe der Stadt eingesperrt und – wie es „im Osten", während des Vernichtungskrieges gegen die Sowjetunion, tausendfach geschehen war – durch Abbrennen der Scheune, flankiert durch Maschinengewehrfeuer, ermordet. In Gardelegen agierte nicht die SS, sondern ein NSDAP-Kreisleiter, der von Männern des Volkssturms unterstützt wurde. Der Nazi-Funktionär befürchtete, die KZ-Häftlinge, deren Befreiung durch amerikanische Truppen unmittelbar bevorstand, könnten hernach an ihren Peinigern blutige Rache nehmen. Auch anderswo scheinen die Häftlinge, die sich nun außerhalb der streng bewachten KZs bewegten, von vielen Deutschen als ein gefährlicher Feind betrachtet worden zu sein, der prophylaktisch vernichtet werden musste.

Blatmans grundlegendes Werk über die Phase der Todesmärsche zeigt, in welchem Ausmaß die deutsche Gesellschaft jeder Zeit von dem Virus grenzenloser Gewalt befallen war. Nun fand die Vernichtung von zu Feinden erklärten Menschen vielerorts unmittelbar vor der eigenen Haustür statt.

Wolfram Wette, Waldkirch

Bücherschau

Dominik Burkard / Erich Garhammer (Hg.), **Christlich-jüdisches Gespräch – erneut in der Krise?** Echter Verlag, Würzburg 2011. 315 Seiten.

Dieser Sammelband geht auf eine Vorlesungsreihe der Würzburger Katholisch-Theologischen Fakultät im Wintersemester 2008/09 zurück, die sowohl aus Anlass des 70. Jahrestages der Reichspogromnacht wie auch der aktuellen Irritationen stattfand, die verschiedene Aktionen und Verlautbarungen des Vatikans für das christlich-jüdische Gespräch mit sich brachten, vor allem die Einführung der neuen Karfreitagsfürbitte für die Juden und die Aufhebung der Exkommunikation der Führer der Piusbruderschaft, unter ihnen ein Holocaustleugner. Ebenso belastend waren die damaligen römischen Diskussionen um die Rolle Papst Pius' XII. während des natio-

nalsozialistischen Genozids an den Juden durch die Nazis. Ihm wurde inzwischen – zur Enttäuschung vieler Juden – vom Vatikan ein heroischer Tugendgrad zugesprochen, ein Akt, der das Vorspiel zur Seligsprechung sein könnte.

Den Anfang des Sammelbandes macht der umfangreichste Aufsatz von *Dominik Burkard*, der ein wohlbegründetes Plädoyer für eine differenzierte Betrachtung von Papst Pius XII. bietet und dazu 10 Thesen zur Interpretation Pacellis vorlegt. Darin begründet er seine Auffassung, dass Pacelli ursprünglich wohl eher nur an die katholisch gewordenen Juden gedacht hat; sein Schweigen komme aus politischen und diplomatischen Gründen, da er die Päpstliche Neutralität prinzipiell nicht aufgeben wollte und eher meinte, für ein offenes Wort seien die deutschen Bischöfe zuständig. – Anhand zahlreicher Quellen beschreibt *Wolfgang Weiß* die Verfolgungen der Juden, insbesondere die Reichspogromnacht im Raum Würzburg. – *Erich Garhammer* geht auf den Kulturbruch „Auschwitz" ein, zitiert das bekannte Adorno-Wort: „Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch", und zieht sozusagen kontrastierend zwei jüdische Stimmen heran, die dem Grauen der Konzentrationslager sensibel Ausdruck verliehen haben: Elie Wiesel und Paul Celan. – In einem umfangreichen Vergleich führt *Wolfgang Klausnitzer* die konziliare Erklärung „Nostra aetate 4" (NA 4) auf die jüdische Selbstreflexion des Paulus insbesondere in Röm 9–11 zurück und hebt vor allem 4 Schwerpunkte von NA 4 hervor: gemeinsame Wurzel, bleibende Treue Gottes zu Israel, endzeitliche Einung aller Völker einschließlich Israel, Verurteilung jeden Antisemitismus. – In dem richtungweisenden Dokument der päpstlichen Bibelkommission *„Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift"* (2001) sieht *Theodor Speidel* die lange vorherrschende Abwertung der jüdischen Religion mit höchster kirchlicher Autorität und auf der Basis der heutigen alttestamentlichen Exegese deutlich widerlegt. – Zu ähnlichen Wertungen kommt *Franz Dünzle*, der dasselbe Dokument mit der meist judenfeindlichen Einstellung vieler Kirchenväter vergleicht.

Die Vorlesungsreihe wurde vorteilhaft ergänzt durch drei Aufsätze, die nicht aus der Würzburger Vorlesungsreihe kommen: (1) *Wolfgang Frühwalds* zutiefst bewegende Laudatio auf den großartigen jüdischen Historiker Saul Friedländer (*„Das Dritte Reich und die Juden 1933–1945"*, 2006), den Preisträger des Friedenspreises des deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche 2007; (2) die Dankesrede des viel zu früh gestorbenen Münsteraner Alttestamentlers *Erich Zenger* zum Thema *„Die Bibel Is-*

raels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs"; (3) den kritischen Aufsatz von *Heinz-Günther Schöttler*, der im Vergleich der katholisch-jüdischen Beziehungen unter den beiden Pontifikaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. zu einem wenig erfreulichen Ergebnis für den gegenwärtigen Papst kommt. Gerade diese Arbeit erweckt den Eindruck, dass das Fragezeichen im Buchtitel – zumindest wenn man den Vatikan im Blick hat – eigentlich entfallen könnte.

Werner Trutwin, Bonn

Joachim Käppner, **Bertold Beitz. Die Biographie**. Mit einem Vorwort von Helmut Schmidt. Berlin Verlag, Berlin 2010. 621 Seiten.

Adenauer hielt ihn wegen seiner frühen wirtschaftlichen Kontakte zu Polen und zur Sowjetunion für politisch unzuverlässig und gefährlich. Er gehörte zum Beraterstab von Willy Brandt, begleitete ihn auf seiner ersten Polenreise und erlebte den berühmt gewordenen Kniefall in Warschau. Manche Kollegen hielten ihn für seine Position eine Zeit lang für völlig ungeeignet. Sein früherer Gegenspieler Hermann Josef Abs, einflussreichster Bankier in den ersten Nachkriegsjahrzehnten, nannte ihn später versöhnlich einen Freund der Götter. Helmut Schmidt sieht in ihm ein moralisches Vorbild. Er war jahrzehntelang als Generalbevollmächtigter bei Krupp einer der mächtigsten Wirtschaftsbosse und Konzernlenker Deutschlands. Als Mitglied und Vizepräsident des Internationalen Olympischen Komitees hat er sich große Verdienste erworben. Als er schon 96 Jahre alt war, eröffnete er den Neubau des Essener Folkwang Museums, für den die von ihm geleitete Alfried Krupp von Bohlen und Halbach-Stiftung die Kosten übernahm. Alles das und noch viel mehr war und ist Berthold Beitz (geb. 1913), der auf eine unvergleichliche berufliche Karriere zurückblicken kann. Niemand hat ihm je Frauenaffären, Korruption oder asoziales Verhalten vorgehalten. Aber reicht das alles aus, um ausgerechnet im Freiburger Rundbrief eine Biografie über diesen Deutschen zu rezensieren?

Es würde wohl nicht reichen, wenn er nicht auch seit 1942 intensive Beziehungen zum Judentum gehabt hätte, wenn ihm nicht sogar 1973 in Yad Vashem der Ehrentitel „Gerechter unter den Völkern" für die Hilfe, die er verfolgten Juden in der Nazi-Zeit zukommen ließ, verliehen worden wäre. Er war schon eine Zeit lang Chef bei Krupp, ehe bekannt wurde, dass er im Zweiten Weltkrieg in Polen unter Einsatz seines Lebens Hunderte Juden

vor der Ermordung gerettet hat. Im Kriegsjahr 1942 kam er als kaufmännischer Leiter einer Ölfirma nach Boryslaw, dem Zentrum der galizischen Ölindustrie in Polen. Die deutsche Wehrmacht war von dem dort gewonnenen Treibstoff abhängig. In Boryslaw wurde Beitz Zeuge der furchtbaren Pogrome gegen die Juden. Er erlebte die mörderischen Aktivitäten der Ukrainer, der Wehrmacht und der Waffen-SS. Damals protestierte sein Gewissen, das eher aus humanistischen als aus christlichen Motiven gespeist war. Er konnte zu den Verbrechen weder schweigen noch untätig bleiben. In dieser Haltung wurde er uneingeschränkt von seiner Frau unterstützt, die 2008 auch selbst in Yad Vashem als „Gerechte unter den Völkern" geehrt wurde.

Es gelang ihm, in seinem Haus Juden zu verstecken und viele jüdische Firmenangestellte vor der Deportation zu bewahren. In der Firma pflegte er einen freundlichen Umgang mit den Juden und versorgte sie mit Lebensmitteln. Mit seinem stets souveränen Auftreten, das nicht die mindeste Spur von Angst erkennen ließ, trat er den SS-Angehörigen entgegen, die Juden aus seiner Firma abschleppen wollten. Stets wusste er sich damit zu rechtfertigen, dass er im Auftrag des Oberkommandos der Wehrmacht handle und für die Ölproduktion verantwortlich sei. Ohne auch nur jemanden zu fragen, durchkämmte er am Bahnhof die Viehwagen und holte die Juden heraus, die für ihn arbeiteten, und manchmal auch noch einige mehr. Den bewaffneten Zugbegleitern blieb nichts anderes übrig als untätig zuzusehen, da sie glaubten, er handle auf höheren Befehl. In den Waggons spielten sich dramatische Szenen ab, die er zeitlebens nicht vergaß. Bei seiner Ehrung in Yad Vashem hat er eine Begebenheit erzählt, die zeigt, wie nahe damals Hoffnung und Verzweiflung, Leben und Tod lagen. Da war eine junge Büroangestellte, die er mit ihrer Mutter aus einem Waggon holte, weil sie angeblich unabkömmlich für seinen Ölbetrieb waren. Der SS-Mann, der ihn voll Widerwillen betrachtete, fuhr ihn an: „Und die Alte da? Sie muss wieder in den Waggon." Beitz konnte nichts dagegen tun. Da sagte die Tochter zu ihm: „Ist es erlaubt, Herr Direktor? Dann gehe ich auch zurück." Er hat die beiden Frauen nie wieder gesehen. In Jerusalem erzählte er die Geschichte dieser Jüdin als ein erschütterndes Zeugnis hoher ethischer Gesinnung in barbarischer Zeit.

Immer wieder war er auch verzweifelt, dass er nicht mehr tun konnte. Ihn quält es bis heute, dass er nicht die Möglichkeit hatte, Kinder zu retten, weil diese noch nicht in seiner Firma arbeiten konnten. Es hat ihn nie in Ruhe gelassen, dass manche Juden, die er zunächst gerettet hatte, später doch noch Opfer des Holocausts wurden.

Es kann nicht erstaunen, dass er von manchen Volksdeutschen, die sich inzwischen als Herrenmenschen fühlten, argwöhnisch betrachtet wurde. Einigen seiner Mitarbeiter wurde sein Verhalten verdächtig. Und in der Tat machte er sich keine Illusionen, als er 1942 aufgrund einer Denunziation nach Berlin beordert wurde. Der Beamte der Gestapo, der ihn verhört, ein Jugendfreund aus Greifswald, zeigt ihm das Schreiben der Denunzianten.

Was dann geschieht, ist wie ein Wunder. Der Freund wirft das Schreiben in den Ofen. Der Form halber verwarnt er ihn und schickt ihn drei Tage in eine Zelle. Dann kann er wieder an seinen Arbeitsplatz. In Boryslaw war es für ihn von großem Nutzen, dass er nun seine Denunzianten kannte. Diese aber glaubten, er handle im Einvernehmen mit Himmler und stehe unter dem besonderen Schutz Berlins. Später konnte sich Beitz seinem Greifswalder Jugendfreund erkenntlich zeigen. Als es diesem nach dem Krieg elend erging, nahm er ihn bei Krupp auf und lud ihn sogar in die Villa Hügel ein. Er sagte nur: „Ohne ihn stünde ich nicht hier."

Da Beitz ungewöhnlich tüchtig und zugleich politisch unbelastet war, gelang ihm bei Krupp eine beispiellose Nachkriegskarriere. Auch in seiner einflussreichen Position setzte er sich für die Juden ein. Schon 1959 forderte er eine angemessene Entschädigung der jüdischen Zwangsarbeiter. Er schloss ein Abkommen mit der Jewish Claims Conference über zehn Millionen DM und wurde damit zu einem Wegbereiter der späteren Zwangsarbeiterentschädigung. Mit seiner Einstellung zu den Juden brachte er einige andere einflussreiche Wirtschaftsbosse, die wegen ihrer Nazivergangenheit ein schlechtes Gewissen hatten, gegen sich auf. Ein Kollege bei Krupp hörte einmal, wie der damalige Vorsitzende des Bundesverbandes der Industrie sagte: „Nur weil der Beitz im Krieg sieben dreckige Juden gerettet hat, braucht er sich hier nicht so aufzuspielen."

Umso mehr Zeichen großer Dankbarkeit erfuhr er von den Juden, die er retten konnte. Bewegend und ergreifend sind die vielen Beispiele, die Käppner gesammelt hat. Beitz erhielt große und kleine Ehrungen wie nur wenige in der Nachkriegszeit. Dabei zeigte sich seine Einstellung, wenn er bei verschiedenen Anlässen sagte: „Ich war kein Held, ich habe einfach als Mensch gehandelt." Mit seinen Taten in Polen reiht er sich in die Liste der Männer und Frauen ein, die Juden gerettet haben. Bei aller Verschiedenheit der Personen erinnert sein Verhalten am ehesten an Oskar Schindler und seine Liste.

Der Autor, Redakteur bei der „Süddeutschen Zeitung" und Historiker, hat hier eine Biografie vorgelegt, die an vielen Stellen spannend, dramatisch und oft auch bewegend ist. Zugleich ist sie ein Stück interessanter Industriegeschichte der Nachkriegszeit, in der Politik und Wirtschaft fast unentwirrbar vernetzt sind. Viele Personen der Zeitgeschichte tauchen auf. Manchmal leidet das Buch aber auch an Längen. Wieweit seine historischen Urteile über Personen und Ereignisse der Nachkriegszeit immer berechtigt sind, ist umstritten. Was er über Beitz und seine Beziehungen zum Judentum sagt, unterliegt aber nicht dieser Kritik. Dafür kann man dem Autor nur dankbar sein. Er hat gezeigt, was ein Einzelner auch unter schwierigsten Bedingungen vermag, wenn er sich nur auf sein Gewissen verlässt und den Mut hat, ihm zu folgen. Joachim Käppner: „Doch, einzelne Menschen können die Welt verändern. Jedenfalls ein Stück weit."

Werner Trutwin, Bonn

Jan Karski, **Mein Bericht an die Welt. Geschichte eines Staates im Untergrund**. Hg. und eingeführt von Céline Gervais-Francelle, aus dem englischen Originaltext und der französischen Neuausgabe 2010 übersetzt von Franka Reinhart und Ursel Schäfer. Verlag Antje Kunstmann, München 2011. 619 Seiten.

Dieser erschütternde Bericht vom polnischen Widerstand gegen die nationalsozialistische Okkupation erschien schon 1944 in den USA unter dem Titel *Story of a Secret State*. Aber erst jetzt liegt die deutsche Übersetzung vor. Wer das Umschlagfoto des Autors Jan Karski betrachtet, das ihn auch auf der Erstausgabe zeigte, fragt sich, warum es eine so *beunruhigende* Autorität hat. Die Erklärung: Es sind die unretuschierten Narben der Gestapo-Folter. Nach dem Überfall Hitlers auf Polen 1939 war der Soldat Karski zunächst in russische und deutsche Gefangenschaft geraten und wurde nach seiner Flucht zum leidenschaftlichen Untergrundkämpfer. Den *geheimen Staat* im Untertitel des Buches gab es wirklich als komplette Struktur, etwa mit einem Parlament und eigener Presse. Dass die Deutschen auch das Schulwesen zerschlagen hatten, erfahren wir im Kapitel „Schule im Untergrund". Zusammen mit Karski werden wir Zeugen einer heimlichen Abiturprüfung, die mit einer großen Rede des Prüfungsvorsitzenden an die *drei* Prüflinge beginnt:

„Ihr wisst, dass der Feind versucht, die polnische Nation durch die moralische Unterwanderung und Zersetzung der polnischen Jugend zu zerstören. Wir, die alten Lehrer, haben unser Leben der Unterweisung und Unterstützung der Jugend gewidmet. Wir nehmen die Herausforderung an um eurer willen und für Polen."

Der Patriot und Katholik Karski, der als junger Mann eigentlich Diplomat werden wollte, wurde selbst Zeuge und Opfer von großer Grausamkeit, aber hatte noch eine besondere Mission vor sich, die ihm die Leiden Polens in einem andern Licht erscheinen ließen. Das polnische Volk war zwar unterdrückt, ausgeplündert, ausgehungert und entrechtet, aber nicht zur *Vernichtung* bestimmt. Doch dieses Schicksal der Auslöschung hatten die Nationalsozialisten für die Juden vorgesehen. Um der Welt davon berichten zu können, brauchte man einen Augenzeugen, der in die Todeszonen hinein- und wieder herausgelangen konnte. Jüdische Untergrundkämpfer gewannen Jan Karski für diese Aufgabe und schleusten ihn zuerst in das Warschauer Getto und dann in das Vernichtungslager Belzec ein. Diese beiden Kapitel sind so meisterhaft geschrieben, dass sie uns, die wir inzwischen doch *wissen,* so daran teilhaben lassen, als würden wir wie Karski zum ersten Mal sehen, was jede Vorstellung übersteigt. Am Ende des Kapitels „Letzte Etappe" über das Vernichtungslager schreibt Karski: „Aber mehr noch als von den Bildern möchte ich mich von dem Gedanken befreien, dass solche Dinge jemals geschehen sind."

Karski konnte nach England entkommen und von dort in die USA, um den Alliierten schon 1942/43 von der bevorstehenden Auslöschung der europäischen Juden zu berichten. Leider ohne Erfolg. Bis zur Ausstrahlung von Claude Lanzmanns Film „Shoah" (1985) war Jan Karski, der im Jahr 2000 starb, fast vergessen. Die Kürzung seines Interview-Beitrags im Film machte Karski sehr betroffen, denn es fehlte ausgerechnet, „was ich allein berichten konnte". Mit der deutschen Ausgabe haben wir nun seinen Bericht aus erster Hand, ungekürzt. Céline Gervais-Francelle beschreibt im Vorwort Karskis Hingabe an seinen Auftrag so:

„Die patriotische Opferbereitschaft, die so weit ging, dass er aus Angst, unter der Gestapo-Folter doch zu reden, einen Selbstmordversuch unternahm, hat als eine Dimension auch das persönliche Drama des Christen."

Denn bevor Karski 1942 aufbrach zu seiner doppelten Mission, vom Schicksal des polnischen und des jüdischen Volkes zu berichten, hatten ihn

seine Freunde sowohl mit einer Giftkapsel als auch mit einer Hostie in einem Medaillon versehen. Er entschied sich dann, nur mit der Hostie zu reisen. Gervais-Francelle schreibt:

„Vor diesem Hintergrund verstehen wir die Hingabe von Jan Karski, dem neuen Gesandten im Kampf gegen das Böse, besser, und auch die Worte, die er vierzig Jahre später, 1981, sagte: ‚Gott hat mich sehen lassen und sagen lassen, was ich gesehen habe, damit ich Zeugnis ablegen kann.'"

Jan Karski wurde 1982 vom Yad-Vashem-Institut der Titel „Gerechter unter den Völkern" zuerkannt.

Bettina Klix, Berlin

Zsolt Keller, **Abwehr und Aufklärung. Antisemitismus in der Nachkriegszeit und der Schweizerische Israelitische Gemeindebund.** Veröffentlichungen des Archivs für Zeitgeschichte des Instituts für Geschichte der ETH Zürich, Band 6. Chronos Verlag, Zürich 2011. 345 Seiten.

Etwa seit den 1970er Jahren werden der Antisemitismus in der Schweiz sowie die Rolle der Schweiz im und nach dem Zweiten Weltkrieg intensiv erforscht. Zum Themenkomplex sind bereits viele wegweisende Arbeiten erschienen, von denen besonders die 25 Bände umfassenden Veröffentlichungen der Unabhängigen Expertenkommission „Schweiz – Zweiter Weltkrieg" von 2001/02 zu erwähnen sind. Der 1977 erschienene Titel *„Antisemitismus – bei uns wie überall"* von Friederich Külling oder die umfassende Arbeit von Aaron Kamis-Müller zum *„Antisemitismus in der Schweiz 1900–1930"* aus dem Jahr 1990 sowie die viel beachtete Monografie von Jacques Picard *„Die Schweiz und die Juden 1933–1945"* (1994 erschienen) dürfen als repräsentative Deutschschweizer Studien gelten, die kritisch aus historischem Blickwinkel antisemitische Einstellungen in der Alpenrepublik beleuchten. Erwähnt werden sollte auch die seit Mitte der 1990er Jahre jährlich erscheinende Dokumentation der Stiftung gegen Rassismus und Antisemitismus zu aktuellen einschlägigen Vorfällen in der Schweiz.

All diese Publikationen – und es gibt dazuhin noch eine ganze Reihe anderer, auf die hier nicht eingegangen werden kann – befassen sich in erster Linie mit der Wahrnehmung von Antisemitismus ‚von außen'; Antisemitismus wird so als historische bzw. auch religiös motivierte Größe wahrge-

nommen und entsprechend hinterfragt. Die Sicht der vom Antisemitismus Betroffenen, also die sog. Binnensicht, führte in der Schweiz bislang eher ein Dasein am Rande, sieht man von autobiografischen Zeugnissen oder Stellungnahmen Betroffener etwa in Umfragen oder in der Presse einmal ab.

Mit der von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich im Frühjahr 2010 angenommenen, acht Kapitel umfassenden Dissertation des Historikers *Zsolt Keller* liegt seit Ende 2010 eine Monografie vor, die sich – sorgfältig recherchiert, flüssig geschrieben und ebenso sorgfältig lektoriert – erstmals mit eben jener Optik der Betroffenen auseinandersetzt und den schweizerischen Antisemitismus besonders der Nachkriegszeit sowie die Rolle des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes (SIG) in dieser Frage anhand vieler prägnanter, beispielhafter wie nachdenklich stimmender Fälle ausleuchtet.

Ein Vorfall, den der Autor während seiner Militärzeit (immerhin noch Mitte der 1990er Jahre) selbst erlebt hat, spricht für sich: Die Rekruten bekamen regelmäßig eine bestimmte Fleischkonserve vorgesetzt, die „gestampfter Jud" genannt wurde und – das steht zu befürchten – immer noch so genannt wird (der SIG hat bereits 1962 bei den entsprechenden militärischen Stellen – erfolglos – Beschwerde gegen diesen Begriff eingelegt). Obschon der Ausdruck überaus perfid ist, wurde dem ehemaligen Rekruten Keller „abwiegelnd [...] versichert, dass die Bezeichnung ja nicht böse – und schon gar nicht antisemitisch – gemeint sei" (253). Vorfälle dieser und ähnlicher Art finden sich in Kellers Studie zahlreich (vgl. besonders Kap. 3).

Zsolt Keller, der seit gut zehn Jahren mit verschiedenen Arbeiten insbesondere zur Geschichte der Jüdinnen und Juden der Schweiz, aber auch zum Gebiet des schweizerischen Antijudaismus / Antisemitismus in der Öffentlichkeit präsent ist (2006 erschien etwa *„Der Blutruf [Mt 27,25]: eine schweizerische Wirkungsgeschichte 1900–1950"*), will mit seinen aktuellen Ausführungen auf der Folie des Antisemitismus gleichzeitig auch ein „Stück Schweizer Geschichte erzählen" (9), denn dass Antisemitismus in der Schweiz existent war und ist, zeigt das Buch leider nur allzu deutlich.

Kellers deskriptiv-diachron ausgerichtete und in der Kulturwissenschaft verankerte Studie (23) hat zum Ziel, „den Antisemitismus helvetischer Prägung und Provenienz zu fassen und im historischen Gefüge der Schweizer Geschichte [zwischen den Jahren 1943 und 1960] zu analysieren" (243), indem sie allem voran das reichhaltige Quellenmaterial des SIG-Archivs aus-

wertet und so ‚den' Antisemitismus im historisch-gesellschaftlichen Kontext zu erfassen sucht.

Der im Zentrum der Arbeit stehende, 1904 gegründete SIG, das sei an dieser Stelle ergänzend angefügt, ist die Dachorganisation der überwiegenden Mehrzahl der schweizerischen jüdischen Gemeinden; wichtigste Aufgaben des SIG sind gemäß eigenem Internetauftritt „die Vertretung jüdischer Interessen gegenüber eidgenössischen Behörden, gesamtschweizerischen Institutionen und den Medien, der Dialog mit anderen Religionsgemeinschaften, die Förderung des Wissens über das Judentum in der Schweiz sowie die Vertretung der Schweizer Interessen in internationalen jüdischen Organisationen. Weiter koordiniert und ergänzt der SIG die Kultur-, Jugend- und Sozialarbeit der Mitgliedsgemeinden."

Wie in den Jahren nach seiner Gründung, während der Kriegsjahre und danach ist auch heute noch „eine wichtige Zielsetzung des SIG [...] die Prävention jeglicher Formen von Antisemitismus und Rassismus. Vertreterinnen und Vertreter des SIG führen verschiedene Aufklärungs- und Informationsmaßnahmen durch und engagieren sich zu diesem Thema in Gesprächsgruppen mit den Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften. Auch in der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus (EKR) ist der SIG vertreten." (Letzter Zugriff auf www.swissjews.ch: 7.11.2011).

Die Aufgaben des SIG waren und sind somit sowohl politisch als auch religiös motiviert.

Blenden wir zurück in die Zeit von 1943 bis 1960, mit der sich vorliegende Dissertation befasst, der Zsolt Keller den griffigen Obertitel *„Abwehr und Aufklärung"* gegeben hat: „Abwehr und Aufklärung" nannte der SIG sein 1944 gegründetes Ressort (heute: „Prävention und Information"), das die Aufgabe hatte, judenfeindliche Tendenzen und Vorfälle in der gesamten Schweiz einerseits zu registrieren und zu dokumentieren, andererseits aber auch und ganz besonders durch gezielte Aufklärungsarbeit gegenüber politischen und religiösen Gremien den Antisemitismus zu schwächen, ihm also auf rationaler, argumentativer Ebene beizukommen. Soweit die Theorie.

Gerade auf dem Gebiet der Aufklärung waren es jedoch in allererster Linie Rabbiner – und eben nicht der SIG –, die durch Auftritte in Radio und Fernsehen, durch Vorträge oder Synagogenführungen, wie heute übrigens auch, Informationen über das Judentums zu vermitteln und so Vorurteile

gezielt abzubauen suchten. Der SIG reagierte zwar teils energisch auf antisemitische Äußerungen und Vorfälle, wurde jedoch von eidgenössischer Seite her kaum unterstützt; so zeigt Keller mittels verschiedener, teils verstörender Beispiele, dass die Behörden die Vorfälle vielfach bagatellisierten (vgl. etwa S. 79) und in Antisemiten beispielsweise oftmals nur Betrunkene oder harmlose ‚Irre' sahen.

Zsolt Keller ermöglicht mit seinen Ausführungen darüber hinaus vielfältige und differenzierte Einblicke in die Welt des SIG in besagtem Zeitraum, beleuchtet Rolle und Bedeutung des Staates Israel und erläutert in diesem Zusammenhang das (erneute) Aufflammen von Antisemitismus vor und nach der Gründung des Staates Israel, die den SIG vor eine weitere, so noch nie da gewesene Herausforderung der vermeintlichen ‚doppelten Loyalität' (z. B. S. 189) stellte: Kann man zugleich Schweizer und Jude sein, war die provokante Frage, mit der man sich behördlicherseits zunehmend beschäftigte.

Nicht nur in der Gesellschaft Schweiz-Israel, die 1957 gegründet wurde, befasste man sich – so führt Keller unter anderem aus – mit Fragen wie dieser sowie Fragen zum Verhältnis zwischen Israel und der Schweiz, sondern auch im Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs, der nicht zuletzt dank der Gründung der Christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft (CJA) im Jahr 1946 kontinuierlich bis heute – wenn auch mit Rückschlägen – fortgeführt wird und um die Komponente des Dialogs mit dem Islam auf anderen Plattformen gegen Ende des 20. Jahrhunderts erweitert wurde. Der derzeitige Präsident des SIG, Herbert Winter, hob in seiner Ansprache anlässlich der Vernissage zu Zsolt Kellers sehr lesenswerter und gewinnbringender Studie im Dezember 2010 hervor, dass sie dem SIG „eine neue Entscheidungsgrundlage" liefere, indem sie seinen Vertreterinnen und Vertretern „den Blick für die Vergangenheit" schärfe.

Um die Ausführungen auf anekdotische Weise abzuschließen, sei ein kurzer Ausflug in die eidgenössische Bibliothekslandschaft gestattet: Der Katalog der Schweizerischen Nationalbibliothek „Helveticat" wies kurz nach Erscheinen von Zsolt Kellers Monografie folgenden Eintrag auf: „Abwehr und Aufklärung: Antisemitismus in der Nachkriegszeit und der Schweizerische Israelitische Geheimbund [sic]" – es spukt eben noch immer in vielen Köpfen herum, dass Jüdisches geheimnisumwittert ist … Der Eintrag wurde inzwischen korrigiert.

Yvonne Domhardt, Zürich / Freiburg

Joseph Klatzmann, **Jüdischer Witz und Humor**. Verlag C. H. Beck, München 2011. 126 Seiten.

Sammlungen jüdischer Witze stützen sich in der Regel sowohl auf altbekannte Bücher als auch auf eine mündliche Überlieferung. Das trifft auch auf das Werk von Joseph Klatzmann zu, das Thomas Schultz aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt hat. In der „Einleitung" erklärt Klatzmann, Ziel seines Buches, das sich gleichermaßen an Nichtjuden und Juden richtet, sei es,

> „den Leser zum Lachen zu bringen, aber mehr noch, ihm verständlich zu machen, wie diese Witze entstanden sind und was sie bedeuten".

Das volkstümlich gehaltene Werk erhebt also auch einen theoretischen Anspruch. Der Autor vertritt die erklärtermaßen nicht neue These, dass die Themen des jüdischen Humors sich je nach Land und Epoche unterscheiden. Dementsprechend hat er sein Buch gegliedert. Kapitel 1: Russland; Kapitel 2: Deutschland; Kapitel 3: USA und England; Kapitel 4: Frankreich; Kapitel 5: Israel. Kapitel 6 ist dem Humor der sephardischen Juden gewidmet. Von Witzen, die nicht einem bestimmten Land oder einer Epoche zuzuordnen sind, ist in Kapitel 7 die Rede: „Zeitlose und universale Themen". Im letzten Kapitel behandelt Klatzmann den jüdischen Humor in der Sekundärliteratur und bei Sigmund Freud. Eine Bibliografie rundet den schmalen Band ab.

Es ist verwunderlich, dass die einzige Witzsammlung in deutscher Sprache, die hier Erwähnung findet, der Bestseller von Salcia Landmann ist, der Friedrich Torberg vor 50 Jahren in einer glänzenden Polemik vorwarf, sie ermorde den jüdischen Witz (Torbergs Verriss ist nachzulesen in der Zeitschrift „*Der Monat*", Oktober 1961).

Im Hinblick auf eine zweite Auflage sei angemerkt, dass das in der Liste der englischen Bücher angeführte Werk von Abraham Hochwald (London 1996) zuerst auf Deutsch erschienen ist: „*Und wenn der Rabbi lacht. Jüdischer Humor*" (2. Auflage, Wuppertal und Zürich 1994). Auf der hinteren Umschlagseite prangt der folgende Witz:

> „Rabbiner Schach fragt eines Tages den Rabbi von Lubawitsch: ‚Woher weißt du, dass du der Messias bist?' ‚Gott selbst hat es mir gesagt', antwortet dieser. Rabbiner Schach überlegt einen Moment und sagt: ‚Ich kann mich nicht erinnern, dir das gesagt zu haben.'"

Klatzmann erklärt den Hintergrund dieses merkwürdigen Dialogs; er versichert, dass dieser Witz ihm von einer strenggläubigen Person erzählt wurde. Mancher Leser wird sich wundern, dass eine strenggläubige Person zwei angesehenen Tora-Gelehrten größenwahnsinnige Behauptungen in den Mund legt. Bei näherer Betrachtung erweist sich der Witz als eine Legende mit umgekehrten Vorzeichen.

Yizhak Ahren, Köln

Hans Küng / Walter Homolka, **Weltethos aus den Quellen des Judentums.** Herder Verlag, Freiburg i. Br. 2008. 223 Seiten.

Hans Küng (* 1928) hat den Begriff „Weltethos" geprägt. In allen Religionen der Welt, so der Theologieprofessor und Autor zahlreicher Bücher, seien trotz dogmatischer Unterschiede ethische Grundlagen zu finden. Küng und der Reformrabbiner Walter Homolka (* 1964) untersuchen die ethischen Forderungen des jüdischen Glaubens, die die Welt unter allen Religionen am meisten geprägt haben. Ethische Elemente waren schon in vorisraelitischen Stammeskulturen vorhanden, so Küng. Das Verdienst der Israeliten sei, die ethischen Inhalte unter die Herrschaft des einen Gottes gestellt zu haben. Mit dem „Zehnwort", dem Dekalog, habe das Judentum entscheidend die Weltethos-Idee beeinflusst.

Hans Küng betont, dass Jesus, auf den sich das Christentum als seinen Messias und Christus beruft, ein Jude unter Juden war. Er weist auch auf Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Christentum hin, die trotz der grauenvollen Geschichte der Judenverfolgungen, die im Holocaust ihren katastrophalen Höhepunkt erreichten, erhalten blieben: Juden und Christen glauben an den einen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde. Christen verwenden im Gottesdienst jüdische Elemente wie Psalmen, Gebete und Lesungen. Christen haben auch den Tenach, das sogenannte Alte Testament, als Heilige Schrift aufgenommen. Juden wie Christen sind einem Ethos der Gerechtigkeit sowie der Gottes- und Nächstenliebe verpflichtet.

Was man Hans Küng vorwerfen kann, ist, dass er nur das im 19. Jahrhundert entstandene Reformjudentum bejaht. Er glaubt, dass das assimilierte hellenistische Judentum für die Zukunft Bestand hätte haben können, was nicht stimmt. Nach der Zerstörung des Zentralheiligtums, des Jerusalemer

Tempels, durch die Römer konnte nur das streng orthodoxe pharisäische Judentum um das Lehrhaus von Jochanan Ben Sakkai in Jabne überleben. Nur die genaue Befolgung der 613 Gebote und Verbote konnte die Zukunft des jüdischen Glaubens gewährleisten. Das griechische Judentum war dagegen zu sehr von fremden Einflüssen belastet, um seinen Glauben durch die Zeiten aufrecht zu erhalten. Auch während der Verfolgungen im Mittelalter vermochte allein das orthodoxe Judentum den Untergang des jüdischen Glaubens verhindern. Nur eine strenge Bindung an die jüdische Tradition gab den Gemarterten Kraft, sich der Zwangstaufe zu entziehen.

Walter Homolka unterstellt die Sinai-Offenbarung der Vernunft und weist auf den Gründer der neukantianischen Marburger Schule, *Hermann Cohen* (1842–1918), hin. Nach Cohen stellt das Judentum ein Beispiel einer Religion der Vernunft dar. Das Reformjudentum betrachtet die Lehre im Wandel der Zeit, angepasst an jede Epoche. Homolka erklärt, dass Mose von Gott auch die mündliche Lehre erhalten hat. Durch die Generationen mündlich weitergegeben und schließlich als die Mischnah niedergeschrieben, ist sie Garant dafür, dass über das Gotteswort nachgedacht und den Bedürfnissen jeder einzelnen Generation unterstellt wird. Als Beispiel nennt Homolka die in der Tora erlaubte Todesstrafe. Diese wurde bereits im Altertum durch Interpretation an so viele Bedingungen geknüpft, dass sie schließlich undurchführbar wurde.

> „Das Judentum glaubt an einen fortschreitenden Offenbarungsprozess. Es geht von der Vorstellung aus, dass sich der Wille Gottes fortwährend entfaltet und abweichend von den Interpretationen der Vergangenheit gedeutet werden kann.
>
> Dieser Offenbarungsbegriff ermöglicht eine Relativierung der schriftlichen Tora durch das Korrektiv der mündlichen Tora – also durch interpretatorische Eingriffe –, die die Brücke zwischen vernunftmäßiger Einsicht und Offenbarungstext schlägt."

Anders die Orthodoxie, so Homolka. Sie erklärt die von Gott gegebene schriftliche und mündliche Offenbarung durch alle Zeiten gültig. Die auch von ihr zugelassene Interpretation sei Erklärung des Gotteswortes und nicht Anpassung an die Anforderungen der Zeit.

Sowohl Küng wie auch Homolka betonen, dass im Judentum der Fremdling als Mensch, geschaffen nach Gottes Abbild, respektiert wird. Er ist aber nicht auf die Erfüllung der 613 jüdischen Gebote und Verbote ver-

pflichtet, sondern nur zur Befolgung der sieben noachidischen Gebote, die u. a. Götzendienst, Blutvergießen, Unzucht und Tierquälerei untersagen. Zur Anerkennung dieser Ethik gelangt der Fremdling durch seine Vernunft.

Den Hauptaussagen des jüdischen Ethos haben die Autoren jeweils Texte bekannter jüdischer Gelehrter als Einleitung (Quelltexte) vorangestellt. Der „Wert des Menschen" gründet auf seiner „Erschaffung nach Gottes Angesicht". Sie gewährt jedem Menschen, so *Abraham Joshua Heschel* (1907–1972), auch dem Verbrecher, Anteil an der Ewigkeit Gottes.

Nach *Franz Rosenzweig* (1886–1929) begründet die „Ebenbildlichkeit" auch die Gottes- und Nächstenliebe sowie den ethischen Umgang mit dem Feind: „Ob dem Falle deines Feindes freue dich nicht, und ob seinem Sturze juble nicht dein Herz" (Sprüche, 24,17).

Samson Hochfeld führt die „Nächstenliebe" ein mit dem Hillelwort: „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem anderen zu." Mit einem Text von *Hermann Cohen* wird das Kapitel über die Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben eingeleitet; mit *Salomo Samuel* das Thema „Gerechtigkeit" und mit *Leo Baeck* (1873–1956) „Wahrheit und Toleranz".

Judith Plaskow schließlich peilt das Problem der Gleichberechtigung und Partnerschaft zwischen Mann und Frau an. Der große Philosoph *Moses Maimonides* (1135–1204) begründete das ethische Handeln mit der Gottesliebe:

> „Und wenn der Mensch Gott liebt mit wahrer Liebe, wird er alsbald aus Liebe zu ihm alles tun was ihm geboten ist."

Zum Schluss lenkt Hans Küng den Blick wieder auf den Frieden durch das Weltethos und meint:

> „[...] es gibt kaum ein anderes Volk, das so etwas Substantielles und Markantes für ein kommendes gemeinsames Menschheitsethos zu bieten hat wie gerade das Judentum mit seiner ethischen Überlieferung, die die religiösen Traditionen und Überzeugungen anderer respektiert und auf eine gemeinsame ethische Aufgabe der Menschen hinweist: zur Heilung der Welt (tikkun ha-olam)."

Monika Beck, Aachen

Charles Lewinsky, **Gerron**. Roman. Nagel & Kimche im Carl Hanser Verlag, München 2011. 544 Seiten.

Theresienstadt ist die Bühne, das Theater-Ensemble unter der Leitung von Kurt Gerron gibt lediglich ein Gastspiel. Charles Lewinsky zeichnet mit seinem Roman *Gerron* die Schicksalsrolle des jüdischen Schauspielers und Regisseurs *Kurt Gerron* nach. In einem dichten inneren Monolog des Ich-Erzählers Gerron lässt er den Leser teilhaben an dessen Gewissenskonflikt, Theresienstadt als „heile Welt" filmisch zu inszenieren. Kontrastreiche Rückblenden schildern dabei die Lebensgeschichte Kurt Gerrons.

Es ist eine Geschichte voller Leben in Zeiten großer Umbrüche. Die Kindheitserinnerungen an den geliebten Großvater, die durch den Ersten Weltkrieg geraubte Jugend und der erste Kriegseinsatz, der formidable schauspielerische Aufstieg, die große Liebe Olga, die Flucht vor den Nazis, die unfassbare Gewissensnot in Theresienstadt bis hin zum Tiefflug nach Auschwitz in die Gaskammer.

Der in den 1920er und 1930er Jahren gefeierte Sänger der *Moritat von Mackie Messer* und große Schauspieler und Regisseur Kurt Gerron wird im Frühjahr 1944 in das Getto Theresienstadt deportiert. Vorangegangen ist bereits eine Fluchtstrecke über Paris, Österreich und die Niederlande. Der Weg in die USA ist mittlerweile für ihn verschlossen. Gerron macht sich Vorwürfe, vielleicht hätte er seine in Sobibor ermordeten Eltern retten können, vielleicht hätte er sich und Olga retten können. Doch die Familie aus der Klopstockstraße in Berlin verleugnet – wie so viele andere – für lange Zeit die Realität. Sieht die drohende Gefahr der NSDAP nicht, die sogar für den Vater eine gewisse Anziehungskraft hat.

Und während die Nazis immer weiter aufsteigen, steigt Gerron auf der schauspielerischen Karriereleiter auf. Jetzt ist nicht die Zeit für Politik. Ein fataler Irrtum. Deutsche Filmerfolge und deutscher ehemaliger Frontkämpfer mit Eisernem Kreuz bieten keine Sicherheit mehr. Aus „Wir Deutsche" sind die schuldigen „Judskis" geworden.

Jetzt hat er sich zu entscheiden: Film oder Tod. Er kämpft mit sich, will doch nur Mensch bleiben, aber er hat solche Angst. Inmitten dieser Angst kreisen seine Gedanken um den Großvater, mit dem er in eine Fantasiewelt flüchten konnte, dessen Hand ihm bei diffusen Ängsten im Berliner Varieté im Wintergarten Schutz gegeben hat. In Theresienstadt sind die Ängste

nicht diffus, sondern real und übermächtig, hier wünscht er sich zurück in den Wintergarten. Seine Lage ist verzweifelt. 1000 pro Tag, 1000 „Judskis" nach Auschwitz. 1000 im Viehwaggon. Um die Strecken seiner Zugfahrten kreisen düstere Erinnerungen. Ein Ausflug mit dem Vater in den Heimatort Kriescht und die erste antisemitische Kindheitserfahrung. Später der Transport in Richtung Flandernschlacht, die Zugfahrten der Familie auf der Flucht und jetzt Auschwitz. Er steckt fest und die Amerikaner stecken schon in Frankreich. Der Film kann Zeit zum Überleben geben, der Krieg ist vielleicht schon bald zu Ende. Wie hoch ist die Wahrscheinlichkeit, dass überhaupt jemand diesen Propagandafilm sieht?

Gerron kämpft mit sich, doch das Spiel ist schon entschieden. Der Film ist seine Verteidigungsstrategie. Das Leben von Vielen hängt jetzt von ihm ab, von seinem Film. Denn solange sie drehen, gibt es für die Darsteller keinen Transport. Gerron schafft Kulissen, baut mit Perfektion und Tricks Illusionen einer heilen und schönen Welt auf. Einer Welt, in der es den „Judskis" gut geht. Hinter dieser Maske verbirgt sich die Wahrheit. Menschen zusammengepfercht auf engstem Raum, mangelnde hygienische Zustände, Krankheiten, Folter, Todesurteile, haufenweise Hungertote; hier gibt es nichts, außer auf den Tod zu warten. Der einzige Trost für Gerron ist, dass er seine geliebte Olga bei sich hat. Nur Gott hat er nicht mehr bei sich. Das göttliche Drehbuch ist zu unerträglich. Und Gerrons Drehbuch ist kein Rettungsanker. Es spuckt kein Leben aus, nur Transportnummern: Nr. XXXI/621 und Nr. XXXI/622, Olga und er, zwei von weiteren Tausend am 28.10.1944 auf Abruf in den Tod.

Charles Lewinsky zeichnet ein düsteres, weitgehend auf Tatsachen beruhendes Porträt des jüdischen Schauspielers und Regisseurs Gerron. Für die Propagandamaschine der Nazis ist nichts zu perfide. Kurt Gerron wird in eine elende Grenzsituation getrieben. Inmitten dieser Hölle, die zum täglichen Überlebenskampf wird, wo jeder Gettobewohner bereits am Abgrund steht, stellt sich die Frage der Moral, die zum kräftezehrenden Kampf mit sich selbst führt. Die filmische Kunst als letzte Hoffnung und als Sprungbrett in das Überleben bleibt ein Trugschluss. Denn Gerron bleibt mit und ohne sein Regietalent ein „Judski" und „Deutschland ist eine Exportnation. Hat seine Judskis in die ganze Welt verschickt. Bis es keine Abnehmer mehr gab und sie angefangen haben, den Überschuss zu verschrotten."

Soraya Levin, Wolfenbüttel

Bill Rebiger (Hg.), **Sefer Shimmush Tehillim. Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen.** Edition, Übersetzung und Kommentar. Texte und Studien zum Antiken Judentum. Mohr Siebeck, Tübingen 2010. IX, 359 Seiten und 117 hebräische Seiten.

Psalmen (hebr. Tehillim) spielen im jüdisch-religiösen Leben eine sehr wichtige Rolle. Im tagtäglichen Gottesdienst rezitieren die Beter einige Kapitel Tehillim; am Schabbat und an Feiertagen werden noch einige Psalmen mehr gesprochen. Im Rahmen des Tora-Lernens beschäftigen sich Studierende mit Kommentaren zu allen 150 Psalmen. In seinem religionsgesetzlichen Kodex erlaubt Moses Maimonides gesunden Menschen einen Psalm zu sprechen, damit sie aufgrund dieser Zitation geschützt bleiben und aus Notlagen gerettet werden.

Von der Praxis eines magischen Gebrauchs der Psalmen wissen moderne Juden kaum etwas. Zwar ist der Aberglaube in unseren Tagen nicht aus der Welt verschwunden, aber mit Zauberei will niemand etwas zu tun haben. Unter der Ägide von Peter Schäfer hat Bill Rebiger eine Doktorarbeit über „*Sefer Shimmush Tehillim*" geschrieben, einem magischen Handbuch, in dem jedem der Psalmen eine Zweckangabe zugeordnet wurde. So dient zum Beispiel Psalm 46 einem Mann, der seine Frau hasst und sie wieder lieben möchte. Jetzt hat Rebiger eine überarbeitete Fassung seiner Dissertation veröffentlicht. Zu loben sind die klare Gliederung des Bandes, Rebigers gründliche und gut lesbare „Einleitung" und vor allem die auf jeder Seite erkennbare Sorgfältigkeit der Arbeit.

Bei dieser ersten wissenschaftlichen Ausgabe von „ *Sefer Shimmush Tehillim*" handelt es sich um eine vierspaltige Synopse, in der vier Textzeugen dokumentiert werden. Neben dem Erstdruck (Sabbioneta 1551) können wir drei andere Fassungen lesen, die Rebiger aus Manuskripten edierte, die sich heute in Oxford, New York und London befinden. Ins Deutsche übersetzte Rebiger lediglich den Erstdruck sowie den Text der Londoner Handschrift. Zu jedem der 185 Paragrafen von „*Sefer Shimmush Tehillim*" hat Rebiger einen Kommentar verfasst, der viele weiterführende Hinweise enthält. Und für den Kommentator hier noch eine kritische Randbemerkung: Zu der Tatsache, dass in einer Version von „*Sefer Shimmush Tehillim*" empfohlen wird, am Rosch ha-Schana Psalm 96 zu beten, meint Rebiger: „Der Anknüpfungspunkt liegt wohl in dem Signalwort ‚chadasch' – ‚neu' – in dem anzitierten Vers Psalm 96,1." Wird an dieser Stelle nicht ein aus dem

Zusammenhang gerissenes Wort als Verbindungspunkt überbelastet? Mir scheint, dass die Verknüpfung viel mehr damit zu tun hat, dass Rosch ha-Schana als Tag des Gerichts gilt. In Vers 10 von Psalm 96 heißt es: „Er richtet Völker in Geradheit", und in Vers 13: „Er richtet die Menschenwelt mit Recht und Völker mit Seiner Treue."

Yizhak Ahren, Köln

Theo Schuster (Hg.), **Weet ji wall, wor löbje wohnt ... Spuren jüdischen Lebens in Sprache und Literatur Ostfrieslands.** Verlag Theo Schuster, Leer 2011. 140 Seiten.

Seit Jahrzehnten gilt das Interesse des Verlegers und Autors Theo Schuster nicht nur dem ostfriesischen Niederdeutsch, sondern auch anderen Dialekten und den Nahsprachen des Deutschen, vor allem auch dem Jiddischen. In den 1970er Jahren gab er u. a. bereits zwei Schallplatten mit Musikaufnahmen des jiddischen Cabarets „Li-la-lo", heraus, zudem eine Sprechplatte mit klassischen jiddischen Erzählungen, gelesen von dem unvergesslichen Zvi Sofer s. A. (1911–1980) vom Institutum Judaicum in Münster.

In seiner neuesten Veröffentlichung bringt Schuster auf 140 Seiten eine Fülle von Witzen, Anekdoten, Volksgeschichten, Reimen und Rätseln, in denen die Juden Ostfrieslands eine Rolle spielen. Viele Texte sind niederdeutsch, doch das meiste ist übersetzt oder wird erklärt. Für schwierigere Ausdrücke aus dem Niederdeutschen gibt es zudem Anmerkungen und ein umfassendes Wörterverzeichnis. Auch ein Gedicht des (in Schottland geborenen) irischen Lyrikers Pearse Hutchinson, das sich mit dem Schicksal und der Rückkehr der Juden nach dem Zweiten Weltkrieg beschäftigt, ist im englischen Original aufgenommen und ins Hochdeutsche übersetzt. Dieses Gedicht wurde anlässlich eines Besuches Hutchinsons bei Theo Schuster in Leer geschrieben und diesem gewidmet.

Das Buch sei nicht nur Ostfriesen und Kennern des Niederdeutschen, sondern auch Sprach- und Dialektforschern, vor allem aber Judaisten empfohlen, und nicht zuletzt allen, die sich für das Judentum und seine Geschichte in Deutschland interessieren und zudem eine gehaltvolle und spannende Lektüre genießen möchten.

Adalbert Böning, Hagen

Berichte

Internationales Kolloquium zur Edition der Inedita von Emmanuel Lévinas – Tagungsbericht

Am 7. und 8. November 2011 veranstaltete die Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg (HfJS), in Kooperation mit der Universität Paris IV-Sorbonne und dem Bureau de coopération universitaire (BCU) des Institut Français Heidelberg, ein internationales Kolloquium anlässlich der Edition bisher unveröffentlichter Schriften des jüdischen Philosophen Emmanuel Lévinas (1906–1995).

Die Herausgabe der *Inedita* in den ersten zwei Bänden von Lévinas' Gesammelten Schriften[1] eröffnet völlig neue Perspektiven auf sein Frühwerk sowie seine philosophische, literarische und religiöse Entwicklung. Von besonderem Interesse sind hierbei Lévinas' Kriegstagebücher, die *Carnets de captivité*, die die traumatische Erfahrung der deutschen Kriegsgefangenschaft während des Zweiten Weltkrieges dokumentieren. Das Kolloquium war ein erster Austausch in Deutschland zur Erforschung der *Inedita* auf internationaler Ebene durch Wissenschaftler aus Frankreich, Deutschland, Italien, der Schweiz und Israel.

Nach der Begrüßung durch den Rektor der HfJS *Johannes Heil*, widmete sich *Michaël Lévinas* (Paris), Lévinas' Sohn und Nachlassverwalter, unter dem Titel „La transmission posthume" der Problematik der Weitergabe des Werks seines Vaters vor dem Hintergrund der vielschichtigen Struktur und Komplexität seiner Gedanken. *Danielle Cohen-Lévinas* (Paris), Frau von Michaël Lévinas und Mitorganisatorin des Kolloquiums in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl von *Daniel Krochmalnik* (HfJS), beleuchtete im Anschluss daran sowohl die Beziehung von Lévinas' Werk zu phänomenologischen Aspekten als auch die Stellung des Werks Marcel

1) Emmanuel Lévinas, *Carnets de captivité et autres inédits*, Bd. 1, und *Parole et Silence, et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Bd. 2, beide hg. von Rodolphe Calin und Catherine Chalier, Bernard Grasset, IMEC, Paris 2009 (Bd. 1) und 2011 (Bd. 2).

Prousts in den Kriegstagebüchern – ein bisher in seiner Tragweite noch unerforschter literarischer Einfluss auf das Denken Lévinas'.

Ein weiterer Schwerpunkt war die komplexe Beziehung von Religion und Philosophie, vor allem die Frage, welche Rolle das jüdische Erbe hierbei für Lévinas spielt. Hebräisch verfasste Textpassagen sowie fortlaufende Talmud- und Bibelrekurse in seinen Kriegstagebüchern legen dar, dass Judentum und Philosophie zwei untrennbare Quellen in seinem Denken sind. Dies betonte vor allem der israelische Religionsphilosoph *Ephraim Meir* (Ramat Gan) in seinem Beitrag „Judaïsme et philosophie dans les *Carnets de captivité*".

Bernhard Casper (Freiburg/Br.) untersuchte unter dem Titel „Felix culpa. Über die Tragweite der *Carnets de captivité* für ein neues Verständnis des Menschlichen und das Verhältnis zwischen Juden und Christen" die Genese der Idee jenes „Ur-Verhältnis der Verantwortlichkeit" (Casper), das Lévinas' Denken seit den *Carnets de captivité* prägte und dessen reale Tragweite durch die Lagererfahrung voll zu Tage trat. Diese ursprüngliche Verantwortung, gesehen als eine *felix culpa*, einer glücklichen Schuld, ist das, was den Menschen, so Casper, in seinem „Menschsein als solchem ausmacht". In diesem Sinne rundete die Filmvorführung „Geisel für den Anderen. Der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas" den ersten Tag ab, in dem sie ein Interview mit Emmanuel Lévinas präsentierte, das Bernhard Casper im Jahr 1981 für den SWR realisierte.

Der zweite Tag widmete sich zunächst literarischen und methodischen Erörterungen der *Inedita*. So zeigte *Marc de Launay* (Paris) die Bedeutung der *Metapher* auf. Sie ermöglicht Lévinas, eine Transzendenz innerhalb der Grenzen der Sprache aufscheinen zu lassen und kann somit als Sinnbild für Lévinas' sprachphilosophische Überlegungen stehen: Etwas in Sprache zu fassen, was nicht gesagt werden kann. *Nicolas Weill* (Paris) untersuchte Lévinas' Rezeption der Brautbriefe Leon Bloys („Lettres à sa fiancée", 1922) in seinen Kriegstagebüchern.

Die historischen Bedingungen der Lagerhaft und deren Auswirkungen auf Lévinas' religiöse Identität als Jude schilderte *Daniel Krochmalnik* (Heidelberg) in seinen Ausführungen über „Abendgebete im Stalag". Weitere Beiträge untersuchten Bezüge der *Inedita* zum Werk Franz Rosenzweigs: einerseits durch die Fokussierung auf die Stimme und den Zusammenhang von Sprache und Klang (*Silvia Richter*, Heidelberg), andererseits durch einen Vergleich der Kriegsbriefe Rosenzweigs während des Ersten Weltkriegs

mit den Aufzeichnungen Lévinas' in den *Carnets de captivité* (*Martin Brasser*, Luzern). Anschließend präsentierte *Dominique Bourel* (Paris) biografische und werkgeschichtliche Bezüge zwischen Lévinas und Martin Buber. Im Abschlussvortrag von *Jean-Luc Nancy* (Straßburg) über „Eros: réflexions sur le roman inédit d'Emmanuel Lévinas" wurden schließlich auch die literarischen Ambitionen Lévinas' gewürdigt, dessen unvollendete Romanprojekte eine Veröffentlichung zu seinen Lebzeiten versagt blieb.

Dem fruchtbaren Austausch und den vielfältigen gedanklichen Anstößen dieser Zusammenkunft ist eine Fortsetzung zu wünschen. Denn das Heidelberger Kolloquium markierte insgesamt lediglich den Auftakt der wissenschaftlichen Auseinandersetzung in Deutschland mit den *Inedita* Lévinas', deren Rezeption die künftige Erforschung seines Werks nachhaltig prägen wird.

Silvia Richter, Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg

Erste Rabbinerschule in Kanada eröffnet

„Die erste allgemeine Schule für jüdische Theologie in Kanada wird für die Zukunft des Judentums in diesem Land einen wichtigen Beitrag leisten", sagt *Rabbiner Roy Tanenbaum*, Präsident der neuen *Jeschiwa und Rabbinerschule*. In Kanada leben ungefähr 350 000 Juden. Wegen der großen Entfernungen zwischen den Städten Kanadas und der losen Verbindung zwischen den jüdischen Gemeinden hatte es bisher keine ernsthafte Bemühung um eine gemeinsame Schule in Kanada gegeben. Um ein Rabbiner-Seminar zu besuchen, mussten Kanadier nach Amerika, meistens nach New York oder Cincinnati, oder nach Israel gehen. Synagogen in Kanada dagegen mussten um amerikanische Rabbiner werben oder sogar auf andere Länder zurückgreifen. Der amerikanische *Rabbiner Howard Voss-Altman* von Calgary ist überzeugt, dass kanadische Rabbiner einen besseren Beitrag bei der Betreuung der kanadischen Gemeinden leisten würden und der zunehmenden Assimilation entgegensteuern könnten.

Rabbiner Roy Tanenbaum, ebenfalls vor vielen Jahren aus Amerika an die größte Synagoge Calgarys berufen, weiß um die kulturellen Unterschiede zwischen beiden Ländern. Für einen Rabbiner sind diese kulturellen Voraussetzungen wichtig, wenn er sich jungen Menschen nähern will.

Kanadische Juden sind besorgt angesichts der hohen Zahl von amerikanischen Mischehen, die zur Assimilation des Judentums beitragen. Kanadische Gemeinden sind allgemein konservativer als die amerikanischen, und junge Kanadier, die Rabbiner werden wollen, können sich oft ein Studium im Ausland finanziell nicht leisten.



Rabbiner Roy Tanenbaum.

Tanenbaum, inzwischen kanadischer Staatsbürger, hat sich seit seinem Ruhestand mit großer Energie dem Aufbau dieser kanadischen *Jeschiwa und Rabbinerschule* angenommen. Am meisten erstaunt ihn, dass das Seminar am renommierten kath. „St. Michael's College" der katholisch-theologischen Fakultät der Universität von Toronto Aufnahme gefunden hat. Die Fakultät umfasst bereits sieben christliche Schulen, meist protestantischer Konfessionen, die gemeinsam die „*Toronto School of Theology*" bilden. Die *Jeschiwa und Rabbinerschule* wurde am 27. November 2011 offiziell als Teil dieser Gruppierung aufgenommen.

Alan Hayes, Leiter der *Toronto School of Theology*, sieht die Aufnahme als Teil des Übergangsprozesses zu einem interreligiösen Milieu. Die Verbindung entspricht dem christlichen Trend, die Wurzeln des eigenen Glaubens und damit auch das jüdische Verständnis der jüdischen Bibel kennen zu lernen. Sowohl Papst Johannes Paul II. als auch Papst Benedikt XVI. haben die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens zu einem Teil ihrer Theologie gemacht. Die Begegnung und Interaktion zwischen Juden und Christen wird für alle Gruppen eine Bereicherung sein. Während das christliche Studium des Alten Testaments eher historischen Charakter habe, sei das jüdische Verständnis theologisch und reicher. Christen und Juden studieren oft die gleichen Sachen, reden aber selten miteinander. „Hier werden sich Menschen begegnen. Wir haben viel voneinander zu lernen", sagt Hayes.

Im Unterschied zu ähnlichen jüdischen Institutionen in Amerika (und teilweise auch in Kanada), wo sich das Judentum in reformiertes, konservatives und orthodoxes Judentum geteilt hat, orientiert sich die neue Rabbinerschule am klassischen Judentum der europäischen Tradition des 18. Jahrhunderts. Rabbiner Tanenbaum glaubt, „dass die Trennung zwischen reformiert, liberal, konservativ und orthodox für jüdisches Leben [...] eher destruktiv ist. Es gibt zwar Gründe, warum im Zeitalter der europäischen Aufklärung diese Gruppierungen entstanden sind, aber heute ist es notwendig, zurück zu denken an die Zeit, in der Juden einfach nur Juden waren." Daher wird die Schule auch keine Rabbinerinnen ausbilden, aber Frauen können an der Schule studieren und einen Diplomabschluss in jüdischer Theologie erweben.

Fritz Voll, Toronto,
unter Bezugnahme auf einen Bericht von *Charles Lewis* in der *National Post* (www.nationalpost.com).

„Forum junger Erwachsener" (FJE) Eine christlich-jüdische Initiative

Der Prophet Jesaja zeichnet in einer Vision eine uralte Sehnsucht der Menschen, der Sehnsucht nach Frieden und Gerechtigkeit (Jes 11,1–10), auch zwischen den Religionen. Aber können wir mit den Religionen wirklich in Dialog treten, wenn wir nicht aufhören, den anderen zu unterstellen, dass sie doch etwas Falsches glauben? Wenn wir pauschal unsere Bilder von den anderen pflegen und eigentlich schon fest steht, dass wir die Besseren, die Gläubigeren sind? Um den anderen wirklich zu verstehen, hilft es, genau hinzusehen.

Damit der Friede, der bei Jesaja in diesen wunderschönen Bildern verheißen wird, wirklich kommen kann, müssen wir lernen, von unseren Vorurteilen frei zu werden, den Menschen immer wieder neu anzuschauen und ihn nicht automatisch abzuschreiben, „weil er ja schon immer anders gedacht hat". Wenn wir anfangen, im anderen keine Bedrohung mehr zu sehen, dann können wir den Menschen entdecken, der vielleicht das gleiche sucht, wie wir: Frieden und Gerechtigkeit.

Die eigene und die andere Religion besser kennen zu lernen ist eines der Ziele des *Forums Junger Erwachsener (FJE)*, das dem Deutschen Koordinie-

rungsrat angehört. Hier vernetzen sich junge Christen und Christinnen und Juden und Jüdinnen zwischen 18 und 40, die sich im interreligiösen Dialog engagieren. Unser Netzwerk enststand aus den lokalen Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit. Als junge Generation wollen wir unsere Gedanken, Fragen und Ideen in den Dialog zwischen Juden und Christen einbringen. Es geht uns darum, die eigene Religion besser kennen zu lernen, über unseren Glauben zu reflektieren und uns so unvoreingenommen zu begegnen. Wir treffen uns regelmäßig zum Austausch und Planen. Im Sommer 2012 veranstalten wir eine Sommerakademie zum christlich-jüdischen Dialog. Gemeinsam wollen wir eintreten für Toleranz und Weltoffenheit in unserer Gesellschaft.

Michael Tomaszewski, Bad Nauheim

Weitere Informationen unter: http://www.deutscher-koordinierungsrat.de/FJE

Notizen

Zur **GCJZ-Landesarbeitsgemeinschaft Hessen** haben sich die fünfzehn hessischen Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit bei einer konstituierenden Sitzung am 27. Oktober 2011 im Wiesbadener Landtag zusammengeschlossen.
Landtagspräsident Norbert Kartmann betonte, die „Bewahrung der Erinnerung und Weitervermittlung der historischen Verantwortung Deutschlands an die nachfolgenden Generationen sei insbesondere mit dem Verschwinden der Zeitzeugen und Überlebenden des Holocaust von besonderer Bedeutung. Auch der Kampf gegen Antisemitismus und Rechtsradikalismus sowie die Verantwortung gegenüber dem jüdischen Volk und dem Staat Israel seien wichtige Aufgaben der Gesellschaften."
Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft ist Werner Schnitzlein (Bad Hersfeld/Ludwigsau), seine Vertreter sind Dr. Eva Schulz-Jander (Kassel) und Jochen Lehmann (Offenbach).

Mit dem Verdienstorden des Landes Nordrhein-Westfalen ausgezeichnet wurde **Hans-Jürgen Zacher** (vgl. FrRu 15[2008]68 f.; FrRu 18[2011]119–126) am 7. Nov. 2011 zusammen mit 22 Bürgerinnen und Bürgern. In der Laudatio betonte Ministerpräsidentin Hannelore Kraft Zachers Bemühungen um Aussöhnung:
„In einem jüdischen Sprichwort heißt es: *‚Das Vergessenwollen verlängert das Exil, und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.'* Wieviel Wahrheit in dieser Weisheit steckt – das hat Dr. Hans-Jürgen Zacher auf beeindruckende, teils schmerzhafte Weise und letztlich erlösende Weise erfahren. Denn seine Auseinandersetzung mit der Geschichte des sogenannten Dritten Reiches führt ihn durch Akten und Archive, durch Bücher und Bibliotheken –

und schließlich zu Werner Halle, genannt *Vern*. Einem Menschen, der unter den Nazis gelitten hatte. Der aus Deutschland fliehen muss. Der mit der grausamen Vergangenheit nie wieder zu tun haben will. Vern will nie wieder zurück in seine frühere Heimat. Bis er eben Dr. Hans-Jürgen Zacher kennenlernt. Zacher zeigt auf so einfühlsame und beeindruckende Weise, dass die Auseinandersetzung mit Geschichte nicht nur damit zu tun hat, was war – sondern auch und sogar viel mehr mit dem, was sein wird. Und vor allem: Mit dem, was sein kann. Sein Einsatz im christlich-jüdischen Dialog, sein Engagement für Aussöhnung und Aufarbeitung sind deshalb beispielgebend."

In der Botschaft des Staates Israel in Berlin wurden am 6. Dezember 2011 **Willi Garbrecht** sowie **Richard und Elisabeth Möller posthum als „Gerechte unter den Völkern" geehrt.**

Der Luftwaffenoffizier **Willi Garbrecht** war in der polnischen Stadt Zawiercie stationiert. Angesichts der Grausamkeiten gegen die jüdische und polnische Bevölkerung verweigerte er dem Naziregime immer mehr den Gehorsam. Entschlossen versuchte er in den Jahren 1942 bis 1944, den von der Deportation in die Vernichtungslager bedrohten Juden zu helfen, indem er sie als wichtige Arbeitskräfte für die dortigen Fabriken der Deutschen Luftwaffe reklamierte, vor Razzien warnte und vor der bevorstehenden Zerstörung des Gettos Zawiercie.

Richard und Elisabeth Möller versteckte und versorgten von 1943 bis 1944 die Verfolgten *Gertrud Jacob* und *Hans Weiss*, die sie von früheren geschäftlichen Kontakten kannten, in ihrem Haus in Bad Saarow, ca. 70 Kilometer südöstlich von Berlin.

In Andernach wurden **Paul und Helene Pissarius posthum als „Gerechte unter den Völkern" ausgezeichnet.** Sie hatten von 1943 bis 1945 das Ehepaar *Berta und Leopold Joseph und deren jüngeren Sohn Ernst* in ihrer Berliner Wohnung versteckt und versorgt. Mutter und Sohn überlebten, Leopold Joseph starb im Februar 1945 an einem Herzinfarkt. Verzeichnis der „Gerechten unter den Völkern": http://www1.yadvashem.org/yv/en/righteous/index.asp

Eine Rabbinerin und vier Rabbiner, Absolventen des Abraham Geiger Kollegs an der Universität Potsdam, **erhielten am 23. Nov. 2011 in der Synagoge „Or Chajim" in Bamberg ihre Smicha.**

Antje Yael Deusel, seit dem Holocaust die erste in Deutschland geborene und ausgebildete Rabbinerin, ist Oberärztin in der Klinik für Urologie und Kinderurologie in Bamberg. Deusel hat ihr Rabbinatsstudium mit einer Masterarbeit zum Thema „Brit Mila – medizinische und halachische Aspekte" abgeschlossen.

Yuriy Kadnykov, geboren in Evpatoria, Krim, Ukraine, begann 2003 sein Studium in Potsdam. Kadnykov untersuchte in Magisterarbeit die biblische Erzählung *Ma'ase Miriam*.

Yann Boissière (Lille, Frankreich), von Beruf Regisseur, studiert u. a. an der Sorbonne in Paris und an der Conservative Yeshiva und dem Merkaz Steinsaltz in Jerusalem. Thema seiner Abschlussarbeit war der *„Reuige Sünder"*.

Tobias Jona Simon, geboren in Bielefeld und aufgewachsen auf Gran Canaria, studierte Romanistik an der Universidad de Sevilla. In seiner Magisterarbeit *„Kri'a – das Kleiderzerreißen im Trauerfall"* untersuchte er Herkunft und Entwicklung des einzigen bis heute üblichen Trauerbrauchs, der schon in der Tora erwähnt wird.

Paul Moses Strasko, Montana, USA, von Beruf Jazz-Musiker, arbeitete als Projektmanager in den Bereichen Gesundheitswesen und klinische Forschung. In seiner Abschlussarbeit befasste er sich mit der Entwicklung der Halacha bezüglich eines einzigen Elements des Religionsgesetzes, des *ba'alei ov*, um die historischen, kulturellen und soziologischen Elemente zu erforschen, die das Gesetz beeinflussen können.

Der **Missbrauch von Symbolen der Schoa und von Nazi-Analogien** bei einer Demonstration ultraorthodoxer Juden in Mea Schearim in Jerusalem am 31. Dez. 2011 hat international Befremden ausgelöst. *Menachem Rosensaft,* Lehrbeauftragter für Jura an der Cornell Law School, dessen Eltern die Konzentrationslager Auschwitz und Bergen-Belsen überlebten, schrieb dazu am 03.01.12 in der Jerusalem Post:
„[...] Alle diese krassen unangemessenen Nazi- und Holocaust-Vergleiche, ob sie nun in Israel, den Vereinigten Staaten oder anderswo gemacht werden, nehmen uns letztendlich die Möglichkeit, die moralische Autorität der Erinnerung an die Schoa einzusetzen, wenn es wirklich wichtig ist. Der Holocaust und alles, für das er steht, sollte nur dann in unseren politischen Diskurs eingebracht werden, wenn menschliche Wesen, Juden oder Nichtjuden, wirklich verfolgt werden und mit Vernichtung bedroht werden."
Inzwischen ist ein Gesetzesentwurf eingereicht worden, der die Verwendung von Holocaust-Symbolen mit bis zu sechs Monaten Haft und mit einem Bußgeld von 20 000 Euro bestraft.

Das Seminar für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn veröffentlichte am 27. Januar 2012, dem Gedenktag an die Befreiung des Todeslagers Auschwitz, die **Fachwebsite „Nostra Aetate** http://www.nostraaetate.uni-bonn.de/. Aufsätze namhafter Autoren wie Johann Baptist Metz, Hans Hermann Henrix und Erich Zenger werden den Besuchern dieses nicht-kommerziellen Internetportals frei zugänglich gemacht.

Leser-Echo

Jutta Schumacher, Luxemburg, in Ergänzung zu ihrer Rezension von Nathanael Riemer, Zwischen Tradition und Häresie, in: FrRu 19(2012)66–68:

Für philologisch interessierte Leser, die sich gründlicher mit diesem wichtigen Zeugnis jiddischsprachiger Literatur auseinandersetzen möchten, sei darauf hingewiesen, dass kürzlich eine Edition des Werkes *Beer Sheva* im jiddischen Original erschienen ist: Nathanael Riemer / Sigrid Senkbeil (Hg.), *Be'er Sheva* by Beer and Bella Perlhefter. An Edition of a Seventeenth Century Yiddish Encyclopedia. Jüdische Kultur, Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur 24. Harrassowitz, Wiesbaden 2011.

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 (1932–2011); 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: Schnaufer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

Antisemitismus und Judenhass haben Judentum und Christentum entzweit. ***Chaim Noll*** skizziert in *„Concives Imperii – Zum Verhältnis von Christen und Juden"* den schwierigen Weg seit der Trennung, sieht aber in dem durch die Gründung des Staates Israel entstandenen Rollenwechsel auch die Chance für einen Neubeginn.

Die evangelische Kirche im Rheinland hat, wie ***Wolfram Liebster*** in dem Beitrag *„Israel – die Wurzel der Kirche"* ausführt, mit dem im Jahre 1980 verabschiedeten Rheinischen Synodalbeschluss „Christen und Juden" einen solchen Neubeginn erkämpft und beschlossen. Der Vorsitzende des Rates der EKD, *Präses Nikolaus Schneider*, ist für seinen Anteil an der Aktualisierung und Fortschreibung der Synodalerklärung mit der Buber-Rosenzweig-Medaille 2012 ausgezeichnet worden.

Einen Blick zurück auf das einst lebendige aschkenasische Judentum, das es nach der Vernichtung des Judentums im Deutschland von heute nicht mehr gibt, wirft ***Abraham Frank*** in seiner Darstellung und Erklärung einer Bildtafel mit dem Titel *„Die fromme Chana und ihr Schabbat"*, auf der die mit der Einhaltung des Schabbat verbundenen Pflichten der Frau bildlich dargestellt sind.

Wie anders sich das Leben vieler Überlebender der Schoa aus dem zerrissenen Verhältnis zu Gott und zu ihrem Judentum nach der Schoa gestaltete, kommt insbesondere in der jüdischen Dichtung zum Ausdruck. Ein prominenter Vertreter dieser Dichter-Generation ist Elazar Benyoëtz, den ***Karl-Josef Kuschel*** mit seiner Laudatio *„Von Gottesleidenschaft und Gottesirritation"* zur Verleihung des Justinus-Kerner-Preises 2011 ehrt.

Der Grundstein für den eingangs erwähnten ‚Neubeginn' (Noll) und für unvoreingenommene Beziehungen zu Juden und Judentum muss bereits in der Grundschule gelegt werden, dafür plädiert ***Monica Kingreen*** mit der Studie *„Begegnungen mit jüdischem Leben gestern und heute"*. Gleichzeitig warnt sie vor einer unbewussten Perpetuierung alter Vorurteile.

Abschließend kommt noch einmal die tiefe Verwurzelung des Christentums im Judentum zum Ausdruck in einer Katechese von ***Papst Benedikt XVI.*** zu *Psalm 119*, der ein Gebet der Freude über die Tora und Ausdruck der Treue und Liebe zum Wort Gottes ist.

Concives Imperii
Zum Verhältnis von Christen und Juden

Chaim Noll*

Das fast zwei Jahrtausende währende Zerwürfnis zwischen Christen und Juden wirft Fragen auf, die wir erst heute offen stellen können. Wie ist dieser für Europas Entwicklung folgenschwere Bruch zu erklären, obwohl Jesus Jude und das Christentum in seinem Ursprung eine jüdische Bewegung war? Ist christlicher Antijudaismus zunächst theologisch motiviert oder politisch-sozial? Ist christliche Judenfeindschaft im christlichen Schrifttum angelegt? Oder eher eine Begleiterscheinung der weltlichen Macht, in der das Christentum im Lauf der Jahrhunderte aufging und die andere als religiöse Interessen Überhand gewinnen ließ?

Antijudaismus und christliche Selbstlegitimierung

Aus der Geschichte wissen wir: je fragwürdiger die Handlungen von Menschen, umso mehr brauchen sie Legitimierung, Jurisdiktion, Absicherung dessen, was man ohnehin tun wollte, durch ein Gefühl von Rechtlichkeit. Da für Christen Eigenschaften wie Tugend, Reinheit, Abgewandtheit vom Diesseits als Ideale gelten, wurden ihre Gegner als nicht rein, nicht tugendhaft, dem Diesseits verhaftet, dem irdischen Staub verfallen dargestellt. Der Gegner wird zum Gegenbild der eigenen Wunschidentität aufgebaut. Profanität und Geldgier, früh symbolisiert durch Judas Iskariot und die dreißig Silberlinge, wurden zu einem jüdischen Wesenszug erklärt. Die Liste der

* Chaim Noll, deutsch-israelischer Schriftsteller, 1954 in Ost-Berlin geboren, Studium der Mathematik in Berlin und Jena, Kunststudium und Kunstgeschichte an der Kunsthochschule in Berlin-Weißensee, Verweigerung des Wehrdienstes in der DDR, 1984 nach West-Berlin, 1989–1992 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Freien Universität Berlin, 1992–1995 in Rom, seit 1995 in Israel. Zum gleichen Thema vgl.: Chaim Noll, *Rom und Jerusalem – eine wechselhafte Beziehung*, in FrRu 16(2009)265–276.

Beschuldigungen christlicher Gesellschaften gegen Juden ist so lang wie absurd. Es gibt so gut wie keine Schandtat, kein Verbrechen, kein Laster, das Christen Juden nicht nachgesagt hätten.

Der neuralgische Punkt im Verhältnis der Christen zu den Juden ist seit jeher die Nicht-Anerkennung der Person Jesu als Messias (gr. *Chrestos*) durch die jüdische Mehrheit. Darüber wurde in diesem zunächst innerjüdischen Streit vergessen, dass Jesus früheste Anhängerschaft durchweg aus Juden bestand, und dass es eben gerade Juden waren, die in ihm den Messias oder Chrestos sahen. Hinzu kommen tendenziöse Übersetzungen mancher Stellen im Neuen Testament (Mt 27,25; Tit 1,10–11 u. a.), die den Anschein des Unvermeidlichen gaben. „Sagen wir es direkt", schrieb der Historiker Carsten Peter Thiede, „Übersetzungen und Ausleger [...] haben hier Schuld auf sich geladen." Jahrhundertelang wurde von christlichen Kanzeln verkündet: „Die Juden haben unseren Herrn Jesus Christus umgebracht."

Frühes kirchliches Emanzipationsbemühen förderte die Legende von der jüdischen Schuld. In der *Passa-Homilie* des Bischofs Melito von Sardes, geschrieben um das Jahr 150, werden „die Juden" zum ersten Mal offen als Christusmörder bezeichnet. Der christlich-römische Philosoph Laktantius folgte der Unwahrheit zwei Jahrhunderte später in seinem Standardwerk *Divinae Institutiones*, wodurch sie ins lateinische Schrifttum einging.

Ambrosius von Mailand (4. Jh.), die Kirchenväter Johannes Chrysostomos (*Homiliae adversus Iudaeos*) und Augustinus (*Tractatus adversus Iudaeos*) kennzeichnen weitere Etappen der Kirche auf dem abschüssigen Weg in Judenhass und Verfolgung des Volkes Jesu. Nachdem sich die Nachrede einmal eingebürgert hatte, erwuchsen daraus auch die Behauptungen von Ritualmord, Kinderschlachten und Brunnenvergiftungen.

Noch um die Wende zum 20. Jh. entstand der Mythos von einem jüdischen geheimen Rat, der sich bei Nacht und Nebel auf dem Judenfriedhof in Prag am Grabe des Shimeon bar Jehuda versammle, um Pläne zur Welteroberung und Unterjochung der Menschheit zu schmieden. Diese jüdische Weltverschwörung, in die Geschichte christlich-abendländischer Hysterie eingegangen unter dem Namen *„Die Protokolle der Weisen von Zion"*, bestünde unter anderem in dem teuflischen Plan, alle Arbeiter zum Alkoholismus zu verführen, durch Erhöhung der Lebensmittelpreise und die Verbreitung ansteckender Krankheiten chaotische Zustände und am Ende den Zusammenbruch der christlichen Gesellschaften herbeizuführen. Millionen

von Menschen, darunter gekrönte Häupter, Kleriker, Gelehrte und höchste Regierungsbeamte, haben den Betrug geglaubt. Die „*Protokolle der Weisen von Zion*" wären nichts als lächerlich, enthielten sie nicht den Keim zur antisemitischen Paranoia des 20. Jh., die schließlich zu Hitlers Vernichtungslagern und Stalins Judenverfolgungen führte.

Judenhass in der Antike

Christlicher Judenhass ist kein originäres Phänomen. Das Christentum empfing die Anregung dazu aus der antiken Welt und fügte lediglich neue Schein-Argumentationmuster hinzu. Eines der ältesten Muster findet sich im biblischen Buch Esther, vorgetragen von *Haman* am Hof des persischen Großkönigs: die Juden hätten eigene Gesetze, weshalb sie denen des Königs und des Landes nicht folgen könnten (Est 3,8).

Der durch viele Jahrhunderte in den verschiedensten politischen Systemen unter Beweis gestellte Assimilationswille der Juden straft diese Behauptung Lügen. Unzweifelhaft ist jedoch, dass Juden wegen ihrer Anhänglichkeit an den Moralkodex der mosaischen Bücher zu allen Zeiten unbequeme Untertanen für despotische Herrscher waren. Ihre Opposition blieb zwar meist spirituell, war aber dadurch vielleicht umso gefährlicher.

Derlei Erfahrungen bewogen schon den seleukidischen König Antiochus IV. (Epiphanes, 2. Jh. v. d. Z.), das Befolgen des mosaischen Gesetzes, sogar die Lektüre der Gesetzesbücher, unter Todesstrafe zu stellen und unter diesem Vorwand – exemplarisch für den „*rechtlich*" *verkleideten Judenhass* – auch gleich den Jerusalemer Tempelschatz zu plündern (vgl. 1 Makk). Antiochus Epiphanes löste dadurch den Makkabäer-Aufstand aus und kam wenig später zu Fall, obwohl er, so der griechische Historiker Diodor, als „mächtigster König seiner Zeit" gegolten hatte. Auch dieses Muster zeigt sich früh: *pathologischer Judenhass* führt in generelles Scheitern – für Judengegner wiederum ein Grund, die Juden zu dämonisieren.

Eine andere Begründung für Judenhass demonstriert um 250 vor Christus der ägyptische Tierpriester *Manetho*, später übernommen von Kaiser Neros Lehrer *Chairemon*: die Juden wären „Gefleckte" oder „Aussätzige", von anderen Menschen durch Mängel und Gebrechen unterschieden, – ein frühes Beispiel für einen *rassistischen Legitimationsversuch*. Der römische Philosoph *Seneca* lehnte die Juden aus *ökonomischen Gründen* ab. Die vom

biblischen Gesetz geforderte Einhaltung eines freien Tages in der Woche, des *Schabbat*, beargwöhnte Seneca als schlechtes Vorbild für alle Unfreien und als wirtschaftlichen Verlust, vor allem natürlich für die Sklavenhalter, zu denen auch er selbst gehörte. Die judenfeindlichen Äußerungen der römischen Dichter *Martial* und *Juvenal* artikulieren die Sorge, das Judentum könnte in Rom zu einflussreich werden und Nichtjuden in seinen Bann ziehen. Der Historiograf *Tacitus* sah die Juden – und die frühen Christen – als Gefahr für das römische Staatswesen. In seinen *Historien* bezichtigt er sie der Verachtung der Götter, der Verleugnung des Vaterlandes und der Geringschätzung der Familie.

Diesen Vorurteilen fügen frühe christliche Judengegner wie *Justin* oder *Melito von Sardes* im 2. Jh. die Behauptung von der „Blutschuld" der Juden am Tode Christi hinzu. Schon die Synode von Elvira (306) verkündet die gesellschaftliche Diskriminierung der Juden: das Verbot von Ehen mit Juden und der Speise- und Wohngemeinschaft. Bei *Ambrosius von Mailand* (4. Jh.) finden wir christlichen Judenhass bereits mit einem Aufruf zur Aktion verbunden. Die Spaltung war perfekt.

Judentum und Islam: Das Gesetz der „dhimma"

Wie eine Selbstverständlichkeit präsentiert sich der Judenhass einige Jahrhunderte später im Islam, wo er sowohl im Koran als auch im Hadith festgeschrieben und sanktioniert wurde. Die judenfeindlichen Stellen des Koran sind zahlreich und begnügen sich nicht mit Anschuldigungen, sondern rufen zu blutigem Vorgehen auf. Im Jahre 627 ließ Mohammed alle männlichen Juden der Gemeinschaft Banu Quraiza in Medina abschlachten, während Frauen und Kinder versklavt wurden, – das erste islamische Judenmassaker, dem im Lauf der Jahrhunderte zahlreiche folgen sollten. Mohammeds Eroberung der von Juden bewohnten Oase Chaibar ist das erste Beispiel eines islamischen Krieges gegen die Juden im Rahmen des *Jihad*.

Bis zu dieser Zeit waren größere christliche Gewaltaktionen gegen Juden nicht bekannt – man muss davon ausgehen, dass Mohammeds brutales Vorgehen gegen die Juden bahnbrechende Wirkung hatte. Auch in relativ ruhigen Zeiten waren in islamischen Ländern die Juden oft noch rechtloser als in christlichen Gesellschaften. Das Gesetz der *dhimma* war grundsätzlich diskriminierend:

„Bekämpft diejenigen, denen die Schrift gegeben wurde und die [...] sich nicht zur Religion der Wahrheit (des Islam) bekennen, bis sie erniedrigt sind und Tribut entrichten" (Sure 9,29).

Die in den islamischen Rechtsvorschriften fixierten Erniedrigungen bestimmten das alltägliche Dasein der dhimmi. Sie mussten sich beleidigen, schlagen und verhöhnen lassen, ohne sich wehren zu dürfen (ihrerseits einen Muslim zu schlagen, hatte die Todesstrafe zur Folge). Waffenbesitz war ihnen untersagt, ihre Aussage vor Gericht wertlos, sie hatten sich im Straßenbild in demütiger Haltung zu bewegen und zuerst zu grüßen, durften keine Pferde reiten und mussten von ihrem Reittier – Maultier oder Esel – absteigen, sobald ihnen ein Muslim begegnete. Sie waren verpflichtet, besondere Kleidungsstücke und Kopfbedeckungen oder den *dhimmi*-Status markierende Abzeichen etc. zu tragen. Da die Regelungen der *dhimma* religiös verankert sind, erweisen sie sich bis heute als kaum reformierbar. Perioden freundlicher Behandlung ändern nichts an der grundsätzlich verächtlichen Haltung des Islam gegenüber Juden und Judentum.[1]

Rechtsschutz und Eigennutz

Anders als in islamischen Ländern konnten verfolgte Juden in der christlichen Welt immerhin öffentliche Fürsprache finden. Als 1509 der Renegat *Johannes Pfefferkorn*, unterstützt von den Kölner Dominikanern, zur Beschlagnahmung und Verbrennung jüdischer Schriften aufrief, beauftragte Kaiser Maximilian Sachverständige, darunter den Juristen *Johannes Reuchlin*, die Beschuldigungen gegen die Juden zu prüfen. Reuchlin widerlegte die Vorwürfe und verteidigte die Juden unter Berufung auf die grundsätzliche Rechtslage: nach dem im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation als verbindlich geltenden römischen Recht seien Judentum und Christentum

1) Bei der offiziellen Feier des 47. Jahrestags der Gründung der Fatah hat Mufti Mohammed Hussein (Jerusalem) im Januar 2012 folgenden Hadith zitiert: „Der jüngste Tag wird nicht kommen, bis die Muslime gegen die Juden kämpfen und sie töten, sodass sich die Juden hinter Bäumen und Steinen verstecken. Und jeder Baum und Stein wird sagen: ‚Oh Muslim, oh Diener Gottes, da ist ein Jude hinter mir. Komm und töte ihn'" (vgl. Artikel 7 der Charta der hamas). Der Moderator der Veranstaltung, der die Rede des Muftis ankündigte, sagte: „Unser Krieg gegen die Nachfahren der Affen und Schweine ist ein Krieg der Religion und des Glaubens" (Aus: Newsletter der Botschaft des Staates Israel, 23.01.2012).

„zwei Sekten" und gleichermaßen *concives imperii*, Mitbürger des Imperiums. „Zuletzt", so Reuchlin, „soll ein Christenmensch den Juden lieb haben als seinen Nächsten: das alles ist im Rechte begründet." Dennoch kam es zu Judenverfolgungen, sogar gegen den Willen des Kaisers oder Papstes oder, wie bei den Pogromen in Speyer, Köln und Mainz, gegen den Willen der dortigen Bischöfe.

Laut Spinozas *Traktat über die Ethik* verstehen Menschen unter „gut" „das, von dem sie mit Sicherheit wissen, dass es ihnen nützlich ist". Und nützlich schien Reuchlins Zeitgenossen nicht seine Anmahnung an römisches Recht und christliche Nächstenliebe, sondern die Verfolgung und Beraubung ihrer jüdischen Mitbürger. Daher wurden Legitimationsmuster entwickelt, die das Unchristliche „christlich", das Schlechte „gut" erscheinen ließen. Im Rechtsempfinden weiter Volkskreise galten die Juden über Jahrhunderte als Menschen zweiter Klasse. Als Moses Mendelssohn 1743 durch das Stadttor nach Berlin einwanderte, notierte der Zollbeamte in sein Wachbuch: „Heute passierten sechs Ochsen, sieben Schweine und ein Jude."

Die tief ins populäre Bewusstsein eingesickerte Verachtung übertraf nicht selten die der Herrschenden. Dieser populäre Judenhass geht weitgehend auf das Konto der Kirchen, die in diesen Zeiten den größten Einfluss auf Bildung und geistigen Zustand des Volkes ausübten. Die Stigmatisierung der Juden als „Mörder unseres Heilands" rechtfertigte ihre Ausschließung aus dem Konsens der sonst gültigen Rechtlichkeit und lud zu Übergriffen ein.

Daraus entstand mit der Zeit ein inoffizielles zweites Recht, ein Gewohnheitsrecht. Zudem waren viele Christen bei Juden verschuldet, oft auch Könige, Fürsten, Erzbischöfe. Sie hatten zwar die Juden ins Land geholt und ihnen Rechtsschutz zugesagt, dann aber über die Ausschreitungen hinweggesehen oder sie stillschweigend geduldet.

Die theologisch vorgetragenen Legitimationsmuster müssen daher immer vor den pragmatisch-profanen Hintergründen ihrer Entstehung betrachtet werden. Früher christlicher Antijudaismus resultiert zunächst aus dem Prozess der Abspaltung der messianischen Sekte der Jesus-Anhänger vom pharisäisch-rabbinischen Judentum, den Emanzipationsbemühungen der Sezession gegenüber der „Mutterreligion", zudem aus Rivalitäten im Imperium Romanum, in dem die Juden seit der Zeitenwende den Status einer *religio licita* innehatten, welchen die Christen erst zu Beginn des 4. Jh. erlangten.

Aus dieser jahrhundertelangen rechtlichen Bevorzugung der Juden entstand viel Unmut unter den Christen, der sich in frühen christlichen Äußerungen niederschlug. Später standen die Juden dem *Absolutheitsanspruch* der Kirche im Weg, den „allein seligmachenden" Glauben zu vertreten („*Extra ecclesiam salus non est*", wie der Kirchenvater Cyprianus formulierte). Zusätzlich deklarierte sich die Kirche zunehmend als das „neue Volk Gottes", das die Juden als Volk Israel abgelöst hat.

Im 10. Jh., als Kriegs- und Ritterwesen mehr und mehr das Antlitz christlicher Gesellschaften dominierten und sich allenthalben Männer zu geistlichen Verbänden zusammenschlossen, um mit dem Schwert in der Hand „für das Christentum" zu kämpfen, sahen sich die europäischen Juden in der seltsamen Rolle, die „christlichen" Tugenden – Friedfertigkeit, Duldsamkeit, Opferbereitschaft – anzumahnen. Der Mainzer Jude Shimeon bar Isaak reflektierte darüber in einem Gedicht aus dieser Zeit:

„Ihre Festungen stehen auf schroffen Höhn,
Sie gehn auf die Jagd unter drohendem Fels,
Wo in engem Gedränge die Schilde stehn,
Dazwischen Panzer und Helme,
Weit leuchten Embleme und Wappen.
Sie kämpfen mit blitzendem Schwert,
Reichlich verzieret mit Silber und Gold [...].
Wir aber beten zum allmächtigen Gott,
Der alle Kriege beendet."

Antijudaismus – theologisch umstritten

Das Leben des jüdischen Volkes kreist um ein Buch, dessen Rezeption ernsthafte geistige Arbeit erfordert. Die uralte Schriftorientierung ist tief ins alltägliche Leben, Empfinden und Denken der Juden eingedrungen, selbst solcher, die sich vom Judentum abgewandt haben. Religiöses Judentum, mit seinem auf Bildung und Kenntnis begründeten, ständiges Studium erfordernden Anspruch nahm den Mangel an Popularität bei den umgebenden Völkern hin, ertrug ihn sogar mit einem gewissen Selbstbewusstsein, allerdings machte es die fehlende Beliebtheit leichter, sie ihrer Rechte zu berauben und in eine Opferrolle zu drängen. Gerade diese legendäre Überlebensfähigkeit steigerte den Hass. Die Kirche spürte immer wieder den Drang

weiter Volkskreise, antijüdische Argumentationsmuster zu liefern, um Aggressionen gegen die Juden zu rechtfertigen. Oft in der Geschichte war christlicher Antijudaismus nichts anderes als populärer Judenhass unter Hinzufügung pseudo-theologischer Vorwände.

Andererseits können Juden diese Angriffsfläche nicht vermeiden, es sei denn um den Preis, ihre Identität als Volk aufzugeben. Ihnen vorzuwerfen, sie lieferten durch ihr Anderssein selbst den Grund zur Verfolgung, ist bereits ein judenfeindlicher Vorstoß, da er die Preisgabe der jüdischen Identität um größerer Beliebtheit willen suggeriert, eine Forderung, welche Juden, wenn sie Juden bleiben wollen, nicht erfüllen *können*.

Diese einfache Wahrheit wollen Judengegner durch immer neue Scheinargumente vergessen machen. Im Laufe der Jahrhunderte hat sich daher die Suche nach antijüdischen Indizien zu einer Manie innerhalb der christlichen Gesellschaft entwickelt. Antijudaismus war populär, doch zugleich gab es zu allen Zeiten Kreise – mitunter auch einflussreiche –, die ihn seinem Wesen nach für unchristlich erklärten.

Dennoch blieb der Antijudaismus in christlichen Ländern umstritten und Gegenstand innerkirchlicher Konflikte. Gerade Theologen wussten, in welchem Ausmaß, welcher elementaren Tiefe das Christentum geistig auf dem Judentum basiert. Daher finden wir oft gebildete Priester in geistiger Nähe zum Judentum, Männer wie den am Hof der Mediceer-Päpste einflussreichen Kardinal *Aegidius von Viterbo*, der im römischen Getto bei gelehrten Juden Hebräisch-Studien trieb, jüdisches Schrifttum studierte und auf seine Kosten eine Talmud-Ausgabe drucken ließ.

„Geistig sind wir alle Semiten" *(Spiritualmente siamo tutti semiti)*, erklärte Papst Pius XI. vor belgischen Pilgern am 6. Sept. 1938, in einer Zeit des überhand nehmenden Antisemitismus. Schon lange vor ihm hatten sich einzelne Päpste offen gegen christlichen Judenhass gestellt (Martin V. im frühen 15. Jh., oder Sixtus V. im 16. Jh.). Päpstliche oder bischöfliche Erlasse gegen Judenhass – von denen es mehr gibt, als gemeinhin angenommen – sind weniger Akte pragmatischer Politik, sondern eher theologische Grundsatzerklärungen, die den unchristlichen Charakter der Judenverachtung anhand christlicher Schriften nachweisen.

Ein interessantes Beispiel dafür ist die „Bulle gegen die Anklage der Brunnenvergiftung und des Gebrauchs von Christenblut bei der Herstellung von Mazzot" (ungesäuertem Brot) von Papst Martin V. (13. März

1422). Darin weist der Papst nicht nur die genannten Anklagen zurück, sondern erklärt, dass „ein jeglicher Christenmensch" verpflichtet sei, mit seinen jüdischen Mitbürgern „in menschenfreundlicher Weise umzugehen" *(Humana mansuetudine)*.

Islam und Judentum

In der ambivalenten Haltung des Christentums zum Judenhass liegt ein entscheidender Unterschied zum Islam. Der Islam ist konfliktfrei judenfeindlich, da die Verwerfung der Juden als Leitmotiv in seinem religiösen Grundlagentext verankert ist. Dagegen widerspiegeln einige Stellen im Neuen Testament, die über Jahrhunderte von Predigern und Autoren als Belege frühestchristlicher Judenverachtung bemüht wurden, in Wahrheit nichts als innerjüdische Debatten. Zudem werden die strittigen Stellen durch Aussagen des neutestamentlichen Textes aufgefangen, die in bekennerischer Weise projüdisch sind wie der berühmte Ausspruch Jesu: „Das Heil kommt von den Juden" (Joh 4,22).

Die Verwerfung der Juden im Koran hinderte einige islamische Herrscher zwar nicht daran, eine judenfreundliche Haltung zu zeigen, doch die heute viel zitierten Beispiele islamisch-jüdischer Kooperation (etwa im Khalifat von Cordoba) bleiben historische Ausnahmen. Die „Normalität" islamischer Judenverachtung ist einer der Gründe, warum die zahlreichen Judenverfolgungen in muslimischen Ländern nicht einmal historiografischer Aufzeichnung für wert befunden wurden. Dieser Mangel wird allen Ernstes als Beweis dafür angeführt, Juden wären in islamischen Staaten besser behandelt worden als in christlichen.

In Wahrheit stellen bereits die Wahrnehmung und erst recht die Kritik des Phänomens „Judenhass" eine Kulturleistung christlich geprägter Gesellschaften dar, die der Islam bisher nicht erbracht hat.

Judentum unter Kommunismus und Nationalsozialismus

Christlicher Judenhass half auch die antijüdische Ausprägung der beiden Totalitarismen des zwanzigsten Jahrhunderts legitimieren, *Kommunismus* und *Nationalsozialismus*. Diese beiden Bewegungen brachten die innere

Ambivalenz zum Verstummen, die das christliche Verhältnis zu den Juden gekennzeichnet hatte, und machten den Antijudaismus zu einer unbestrittenen, selbstverständlichen Haltung. Die Nationalsozialisten begründeten ihn mit einer Rassentheorie, die Kommunisten mit der marxistischen Gesellschaftslehre, nach der Judentum in der kommenden Ordnung obsolet sei.

Beide Totalitarismen gehen von der Schädlichkeit und Gefährlichkeit der Juden für das angestrebte neue Gemeinwesen aus. Beide Totalitarismen sahen im Judentum eine Bedrohung, weil die totale Unterordnung des Einzelnen durch jüdisches Denken infrage gestellt wird.

Im jüdischen Alltagsleben ist die Forderung der „Freiheit der Andersdenkenden" belegt durch den jahrtausendealten Schabbat-Segen, der den „Fremden" ausdrücklich einbezieht –, eine revolutionäre Formel rechtlicher Gleichstellung und ein frühes „Toleranzedikt", das von keinem anderen Volk bekannt ist.

„Denn alle Völker gehen ihren Weg,
jedes ruft den Namen seines Gottes an;
wir aber gehen unseren Weg im Namen Jahwes, unseres Gottes,
für immer und ewig" (Micha 4,5).

„Entchristlichter" Antisemitismus der Moderne

Antijudaismus gehört auch zum Inventar modernen bürgerlichen Denkens. Das überlieferte Zerrbild des Juden findet sich als Grundmuster neuer, vorgeblich „wissenschaftlicher" Untersuchungen zum Thema, wie sie mit dem Aufkommen des bürgerlichen Antisemitismus entstehen. Wie *Wilhelm Marr*, der Gründer der „Liga der Antisemiten", verbindet der deutsche Volkswirtschaftler *Werner Sombart* in *„Die Juden und das Wirtschaftsleben"* (1911) seine Kritik an den negativen Seiten des Kapitalismus weitgehend mit jüdischen Einflüssen.

Von da bis zu Hitlers Rassentheorie war es nur noch ein Schritt: die Theoretiker des Nationalsozialismus mussten diesem Ansatz lediglich hinzufügen, dass Amoral, Betrug und Gesinnungslosigkeit „rassisch" im jüdischen Volk verankert wären.

Sombarts Thesen belegen die erschreckende Popularität judenfeindlicher Stereotype im deutschen Geistesleben der letzten Jahrzehnte vor dem Nationalsozialismus. Insgesamt gehen die modernen Spielarten des Antijudaismus über den christlichen Judenhass hinaus. Indem sie sich des im Christentum immer bestehenden Zusammenhangs zwischen jüdischer und christlicher Bibel und aller biblischen Werte überhaupt entledigten, nahmen sie eine totale Abschaffung des „Jüdischen" in Angriff, etwas, das nie auf der Tagesordnung christlicher Gesellschaften stand.

Erst moderne Gesellschaften entwickelten Konzepte zur totalen Abschaffung des „Jüdischen" und damit des originär Biblischen. Konsequenterweise richtete sich ihr Eliminierungswunsch dann auch gegen die Christen als Vertreter des biblischen Konzepts, sodass sich, nach zweitausend Jahren Judenverfolgung in christlich beherrschten Gesellschaften, nun plötzlich Christen an der Seite der Juden wiederfanden: in der Rolle von Verfolgten und Opfern. Offenbar hat dies die Solidarität zwischen Christen und Juden neu belebt.

Heute lässt sich eine vollkommen neue Topografie erkennen. Das Christentum ist nicht mehr weltliche Macht und monopolisierte Staatsreligion, sondern wieder „Sekte" (Reuchlin, s. o.) geworden, juristisch gleichgestellt mit der jüdischen. Die modernen Totalitarismen haben Christen in die Lage gebracht, in der Juden über Jahrhunderte waren. Diese Erfahrung hat ihnen geholfen, das Christentum wieder mit seiner jüdischen Herkunft zu verbinden, die dem allgemeinen christlichen Bewusstsein entfallen war.

Auf der anderen Seite haben die Juden ihre eingebüßte Staatlichkeit wiederlangt und sehen sich daher mit Problemen konfrontiert, die während der letzten zwei Jahrtausende Christen vorbehalten blieben: Sicherung und Verteidigung ihres Landes, Kriegführung, internationale Politik, Umgang mit auf ihrem Staatsgebiet lebenden Minderheiten. Beider Situation im existenziellen Kontext hat die Einseitigkeit eingebüßt: die Christen fixiert auf die Macht, die Juden fixiert auf die Ohnmacht.

Ein so tiefgreifender Rollenwechsel macht geneigt zum Verständnis, offen für den Dialog. Insofern bietet uns diese Zeit, mit dem Erbe, das wir zu tragen haben, und den Herausforderungen, die vor uns liegen, die Gelegenheit zu einem Neubeginn.

Israel – die Wurzel der Kirche

Dreißig Jahre Rheinischer Synodalbeschluss „Christen und Juden"

Wolfram Liebster*

Im Februar 1980 veröffentlichte der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, Karl Eduard Immer (1916–1984), folgende Erklärung:

„Die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland hat am 11. Januar 1980 in Bad Neuenahr mit überwältigender Mehrheit eine von dem Ausschuss ‚Christen und Juden' erarbeitete Beschlussvorlage zu dem Thema *‚Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden'* auf ihre Verantwortung genommen. Damit fand ein langwieriger Prozess des Nachdenkens und des Dialogs mit Menschen jüdischen Glaubens seinen vorläufigen Abschluss, dessen Anfänge auf synodaler Ebene bis in das Jahr 1965 zurückreichen. Es war der ausdrückliche Wunsch und die Hoffnung der Synode, dass der von ihr übernommene Text nun in den Gemeinden und Kirchenkreisen der Evangelischen Kirche im Rheinland – und womöglich darüber hinaus – weiter beraten und durchdacht werde, um recht vielen Menschen zu einem vertieften Verständnis des Neuansatzes im Verhältnis von Juden und Christen zu verhelfen [...]."[1]

In der Einführung erinnerte der Präses, dass zwar gegen die Anwendung des Arierparagrafen im Raum der evangelischen Kirche protestiert wurde, das „unfassbare Unrecht aber, das [...] an den Menschen jüdischen Glaubens und jüdischer Abstammung geschah, nahm man – von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen – schweigend hin".

* Wolfram Liebster war Mitglied in dem betreffenden Synodalausschuss der Synode der Rheinischen Kirche. Er hat sich sein Leben lang für den christlich-jüdischen Dialog engagiert: als Pfarrer in Amsterdam und in Wuppertal und auch noch im Ruhestand in der Erwachsenenbildung.

1) Vgl. *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*: (1) Beschluss 37 der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland, (2) Vortrag von R. J. Zwi Werblowsky, (3) Kommentar von Ernst Ludwig Ehrlich, in: FrRu XXXI / 1979, 15–24.

Zur Vorgeschichte des Synodalbeschlusses

Der Einsetzung des landeskirchlichen Ausschusses „Christen und Juden" im Jahre 1976 waren *vier Pastoralkolloquien* (Studientreffen) vorausgegangen. Zu den beiden ersten hatte *Eberhard Bethge*, Direktor des Studienkreises, nach Rengsdorf eingeladen, wo zur Thematik des Verhältnisses von Juden und Christen zur Zeit des Zweiten Tempels anhand der rabbinischen Überlieferung und des Neuen Testaments unter Anleitung namhafter Wissenschaftler aus der Judaistik und der neutestamentlichen Theologie intensiv gearbeitet wurde.

Ganz in diesem Sinne fanden diese beiden Kolloquien ihre Fortsetzung in Jerusalem. Wir wohnten im Gästehaus des deutschen Propstes, mitten in der malerischen Altstadt gelegen, wo wir den Referaten von *Shmuel Safrai*, *David Flusser*, *Shlomo Pines* und *Menachem Stern* folgten. Fern aller dogmatischen ungeschichtlichen Betrachtungsweise erschienen die Fragen nach dem Verhältnis von Juden und Christen in einem anderen Licht, verstärkt durch den genius loci dieser Stadt. Dabei wurde deutlich, was es heißt, dass nach dem Zeugnis der Schriften Israels die Sinaioffenbarung als die entscheidende und erste zu gelten hat, und dass in diesen Schriften Israel als der erstgeborene Sohn (Ex 4,22 und Hos 11,1) erscheint, eine biblisch-theologische Erkenntnis, die ihren Niederschlag im *„Rheinischen Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden"* im Jahre 1980 gefunden hat. Zum Programm des Kolloquiums gehörte auch die Exkursion nach Galiläa durch das alte Samaria mit seinen geschichtsträchtigen Orten. In besonderer Erinnerung sind mir zwei Attraktionen geblieben: die Besichtigung des Königspalastes von König Ahab in Meggido und die Reste der Synagoge von Beth Alpha mit dem berühmten Zodiak (Tierkreis), wobei der See Gennesaret nicht zu vergessen ist.

Unter dem Eindruck dieses außergewöhnlichen Kolloquiums war es verständlich, dass nach der Rückkehr aus Galiläa der Wunsch nach dessen Fortsetzung am gleichen Ort laut wurde, wobei man jedoch sehr schnell zu der Einsicht kam, dass eine Wiederholung dieser Art kaum zu verwirklichen sei. Und hier kam mir der Gedanke, den Teilnehmern des Studienkreises vorzuschlagen, die Gespräche in den Niederlanden fortzusetzen, weil dort – im Blick auf die besondere Arbeit des Lehrhauses mit seinen Gastdozenten *Shmuel Safrai* und *David Flusser* aus Jerusalem und den ständigen Dozenten *Yehuda Aschkenasy*, *Meester König* und *Harry van Praag* –

hierfür aufgrund der kirchlichen und theologischen Situation alle Voraussetzungen vorhanden waren, wobei mir meine Arbeit als Pfarrer der Deutschen Gemeinde in Amsterdam vor Augen stand.

Dieser Vorschlag wurde ohne große Diskussion angenommen, und so kam es, dass wir die Weiterarbeit an der Thematik in den Niederlanden fortsetzten. Beauftragt von der Leitung des Pastoralkollegs in Rengsdorf nahmen *Helmut Starck* und ich in den Niederlanden die früheren Verbindungen zu Freunden und Bekannten aus der Universität, der Hervormde Kerk, dem Lehrhaus und der Liberalen Synagoge wieder auf. Durch Vermittlung von *Yehuda Aschkenasy* fanden wir sehr schnell Aufnahme im *Vormingscentrum* der *Remonstrante Kerk*, in der Hoorneboeg bei Hilversum. Dass sich während des Ablaufs des Kolloquiums die Entscheidung für die Niederlande als richtig erweisen sollte, machten die Vorträge deutlich. Denn wie in Jerusalem trafen wir auch hier auf eine Geisteswelt, die – im Unterschied zur deutschen – anders ausgerichtet und fundiert war.

In den Niederlanden waren – aufgrund seiner reformierten Tradition – das Judentum und das Alte Testament keine Fremdkörper, sondern bildeten einen integrierenden Bestandteil. Dass sich dieses so verhielt und auch weiterhin verhält, hat *Kornelis Heiko Miskotte*[2] mit seinem theologischen Lebenswerk deutlich gemacht, nachdem er im Jahre 1928 in Köln den *Stern der Erlösung* von Franz Rosenzweig für sich entdeckt hatte und daraufhin begann, sich mit der geistigen Welt des modernen Judentums zu beschäftigen. Für seine theologische Arbeit galt der erste Satz aus seiner Dissertation „*Het wezen der Joodse religie*“ (1932):

> „Das Alte Testament ist keine Vorstufe des Christentums, sondern eine Religion ‚sui generis'. Das Alte Testament ist eine eigene geistige Welt, die keiner Ergänzung bedarf.“

Das hat Miskotte dann auch auf die Einschätzung des Judentums als eine eigene Größe übertragen.

Die Vorträge haben bei den meisten Teilnehmern ein überaus starkes Echo ausgelöst, wobei die Erkenntnis, dass Israel die Wurzel der Kirche ist, die entscheidende Rolle gespielt hat. Den Abschluss dieses ereignisreichen Kolloquiums bildete die überraschende Nachricht aus dem Landeskirchenamt

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

in Düsseldorf von der Einsetzung des landeskirchlichen Ausschusses „*Christen und Juden*" mit dem Ziel, für die Landessynode Thesen zur *Erneuerung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum* zu erarbeiten (s. o.). Die Freude über diese Nachricht war groß. Sie passte so ganz in den Rahmen des Kollegs und sie wurde verstärkt durch Yehuda Aschkenasys Aussage, der von dieser Nachricht als einem messianischen Zeichen sprechen konnte. Nach diesen vier Kolloquien konnte der landeskirchliche Ausschuss „*Christen und Juden*" im Herbst des Jahres 1976 seine Arbeit aufnehmen.

Der landeskirchliche Ausschuss ‚Christen und Juden'

Nach seiner Berufung durch die Kirchenleitung konnte der Ausschuss ‚Christen und Juden' seine Arbeit beginnen. Die konstituierende Sitzung fand im Düsseldorfer Landeskirchenamt am 15. November 1976 statt. Einmalig war die Zusammensetzung des Ausschusses! Nach Beschluss der Kirchenleitung wurden auch vier Juden und ein Judenchrist als volle Mitglieder in den Ausschuss berufen, – eine Tatsache, die alles andere als selbstverständlich war, denn ganz abgesehen von kirchenrechtlichen Bedenken lief diese Berufung der kirchlichen und theologischen Tradition zuwider. Und damit nicht genug. Noch erstaunlicher war es, dass Juden sich bereit fanden, trotz aller schlimmen Erfahrungen mit Kirchen und Christen in einer leidvollen Geschichte in einem solchen Gremium mitzuarbeiten.[3]

Der Ausschuss stand vor zwei Aufgaben: (1) eine Stellungnahme zur EKD-Studie abzugeben und (2) die Abfassung einer Beschlussvorlage (proponendum) für die Kreissynoden und die Landessynode zu erarbeiten.

Diese erste Aufgabe wurde von jüdischer Seite in Angriff genommen, indem die EKD-Studie einer kritischen Betrachtung unterzogen wurde. War man angesichts der unterschiedlichen Zusammensetzung der Studienkommission ‚Kirche und Judentum' dankbar für die vorliegenden Ergebnisse, so wurde nicht versäumt, gravierende Unterschiede anzusprechen und nicht auszusparen. Diese betrafen die unterschiedliche Betonung von *Orthodoxie* (Christentum) und *Orthopraxie* (Judentum), die irreführenden Aussagen über die Feindesliebe im Judentum, die Aufteilung von Gerechtigkeit und

3) Vgl. Helmut Starck, *Der Weg des Ausschusses*, in: *Umkehr und Erneuerung*, hg. von Bernd Klappert / Helmut Starck, Neukirchen 1980, 13 ff.

Liebe und schließlich die unterschiedliche Auffassung der Studie von Mission und Dialog, wo man von zwei Dimensionen des einen christlichen Zeugnisses sprach, was von jüdischer Seite entschieden abgelehnt wurde.[4] Mit dieser Beurteilung der Studie hatte die Arbeit des Ausschusses begonnen. Sie bildete den Auftakt für eine jahrelange intensive Arbeit, die in fünfzehn Ausschusssitzungen geleistet wurde, dokumentiert und eingehend dargestellt von Helmut Starck und Christoph M. Raisig.[5] Die intensive Arbeit an der EKD-Studie fand ihre Weiterführung mit einer Thesenreihe von sechs Thesen, die erstellt wurden von hierzu eigens gebildeten Unterausschüssen. Das Ziel dieser Thesen waren nötige Korrekturen an der Studie und weiterführende Ergänzungen und Präzisierungen. Zu bemerken ist, dass nach Beschluss der Landessynode diese ergänzende Thesenreihe in die Dokumente des Synodalbeschlusses aufgenommen wurden, ohne vorher im Plenum diskutiert zu werden.

Die zweite Aufgabe: Liest man im Rückblick die Texte zur Vorgeschichte des Synodalbeschlusses, dann bleibt nicht verborgen, dass es auf dem Wege zur Verabschiedung des Synodalbeschlusses Zweifel und Bedenken gab, ob die erarbeiteten Texte zur Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen von den Gemeinden und Kreissynoden akzeptiert würden. Entsprechend ungewiss waren auch die Aussichten auf ein positives Abstimmungsergebnis der Landessynode.

In dieser kritischen Situation kam der Ausschuss zu der Erkenntnis, dass es nötig bzw. angebracht sei, den Gemeinden und Kreissynoden die erarbeiteten Texte zur eigenen Prüfung und Begutachtung an die Hand zu geben, – eine Initiative mit großer Breitenwirkung innerhalb der gesamten Landeskirche und zugleich eine große Herausforderung, wenn man bedenkt, dass die Thematik in den Gemeinden nahezu unbekannt war. So war man genötigt, in einem groß angelegten Lernprozess sich mit der Materie zu beschäftigen. Soweit schriftlich überliefert, aber auch bei Zeitzeugen heute noch gegenwärtig, wurde auf Kursen, Gemeindeseminaren, Akademietagungen, bei Veranstaltungen der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit die Geschichte der Beziehungen zwischen Judentum und Christentum unter dem Aspekt der Schriftauslegung (Exegese), der Kirchen- und Dogmengeschichte und der Profangeschichte behandelt.

4) Helmut Starck, *Der Weg des Ausschusses,* 13 f.
5) Christoph M. Raisig, *Der Weg der Erneuerung*, Verlag für Berlin-Brandenburg, Potsdam 2002.

Ergebnis dieser umfassenden Bemühungen war die Erkenntnis, dass das traditionelle Bild vom Judentum revisionsbedürftig sei und nicht mehr aufrecht erhalten werden konnte. Damit war eine Aufgabe gestellt, welche die gesamte Landeskirche betraf. – Und damit zeichnete sich etwas ab, was von dem Judaisten und Religionswissenschaftler *Willem Zuidema*, Utrecht, als ein besonderes Charakteristikum dieses synodalen Lernprozesses herausgestellt worden ist, wonach es sich hier um einen Bekenntnisschritt mit Zeugnischarakter handelte mit allen dazugehörigen Folgen. In der Geschichte kirchlicher Synoden bildete dieser synodale Lernprozess ein Novum, das, so Zuidema, darin bestand,

> „dass hier weder eine Studienkommission von höchster Kompetenz, noch eine Synode weit weg vom Leben der Basis zur Sprache kam, sondern dass hier eine Kirche redete, nachdem Kreissynoden und Gemeinden und Gemeindeglieder in diesen Lernprozess mit einbezogen wurden und die Chance erhielten, mitzudenken und mitzureden. [...] dass eine solche Entwicklung für andere Kirchen Folgen haben musste, was dann auch der Fall war. Es bedeutetet auch etwas, wenn das Synodalbekenntnis von der Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust spricht."[6]

Hatte der kirchliche Lernprozess, in welchem es um die Frage nach einer Erneuerung des Verhältnisses zum jüdischen Volk und Israel ging, ein überwiegend positives Bild hervorgebracht, so konnte jetzt in einem letzten Schritt vor der Landessynode der landeskirchliche Ausschuss mit der Erarbeitung der Beschlussvorlage für die Synode beginnen. Bewusst nahm man bei diesem Unternehmen auf die Thesenreihe der Unterausschüsse Bezug, was dann bedeutete, dass deren Zentralgedanken in der Beschlussvorlage zum Tragen kamen und die Kernaussagen des Synodalbeschlusses zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden voll zur Geltung kamen.

Auf der viertägigen Landessynode in Bad Neuenahr ist die Beschlussvorlage im Theologischen Ausschuss der Synode und im Plenum gründlich diskutiert worden. Danach konnte am 11. Januar 1980 abgestimmt werden mit dem Ergebnis, dass die Synodalen fast einstimmig mit einem Ja bei einer Gegenstimme und zwei Enthaltungen die Beschlussvorlage angenommen haben.

6) *Umkehr und Erneuerung* (Anm. 3), 261 f.

Der Synodalbeschluss: seine Zentralaussage und seine Bedeutung für Kirche und Theologie

Wer sich mit den „Erklärungen zum Verhältnis von Kirche und Israel" befasst, die von der EKD nach 1945 abgegeben worden sind, dem wird nicht entgangen sein, wie schwer sich die Synodalen von damals mit der Frage nach Israel getan haben. Bestimmend für diese Zögerlichkeit war noch immer das negative Israelbild seit den Tagen der nachapostolischen Väter und die verbreitete Aversion gegen alles Jüdische. Dabei ist darauf hinzuweisen, dass es innerhalb dieser Reihe kirchlicher Erklärungen auch eine Ausnahme gegeben hat: Die Synodalerklärung der EKD in Berlin-Weißensee vom April 1950.[7] Im dritten Satz der Erklärung ist davon die Rede, dass mit der Kreuzigung Jesu „die Treue Gottes über dem von ihm erwählten Volk Israel" nicht aufgehoben ist.[8] Und im darauf folgendem Punkt wird zum ersten Mal über die Mitschuld an den an den Juden begangenen Verbrechen gesprochen.

Doch zum vollen Durchbruch dieser Erkenntnis sollte es erst dreißig Jahre später kommen, als die rheinische Landessynode den Synodalbeschluss von 1980 zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden mit fast einstimmiger Mehrheit verabschiedete. Die Freude über dieses Abstimmungsergebnis war groß, war es doch noch nicht solange her, dass man einer Zustimmung zur Beschlussvorlage mit Bangen und Skepsis entgegensah. So konnte man von diesem Ereignis als einem Wunder sprechen.

Wie nicht anders zu erwarten, fand der Synodalbeschluss Zustimmung von Landeskirchen in Deutschland, von der Ökumene und von Seiten Israels, aber es fehlte auch nicht an Protesten und entschiedenen Ablehnungen: unter ihnen theologische Fakultäten, konservative christliche Kreise, die evangelischen Freikirchen und die orthodoxen Kirchen des Ostens. Die unterschiedliche Stellungnahme zum rheinischen Synodalbeschluss kommt nicht von ungefähr. Und das hat seinen Grund, denn wo die Verwerfungstheorie und die Substitutionslehre aufgebrochen und aufgehoben worden ist, ist der Kern des christlichen Selbstverständnisses berührt, das neue und wahre Israel unter dem Ausschluss des existierenden Israels zu sein. Betrachtet man

7) *Erklärung der Evangelischen Synode in Berlin-Weißensee vom April 1950 zur Judenfrage*, in: FrRu II(1949/1950)18 f.

8) Christoph M. Raisig, *Weg der Erneuerung* (Anm. 5), 226.

den verabschiedeten Synodalbeschluss, dessen Zentralaussage lautet, „*Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes und erkennen, dass die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist*“ (Punkt 4/4), unter dem theologischen, kirchengeschichtlichen und politischen Aspekt, dann wird es darum gehen, deutlich zu machen, was dieses im Prozess der Erneuerung heißt. Darzustellen ist dies anhand von vier Themen, die sich mit den Konsequenzen des Synodalbeschlusses befassen:

a) Abkehr von der Lehre der Ersetzung Israels durch die Kirche

Die Forderung der Abkehr von der ***Lehre der Ersetzung*** (Punkt 4/4) besagt, dass die Kirche in Israel gründet und in der Sendung Jesu Christi an der Erwählungs- und Verheißungsgeschichte Israels teilhat, ohne dadurch Israel zu ersetzen und zu beerben. Zurückgenommen ist die frühchristliche, bis in die Gegenwart reichende Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel, welche bestimmt ist von der *Lehre von der Substitution*.

Schaut man in die Geschichte der Frühzeit der Kirche, dann ist der Anlass dieser Lehre die Abgrenzung und die Loslösung der heidenchristlichen Gemeinden von Israel, wo diese im Kampf mit Israel um die Übernahme des biblischen Erbes durch die Kirche ringen. Ihr Ziel ist die Gewinnung eigener kirchlicher Identität zum Zweck theologischer Selbstbestimmung. Sie dient im Lauf der Geschichte des Christentums antijüdischer Polemik im harten Kampf gegen das Judentum. Sie wird in der Neuzeit zum Instrument des säkularen Antisemitismus. Sie spielt eine zentrale Rolle im Kampf christlicher Palästinenser gegen den Staat Israel, wofür das „Kairos“-Papier ein Beispiel ist.

Die *Lehre von der Enterbung Israels* ist sowohl für Israel als auch für die Kirche zu einer Dauerbelastung geworden. Ist Israel aufgrund dieser Lehre in das Abseits und das Dunkel der Geschichte geraten, so hat sich die Kirche die Hypothek des Antijudaismus eingehandelt mit allen daraus erwachsenden Folgen. Was Israel betrifft, so argumentierte die „Enterbungslehre“, sei Folgendes eingetreten: Dem Volk der Offenbarung und der Geschichte wurden die Offenbarung, die Heilige Schrift, der Anspruch auf die Gabe des Landes und sein Volksein genommen. Israel wurde enttheologisiert, enthistorisiert und zur Uneigentlichkeit verurteilt, zu einer gespenstischen Größe erklärt, wie dies namhafte Theologen getan haben. Das heißt zum

Anderen: Indem Israel von seiner Offenbarung getrennt wurde, wurde ihm das Besitzrecht seiner Bibel genommen mit der Folge, dass Israel zur negativen Zeugenschaft verurteilt wurde (Augustinus). Das heißt weiter: Mit der Trennung von seiner Offenbarung ist Israel auch vom Land seiner Väter getrennt worden. Die Gültigkeit der biblischen Verheißungen, die Landverheißungen sind, so die Enterbungslehre, sei durch die Sendung Jesu Christi aufgehoben, und mit dem Verlust der Offenbarung hätte die Geschichte Israels ihr definitives Ende gefunden. Für Israel der Beginn einer geschichtslosen Existenz. Wenn überhaupt, wurde Israels Existenz nur noch als Kultgemeinde wahrgenommen (Martin Noth).

b) Abkehr vom kirchlichen Triumphalismus

Mit der Distanzierung von der Lehre der Enterbung hat die Kirche auch die Absage an den kirchlichen Triumphalismus ausgesprochen. Damit hat sie auf ihr traditionelles Selbstverständnis verzichtet, sich in Verkündigung, Lehre und Handeln absolut zu setzen und sich triumphalistisch als die Erfüllung der Hoffnung Israels auszugeben. Damit ist es möglich geworden, dass die Kirche die biblische Wahrheit in der Nachfolge Jesu Christi bezeugt. Und dies nicht gegen Israel, sondern mit Israel.

c) Abkehr von der antijüdischen Auslegung des NT

Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden gehört auch die Abkehr von der traditionellen antijüdischen Auslegung des Neuen Testaments. Die dominierende Rolle antijüdischer Auslegung bei der Behandlung neutestamentlicher Schriften ist durch den Synodalbeschluss beendet. Das lutherische Auslegungsprinzip „Was Christum treibet" ist abgelöst durch die offenbarungstheologische Erkenntnis des niederländischen Theologen Miskotte, dass eine schriftgemäße Auslegung des Neuen Testaments nur vor dem Hintergrund und im Rahmen des Alten Testaments möglich ist. Mit den Worten von Miskottes Schülers *Jan Breukelman*, Amsterdam, heißt das, dass die Auslegung des Neuen Testaments ohne diesen Rahmen niemals schriftgemäß gewesen ist.[9]

9) Wolfram Liebster, *Theologie im Lichte des Neuen Denkens*, Ahrweiler 2010, 45; vgl. Wieland Zademach, *Theologie im Licht des Neuen Denkens. Ein Zeitzeuge des Dialogs hält Rückschau*, in: FrRu 18(2011)105–110.

Einen weiteren Gedanken zur Neubegründung biblischer Hermeneutik hat ein anderer Niederländer, der lutherische Theologe *Conrad Willem Mönnich*, Amsterdam, beigesteuert, als er in seiner Auseinandersetzung mit der Lehre des Kirchenvaters und Bischofs von Alexandrien, *Athanasius* (298–373), das neutestamentliche Modell der Trias *Israel – Messias – Völkerwelt* entwickelt hat.

Nach diesem Modell sind, im christlichen Verständnis, Israel und die Völkerwelt in dem Messias Jesus zusammengeschlossen. Wird dieses ernst genommen, dann besteht für die antijüdische Auslegung des Neuen Testaments keinerlei Möglichkeit. Die antijüdische Schriftauslegung, welche auf die nachapostolischen Kirchenväter zurückgeht, zuerst nachgewiesen beim Kirchenvater Irenäus, hat ihre Legitimation verloren.[10]

Im ersten Absatz spricht der Synodalbeschluss von „der geschichtlichen Notwendigkeit, ein neues Verhältnisses der Kirche zum jüdischen Volk zu gewinnen". Diese Notwendigkeit leitet sich her aus der Erkenntnis, dass die

> „Nichtbeachtung der bleibenden Erwählung Israels und seine Verurteilung zur Nichtexistenz immer wieder christliche Theologie, kirchliche Predigt und kirchliches Handeln bis heute gekennzeichnet haben" (4,7).

Diese Aussagen weisen in die Geschichte zurück, eine Geschichte, von der bereits die Rede war. Und wie schon in früheren Ausführungen dargestellt, hat der Blick in die Geschichte des bisherigen Verhältnisses begreiflich und einsichtig gemacht, wie sehr eine Erneuerung des Verhältnisses geboten ist. Dieser Blick hilft auch zu erkennen, wo damals die Weichen gestellt worden sind, und wo heute das Umdenken und die Erneuerung ansetzen müssen.[11]

Wie in den Ausführungen aufgezeigt worden ist, ist das bisherige Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk bestimmt durch eine in der Lehre begründete Grundhaltung, die gegen das jüdische Volk gerichtet ist. Unter dem Begriff *„Enterbungslehre"* ist diese Grundhaltung „im Tiefsten ein Antijudaismus", dessen Beginn in der Zeit der apostolischen Kirchenväter anzusetzen und der im kirchlichen Alltag bis heute wirksam ist.

10) Wolfram Liebster, in: *Umkehr und Erneuerung* (Anm. 3), 61 f.
11) Friedrich Hasselhoff, in: *Umkehr und Erneuerung*, a. a. O., 215.

d) Christliche Mitverantwortung und Schuld am Holocaust

Unter Punkt 2,1 spricht der Synodalbeschluss von der „Erkenntnis christlicher Mitverantwortung und Schuld am Holocaust, an der Verfemung, Verfolgung und Ermordung des europäischen Judentums im Dritten Reich". Damit ist das Schlüsselereignis christlicher Geschichte in seiner theologischen und geschichtlichen Dimension unter der Ägide des Antijudaismus angesprochen. Das heißt, vom Holocaust ist die gesamte abendländisch-christliche Geschichte betroffen. Er ist die Krise der europäischen Zivilisation, der Wissenschaft, der Kultur, der Politik und der Religion.

Die Frage, ob es gelingt, zu dieser Geschichte ein erneutes Verhältnis zu gewinnen, wird von der Bereitschaft abhängen, im Prozess der Erneuerung Maßstäbe für das eigene Handeln in allen Lebensbereichen zu finden und, was ein zentraler Gedanke ist, hierzu die Autorität der Leidenden zur Geltung zu bringen. Denn die Autorität der Leidenden ist die bewegende Kraft zur Umkehr und Erneuerung.[12]

Die Frage der christlichen Mitverantwortung und Schuld am Holocaust hat die Herzen und Gemüter vieler Menschen auf das Tiefste bewegt und getroffen, – und das nicht ohne Grund. War man einerseits von den Folgen, die von der Enterbungslehre ausgegangen waren, überrascht und existenziell zutiefst berührt, so war man andererseits irritiert und ratlos angesichts der Tatsache, dass der Antijudaismus zur Rechtgläubigkeit gehört, – ein Zwiespalt, der bis heute besteht.

Es ist dem landeskirchlichen Ausschuss ‚Christen und Juden' sowie den mitarbeitenden Gemeinden und Studienkreisen zu danken, dass sie sich in der Schuldfrage ohne Wenn und Aber den genannten Fragen im Prozess der Umkehr und Erneuerung gestellt haben.[13]

12) Wolfram Liebster, *Theologie im Lichte des Neuen Denkens* (Anm. 9), 148.

13) Der derzeitige Vorsitzende des Rates der EKD, Präses Nikolaus Schneider, hatte maßgeblichen Anteil an der Aktualisierung und Fortschreibung der bahnbrechenden Synodalerklärung der rheinischen Kirche von 1980 zur „Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden". Für diese Verdienste wurde er im Rahmen der zentralen Eröffnungsveranstaltung der Woche der Brüderlichkeit in Leipzig am 11. März 2012 mit der Buber-Rosenzweig-Medaille des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit (DKR) ausgezeichnet (vgl. S. 236 i. d. H.).

Die fromme Chana und ihr Schabbat
Eine Bildertafel zu den Sabbatpflichten der Frau

Abraham Frank*

Die künstlerische Betätigung von Juden im mitteleuropäischen Raum geht bis zum späten Mittelalter zurück. Jüdische Form- und Gestaltungsfreude bereicherte das volkstümliche Brauchtum und den religiösen Kult im häuslichen wie auch im Gemeindeleben. In vielen aschkenasischen städtischen Gemeinden wirkten Steinmetzen, Silberschmiede, Schreiber und Illustratoren hebräischer Inkunabeln, Heiratskontrakte und religiöser Bücher. Es gab auch Maler, Kupferstecher und Textilienstickerinnen. Zahlreiche Gewerbekünstler können Anspruch auf ein gewisses Maß von Berühmtheit erheben; so mancher jedoch bleibt vergessen und späteren Generationen relativ unbekannt.

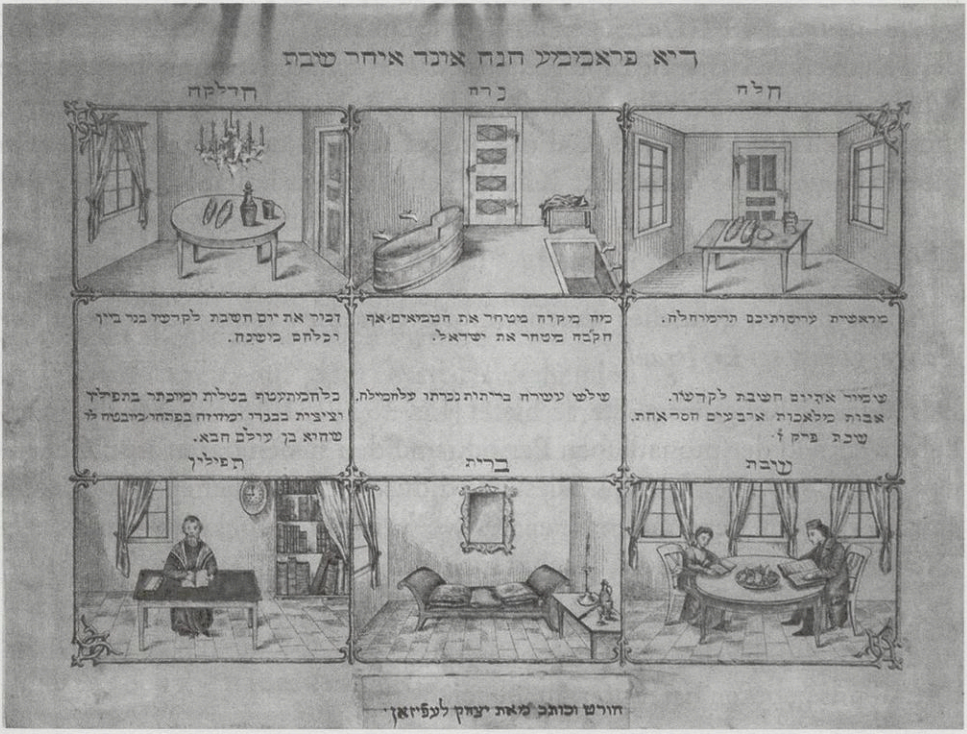
Die Juden in Elsass-Lothringen, zwischen der Wiegenlandschaft der „Schum"[1]-Gemeinden Speyer, Worms und Mainz in der Rheinebene und dem post-emanzipatorischen Frankreich gelegen, zeichneten sich von alters her durch ihre reiche malerische und künstlerische Kleinkunst (Synagogenwandmalereien, rituelle Objekte und Friedhofskultur) aus. Von dort stammte *Isaak (Jitzchak) Levinson*, von Beruf „Schreiber und Stecher", wie er sich im Signum unter dem abgebildeten Stich bezeichnet. Viel mehr ist über ihn nicht bekannt, und nur wenige Exemplare dieser handkolorierten Bilderserie sind noch erhalten. Ein Exemplar befindet sich im *Juda L. Mag-*

* Abraham Frank, Jerusalem, 1923 in Flacht bei Diez an der Lahn geboren, 1936 mit den Eltern nach Palästina/Israel ausgewandert, war jahrzehntelang in der zionistischen Weltorganisation und der Vereinigung der Israelis mitteleuropäischer Herkunft tätig. Seit seiner Pensionierung widmet er sich u. a. der Spurensuche der einstmals blühenden deutsch-jüdischen Kultur, vor allem der Genealogie, Sprache und dem Brauchtum der ehemaligen süddeutschen Landjuden. Er ist Verfasser einer fünfbändigen Geschichte seiner seit dem 17. Jahrhundert in Hessen und Bayern ansässigen Familie.

1) SCHUM steht für die Anfangsbuchstaben der hebräischen Städtenamen von Speyer (Spira = schin), Worms (Warmaisa = waw) und Mainz (Magenza = mem).

nes Museum in Berkeley, Kalifornien. Ein weiteres wurde vor einigen Jahren auf einem mit alten Dokumenten vollgestopften Dachboden in Bad Mergentheim (Baden-Württemberg) gefunden und befindet sich heute in Privatbesitz.

Vor der Beschreibung der sechs Bildtafeln und der Übersetzung und Erklärungen der jüdisch-deutschen Überschrift und den hebräischen Zitaten sei erwähnt, dass das Dekor der Inneneinrichtung der Zimmer die französisch-elsässische Wohnkultur des 19. Jahrhunderts widerspiegelt.



Die Überschrift in hebräischen Quadratbuchstaben lautet im damals noch weitverbreiteten westjiddischen Dialekt: „*Die fromme Chana und ihr Schabbat.*“ Darunter sehen wir sechs Bildtafeln in zwei Balken, über denen (von rechts nach links) jeweils hebräische Leitmotive stehen, die auf die mit der Einhaltung des Schabbat verbundenen Pflichten hinweisen. Die großgedruckten Anfangsbuchstaben sind Akrostichen und ergeben die Worte „*Chana*“ (oben) und „*Schabbat*“ (unten).

„Challa" (Sabbat-Brot)

„Als erstes von Eurem Teige sollt ihr ein erstes Stück (Hebe) absondern" (Num 15,20).

Am Vorabend des Schabbat (und der Feiertage) werden zwei länglich geflochtene, zumeist aus Weizenmehl bereitete Festbrote (Challot) gebacken. Von dem Teig wird ein rundes „Hebestück" abgesondert. In biblischen Zeiten wurde dieses Stück dem Priester gegeben, heutzutage wird es im Ofen verbrannt. Im Volksmund wird der Brauch mit „Challenehmen" bezeichnet. Im süddeutschen Raum wurden die Challot „Berches" oder „Datscher" genannt, verballhornt aus dem hebräischen Spruch: *„Birkat Adonai (Haschem) hi-ta'aschir"* (Der Segen Gottes macht reich). Das dritte Objekt auf dem Küchentisch ist eine runde *Almosenbüchse*, in die fromme Frauen jede Woche nach dem „Challenehmen" einige Münzen für die Armen werfen, um dadurch eine „Mitzwa" (Gebot) mit der anderen zu verbinden. Mit dem bloßen Auge ist die Aufschrift „Challebichs" schwer lesbar.

„Nidda" (Reinheit der Frau)

„Wie die Mikwe (rituelles Tauchbad) *die Unreinen reinigt, so reinigt der Ewige, gelobt sei Er, Israel."*

Das jüdische Religionsgesetz verbietet (Lev 15,19–33; 18,19) ehelichen Verkehr während der monatlichen Periode und den sieben daran anschließenden Tagen der „Reinigung". Diese wird durch Untertauchen (Tewila) des ganzen Körpers der Frau in einer Mikwe[2] erwirkt, wobei diese den vorgeschriebenen Segensspruch (Bracha) spricht:

> „Gesegnet seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt,
> der uns durch seine Gebote geheiligt hat
> und uns geboten hat, unterzutauchen."

Die primäre Bedeutung, welche die Tora den diesbezüglichen ausführlichen Vorschriften beimisst, basiert auf dem Grundsatz der Mischna (Traktat Sabb. 2,6), dass „Nidda, Challa und Hadlakat ha-Ner" (s. u.) die drei religiösen Hauptaufgaben der Ehefrau ausmachen. In jeder gesetzestreuen Gemeinde gab und gibt es daher, von der Antike bis zum heutigen Tage, eine solche Badeeinrichtung. Die Mikwe ist meist im Keller der Synagoge oder des Gemeindegebäudes und muss durch fließendes Quell- oder Regenwas-

2) Vgl. Hanno Loewy / Hannes Sulzenbacher, *Die Mikwe. Ganz rein! Jüdische Ritualbäder*, FrRu 18(2011)132–134.

ser gespeist werden. Das Interessante an unserer Abbildung ist die relativ niedrige, stufenlose Badewanne (links), deren Wasserzufuhr durch Wasserhähne in der Wand erfolgt. Derartige Neuerungen wurden im westeuropäischen Raum im 19. Jahrhundert durch die Sanitätsräte der jeweiligen staatlichen Obrigkeiten erzwungenermaßen eingeführt und galten als modernisierende, rituell umstrittene Neuerungen.

„Hadlaka" (Anzünden der Sabbatkerzen)

„Gedenke des Schabbat, ihn zu heiligen mit Kerzenlicht, Wein und Doppelbroten."

Auf dem runden Esstisch des Wohnzimmers – noch bevor er zu Ehren des Schabbat oder der Feiertage festlich gedeckt wird – stehen die drei Weihesymbole: die *Challot* (s. o.), die *Weinkaraffe* und der silberne *Kiddusch*becher. Über dem Tisch hängt ein Kristallleuchter. Vom Mittelalter bis zur Neuzeit wurde im aschkenasischen Raum die sechszackige kupferne „Schabbeslamp" (auch „Judenstern" genannt) zum „Anzünden" (mit Öl) benutzt. Heutzutage werden in allen traditionellen Familien zwei Kerzen in silbernen, auf dem Esstisch stehenden Leuchtern angezündet. Pflicht der Hausfrau (in ihrer Abwesenheit des Hausherrn) ist es, diese Kerzen vor Beginn des Schabbat (oder des Feiertags) anzuzünden und den vorgeschriebenen Segensspruch zu sprechen: „Gelobt seist Du Ewiger, unser Gott, König der Welt, der uns durch seine Gebote geheiligt hat und uns befohlen hat, das Licht des Schabbat [des Festtags] zu zünden."



„Schabbeslamp", Nürnberg 18. Jh.

„Schabbat" (Sabbatruhe)

„Hüte den Schabbattag, ihn zu heiligen" (Ex 20,8). *„Vierzig weniger eine (39 verbotene) Werkgattungen"* (Mischna Schabbat VI,2).

Das Thema der Schabbat-Ruhe, eines der wichtigsten und den Lesern dieser Zeitschrift wohlbekannten Grundelemente des Judentums, erübrigt sich, in allen Einzelheiten ausgeführt zu werden. Weniger bekannt ist wohl der Begriff der 39 am Schabbat verbotenen Arbeitsgattungen (Awot melacha) und ihren Ableitungen (Toledot), die laut der Überlieferung bereits beim Bau

des Stiftszelts und des Tempels am Schabbat nicht erlaubt waren. Das Bild soll die absolute Schabbatruhe illustrieren. In der „guten Stube" sitzt ein Ehepaar am runden Esstisch, auf dem ein Obstteller zu sehen ist: Er, im langen Sabbatrock (Hausmantel) und mit einem Käppchen auf dem Kopf, studiert in einem Folianten; sie, mit der traditionellen Haube, liest in einem Erbauungsbuch für Frauen.

„Brit"(-Mila) Bündnis (der Beschneidung)

„Dreizehn Bündnisse wurden, wie das der Beschneidung, geschlossen" (Jerusalemer Talmud, Nedarim, Kap. 3, S. 9).

Das Bild zeigt eine sofaähnliche Sitzgelegenheit mit zwei Kissen und Seitenlehnen, zur Biedermeierzeit „Kanapee" genannt. Dieses ersetzte wohl in nicht strengreligiösen Kreisen den allgemein in Synagogen und Gemeindehallen bei Beschneidungen üblichen gepolsterten Doppelstuhl. Auf einem der Sitze sitzt der „Gevatter", der das Knäblein während der Zeremonie auf den Knien hält, auf dem anderen (leeren Platz) – so der uralte Volksglaube – sitzt der Prophet Elias (Elijahu ha-Navi), der unsichtbar allezeit und allerorts an Beschneidungen teilnimmt. Auf dem schmalen Seitentisch liegen, nebst einer Kerze, die Beschneidungsinstrumente. Der Spiegel gehört zum Mobiliar und hat keine religiöse Bedeutung.

„Tefillin" (Gebetsriemen)

„Jeder, der sich in einen ‚Tallit' (Gebetsmantel) *hüllt und mit ‚Tefillin' gekrönt ist, ‚Zizit'* (Schaufäden) *trägt, und eine ‚Mesusa'* (Schriftkapsel) *am Eingang (Türpfosten) hat, – dem ist ein Anteil an der zukünftigen Welt gewiss."*

Auf der Zeichnung sieht man einen Mann mit Käppchen, Bart und Gebetsmantel und mit einer Tefillinkapsel auf der Stirn, dem Kennzeichen eines „Talmid Chacham" (Gelehrter), der in ein religiöses Buch („Sefer") vertieft ist. An der Wand steht ein mit Folianten gefüllter Bücherschrank.

Der Verfasser dieser Ausführungen gibt der Hoffnung Ausdruck, dass die Abbildung dieses seltenen Blattes jüdischer Volkskunst und die jeweiligen Erklärungen den Lesern einen ethnografisch-folkloristischen und religiösen Einblick in das Brauchtum der aschkenasischen Judenheit ermöglicht.

Von Gottesleidenschaft und Gottesirritation

Laudatio auf Elazar Benyoëtz

Karl-Josef Kuschel*

Mit der Verleihung des Justinus-Kerner-Preises 2011[1] ehren wir einen Mann, der zu den unverwechselbaren Persönlichkeiten im literarischen Leben deutscher Sprache gehört. Unverwechselbar seine Herkunft, unverwechselbar sein Weg, unverwechselbar das Profil seines literarischen Werkes. Unverwechselbarkeit meint nicht Fixiertheit. Identität wäre das falsche Wort. Wie rasch kann angebliche Identität in die Irre führen, eine Sicherheit vortäuschen, die es gar nicht gibt. „Identitäuschung" ist nicht zufällig eine von Benyoëtz' originellen Wortschöpfungen. Wie könnte es anders sein, bei einem, der Länder zu wechseln hatte, Sprachen, Namen. Der ein Wanderer zwischen den Kulturen und Nationen ist.

Als Paul Koppel wird er 1937 in Wiener Neustadt (Niederösterreich) in eine jüdische Familie hineingeboren. „Zu einer Welt" kommt er hier, wie er später schreiben wird, die ihn nur zwei Jahre später, ein Jahr nach dem sogenannten „Anschluss" Österreichs an Nazi-Deutschland, „ausschließt".[2] „Erez Israel" nimmt die vierköpfige Familie auf, und das ist „Rettung". Was Exil und Verbannung an Tragödie und Katastrophe bedeuten, – er erfährt es schon als Kind. Mit sechs Jahren verliert er auch noch den Vater. Eine weitere Zäsur- und Brucherfahrung, die ihn später sensibler als andere die Risse

* Prof. Dr. Dr. h. c. *Karl-Josef Kuschel* studierte Literaturwissenschaft und Theologie in Bochum und Tübingen. Seit 1995 lehrt er Theologie der Kultur und des interreligiösen Dialogs an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Zugleich ist er stellv. Direktor des Instituts für ökumenische und interreligiöse Forschung der Universität Tübingen.

1) Elazar Benyoëtz wurde am 18. September 2011 mit dem Justinus-Kerner-Preis der Stadt Weinsberg ausgezeichnet. Wir veröffentlichen die Laudatio anlässlich des 75. Geburtstags von Elazar Benyoëtz am 24. März 2012.

2) Elazar Benyoëtz, *Allerwegsdahin. Mein Weg als Jude und Israeli ins Deutsche*. Arche, Zürich/Hamburg 2001, 9 (Autobiografie).

und Brüche in Kultur und Sprache wahrnehmen und beschreiben lässt. Denn Sprache wird sein Medium. Heimat aber gibt ihm zunächst das Hebräische. Muttersprache ist es, dieses Neu-Hebräisch. Buchstäblich Mutters Sprache. Ihr schenkt er als Kind, das jetzt in Israel aufwächst, derart „Gehör", dass er mit 12 Jahren (1951) sein erstes Gedicht in Iwrit schreiben kann. In den nächsten zehn Jahren entstehen vier Gedichtbände im Idiom von Mutter und Mutterland. Paul Koppel hat sich mittlerweile einen hebräischen Namen zugeschrieben: *Elazar Benyoëtz*.

Der Namenswechsel ist Programm. Er signalisiert mehr als „neue Heimat", spielt sich mehr zu als eine attraktive Künstlerpseudonymität. Er signalisiert Herkunftsbewusstsein, geschichtliche Tiefe und familiäre Wurzeln. „*Elazar*" (wörtlich: „*Gott hat gegeben*") verweist auf den Großvater väterlicherseits, auf Elazar Koppel, der in Wiener Neustadt ein eigenes orthodoxes Gebetshaus besitzt, das es aber seit dem Novemberpogrom 1938 nicht mehr gibt. „*Yoëtz*" (wörtlich: „*Ratgeber*") verweist auf den eigenen Vater, Gottlieb Yoëtz Koppel (1897–1943), der allzu früh mit nur 46 Jahren verstirbt. „*Gott hat gegeben. Sohn des Ratgebers*": Wer sich diese Namen gibt, weiß sich verpflichtet – auf Gottes Sprach-Vermächtnis mehr als auf alles andere: *Gott* hat gegeben.

Zu Beginn der siebziger Jahre vollzieht Elazar Benyoëtz einen unerhörten Sprachwechsel: den Wechsel ins Deutsche. Auch das hatte familiäre Wurzeln. Die Mutter spricht mit dem Vater nur Deutsch, auch in Erez Israel. Solange der Vater noch lebt, hat der Junge also immer auch Deutsch im Ohr. Mit 16 Jahren beschafft er sich in Tel Aviv für billiges Geld deutsche Bücher, Literaturgeschichten vor allem. Mit 25 (1962) riskiert er den ersten Ausbruch aus der Welt des Hebräischen. Ein Exodus, jetzt selbstgewählt, in vollem Bewusstsein, nicht in ein „gelobtes Land", sondern in eine versehrte Sprachlandschaft zu geraten. Es ist Abraham-Unruhe, die in ihm steckt und ihn seither nicht loslässt: das Verlassen-Können des Vertrauten und Gesicherten, das Sich-Trennen von Heimat und Mutterland, weil man eine „Bestimmung" in sich fühlt.

Um Abraham mehr als um andere biblische Figuren kreisen denn auch später viele seiner Texte. „*Er machte nur einen Schritt*", heißt es in dem Band „*Variationen über ein verlorenes Thema*" (1997), „*allein, er ist aufgebrochen, / aus der Fremde, / aus der Sprache, / aus Ur; / nur eines mehr mündlich / denn sprachlich gehegten / Wortes / mächtig – / HINNENI*" (S. 16).

HINNENI: „Hier bin ich". Dieses „Hier bin ich" klingt durch ungezählte Benyoëtz-Texte, wenn er mit Abrahams Aufbruchs- und Gottesgeschichten in einen kritischen Dialog tritt. Wenn er über Gottes Verheißungen an Abraham nachdenkt und ebenso über Abrahams Lachen darüber. Wenn er den Urvater zum befohlenen Sohnes-Opfer nach Morija begleitet und sich wundert, warum der verschonte, aber traumatisierte Sohn auf dem Rückweg seines Vaters fehlt (vgl. Gen 22,19). Er weiß:

> „Das Judentum beginnt bei Abraham, und schon mit ihm erreicht es sein hohes Alter. Im Anfang war, was immer war; begonnen hat es mit Abraham."[3]

Benyoëtz ist sich im Klaren, was sein persönlicher Auszug bedeutet. Jetzt tritt er wieder „in den Umkreis der Katastrophe"[4], der er 1939 entronnen war, wie er sich in seiner Autobiografie ausdrücken wird. „Exil"? Das sei heute im kulturellen Betrieb ein „Tagungsthema" geworden, analysiert er kühl und befremdet zugleich. Forscher und Nachforscher *gefielen* sich im Wort, Dichter und Nachdichter seien in ihre „Identitäuschung" vernarrt. „Uns aber, den im Zeichen der Galut (der Verbannung) so lange Gestandenen, ist Exil kein Tagungsthema, sondern Erinnerung an die längste Nacht eines mit Gott geschlagenen Volkes."[5]

Benyoëtz spricht nicht von einem *von Gott* geschlagenen Volk, sondern von einem *mit Gott* geschlagenem Volk. Und er an derselben Stelle seiner Autobiografie („*Allerwegsdahin*") fährt er fort: „Im Wort Galut ist das Verdämmern einer Herrlichkeit und das Verlöschen eines Frohsinns enthalten, zugleich aber auch ein letzter Zusammenhalt vom Volk Israel und seinem Gott."[6] Ein *letzter Zusammenhalt* – im Wissen um die Schoa: das wird ein großes Thema seines Werkes werden.

Benyoëtz reist zunächst nach Österreich und in die Schweiz, um dann in in Berlin, von 1963 an, ein tollkühnes Unternehmen anzugehen. Er plant ein Lexikon sämtlicher jüdischer Schriftsteller, die einen Beitrag zur deutschen Literatur geleistet haben. Lückenlos sollte der riesenhafte Anteil der Juden an der deutschen Literatur endgültig festgestellt werden. Ein gewaltiges

3) Elazar Benyoëtz, *Die Eselin Bileams oder Kohelets Hund*, München 2007, 89. Vgl. Rezension von Monika Beck in FrRu 15(2008)136–138.
4) Elazar Benyoëtz (Anm. 2), 99.
5) Ebd. 99.
6) Ebd. 99.

Werk Erinnerungsarbeit wider das Auslöschen und Vergessen, diese *Bibliographica Judaica*, deren Tollkühnheit Benyoëtz selber in der Rückschau den befreundeten alten Dramatiker Max Zweig (1892–1991) bezeugen lässt:

„Das Unternehmen forderte viel Spürsinn und Phantasie [...], aber es war eine Sisyphosarbeit, die auch in Jahrzehnten nicht beendigt werden konnte, und Elazar sah sich gezwungen, sie als Fragment abzubrechen, die Fortsetzung einer Mitarbeiterin zu überlassen und fluchtartig nach Israel zurückzukehren. Es war etwas Unfassbares geschehen. Elazar war der Landessprache nur mangelhaft kundig, als er nach Deutschland kam. Während seines ausgedehnten Aufenthaltes (aber) bemächtigte sich die deutsche Sprache seines Geistes, unterjochte ihn und beherrschte ihn als seine Gebieterin so völlig, dass er anfing, deutsch zu denken, zu schreiben und zu dichten. Zugleich ergab sie sich ihm wie eine Liebende, enthüllte ihm ihre Schönheit und ließ ihn ihre Geheimnisse ahnen, die sie vor Deutschgeborenen verbarg, so, dass er ihrem Zauber verfiel. [...] Elazar selber empfand es als ein tragisches Geschick, dass er in der Sprache der Menschen dichtete, die er als die Mörder seines Volkes ansah, in einer Sprache, die weder seine Frau noch sein Sohn verstanden, anstatt, was er für seine Pflicht hielt, die eigene Muttersprache zu bereichern." So lässt Benyoëtz Max Zweig für sich sprechen.[7]

Und so können wir im Blick auf Herkunft und Weg die prekäre Unverwechselbarkeit dieses Autors im Kontext deutschsprachig-jüdischer Literatur zu bestimmen suchen. Ungezählte Autorinnen und Autoren jüdischer Herkunft, in deutschsprachigem Kontext geboren, werden durch die Naziverbrechen ins Exil gezwungen, ohne nach Erez Israel einzuwandern. Sie benutzen nach wie vor die deutsche Sprache. Paul Celan gehört dazu, Nelly Sachs, Elias Canetti, Lion Feuchtwanger und viele mehr. Andere deutschsprachige jüdische Autoren gehen ins Exil, kehren aber Jahre später nach Deutschland zurück. Ich denke an Hilde Domin, Rose Ausländer, Wolfgang Hildesheimer oder Stefan Heym. Eine dritte Gruppe wandert nach Palästina aus, bleibt aber der deutschen Sprache verhaftet. Einwurzelung gelingt nicht. So die unvergessene, in ihrer neuen Heimat fremd gebliebene Else Lasker-Schüler[8], Dramatikerin der „Wupper" und Sängerin der „Hebräischen Balladen".

7) Ebd. 121.

8) Anm. d. Red.: Vgl. Ruben Frankenstein, *Else Lasker-Schüler (1869–1945): „Mein blaues Klavier"*, in FrRu 15(2008)270–279.

Ganz anders Elazar Benyoëtz. In einen deutschsprachigen Lebenskontext hineingeboren, wird er in Israel zunächst zu einem Dichter der neuhebräischen Gegenwartsliteratur, ergreift dann aber die deutsche Sprache, ohne aufzuhören, ein Israeli zu sein. Seinem Land hält er ebenso die Treue wie seiner Religion und einer Sprache, die in Israel nur noch wenige verstehen. Selbst in der eigenen Familie ist er in der „Minderheit": „Ich bin Israeli und mein Sohn versteht nicht mehr Deutsch."[9]

So lebt dieser Autor als Jude in Israel und publiziert als Israeli in Deutschland. Seine Leser sind nicht seine Mitbürger zwischen Haifa und Bersheba, sondern zwischen Kiel und Wien. Seiner Autobiografie von 2001 gibt er nicht zufällig den mehrsinnigen Untertitel „Mein Weg als Jude und Israeli ins Deutsche" (2001). Als sei das „Deutsche" ein fremdes Territorium, in das man „hineingehen" muss, um sich seiner zu vergewissern, das auf den Prüfstand gehört, bevor man es öffentlich benutzt.

Seine Bücher sind denn auch solche Explorationen in ein fremd-vertrautes Land namens „deutsche Sprache", immer neue Tests, was diese Sprache noch taugt. Sie ist ja nicht nur die Sprache Hitlers und Goebbels, sondern auch die Sprache von Moses Mendelssohn und Heinrich Heine, von Franz Kafka und Joseph Roth. Schon die Titel seiner Bücher signalisieren kalkulierte Mehrsinnigkeit, als herrsche die Angst vor, durch *ein* Wort sich festzulegen, durch einen Begriff in die Falle des Klischees zu geraten: „Vielleicht – Vielschwer" (1981), *„Treffpunkt Scheideweg"* (1990), *„Paradiesseits"* (1992), *„Der Mensch besteht von Fall zu Fall"* (2002), *„Die Zukunft sitzt uns im Nacken"* (2000), *„Scheinhellig"* (2009).

„Segen" liegt auf seinem deutschsprachigen Werk, das 1969 mit einem ersten Aphorismenband unter dem Titel „Sahadutha" beginnt, ein Segen, den er sich bei keiner Geringeren als der altgewordenen Else Lasker-Schüler abgeholt hat. Anfang der vierziger Jahre wird er in einem Kinosaal in Tel Aviv Zeuge eines der grotesken Auftritte der alten Dichterin:

„Vor einem Tisch in schwarzer Tracht, zwischen zwei Kerzen abrakadabrierend, von Geldmünzengeklingel begleitet, stand sie – die einzige Hexe, die ich je leibhaftig vor Augen gesehen habe. Obwohl sie den Eindruck machte, sie könnte jedes Wort in einen Besen verwandeln und flugs durch den Kamin davonfliegen, erweckte sie doch unendliches Vertrauen in mir,

9) Elazar Benyoëtz (Anm. 2), 156.

sodass ich mich, als die Zaubersprüche verklungen waren, zu ihr schlich. So stand ich vor ihr: in kurzen weißen Hosen, eine rotgetupfte Bluse, die meine Mutter mir selbst genäht hatte, und mit einem weißen Wollkäppchen, das einen ganz außerordentlichen Spitz hatte. So stand ich also vor der Hexe, die mich mit ihrem Dämonenpaar anschaute, als fände sie mich würdig, ihr Spielgefährte zu sein; sie legte ihre Hand auf meinen Kopf und sagte: ‚Kleiner Joseph'."[10]

Befremdet und doch voll Vertrauen sucht der Junge die Nähe dieser seltsamen Frau, als wolle er ein Zauberwort von ihr. Später wird er Gedichte der „Hexe" mit den Dämonenaugen ins Neuhebräische übertragen und Mitte der 60er-Jahre seinen ersten deutschsprachigen Essay über diese Dichterin schreiben. Noch kann er nicht ahnen, dass er sich einmal für einen Orden der Bundesrepublik Deutschland würde bedanken müssen (Tel Aviv 1997). Der einstmals „Kleine Joseph" wird bei dieser Gelegenheit sagen, die deutsche Sprache habe ihm Gutes gewollt, als sie ihm nach einer kurzen Begegnung auf deutschem Boden gesagt habe:

> „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn. Ich habe sie gesegnet, sie aber zog mir nach und mochte mich nimmer verlassen."[11]

Doppelsprachlichkeit ist seither sein Schicksal *und* seine Bestimmung. Das aber macht ihn zu einzigartigen Sprachexerzitien fähig, gerade weil er simultan zu denken gelernt hat. Einer der wenigen „Aphoristiker"[12] der deutschen Literatur sei er in der Tradition von La Rochefoucauld, Georg Lichtenberg und Karl Kraus. Er selber beruft sich lieber auf biblische Kronzeugen: das Hohe Lied, die Sprüche Salomos, Kohelet. Es ist die biblische Tradition der Weisheitsliteratur, in die er sich stellt, ohne sie zu imitieren.

Wer einen neueren Band von ihm aufschlägt, etwa *„Die Eselin Bileams und Kohelets Hund"*, trifft auf eine Fülle parallel auftretender Sprachformen, die der Autor virtuos beherrscht. Gattungsgrenzen hebt er kalkuliert auf, Formen werden durchlässig, Sprachmodi wechseln. Da stehen Gedichte neben Reflexionsstücken in Prosa, Notizen über Gelesenes neben Zitaten von Gewährsleuten und Selbstzitaten, Dialoge mit biblischen Texten oder Zeitgenossen neben Lektürekommentaren, und das Ganze präsentiert

10) Ebd. 13.
11) Ebd. 207.
12) Christoph Grubitz, *Der israelische Aphoristiker Elazar Benyoëtz*, Tübingen 1994, 3.

sich als Textcollage. Es ist diejenige Kunstform, die Heterogenes gleichzeitig sichtbar zu machen versteht, Ausdruck einer Zeit wie der unsrigen, welche die zersplitterte Welt nur noch in Fragmenten spiegeln kann.

Auf diese Weise aber kennen die Bücher dieses Autors keine Systematik, ohne sich in Beliebiges aufzulösen. Es ist als sei jeder Text dieses Autors ein neues Atemholen, ein neues Anfangen, ein neuer Versuch in einer schier unendlichen Reihe von Versuchen, die Welt dieses Schöpfergottes zu begreifen und so von Ihm zu reden, dass Er der Unverfügbare bleibt. Deshalb ist da kein Rasten und Ruhen in diesen Texten. Die Gottesleidenschaft führt zur Gottesunruhe, Gottesirritation. „Von Gott kann man nicht sprechen, wenn man nicht weiß, was Sprache ist", schrieb Günther Eich einmal, und das gilt gleichermaßen für Elazar Benyoëtz, „Tut man es dennoch, so zerstört man seinen Namen und erniedrigt ihn zur Propagandaformel."

An „Aphoristiker" aber ist zumindest soviel wahr: Sprachverknappung ist sein Verfahren, Sprachverdichtungen und Sprachspiele sind seine Lust. Er beherrscht das alles, weil er die deutsche Sprache von innen *und* von außen kennt. Als Vatersprache und als Fremdidiom der Mutter. Als Vertrautes von Kindheit an und als Fremdes aus dem Mund der Schänder. Kein Wunder, dass ihm „Lippenbekenntnisse" nicht über die Lippen kommen:

> „Verrichtet habe ich meine Werke, beendet habe ich meine Werke, nichts ist mir geblieben als dieses Buch, das meine Hand mich zu schreiben drängt, ich, der ich kaum Lippen bekennen kann, da die obere und die untere auseinander klaffen und sich nicht einmal zu einem Pfiff vereinigen lassen. Die Oberlippe ist hebräisch gefärbt, die Unterlippe deutsch.
>
> Die Sprache, die einzige, die große, die gute, schlechthinnige, die alle Unterschiede kennt, aber keine macht, sitzt im Tore meines Mundes und hält Gericht über mich und die Verwegenheit des Erwägens, ein Buch zu schreiben. Sie spricht, und solange sie spricht, habe ich nichts zu sagen."[13]

Deshalb ist die Sprache selber ein großes Thema in diesem Werk. Suchende, bohrende, zweifelnde Sprachexerzitien sind viele seiner Texte. Gedichte. Wortwörtlich. Kein Wunder bei jemandem, der sich einer Religion verpflichtet weiß, die der Sprache von allem Anfang an eine so große Rolle zugestanden hat:

13) Elazar Benyoëtz (Anm. 1), 156. (Anm. 2), 123.

„Der Jude hat seine *heilige* Sprache, sie ist es allein ihres Ursprungs wegen: Mit ihr schuf Gott die Welt, in ihr hatte er sich offenbart."[14]

Im Zentrum jüdischen Denkens steht also mehr als anderswo die Bedeutung der Sprache und der Sprachen.

„Und es gehört eben zum Selbstverständlichen dieses Denkens, dass es keine Fremdsprachen kennt. Sprache ist nie fremd und kann nie fremd sein. Mit seinem Odem blies Gott dem Adam alle Sprachen ein. [...] Mag Gott auch im Hebräischen seinen festen Sitz, mag Jerusalem auch Gottes Thronsaal sein, wohnhaft ist Er in allen Sprachen, und ist dem Gedenken und dem Vergessen in einer jeden gleich nah und gleich fern."[15]

Wer so schreibt, will nicht auf billige Aktualisierung hinaus. Der biedert sich Moden nicht an, betreibt keine Zeitgeistreiterei. Er vertraut ganz offensichtlich darauf, dass im Biblischen, im Jüdischen die Urfragen ein für allemal beschrieben und benannt sind, die auch in die Zukunft weisen, die unabgegolten sind.

„Das biblische Drama beginnt mit zwei Fragen, die uns nie mehr zur Ruhe lassen sollten. Die eine Frage, die schlechthin spracherste, ist die von Gott an sein eben ins Dasein gerufenes Geschöpf: Wo bist du, was meint: warum hast du dich in den Garten verkrochen, dessen Hüter du doch sein solltest? [...] Die zweite Frage ist die vom Menschen, in seiner aufdämmernden Fragwürdigkeit, an seinen Schöpfer: Soll ich meines Bruders Hüter sein? Mit diesen Fragen treten Gott und Mensch aneinander und trat die Fragwürdigkeit selbst in die Welt."

Diese Fragwürdigkeit der Schöpfung und des Schöpfer-Gottes ist die Triebkraft dieses Werkes, in jetzt vier Jahrzehnten von einem Mann geschaffen, der die Brüche in der Geschichte der Menschen mit ihrem Gott kennt. Er entstammt ja auch einem Volk, das mit Gott geschlagen ist, aber nicht daran denkt, diesen Gott fallen zu lassen. Warum nicht? Wer wie er Heine und Nietzsche kennt, braucht ja keine weiteren Lektionen in Sachen Religionskritik. Der hat alles erlebt: wie Menschen Gott missbrauchen und wie Gott Menschen zerstören lässt. Wer wie er Martin Buber kennt, weiß um die „Gottesverdunklung", die das 20. Jahrhundert überschattet. Wer der Schoa entkommen ist, weiß um die Verzweiflung um Gottes willen, um das

14) Ebd. 78.
15) Ebd. 79.

Verstummen und Verklagen, weiß um die „Todesfugen". Wenn er aber trotz allem an Gott festhält, tut er dies aus Gottes-Leidenschaft. Sie hat mit Emotion und Mystik wenig, mit Arbeit am Gottesbegriff viel zu tun. Hier schreibt einer nach der Devise: Wenn ich dich liebe, Gott, was geht's dich an? Seine Prosa besteht denn auch aus immer neuen Variationen zu diesem Thema: Glauben und Zweifel. Hinnahme und Rebellion, Wahrnehmen und Infragestellen. „*Mein Glaube verließ mich, ich aber weiche nicht von Gott*" („*Scheinhellig*", 48). Vertrautes? Es wird doppelbödig, unheimlich. Das gesichert Scheinende? Es wird paradox verrätselt: „Treffpunkt Scheideweg". Die großen Worte bekommen eine verlorengegangene Dramatik: „*Brüderlichkeit – das älteste Spiel mit dem Feuer*".

Seine zunächst oberflächlich leicht konsumierbar scheinenden Gedichte oder Kurzprosatexte gleichen Pflanzen, die zum Verweilen locken; plötzlich aber wird man in Frage-Fallen gerissen, deren Zwang man sich nicht mehr entziehen kann. Die meisten seiner Kunst-Stücke fangen harmlos an und erfahren dann eine Wendung ins Unerwartete, Überraschende. Der virtuose Wortkünstler wird zum Fallensteller. Sein Werk ist Fundgrube und Fallgrube zugleich. Und zwar für beide Seiten: die vollmundig Gläubigen, die sich ihres Glaubens, wie die selbstgewissen Ungläubigen, die sich ihres Unglaubens allzu sicher wissen. Der Mensch „besteht" für ihn nun einmal „von Fall zu Fall". Und Selbstüberschätzung, Maßlosigkeit, mit einem schönen deutschen Wort „Hochmut" genannt, kommt bekannt vor diesem. „Der Glaube ist das Tuch, in dem sich Gottes Antlitz verhüllt" („*Scheinhellig*", S. 48). Und an anderer Stelle:

Gott lieben –
aufbegehren

Ohne Zweifel
kommt der Glaube
nicht zu seiner Gewissheit

Wird der Glaube
glaubwürdig,
ist es sein Ende

Der Zweifel
steht nicht gegen den Glauben,
sondern hinter ihm" (*Die Zukunft*, S. 29).

Mit Zeilen- und Strophenbrüchen arbeiten solche Texte. Sie sollen aufhalten, sollen den glatten Lesefluss unterbrechen und buchstäblich Nach-Denklichkeit erzeugen. Dichter, knapper kann man nicht sagen, dass Gottesrebellion eine Form der Gottesliebe sein kann. Eine Formulierung, die ebenso überrascht, wie die, dass „der Glaube", der „glaubwürdig" wird, an *sein Ende* kommt. Warum? Weil ein glaubwürdiger Glaube nach Benyoëtz alles verloren hat, was den Glauben zum Glauben macht und ihn vom Wissen unterscheidet: das Risiko des Ungewissen, des Unbewiesenen, des Nichtgesicherten. Die Pointe des Gedichts kann deshalb lauten:

„Der Zweifel / steht nicht gegen den Glauben / sondern hinter ihm."

Erst der Zweifel also lässt Glauben noch Glauben sein. So wie der Glaube den Zweifel davor bewahrt, in den Abgrund der Verzweiflung zu fallen. Kalkulierte Grenzüberschreitungen auch hier: Wer sich in dieses Werk vertieft, trifft auf eine ungewöhnliche Mischung: eine Theologie des Zweifels und eine Anthropologie des Glaubens. Denn nicht nur den Zweifel des Menschen an Gott, auch Gottes Zweifel am Menschen wird in diesen Texten bedacht: „In seinem Elend forderte Hiob / Gott zur Antwort" – lese ich in „*Die Zukunft sitzt uns im Nacken*",

„‚Deine Frage ist berechtigt.', / sagt Gott zu ihm,
‚bist du aber berechtigt / zu dieser Frage'?" (S. 183).

Denn Benyoëtz' Gottes-Leidenschaft ist zugleich Leidenschaft für Menschen, die noch auf der Suche sind wie Abraham, der aufbricht auf ein Wort Gottes hin und Heimat und Sippe verlässt, wie Jona, der vor Gottes Berufung flieht und sich im Bauch eines Fisches wiederfindet, wie Kohelet, der die Gebrochenheit menschlicher Lebenserfahrung wie kein anderer reflektiert: „Alles hat seine Zeit [...]."

Von Menschen ist in diesem Werk die Rede, die mit Gott noch nicht fertig sind und von einem Gott, der mit den Menschen noch nicht fertig ist. Das ist in einer Zeit wie der unsrigen, welche vielfach im gesellschaftlichen Leben die Gottesverdunklung durch Gottesvergleichgültigung ersetzt hat, kostbar. Ich wage das Wort: in seiner über Jahrzehnte durchgehaltenen Konsequenz und Intensität singulär.

Das literarische Werk des Juden und Israeli Elazar Benyoëtz, der seinen Weg „ins Deutsche" gefunden hat, hält mit komplexen Sprachformen die Gottesfrage für das 21. Jahrhundert wach – die biblischen und jüdischen

Überlieferungen im Wissen um die Schoa so auslegend, dass sie das Heute mitbedeuten. In einem seiner letzten Bücher „Die Eselin Bileams und Kohelets Hund" benennt Benyoëtz noch einmal den Ort, an den er sich geschichtlich gestellt sieht:

> „Meine große Liebe war die hebräische Sprache, meine Geliebte ist die deutsche geworden; die Liebe erwies sich als teilbar.
>
> Das an mir immer jung Bleibende ist mein Deutsch, mein Hebräisch weicht mühsam dem Alter.
>
> Die deutsche Sprache passte sich mir an, doch habe ich nicht das Gefühl ich habe sie judaisiert. [...].
>
> Mir ist, als würde die eine Hälfte meiner Person für die andere Hälfte schreiben, ein Leben lang, das halbe Leben, das Halbe der einen Hälfte, die Hälfte eines Halben, halbhälft, hälfthalb" (S. 146).

Mit der Verleihung des Justinus-Kerner-Preises 2011 ehren wir einen Mann, der zu den unverwechselbaren Persönlichkeiten im literarischen Leben deutscher Sprache gehört. Unverwechselbar seine Herkunft, unverwechselbar sein Weg, unverwechselbar das Profil seines literarischen Werkes. Das Ihnen näher gebracht zu haben, war mein Bestreben. Im Grunde zielt es auf etwas ganz Elementares.

Elazar Benyoëtz zu feiern, ist gut. Ihn als Autor zu preisen und zu bepreisen, ist richtig. Aber besser noch und richtiger ist: Benyoëtz lesen. Hartnäckig, konsequent. Wenn diese Feierstunde *dazu* bei Ihnen allen einen Motivationsschub geliefert haben sollte, hat sie ihren guten Sinn erfüllt.

Literatur zur Vertiefung:

Christoph Grubitz, *Der israelische Aphoristiker Elazar Benyoëtz*. Mit einem Geleitwort von Harald Weinrich, Tübingen 1994.

René Dausner, *Schreiben wie ein Toter. Poetologisch-theologische Analysen zum deutschsprachigen Werk des israelisch-jüdischen Dichters Elazar Benyoëtz*, Paderborn 2007.

Michael Bongardt (Hg.), *Humor – Leichtsinn der Schwermut. Zugänge zum Werk von Elazar Benyoëtz*, Bochum 2010.

Begegnung mit Juden gestern und heute
Eine pädagogische Präventionsmöglichkeit gegen Antisemitismus

Monica Kingreen*

Immer noch stellen sich in Deutschland bei vielen Menschen beim schlichten Hören des Stichwortes „Juden" andere emotionale Befindlichkeiten ein als etwa bei den Worten „Katholik", „Protestant" oder „Atheist". Zumeist sind es – in Assoziation zum Holocaust – Gefühle des Unbehagens, die Schuldgefühle und vor allem auch Unsicherheit bündeln.

Unbewusster Aufbau von Klischees im Schulunterricht

Diese negativ aufgeladene Gefühlslage ist auch bei Lehrern und Schülern häufig aus breiter Unkenntnis vorhanden. Gleichzeitig existieren aber recht früh sehr feste Vorstellungen und Bilder darüber, was Juden angeblich sind, was sie tun und wie sie aussehen. Das ist nicht wirklich überraschend, wenn man sieht, was in der Schule zum Thema „Juden" unterrichtet und – oft durchaus wohlmeinend – unreflektiert an Bildern über „die Juden" vermittelt wird. Die Fokussierung auf Juden als Ausgegrenzte, als Opfer, als Sterntragende, als Verfolgte, als Diskriminierte, als Leidende, als Erduldende einer äußeren Gewalt reduziert sie zur Opfer-Masse und sieht sie nicht als Individuen, als handelnde Subjekte. Dies gilt nicht nur für die Darstellung der nationalsozialistischen Verfolgung, sondern von den mittelal-

* Monica Kingreen, Diplom-Pädagogin, seit 2003 Mitarbeiterin des Fritz Bauer Instituts, Lehrbeauftragte am Seminar für die Didaktik der Geschichte der Goethe-Universität Frankfurt/M. Arbeitsschwerpunkte: Jüdische Lokal- und Regionalgeschichte Hessens vor 1933 und in der NS-Zeit sowie zum Holocaust. Der Text ist die gekürzte Fassung eines Vortrags auf der Tagung *„Antisemitismus – der alltägliche Skandal?"* der Zentralen Wohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland im November 2006 in Erfurt. Vgl.: *Newsletter zur Geschichte und Wirkung des Holocaust. Information des Fritz Bauer Instituts*, Nr. 30, Frühjahr 2007, S. 37–39. Zwischenüberschriften eingefügt von der Red.

terlichen Verfolgungen über den Antisemitismus zum Holocaust in einer permanenten, scheinbar selbstverständlichen Opferrolle.

Dagegen werden im Unterricht wenig konkrete Vorstellungen und Kenntnisse vom jüdischen Leben im Alltag und im religiösen Bereich vermittelt, auch nicht über Reaktionen und Aktivitäten, die sich gegen Einschränkungen, Verunglimpfungen und Diskriminierungen der Umwelt richten. Das bezieht sich auf die fast zweitausendjährige Geschichte in Deutschland, insbesondere auf die Zeit vor der nationalsozialistischen Verfolgung, und erst recht auf die Zeit während des Holocaust und auch auf die Zeit nach 1945. Vor allem gibt es in den Schulen fast nie eine Begegnung mit jüdischen Individuen durch schriftliche oder bildliche Dokumente aus der Vergangenheit oder in der Gegenwart mit jüdischen Menschen selbst.

In den gängigen Darstellungen aktueller Schulbücher zur deutsch-jüdischen Geschichte im Mittelalter wird „das Klischee der exklusiven Beziehung der Juden zum Geldverleih perpetuiert, weil es vom Vorurteil zum Erklärungsmuster für die Verfolgungen wurde".[1] Juden im Mittelalter werden per se als Geldverleiher im Trugbild des jüdischen Wucherers dargestellt, und so mutiert das damalige Vorurteil der Anklage zum heutigen Vorurteil der Erklärung: Die mittelalterlichen Gewalttaten werden verurteilt, aber das Zerrbild des „Geldjuden" scheint sie zu erklären, die Gründe der Verfolgung erscheinen durch die Schulbuchdarstellung verständlich und nachvollziehbar.

Juden werden „als ungeliebte Geldverleiher" beschrieben, Christen hingegen als risikofreudige Bankiers. Die Rolle der Kirchen als Kreditgeber wird zumeist nicht in den Blick genommen. Die Verknüpfung „Juden – Geld – Abneigung" wird durch Unterricht somit verfestigt.

Die – sicher ungewollte – Analogie zur NS-Parole vom „internationalen Finanzjudentum" fällt ins Auge. Pädagogik gegen Antisemitismus lediglich auf die Darstellung der antisemitischen Stereotype zu bauen birgt die Gefahr in sich, eine Perpetuierung der antisemitischen Vorurteile zu betreiben und damit einen Circulus vitiosus aufzubauen. Wenn Schülern viele der antijüdischen und antisemitischen Klischees bekannt und aus vorher gelernten Vorstellungen über den „Geldjuden" im Mittelalter irgendwie ver-

1) Wolfgang Geiger, *„Beispiele für eine integrative Perspektive der deutsch-jüdischen Geschichte"*, Sektion: Deutsch-jüdische Geschichte im Unterricht. Sondergeschichte – Beziehungsgeschichte – gemeinsame Geschichte? 46. Historikertag 2006.

traut erscheinen, so geht das nicht zuletzt auf einen Unterricht zurück, der aufbereitet, was in den Schulbüchern steht.[2]

Das Nachvollziehen der antisemitischen Ideologie kommt meiner Meinung nach eher einer Werbeveranstaltung für die Verbreitung antisemitischer Klischees gleich. Sinnvoller erschiene es mir, diese zu brechen, beispielsweise in der Spiegelung der Positionen von nichtjüdischen Personen oder Organisationen, die den Antisemitismus bekämpfen, und/oder aber auch durch die Reaktionen der Diffamierten.

In Schulbüchern wird die nationalsozialistische Verfolgung der Juden oft dargestellt, als sei der Holocaust das logische Ergebnis einer dauernden Verfolgung der Juden vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. Auf der visuellen Ebene wird dieses Konzept in manchen Schulbüchern in der Gleichsetzung unmittelbar nebeneinander gezeigter Bilder umgesetzt. Die mit einem Ring auf der Kleidung gezeichnete Jüdin aus Worms aus dem 16. Jahrhundert steht neben einer Frau mit dem 1941 in Deutschland von den Nazis zwangsweise eingeführten Stern.

Jüdische Deutsche bleiben fremd, werden lediglich allgemein als Juden bezeichnet, nicht als Deutsche – als Staatsbürger. Der NS-Sprachgebrauch von Deutschen und Juden ist bei Lehrern, Schülern, Studenten, Journalisten und allgemein im Leben leider immer noch verhängnisvoll oft anzutreffen.

Gleichberechtigte Mitglieder der Ortsgemeinschaft

Jüdisches Leben in Deutschland nach 1945 bis zur Gegenwart wird in der Schule in der Regel nicht thematisiert – und wenn, dann nur im Kontext von Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit. Juden erscheinen wieder – wie kontinuierlich seit den Kreuzzügen und den Pest-Pogromen des Mittelalters – als Opfer, bildlich untermalt mit den Schändungen jüdischer Friedhöfe. Dagegen sollten, insbesondere für die Zeit in den Jahrzehnten vor dem

2) Siehe dazu ausführlich: Wolfgang Geiger, *„Privilegien, Verfolgung, Vertreibung ...". Der Anti-Antisemitismus und die Macht der Vorurteile – Erfahrungen eines Lehrers*, in: *Kommune – Forum Politik Ökonomie Kultur*, Nr. 5, 2004, S. 94–100; ders., *„Hilflose Aufklärung"? Probleme des Anti-Antisemitismus in Schulbüchern und Unterricht – Der Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, in: *Kommune – Forum Politik Ökonomie Kultur*, Nr. 6, 2004, S. 86–92.

Holocaust, Juden als aktive Mitgestalter des Alltagsleben in ihren Städten und Gemeinden, als geachtete gleichberechtigte Bürger vorgestellt werden, die nicht „bei uns" oder „mitten unter uns" lebten, nicht – ausgrenzend formuliert – „Juden", sondern „Deutsche" waren. Dieses „wir" und „unser Ort" oder „unser Land" war Heimat von christlichen und jüdischen Bürgern gleichermaßen und wurde im Alltag – mit Ausnahme des religiösen Bereiches – gemeinsam gestaltet.

So beispielsweise in Hessen mit seinen etwa 400 jüdischen Gemeinden: Die jüdischen Bürger waren Teil der Ortsgemeinschaft, Christen und Juden gestalteten und prägten gemeinsam das dörfliche und kleinstädtische Leben, allerdings in beruflich unterschiedlichen Funktionen. Die Juden waren überwiegend im Handel, besonders dem Viehhandel, aber auch im Frucht- und Saatguthandel tätig, hatten kleine Geschäfte für den täglichen Bedarf der bäuerlichen Bevölkerung und betrieben auch Landwirtschaft.

Über einen langen Zeitraum hatte sich eine Symbiose zum gegenseitigen Nutzen entwickelt. Die jüdischen Bewohner waren – wie die christlichen – bodenständig und zumeist schon seit Generationen in der Region ansässig. Die Vereine als sozial und kulturell prägendes Element waren für Christen und Juden gleichermaßen bedeutsam. Es gab in Orten dieser Größenordnung keine eigene „jüdische Gesellschaft" – außer im Zusammentreffen in der Verwandtschaft und im religiösen Bereich. In den politischen Gremien waren Juden regelmäßig repräsentiert, zumeist die etwas wohlhabenderen bürgerlichen Personen.

Wichtiges Element war auch die enge Nachbarschaft, das Voneinanderwissen und Miteinanderleben in der Kenntnis der jeweiligen Unterschiedlichkeit im religiösen Bereich. Juden waren immer die größte religiöse Minderheit im Ort, dann erst kam die andere christliche Konfession. Christliche Bewohner erwarteten selbstverständlich die Befolgung der religiösen jüdischen Vorschriften durch die jüdischen Nachbarn. Für Aufsehen im Ort sorgte lediglich der Jude, der die jüdischen Bräuche nicht befolgte.

Sie waren anerkannte und geachtete Bürger und zugleich klar und selbstbewusst jüdisch. Neben kleinbürgerlich gut situierten gab es auch eine Gruppe armer jüdischer Menschen, die am Rande des Existenzminimums lebten. Im sozialen und politischen Bereich existierte ein feststehender enger Verhaltenskodex, der das Gemeinschaftsleben regelte. Das Dorf oder Städtchen als Lebensmittelpunkt war gemeinsamer Bezugsrahmen für alle

Bewohner. In den lokalen politischen Gremien ging es um die gemeinsame Bewältigung lokaler Probleme. Das Lokale besaß in der überschaubaren Lebenswelt höchste Priorität im Selbstverständnis der Landbewohner. Die Chronik der christlichen Schule in dem hessischen Dorf Rhina, das in den 1920er-Jahren eine jüdische Bevölkerungsmehrheit hatte, notiert 1932:

„Da alle angestammte, eingesessene Familien sind, miteinander aufgewachsen (sind), so bilden alle eine Dorfgemeinschaft."[3]

Heute verändert sich der Blick auf den Heimatort, wenn die aktive Teilhabe jüdischer Bürger am öffentlichen Leben und in individuellen Bereichen in der Vergangenheit deutlich wird. Die Trennung in „die Juden" und „die Deutschen" wird als späteres Konstrukt erkennbar. Als z. B. 1825 der evangelische Pfarrer in Windecken starb, wurde ihm für sein verdienstvolles Wirken ein Grabstein errichtet, auf dem unter anderem geschrieben steht:

„Darum weihte die evangelische Gemeinde ihrem Lehrer, die israelitische (Gemeinde) dem Menschenfreund dieses Denkmal."[4]

Ähnliches wird von weiteren Zeitungsnotizen aus Hessen belegt:

Heldenbergen, 1908

„Heute starb im Alter von 85 Jahren Herr Moses Strauß, der älteste Einwohner unseres Ortes. Er gehörte 18 Jahre lang dem Gemeinderat an und war über zwanzig Jahre lang erster Vorsteher der israelitischen Gemeinde. Heldenbergen verliert in dem Dahingeschiedenen einen seiner hervorragendsten Bürger, der allen, ohne Unterschied der Konfession, mit Rat und Tat in uneigennützigster Weise zur Seite stand. Daher kam es auch, dass er allgemein geachtet und geehrt war und uneingeschränktes Vertrauen besaß."[5]

Heldenbergen, 1913

„Fünfzig Jahre waren gestern verflossen, seit Lehrer Wertheimer an der hiesigen israelitischen Volksschule tätig ist, und alle hier geborenen israelitischen Einwohner, mit Ausnahme der Ältesten, sind seine Schüler gewesen.

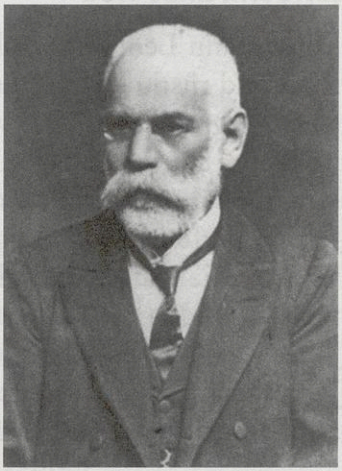
3) Renate Chotjewitz-Häfner, *„Juden haben keinen Zutritt'. Die Auflösung der jüdischen Landgemeinden in Osthessen"*, in: Ulrich Schneider (Hg.), *Hessen vor 50 Jahren – 1933. Naziterror und antifaschistischer Widerstand zwischen Kassel und Bergstraße 1932/33.* Frankfurt am Main 1983, S. 137.

4) Grabstein in der evangelischen Stiftskirche Windecken.

5) Windecker Zeitung, 25.11.1908.

[...] er ist also einer der ältesten, wenn nicht der dienstälteste Lehrer des Großherzogtums Hessen. Dass der alte, noch sehr rüstige Herr sich allgemeiner Beliebtheit und Hochachtung erfreut, zeigte die gestrige goldene Jubelfeier, welche die israelitische Gemeinde und die politische Gemeinde ihm zu Ehren veranstalteten.

Die Vertreter der Behörden, des Kreisamtes, der Kreisschulkommission, der Lehrervereine, sämtlicher hiesiger Vereine, der Gemeinderat, der katholische Geistliche usw. nahmen an der Feier teil. Vorgestern Abend veranstalteten die hiesigen Vereine [...] einen Fackelzug und brachten dem Jubilar ein Ständchen. Gestern um 11 Uhr fand die kirchliche Feier in der Synagoge statt. [...] Um 12 Uhr war Festakt im Rathaus."[6]



© Sammlung Monica Kingreen www.vor-dem-holocaust.de
Leopold Wertheimer war mehr als 50 Jahre Kantor und Lehrer sowie Schächter der jüdischen Gemeinde Heldenbergen. Das Foto wurde zu seinem 75. Geburtstag im Jahre 1910 aufgenommen.

Butzbach, 1926

Im Sommer 1926 fand in Butzbach „unter starker Anteilnahme der hiesigen Bevölkerung" die Einweihung der neu erbauten Synagoge statt. Dieses Großereignis wurde in einem Festzug durch die geflaggten Straßen der Stadt gestaltet. Der Bürgermeister begrüßte vor dem Portal der neuen Synagoge alle Festgäste. Die Predigt des Provinzialrabbiners Dr. Hirschfeld hinterließ „auch bei allen Andersgläubigen einen bleibenden Eindruck".

> „Auch wir wünschen der israelitischen Gemeinde viel Glück bei der Einweihung ihres Gotteshauses, das ein wahres Schmuckstück geworden ist und unserer Stadt zur Ehre gereicht."[7]

Da „die ganze Bürgerschaft an ihrer Einweihung Anteil nahm" und „sich die breite Masse auch für die neue schöne Synagoge interessiert, hat sich der

6) Windecker Zeitung, 23.8.1913.
7) Butzbacher Zeitung, 10.8.1926.

Vorstand der israelitischen Gemeinde entschlossen, der Öffentlichkeit einen Einblick in ihr Gotteshaus zu gestatten", und es deshalb „am morgigen Sonntag von 10 bis 1 Uhr zur Besichtigung freigegeben".[8]

Herborn, Ende 1932

„Kaufmann Leopold Hecht wird morgen, am Dienstag, 70 Jahre alt. Gesund und rüstig kann Herr Hecht sein Wiegenfest feiern, zu dem auch wir herzlich gratulieren. Das von ihm geleitete Geschäft gründete Herr Hecht im Jahre 1896 und hat es bis heute zur Zufriedenheit seiner gesamten Kundschaft geführt. Herr Hecht stammt aus Rennerod und ist seit mehr als 40 Jahren in Herborn ansässig. Er hat sich hier durch seine gerade und aufrichtige Art, die mit echter Liebenswürdigkeit gepaart ist, sehr viele Freunde erworben und erfreut sich in allen Kreisen der größten Hochschätzung. 33 Jahre ist Herr Hecht Kultusvorsteher der israelitischen Gemeinde, und 13 Jahre gehört er dem Hilfsausschuss an. Möchte seine segensreiche Wirksamkeit noch weitere lange Jahre dauern."[9]

Erzwungene Entfremdung und schwieriger Neuanfang

Diese dörflich-kleinstädtische Gemeinschaft aufzubrechen gelang der nationalsozialistischen antisemitischen Agitation vergleichsweise langsam. Zuerst waren es Einzelne, die sich der Dorfgemeinschaft auf ideologischer Ebene entzogen, schließlich wurde dieses Gemeinschaftsempfinden in den Jahren bis 1938 systematisch und gewaltsam zertrümmert. Die Beschreibung der unterschiedlichen Erfahrungen jüdischer Familien in Deutschland im 20. Jahrhundert ist didaktisch besonders wichtig.

Für die Zeit der nationalsozialistischen Verfolgung:

- ihre je besondere Situation während der sich steigernden Bedrohung;
- die schwierigen Entscheidungen zur Flucht aus Deutschland und die enormen Kosten der Realisierung bzw. des Scheiterns;

8) Butzbacher Zeitung, 10.8.1926.

9) HerbornerTageblatt, 14.11.1932. (Anm. d. Red.:) Leopold Hecht ist laut „Todesfallanzeige" am 20. Sept. 1942 im Getto Theresienstadt gestorben, „genauer Sterbeort: Dachboden" (vgl.: http://www.holocaust.cz/de/document/DOCUMENT.ITI.5352)

- das Erleben der gewalttätigen Ausschreitungen während des Novemberpogroms, der Zerstörung der Synagogen, der Verschleppungen in KZs;
- das Auseinanderreißen der Familien durch die Schul- und Ausbildungssituation für Kinder und Jugendliche;
- die Kindertransporte;
- die gewaltsamen Verschleppungen, das Leben in den Gettos;
- die Ermordung.

Für die Zeit nach der Befreiung 1945:

- die verzweifelte Suche nach Angehörigen und die zumeist nur vorübergehende Rückkehr in die Heimatorte;
- Versuche der Auswanderung nach Palästina oder in die USA;
- der Mut beim Aufbau eines neuen Lebens;
- die Gründung einer eigenen Familie und in Deutschland der Aufbau neuer jüdischer Gemeinden;
- die Schwierigkeit, in den 1950er-Jahren aus Israel oder anderen Ländern in das Land der Täter zurückzukehren;
- Seit 1990 – die enormen Herausforderungen der jüdischen Gemeinden durch die Zuwanderung aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion und das Erstarken jüdischen Lebens in Deutschland.

Früher Kontakt verhindert Übernahme von Klischees

Diese Perspektiven können Lehrern und Schülern im Kennenlernen von Biografien oder in der Begegnung mit einzelnen Menschen in Film oder in Person nähergebracht werden. Studenten meiner Seminare haben oft festgestellt und beklagt, dass sie im Schulunterricht zwar viele Fakten und Zahlen, aber keine Menschen kennen gelernt hätten. Ein inneres Verhältnis zu jüdischen Menschen und ihren individuellen Geschichten aufzubauen war so nicht möglich. Damit ist nicht gemeint, Juden pauschal als potenzielle oder faktische Positivtypen zu sehen. Vielmehr sollen verschiedene Menschen in ihren ausgesprochen unterschiedlichen Lebensentwürfen, deren Brechungen durch die NS-Verfolgung und die Bewältigung ihrer Erfahrungen betrachtet werden.

Ein anderer Zugang für Schülerinnen und Schüler zum Thema Judentum ist der Besuch eines Gottesdienstes in der Synagoge. Das kann eine wichtige

Erfahrung sein, um eine erste Vorstellung vom jüdisch-religiösen Leben zu bekommen. Ausgehend vom Erleben eines heutigen jüdischen Gotteshauses erschließt sich auch die Möglichkeit, eine Vorstellung von den Synagogen als Zentrum des örtlichen religiösen Lebens in der Zeit vor dem Holocaust zu bekommen.

Dieser Zugang lässt sich auf der historischen Ebene auch bereits im höheren Grundschulalter gut verbinden mit dem lokalhistorischen Zugang zum jüdischen Leben vor Ort vor dem Holocaust. Hier liegt in der Entwicklung von Stadt- oder Dorfführern für Kinder zum jüdischen Leben vor Ort in der Zeit vor dem Holocaust eine große Chance. Sie sollten auch – als deutlich abgesetztes Thema – die Verfolgungsgeschichte des Nationalsozialismus beinhalten.

Juden nicht als Objekte der Verfolgung, sondern als handelnde Subjekte zu betrachten bietet Chancen, die noch wesentlich stärker genutzt werden könnten, um Empathiefähigkeit zu entwickeln.

Unterschiedliche Geschichten jüdischer Menschen, verbunden mit qualifizierten Kenntnissen zum jüdischen Leben in Vergangenheit und Gegenwart, sollten im Unterricht viel früher – schon im Grundschulalter – vorkommen. Haben sich nämlich erst einmal die oben skizzierten Klischees über „die" Juden entwickelt, so hat sich bereits viel Abwehr und Negativkonnotation als Blockade entwickelt, was den Blick auf jüdische Individuen oder Familien und ihre menschlichen Perspektiven versperrt und die zuvor produzierten Zerrbilder perpetuiert.

Vielfach bleibt dieses Potenzial allerdings leider noch ungenutzt, da die Lehrer selbst diese Kenntnisse oft nicht haben. Gut ausgebildete Lehrer mit Interesse und eigenem Wissen zum jüdischen Leben in Vergangenheit und Gegenwart sind für solche Lernprozesse von Bedeutung, denn nur ein Lehrer, der selbst etwas weiß, kann dies auch entsprechend seinen Schülern nahe bringen.

Hier liegen Chancen, aber natürlich auch Schwachstellen. In der Lehrerbildung müssten die Vermittlung des Themas „Jüdisches Leben" und des Themas „Vermittlung des Holocaust" als zwei deutlich voneinander zu trennende Themen verankert werden.

Freude am Gesetz Gottes – Psalm 119 (118)

Papst Benedikt XVI.

In den vergangenen Katechesen[1] haben wir einige Psalmen betrachtet, die Beispiele sind für die Gattungen, die das Gebet kennzeichnen: Klage, Vertrauen, Lobpreis. In der heutigen Katechese möchte ich über Psalm 119 nach der hebräischen (118 nach der griechisch-lateinischen) Überlieferung sprechen.

Psalm 119 ist ein ganz besonderer, einzigartiger Psalm. Das ist er zunächst schon wegen seiner Länge, denn er besteht aus 176 Versen, die in 22 Strophen mit jeweils acht Versen unterteilt sind. Außerdem hat er die Besonderheit, ein „alphabetisches Akrostichon" zu sein: Er ist also nach dem hebräischen Alphabet aufgebaut, das aus 22 Buchstaben besteht. Jede Strophe entspricht einem Buchstaben dieses Alphabets, und mit diesem Buchstaben beginnt das erste Wort der acht Verse der Strophe. Es handelt sich um ein originelles und sehr anspruchsvolles literarisches Werk, in dem der Autor des Psalms sein ganzes Können aufbieten musste.

Das Wichtigste für uns ist jedoch das zentrale Thema dieses Psalms: Es handelt sich um ein eindrucksvolles und feierliches Gebet über die Tora des Herrn, also über Sein Gesetz. Dieser Begriff muss in seinem weitesten und vollendeten Sinn als Lehre, Anweisung, Lebensunterweisung verstanden werden. Die Tora ist Offenbarung, ist Wort Gottes, das Fragen an den Menschen richtet und als Antwort vertrauensvollen Gehorsam und großherzige Liebe hervorruft. Und von Liebe zum Wort Gottes ist dieser Psalm ganz durchdrungen; er feiert seine Schönheit, seine rettende Kraft, seine Fähigkeit, Freude und Leben zu schenken. Denn das göttliche Gesetz ist kein schweres Joch der Knechtschaft, sondern eine Gnadengabe, die frei macht und zur Glückseligkeit führt.

1) Katechese bei der Generalaudienz am 9. November 2011. L'Osservatore Romano (dt.), 41. Jahrgang, Nr. 46, 18. November 2011, S. 2; leicht gekürzt und bearbeitet von der Red. Vgl.: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111109_ge.html

„Ich habe meine Freude an deinen Gesetzen, / dein Wort will ich nicht vergessen" (V. 16);

„Führe mich auf dem Pfad deiner Gebote! / Ich habe an ihm Gefallen" (V. 35);

„Wie lieb ist mir deine Weisung; / ich sinne über sie nach den ganzen Tag" (V. 97).

Das Gesetz des Herrn, sein Wort ist der Mittelpunkt des Lebens des Beters. In ihm findet er Trost, er macht es zum Gegenstand der Betrachtung, er bewahrt es in seinem Herzen:

„Ich berge deinen Spruch im Herzen, / damit ich gegen dich nicht sündige" (V. 11).

Das ist das Geheimnis des Glücks des Psalmisten; und dann sagt er noch:

„Stolze verbreiten über mich Lügen, / aber ich halte mich von ganzem Herzen an deine Befehle" (V. 69). [...]

Psalm 119 ist von diesem Wort des Lebens und der Glückseligkeit ganz durchwoben. Wenn sein zentrales Thema das „Wort" und das „Gesetz" des Herrn ist, so tauchen neben diesen Begriffen in fast allen Versen Synonyme auf, wie „Weisungen", „Vorschriften", „Befehle", „Lehre", „Verheißung", „Urteile", und außerdem viele mit ihnen in Beziehung stehende Verben wie: befolgen, bewahren, verstehen, erkennen, lieben, überdenken, leben.

Das ganze Alphabet zieht sich durch die 22 Strophen dieses Psalms hin und ebenso das ganze Vokabular der vertrauensvollen Beziehung des Gläubigen zu Gott; wir finden dort den Lobpreis, den Dank, das Vertrauen, aber auch die Bitte und die Klage, jedoch stets durchdrungen von der Gewissheit um die göttliche Gnade und die Kraft des Wortes Gottes. Auch die Verse, die mehr vom Schmerz und vom Gefühl der Finsternis geprägt sind, bleiben offen für die Hoffnung und sind vom Glauben durchdrungen.

„Meine Seele klebt am Boden. / Durch dein Wort belebe mich!" (V. 25), betet der Psalmist vertrauensvoll;

„Ich bin wie ein Schlauch voller Risse, / doch deine Gesetze habe ich nicht vergessen" (V. 83),

lautet der Schrei des Gläubigen. Seine Treue, auch wenn sie auf die Probe gestellt wird, findet Kraft im Wort des Herrn:

„Dann kann ich dem, der mich schmäht, erwidern; / denn ich vertraue auf dein Wort" (V. 42), sagt er mit Bestimmtheit;

und auch angesichts des Todes, der Angst einflößt, sind die Befehle des Herrn sein Bezugspunkt und seine Hoffnung auf den Sieg:

„Fast hätte man mich von der Erde ausgetilgt; / dennoch halte ich fest an deinen Befehlen" (V. 87).

Das göttliche Gesetz, Gegenstand der leidenschaftlichen Liebe des Psalmisten und eines jeden Gläubigen, ist Quelle des Lebens. Der Wunsch, es zu verstehen, es zu befolgen, das ganze Sein darauf auszurichten, ist das Merkmal des gerechten und dem Herrn treuen Mannes, der über es „nachsinnt bei Tag und Nacht", wie es in Ps 1 heißt (V. 2); Gottes Gesetz ist ein Gesetz, das man „auf dem Herzen" haben muss, wie es im wohlbekannten Text des *Sche'ma* im Deuteronomium heißt:

„Höre, Israel! [...] Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen. Du sollst sie deinen Söhnen wiederholen. Du sollst von ihnen reden, wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst, wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst" (Dtn 6,4.6–7). [...]

Psalm 119 bringt uns also zur Begegnung mit dem Herrn und richtet uns auf das Evangelium aus: „Mein Anteil ist der Herr; / ich habe versprochen, dein Wort zu beachten" (V. 57).

Auch in anderen Psalmen sagt der Beter, dass der Herr sein „Anteil", sein Erbe ist: „Du, Herr, gibst mir das Erbe und reichst mir den Becher" (Ps 16, 5a), „Gott ist der Fels meines Herzens / und mein Anteil auf ewig" (Ps 73, 26b). Und auch im Ps 142 ruft der Psalmist zum Herrn: „Meine Zuflucht bist du, / mein Anteil im Land der Lebenden" (V. 6b).

Dieser Begriff „Anteil" lässt an das Ereignis der Aufteilung des Gelobten Landes unter den Stämmen Israels denken, als den Leviten kein Teil des Landes zugeteilt wurde, weil ihr „Anteil" der Herr selbst war. Zwei Texte des Pentateuch (Num 18,20; Dtn 10,9) sind in dieser Hinsicht sehr deutlich und gebrauchen den Begriff, um den es hier geht:

„Der Herr sprach zu Aaron: Du sollst in ihrem Land keinen erblichen Besitz haben. Dir gehört unter ihnen kein Besitzanteil; ich bin dein Besitz und dein Erbteil mitten unter den Israeliten" (Num 18,20);

„Deshalb erhielt Levi nicht wie seine Brüder Landanteil und Erbbesitz. Der Herr ist sein Erbbesitz, wie es der Herr, dein Gott, ihm zugesagt hat" (Dtn 10,9; vgl. Dtn 18,2; Jos 13,33; Ez 44,28).

Die Priester, die dem Stamm Levi angehören, können keine Landeigentümer sein in dem Land, das Gott seinem Volk zum Erbe gab, indem er die an Abraham ergangene Verheißung zur Erfüllung brachte (vgl. Gen 12,1–7). Der Landbesitz, grundlegendes Element für die Stabilität und die Möglichkeit zum Überleben, war Zeichen des Segens, weil er die Möglichkeit gab, ein Haus zu bauen, dort Kinder aufzuziehen, die Felder zu bestellen und von den Früchten der Erde zu leben.

Dennoch können die Leviten, Mittler des Heiligen und des göttlichen Segens, nicht wie die anderen Israeliten dieses äußere Zeichen des Segens und diesen Quell des Lebensunterhalts besitzen. Sie sind ganz dem Herrn hingegeben und müssen von ihm allein leben, sich auf seine fürsorgliche Liebe und auf die Großherzigkeit der Brüder verlassen, ohne ein Erbe zu haben, denn Gott ist ihr Erbteil, Gott ist ihr Land, das sie in Fülle leben lässt.

Und jetzt bezieht der Beter diese Wirklichkeit auf sich selbst: „Mein Anteil ist der Herr." Seine Liebe zu Gott und zu seinem Wort bringt ihn zu der radikalen Entscheidung, den Herrn als einziges Gut zu haben und auch seine Worte als kostbares Geschenk zu wahren, das wertvoller ist als jedes Erbteil und als jeder Landbesitz. Dieser Vers kann in zweifacher Weise übersetzt werden. Man könnte ihn auch folgendermaßen wiedergeben:

„Ich habe versprochen: Mein Anteil, Herr, ist es, dein Wort zu beachten."

Die beiden Übersetzungen widersprechen einander nicht, sondern ergänzen einander sogar: Der Psalmist sagt, dass sein Anteil der Herr ist, aber dass es auch sein Erbteil ist, die göttlichen Worte zu beachten, wie er später in V. 111 sagen wird:

„Deine Vorschriften sind auf ewig mein Erbteil; / denn sie sind die Freude meines Herzens."

Das ist das Glück des Psalmisten: Ihm wurde, wie den Leviten, das Wort Gottes zum Erbteil gegeben. [...]

Anm. d. Red.: In dieser Katechesen-Reihe behandelte Papst Benedikt XVI. auch die Psalmen 23, 126, 136 („Das große Hallel") und 110.

Das besondere Buch

Arno Lustiger, **Rettungswiderstand. Über die Judenretter in Europa während der NS-Zeit**. Wallstein Verlag, Göttingen 2011. 462 Seiten.

Außerhalb Israels dürfte kaum jemandem bekannt sein, dass der vollständige Name des Holocaust-Gedenktags nicht *Jom ha-Schoa* ist, sondern seit 1959 *„Jom Ha-Sikaron La-Schoa we-la-Gewura"*, *„Gedenktag der Katastrophe und des Heldentums"*. Das hat seine Berechtigung aus historischen und pädagogischen Gründen. Für die Mehrheit der Überlebenden – und vor allem für die Nachkommen – war die Vorstellung, Millionen Juden hätten sich widerstandslos zur Schlachtbank führen lassen, unerträglich. Für die in Israel nach dem Krieg geborene Generation machte erst der Eichmann-Prozess das Verhalten der europäischen Juden einigermaßen nachvollziehbar, denn er zeigte, dass der NS-Staat jegliches nonkonformes Verhalten mit Terror im Keim erstickte und die Opfer im Unwissen über ihr Schicksal ließ. Nur so konnte eine fast „reibungslose" Deportation und Vernichtung so vieler Juden und anderer Opfer vonstatten gehen. Die verhältnismäßig wenigen Widerstands- und Ungehorsams-Momente sollten darum eine ganz besonders beeindruckende Leuchtkraft ausstrahlen, als Vorbild für die Nachgeborenen.

Arno Lustiger hat sich Zeit seines Lebens dieser Aufgabe verschrieben. Schon 1989 hat er mit seinem Buch *„Schalom Libertad!"* die 6000 jüdischen Kämpfer des spanischen Bürgerkriegs aus der Vergessenheit geholt. 1994 erschien sein breit angelegtes Panorama jüdischen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus 1933–1945, *„Zum Kampf auf Leben und Tod"*. Trotz geringer Möglichkeiten und zahlreicher Hindernisse kämpften Zehntausende Juden als Partisanen gegen die deutsche Wehrmacht und leisteten in zahlreichen Gettos, nicht nur in Warschau und in Wilna, heroischen Widerstand. Mit den Büchern *„Sog nit kejnmol"* und *„Sing mit Schmerz und Zorn"* beleuchtete er auch einen besonderen und ihm wichtigen Aspekt des Widerstands – die Widerstandslieder.

Mit seinem neuen Buch fasst er die Ergebnisse seiner langjährigen Recherchen auf diesem Gebiet zusammen, gestützt auf die Forschungsarbeit anderer Historiker, die als Gastautoren mitwirkten. Einer davon ist *Wolfram Wette* („Stille Helden", „Retter in Uniform"), der auch das Vorwort geschrieben hat. Das Resultat ist ein großangelegtes Werk, das als Handbuch und Lexikon des Widerstands gelten darf. In diesem seinem Opus magnum würdigt Lustiger beide Arten des Kampfes: zum einen den *Widerstand* in seinen verschiedenen Facetten, den sowohl Juden wie Nichtjuden gegen den Naziterror leisteten, zum anderen alle *Rettungsbemühungen* um verfolgte Juden in ganz Europa. Durch die Verschmelzung von Widerstand und Rettung prägt er einen neuen Begriff – den *Rettungswiderstand*.

Jahrzehntelang diente das Stauffenberg-Attentat vom 20. Juli 1944 als Musterbeispiel deutschen Widerstands gegen Hitler. Mit Recht kritisiert Lustiger, dass dieser zaghafte Widerstand einer Gruppe von Militärs und Aristokraten viel zu spät kam, kurz vor der militärischen Niederlage und nachdem der Völkermord an den Juden zum größten Teil schon geschehen war. Umso verwunderlicher ist, dass er den Attentatsversuch Georg Elsers vom 8. November 1939 mit keinem Wort erwähnt. Kaum vorstellbar, welch anderen Verlauf die Geschichte genommen hätte, wenn dieses Attentat zu diesem frühen Zeitpunkt Erfolg gehabt hätte. Auf jeden Fall hätte der Völkermord an den Juden so nicht geschehen können und die teils verzweifelten Rettungsbemühungen wären nicht nötig gewesen.

Neben dem Attentat bzw. Attentatsversuch, der Sabotage und Spionage, dem Druck und Vertrieb illegaler Schriften sind auch passivere Formen des Widerstands möglich wie Flucht, Fluchthilfe und Versteck, Vermittlung von Verstecken bzw. Versorgung der Gefährdeten. Was zum Widerstand alles zählt, ist nicht immer so klar zu definieren. In ihrem Buch *„Selbstbehauptung und Widerstand. Deutsche Juden im Kampf um Existenz und Menschenwürde 1933–1945"* (Hamburg 1984) zählten die Autoren *Konrad Kwiet* und *Helmut Eschwege* als letzte Form der Verweigerung auch den Selbstmord, mit der Begründung: sich der Deportation zu entziehen störte den Verlauf der Vernichtungsmaschinerie.

Den Kriterien Lustigers entspricht das nicht, denn damit wurde, anders als in Fällen des Verstecks oder der Flucht, kein Menschenleben gerettet. Es waren vor allem gewissenhafte und couragierte Einzelpersonen, die den Mut aufbrachten, in der Zeit des Nazi-Terrors das menschliche Antlitz zu wahren und Menschen in Not zu helfen. Hier und da bildeten sich auch

kleine Netzwerke von Helfern, wobei die Gefahr des Verrats wuchs, je größer die Zahl der Eingeweihten war. Denunziantentum galt im Dritten Reich ja als Bürgerpflicht; selbst Kinder wurden zum Verrat ihrer Eltern angehalten. Der Fall des niederländischen Dorfes *Nieuwlande* (S. 242), in dem sämtliche Haushalte Juden versteckten, bleibt einzigartig. Doch Länder wie Dänemark und Bulgarien, wo sich beinahe die gesamte Bevölkerung (samt höchsten Repräsentanten) im Rettungswiderstand engagierte, sind zu bewundern.

Die Hauptschuld des Völkermords tragen die deutschen Mörder und ihre Helfershelfer in den besetzten Ländern. Ganz frei von Schuld sind aber auch die unbesetzten Länder nicht, die ihre Tore vor den asylsuchenden Flüchtlingen versperrten. Fast als ein einziger Lichtblick, zumindest auf Regierungsebene, erscheint die Bereitschaft Großbritanniens, 10 000 Kinder aus Deutschland, Österreich und der Tschechoslowakei aufzunehmen. Für diese großartige Rettungsaktion engagierten sich vor allem die Holländerin *Geertruida Wijsmuller-Meyer*, bekannt als *Tante Truus*, und der Engländer *Nicholas George Winton* (S. 375 f.).

Die Beispiele von Hilfeleistungen für verfolgte Juden in Deutschland sowie in den besetzten Ländern Europas legen Zeugnis davon ab, dass es auch unter der schlimmsten Verfolgung noch immer Alternativen zu Mitläufertum und blindem Gehorsam gab. Neben den Duckmäusern, Opportunisten und Denunzianten gab es auch jene, die eine humane Gesinnung bewahrten. Das bewiesen u. a. auch die Journalistin *Ruth Andreas-Friedrich* in Berlin, die mit einem kleinen Netz von Helfern verfolgten Juden in ihrer Wohnung Zuflucht bot, Verstecke, Lebensmittel und falsche Papiere besorgte (S. 41 f.), die Freiburger Caritas-Mitarbeiterin *Gertrud Luckner*, die jüdischen Flüchtlingen über die Schweizer Grenze half (S. 36, 70), aber auch die als Prostituierte angeprangerte *Hedwig Porschütz*, die Hauptgehilfin Otto Weidts in seiner Berliner Blindenwerkstatt (S. 45 f.). Selbst der Lagerkommandant *Erwin Dold* leistete Widerstand, indem er bessere Bedingungen für die Insassen schaffte und eine befohlene Exekution von Gefangenen verweigerte. Der durch den Film zu großem Ruhm gelangte *Oskar Schindler* bewahrte in seiner kriegswichtigen Fabrik Hunderte Juden vor Deportation und Tod. Solche Fälle zeigen, dass es Spielräume und Gelegenheiten gab, Menschen in der Not zu helfen, oft auch ohne sich selbst in Lebensgefahr zu bringen. So wie sie haben einige Hunderte Deutsche gehandelt. Es hätte Tausende geben sollen.

Anders als oft vermutet sind gerade in Polen, wo der Hauptteil der Vernichtung vonstatten ging, die meisten Beispiele von Rettungswiderstand berichtet worden, was sich auch in der hohen Zahl der Retter (6266 von der Gesamtzahl von 23 778), die als *Gerechte* gewürdigt wurden, spiegelt, – wobei diese Gesamtzahl der durch Yad Vashem gewürdigten Retter nicht der Zahl der tatsächlichen Retter entspricht. Dazu zählen illustre Persönlichkeiten wie *Irena Sendler* und *Oswald Rufeisen* alias *Bruder Daniel*, bekannt durch viele Bücher, wie etwa „Daniel Stein". Besonders heikel waren die Bemühungen von *Rudolf Kastner* und *Joel Brand*, die sich um die Rettung der ungarischen Juden auf Verhandlungen mit den Mördern einließen (S. 324 f.).

Die Beispiele der Rettungsgeschichten und der mutigen Menschen hinter ihnen sind so unterschiedlich wie faszinierend: von dem schwedischen Diplomaten *Raoul Wallenberg* (1912–1947), der mehr als 6000 Schutzpässe für ungarische Juden besorgte (S. 335 f.), bis zum Polizeihauptmann *Paul Grüninger* (Schweiz), der – verbotenerweise – über 2000 Juden aus Österreich die Grenze in die Schweiz passieren ließ (S. 351 f.). Neben ihnen gab es aber Tausende „unbesungene Helden", die gleichfalls der Stimme des Gewissens folgten und Mut bewiesen, als es darauf ankam.

Für Arno Lustiger war es aber wichtig, keine zahlenmäßig erfolgsbestimmte „Hierarchisierung" aufzustellen:

> „[...] was für mich zählt, ist die Bereitschaft der Retter, ihre und ihrer Angehörigen Freiheit, Gesundheit und Leben einzusetzen, um den ihnen manchmal unbekannten Menschen beizustehen und sie zu retten. Ihnen gebührt eine, wenn auch sehr späte, Würdigung."

Damit bleibt er der jüdischen Tradition treu, die in einem talmudischen Midrasch den Maßstab setzt:

> „Warum ist im Anfang nur ein Mensch erschaffen worden? Um dich zu lehren, dass die Schrift demjenigen, der nur eine einzige Seele (Israels) vernichtet hat, es anrechnet, als hätte er die ganze Welt vernichtet, und dass sie demjenigen, der nur eine einzige Seele (Israels) erhält, es anrechnet, als hätte er die ganze Welt erhalten" (Mischnah Sanhedrin 4,5).

Arno Lustiger ist ein großartiges Buch gelungen, das zur Menschlichkeit und zur Zivilcourage ermutigen und erziehen kann.

Ruben Frankenstein, Freiburg

Bücherschau

Bernice Eisenstein, **Ich war das Kind von Holocaustüberlebenden.** Berliner Taschenbuch Verlag, Berlin 2010. 191 Seiten. Originalausgabe: **I Was a Child of Holocaust Survivors.** McClelland & Stewart, Toronto 2006. 192 Seiten.

Was haben Art Spiegelman und die Künstlerin Bernice Eisenstein gemeinsam? Beide sind Kinder von Holocaustgezeichneten, die Auschwitz überlebt haben, nicht aber ihr Trauma. Beide begeben sich auf die Suche nach der elterlichen Vergangenheit mit Hilfe von Zeichnungen. Während Spiegelman für seine Erinnerungsarbeit die grafic novel genutzt hat, greift Bernice Eisenstein in ihrem Buch *„Ich war das Kind von Holocaustüberlebenden"* Elemente der grafic novel auf und mischt sie zwischen die epische Form. Keine farbigen Zeichnungen sind es, die einen Blick in die elterliche Vergangenheit werfen. Denn dafür ist das Erlebnis des Holocaust zu düster. Die Bilder und ein über Seiten gesetzter Comic sind in schwarz-weiß gehalten. Gedanken- und Sprechblasen bringen das zum Ausdruck, was unaussprechbar ist und auf den Eltern sowie auf Bernice lastet.

Barek und Regina Eisenstein hüllen sich in ein tiefes Schweigen über die Schatten der Vergangenheit, die von Verlust gekennzeichnet sind. Verlust der Heimat und Verlust der Familie. Barek bleibt allein zurück. Tot ist der Vater Mottl, die Mutter Surale, sein Bruder Jacob und seine Schwestern Binche und Hannah. Der von der Mutter geschmuggelte Ring eines Auschwitztoten ist alles, was ihr am Ende bleibt. Dieser Ring besiegelt den Anfang ihrer Ehe mit Barek. Nach dem Tod des Vaters geht dieses „bittersüße Erbe" auf Bernice über. Die für Mutter und Tochter unaussprechliche Bedeutung dieses Rings wird deutlich in einer für beide stehenden Gedankenblase: „Weißt du, was dieser Ring mir bedeutet ...?" Für die Mutter die Bindung nicht nur eines gemeinsamen Lebens, sondern auch die Verschmelzung der gemeinsam durchlebten und beständigen Vergangenheit, die Auschwitz in sich trägt. Eine Beständigkeit, deren Schatten auf Bernice übergegangen ist. Denn auch mit der Auswanderung der Eltern 1948 nach Kanada wandert dieser Schatten mit.

„In dem neuen Land angekommen, war meinen Eltern und ihren Freunden nicht bewusst, dass ihre Vergangenheit einen unsichtbaren Schatten über das Leben derer zeichnete, die sie zur Welt brachten …"

Der Blick in die elterliche Vergangenheit bleibt für immer verdunkelt und macht diese Vergangenheit stumm. Eindrucksvoll dargestellt und kommentiert anhand einer Tuschezeichnung der Eltern. „Den Schatten musste ich mir selbst ausmalen. Die gestochen scharfen Linien, die sie zeichneten, gaben keine Antwort."

Gerade dieses Schweigen der Eltern treibt Bernice an, nach Antworten zu suchen. Mit schwarzem Humor erzählt sie, dass sie „holocaustkrank" geworden ist, ihre Eltern sich zum heimlichen „Drogendealer" entwickelt haben. Bernice verschlingt den Holocaust. Sie wälzt Bücher, sucht in Fotos nach Antworten. Recht makaber klingt es, wenn sie erzählt, dass sie mit dem Leid der Eltern hausieren gegangen ist. Die Tochter von Holocaustüberlebenden zu sein, hat aus ihr etwas ganz Besonderes gemacht.

Ihren eigenen Wünschen setzt sie die vermeintlichen Wünsche ihrer Eltern gegenüber. So malt sie den Vater, der Western liebt, als Cowboy durch das Eingangstor von Auschwitz hindurchgehend. Unter dem mörderischen Spruch „Arbeit macht frei" ist er überlegen und kämpft siegreich gegen das Böse. Während ihre Eltern stumm dem Eichmann-Prozess vor dem Fernseher folgen, spricht Bernice für sie die nichthörbaren Worte „Vergiss das niemals."

Ein über achtzehn Seiten langer Comic erzählt neben dem Jiddischen die Ankunft der Eltern in dem neuen Land sowie das erlebte Grauen des Holocaust. Eine einzige Gedankenblase – „Einhundert Tote sind eine Katastrophe. Eine Million nur eine Zahl" – weist auf Eichmann hin. Inmitten des Comics eine Zeichnung, die für sich steht. Alle Bahngleise führen nach Auschwitz. Ihr Vater auf einem Podest stehend spricht den Trauer- und Freudespruch „Af simches". Deutlicher können Trauer und Hoffnung nicht ausgedrückt werden.

Die Kernaussage des Comics liegt in einer sich anschließenden Zeichnung, wo Bernice einen Stein ins Wasser wirft und die sich in alle Richtungen ausbreitenden Wellen den Schriftzug tragen „Die Erinnerung hat kein Zentrum, ihr Herz schlägt in allen Dingen." Es gibt keinen Weg zu dieser Erinnerung. Für Bernice ist sie vielmehr eine dunkle Odyssee, in der sie sich verirrt hat. Die Suche nach der Erinnerung der Vergangenheit der Eltern

zieht sich wie eine sich ständig tiefer eingrabende Spur durch Bernices Leben. Doch der Blick in das Leid bleibt ihr verborgen. „Ich habe den Fluchtpunkt des Holocaust nicht gefunden und bin nie ganz sicher, wo meine Position auf seinem Horizont ist."

Bernice Eisenstein hat versucht, die traumatische Vergangenheit ihrer Eltern, die zu ihrer eigenen Geschichte wird, zu finden. Das Ausmaß dieses Traumas hat Bernice nicht erfassen können, sie wollte es aber wenigstens verstehen, denn „Im Haus der Eltern aufzuwachsen, war nicht tragisch, aber ihre Vergangenheit war es." Die schwer traumatisierten Eltern haben alle Spuren zum Holocaust verwischt. Sie betäuben ihr Leid mit dem Verdrängen der Vergangenheit. Bernice, das Kind von Holocaustüberlebenden, betäubt ihr Leid mit dem Wühlen in der Vergangenheit, mit dem Wühlen im Holocaust. Sagt der Vater „Ich kon nischt", so antwortet Bernice: „Trotzdem schufte ich wie ein jüdischer Sisyphus und rolle Geschichte und Erinnerung den Berg hinauf."

Die Vergangenheit ihrer Eltern ist mit Bernices Leben verschmolzen. Die letzte Zeichnung macht diese Verschmelzung deutlich. Die Familie um einen Tisch, auf dem Tischtuch die letzten Verszeilen aus dem Gedicht „Es war Erde in ihnen" von Paul Celan: „O du gräbst und ich grab, und ich grab mich dir zu, und am Finger erwacht uns der Ring."

„Ich war das Kind von Holocaustüberlebenden" ist ein sehr persönliches und mit ganz viel Hingabe erzähltes Buch über die Weitergabe der Schoa an die Kinder der Überlebenden. Dort, wo Worte nicht ausgesprochen werden können, lässt Bernice Eisenstein ihre Zeichnungen sprechen. Manche Zeichnung erzählt ein ganzes Kapitel, und es bedarf keiner Worte, dass sich das nächste anschließt. Inmitten der oftmals auch kindlichen Bilder sind Gedanken- und Sprechblasen, die einen tiefen Einblick in die verschiedenen Erlebnisse, Erfahrungen und Gedanken zur Wucht des vererbten Traumas geben. Zeigt das Cover eine bunte Zeichnung der Familie und damit die nach außen wirkende Lebendigkeit, so sprechen die in schwarz-weiß gehaltenen Zeichnungen im Innern des Buches die im Verborgenen liegende tiefe Traurigkeit aus. Zwischen dieser Traurigkeit findet sich aber auch ein Stück schwarzer Humor und Originelles zum Schmunzeln. *„Ich war das Kind von Holocaustüberlebenden"* ist ein mit Fantasie und überaus gehaltvollen Zeichnungen angereichertes Kunstwerk der Holocaustliteratur.

Soraya Levin, Wolfenbüttel

Miguel Herz-Kestranek, **Die Frau von Pollak oder Wie mein Vater jüdische Witze erzählte.** Ibera Verlag, Wien 2011. 361 Seiten.

Marcus G. Patka, **Wege des Lachens. Jüdischer Witz und Humor aus Wien.** Verlag Bibliothek der Provinz, Weitra 2011. 190 Seiten.

Das Buch von *Miguel Herz-Kestranek* beginnt mit dem Satz: „Der jüdische Witz ist kein Witz." Die restlichen 361 Seiten sind ein Kommentar zu dieser so tiefsinnigen und wahren Bemerkung. Der Autor, der erfolgreiche österreichische Theater- und Filmschauspieler Miguel Herz-Kestranek, kann als Vizepräsident der Österreichischen Gesellschaft für Exilforschung auch auf Exilerfahrungen seiner eigenen Familie zurückgreifen. Sein Vater Stefan Herz-Kestranek, obwohl mit 24 Jahren getauft, verbrachte sieben Jahre im Exil in Frankreich und Uruguay. Dem Judentum war er, der katholisch erzogen wurde, „weder religiös" noch sonst „in irgendeiner Weise" verbunden. Dennoch wurde im Elternhaus des Autors „auf eine merkwürdig intensive Art mit Jüdischkeit umgegangen".

Aus den Notizbüchern und aus der Erinnerung hat Herz-Kestranek in einem „Versuch schriftlichen Bewahrens" die vielen jüdischen Geschichten und Witze seines Vaters rekonstruiert. Er ist sich dabei bewusst, damit ein Denkmal für etwas unwiederbringlich Verlorenes geschaffen zu haben: „Und mir ist bis heute kaum mehr jemand begegnet, bei dem ich seine Art, Witze zu erzählen, wiedergefunden habe. Und ich weiß, dass dies auch nicht mehr geschehen wird." Auch Herz-Kestraneks Definition des jüdischen Witzes ist voll von trauernder Wehmut:

> „Der jüdische Witz, der gute, der echte, jener nämlich, der anders als mit jüdischen Attributen, seien es wahre oder unterschobene, nicht ‚funktionieren' würde, ist meist auch schärfer und zugleich wehmütiger als andere Witze, versehen mit einer Melancholie eigener Prägung, mit dieser dem Leben aber auch ein Schnippchen schlagend und deswegen philosophischer und weiser als andere Witze, dabei aber absichtslos, kaum sarkastisch, nie zynisch und nie verletzend. [...] Kennzeichen eines guten jüdischen Witzes ist, dass er heute nicht mehr verstanden wird."

Marcus G. Patka, Kurator des Wiener Jüdischen Museums, hat eine gelehrte Abhandlung zum gleichen Thema, das sich eigentlich einer solchen Untersuchung sperrt, geschrieben. Er rezipierte heute teils vergessene Autoren wie Chaim Bloch, Jonas Kreppel und Theodor Reik, vergaß aber auch

nicht, die bekannte Polemik von Friedrich Torberg gegen Salcia Landmann in Erinnerung zu rufen. Bei der Erwähnung der Revue von Abish Meisels „Von Sechistow bis Amerika" ist sehr zu bedauern, dass er weder im Text noch im Literaturverzeichnis auf die 2000 vorgelegte Publikation und Übersetzung des Stückes, herausgegeben von Brigitte Dalinger und Thomas Soxberger, verwies. Im zweiten Teil des Buches analysiert Patka die Beziehung großer österreichischer jüdischer Autoren wie Franz Werfel oder Albert Drach zum jüdischen Humor. Georg Kreisler (1922–2011) attestierte er die „epochale Leistung, einen neuen Wiener jüdischen Humor nach der Shoah kreiert zu haben [...]".

Evelyn Adunka, Wien

Wolfgang Krone / Thomas Reichert / Meike Siegfried (Hg.), **Dialog, Frieden, Menschlichkeit. Beiträge zum Denken Martin Bubers.** Academia, Verlag für Berlin-Brandenburg, Berlin 2011. 264 Seiten.

Der letzte Beitrag dieses Bandes, in dem der Generalsekretär des Internationalen Rats der Christen und Juden (ICCJ), Pfr. *Dick Pruiksma*, die momentanen Gespräche im ICCJ dokumentiert, hätte auch der einleitende sein können. Denn was und wie im ICCJ diskutiert wird, führt nahtlos in das Gespräch mit Martin Buber ein. *Pruiksma* bespricht die, aus welchen Gründen auch immer, auf Gemeindebasis noch nicht angekommenen Zwölf Berliner Thesen, *„Zeit zur Neu-Verpflichtung"*, des ICCJ (2009 in Berlin). In ihnen werden 70 Jahre christlich-jüdisches Gespräch unter Einbeziehung der Muslime bilanziert. Auch der notwendige Blick auf die Situation in Israel/Palästina fehlt nicht. Des Weiteren referiert *Pruiksma* Gedanken des ICCJ zu aktuellen Herausforderungen, wie z. B. dem sog. *‚Kairos-Palestine-Document'*. Hier unterstreicht der ICCJ eines der wichtigen Anliegen Bubers, wenn der Rat um ‚Erbarmen mit den Worten' bittet. Nur ein solches ‚Erbarmen' als ‚mediatives' Element könne das Gespräch der jeweiligen Konfliktpartner miteinander und untereinander beleben, damit Frieden und Menschlichkeit Gegenwart und Wirklichkeit würden.

Insgesamt gibt der Band Einblick in die nun schon zehn Jahre währende Arbeit der Martin-Buber-Gesellschaft und lädt alle die zur Mitarbeit ein, ‚die auf die „Sprache des echten Gesprächs" setzen'. An welchem Ort diese von besonderer, nicht nur für den Nahen Osten, sondern weltweit von exis-

tenzieller Notwendigkeit ist, wird in den Beiträgen von *Paul R. Mendes-Flohr*, *Siegbert Wolf* und *Martin Stöhr* konkret. Sie beschreiben das heute schier unmöglich gewordene Zusammenleben in Israel/Palästina und erinnern an die schon prophetisch zu bezeichnenden Worte Martin Bubers. Buber formulierte diese über Jahrzehnte hinweg immer wieder neu, nicht weil er meinte, es besser zu wissen, als alle anderen, sondern weil er auf einen in Konflikten oft vergessenen Umstand hinweist: dass nicht ich selbst mein ‚Ich' definiere oder zum ‚Ich' werde, sondern dass erst das ‚Du' mich zum ‚Ich' werden lässt. Nicht in Subjekt und Objekt stehen wir uns gegenüber, sondern als zwei Subjekte. Und „dort, wo die Kontrahenten einander als Subjekte begegnen und ihre Erfahrungen, ihre Geschichten gegenseitig voll anerkennen und mitempfinden, (werden sie) auch die Möglichkeit für eine kluge Schlichtung der Differenzen finden" (S. 20).

Zwei Bevölkerungen – ein Land, war die Devise Bubers, denn ‚Zion wird mit Gerechtigkeit erlöst' (Siegbert Wolf), und es sollte nicht das ‚als utopisch bezeichnet werden [...], woran wir unsere Kraft noch nicht erprobt haben' (Martin Stöhr). Bubers Wegweisung, der immer noch nicht erlöste und erloschene Funke, könnte Hoffnung sein in einer vielfach verfahrenen politischen und immer deutlicher auch gesellschaftlich katastrophalen Situation in Israel/Palästina. Mögen alle, die den Namen Bubers in ihrem Munde führen oder Preise mit seinem Namen vergeben, in ihrem Reden und Handeln der politischen Prophetie Bubers eingedenk sein und sie zu vergegenwärtigen suchen. Der Frage, wie Gespräche geführt werden sollten, wenn sie ‚echte Gespräche' sein und ‚echte Begegnung' in ‚Vergegenwärtigung' schaffen wollen, damit sie zur Gerechtigkeit, zum Frieden, zur Menschlichkeit führen, widmen sich die folgenden Beiträge. Vor allem der Erziehung, besser gesagt: dem/der Erziehenden wird hierbei die wichtigste Bedeutung beigemessen und führt uns zu den pädagogischen Impulsen Bubers zurück, die er gemeinsam mit Franz Rosenzweig zu verwirklichen suchte.

Dankenswert ist auch der rezensierende Aufsatz von *Johannes Waßmer* über den Roman von Paula Buber (alias Georg Munk) „*Muckensturm*" aufgenommen. Sie begleitete den großen Philosophen über Jahrzehnte seines Lebens, war ihm ‚Du', so wie er ihr ‚Du' war. Wer sich also wieder einmal sehr lohnend in ein Gespräch mit Martin Buber hineinbegeben will, dem sei der hier besprochene Band empfohlen.

Holger Banse, Hamm

Amy-Jill Levine / Marc Zvi Brettler (Ed.), **The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version.** Oxford University Press, New York 2011. xxviii + 637 Seiten.

Was könnte das sein, ein „Jüdisch kommentiertes Neues Testament"? In welchem Sinn „jüdisch"? Wie die Herausgeber, Amy-Jill Levine, Professorin für Neues Testament und Judaistik an der Vanderbilt University (Nashville, Tennessee) und Marc Zvi Brettler, Professor für Biblische Studien an der Brandeis University (Waltham, Massachusetts), in ihrem Vorwort zu diesem Band ausführen, ist dies in mehr als einer Hinsicht bedeutsam.

Zuerst wird durch die Kommentare zum Text und sonstige erläuternde Materialien der jüdische Charakter des Neuen Testaments hervorgehoben. Dies umfasst sowohl die vielfältigen Wege, auf denen der Text des Neuen Testaments sowohl Kontinuität als auch Gegensätze zum Tanach (der hebräischen Bibel) aufweist, und hermeneutische Einsichten, die aus anderer zeitgenössischer jüdischer Literatur wie den Schriftrollen vom Toten Meer, Philo, Josephus u. a. gewonnen werden können. Diese Hervorhebung der Jüdischkeit des Neuen Testaments hat es schon früher gegeben, aber kaum in einer so attraktiven und verwendbaren Form oder durch eine derart beeindruckende Reihe von etwa fünfzig jüdischen Gelehrten aus Nordamerika, Europa, Israel und Australien. Auch darum handelt es sich um ein „jüdisches" Werk, ausschließlich von Juden verfasst, – ein erstaunliches Zeichen dafür, wie weit die jüdisch-christliche Verbindung in unserer Zeit bereits gediehen ist.

Schon seit etwa Mitte des 20. Jh. beschäftigten sich bemerkenswerte jüdische Forscher mit der Entstehung des Christentums, darunter Koryphäen wie David Flusser und Geza Vermes. Aber wer wusste schon vor Erscheinen dieses Buches, wie viele solcher jüdischen Neutestamentler es in unserer Generation tatsächlich gibt und wie weit diese verbreitet sind! Die neuen Perspektiven, die sie einbringen, werden das ganze Unternehmen der neutestamentlichen Wissenschaft ohne Frage wesentlich bereichern, wie es bereits in diesem Band zu sehen ist.

The Jewish Annotated New Testament ist noch auf eine andere Weise *jüdisch*: Es ist teilweise auch für jüdische Leser gedacht. Der durchschnittliche Jude, so betonen die Herausgeber, ist mit dem Neuen Testament nicht vertraut und zögert möglicherweise, ein Exemplar in die Hand zu nehmen, das christlichen Quellen entstammt, um nicht zum Objekt christlicher Bekeh-

rungsversuche zu werden. Dieser Band kommt dem Juden gewissermaßen mit dem Imprimatur der jüdischen wissenschaftlichen Gemeinschaft und mit der Versicherung entgegen, dass die Anliegen jüdischer Leser berücksichtigt werden. Derart zögernde jüdische Bedenken beziehen sich vor allem auf das, was sie über die antisemitische oder antijüdische Natur des NT gehört haben. Die Autoren sind sehr offen im Umgang sowohl mit den unzweideutigen Passagen dieser Art (z. B. 1 Thess 2,14–16) wie auch mit dem allgemeinen antijüdischen Animus großer Teile des Textes. Auch christliche Leser werden aus diesem Aspekt der Kommentare großen Nutzen ziehen, die zwar nie entlasten, aber oft hilfreich erklären.

Das Format des Werkes ist das einer regelrechten „Studienbibel", mit dem neutestamentlichen Text selbst am oberen Teil jeder Seite und den Anmerkungen darunter. Der englische Text ist der vollständige und unbearbeitete Text der *New Revised Standard Version*, der vom Nationalen Rat der Kirchen legitimierten und in nordamerikanischen Kirchen vorwiegend verwendeten Übersetzung. Die Anmerkungen, die dem Text Vers für Vers folgen, nehmen in der Regel etwa ein Drittel bis zur Hälfte einer Seite ein. Ergänzend dazu sind gelegentliche detaillierte Kommentare zu bestimmten Themen in einen Rahmen gesetzt. Die Anmerkungen zu jedem der 27 Bücher des NT wurden jeweils von einem einzelnen jüdischen Gelehrten erarbeitet.

Zusätzlich bietet der Anhang des Bandes weitere 87 Seiten wissenschaftlicher Aufsätze zu Themen wie: häufige Fehler in der Beurteilung des Frühjudentums; die Bedeutung zentraler Begriffe wie „Gesetz" oder „die Juden"; jüdische Bewegungen in der Zeit der Entstehung des Neuen Testaments; Midraschim und Gleichnisse im Neuen Testament; Jesus in der rabbinischen Tradition sowie zwei Dutzend weitere relevante Themen. Außerdem gibt es Zeittafeln, mehrere Listen und Tabellen, ein umfangreiches Glossar und ein Stichwortverzeichnis. Die ausgezeichnete Papierqualität erlaubt die Annahme, dass es als langfristiges Nachschlagewerk gedacht ist. Diese kurze Rezension von einem Rezensenten, der kein Neutestamentler ist, soll die Aufmerksamkeit wecken. Gründlichere wissenschaftliche Einschätzungen werden zweifellos folgen. Bis dahin aber wird der Band sich gewiss selbst weiterempfehlen als wesentlicher und faszinierender Beitrag zum interreligiösen Diskurs.

Franklin Sherman, Allentown (Pa., USA.), dt. von Fritz Voll, Toronto.

Mimi Levy Lipis, **Home is Anywhere**. Verlag der Buchhandlung Walther König, Köln 2010. 160 Seiten.

Mimi Levy Lipis, **Symbolic Houses in Judaism. How Objects and Metaphors Construct Hybrid Places of Belonging**. Ashgate Publishing Limited, Farnham 2011. XVI und 246 Seiten.

Diese zwei Bücher, die Mimi Levy Lipis kurz hintereinander veröffentlicht hat, kann man zwar separat studieren, aber es ist nicht zu übersehen, dass sie einander ergänzen. Um das Gemeinsame hervorzuheben: in beiden Bänden finden wir zahlreiche Farb- bzw. Schwarz-Weiß-Fotos von Sukkot, den Laubhütten, die Juden in Erfüllung eines biblischen Gebotes jedes Jahr im Herbst bauen, um darin ihre Mahlzeiten einzunehmen oder sogar darin zu schlafen. Die Autorin spricht von ihrer fotografischen Feldarbeit; sie hat von 2004 bis 2009 in Berlin, Paris, London, Boston, New York, Atlanta und in Israel Laubhütten von außen fotografiert. Die vorliegende Bildersammlung ist in der Tat sehenswert und auch sehr instruktiv. Vorwort und Nachwort des Fotobands „*Home is Anywhere*" fassen die Ergebnisse des Laubhütten-Forschungsprojektes zusammen. In größerer Ausführlichkeit sind ihre Untersuchungen im zweiten Buch dargestellt.

Levy Lipis betrachtet den Bau der Sukka (Laubhütte) als eine besondere Architekturform und zeigt auf, wie erfindungsreich diejenigen waren, die eine Laubhütte nach den Regeln des Religionsgesetzes errichten wollten. Die Autorin arbeitet heraus, dass eine Laubhütte mehrere Sachverhalte zugleich symbolisiert: Die jedes Jahr neu gebaute Hütte erinnert an die Wanderung des jüdischen Volkes in der Wüste nach seiner Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten, an Gottes schützende Gegenwart und außerdem an die Zugehörigkeit zum Volk Israel.

In „*Symbolic Houses in Judaism*" ist nicht nur von Sukkot die Rede. Levy Lipis zeigt anhand von besonders gestalteten Hochzeitsringen und anhand von diversen Ritualobjekten, dass symbolische Häuser früher in mehreren Bereichen jüdischen Lebens eine Rolle spielten (und teilweise heute immer noch spielen). Ihre These lautet, dass die symbolischen Häuser in der Diaspora an den Tempel in Jerusalem und an den Bund zwischen dem Ewigen und dem jüdischen Volk erinnern sollen.

Levy Lipis hat beeindruckend viele Sachbücher aus verschiedenen Gebieten gelesen; ihr Literaturverzeichnis ist 20 Seiten lang. Sie geht en passant

auf eine Fülle von Themen ein, die hier aus Platzgründen nicht aufgelistet werden sollen. An dieser Stelle seien lediglich zwei Randbemerkungen notiert. Levy Lipis hält Stammvater Abraham vor, er habe eine Halbschwester geheiratet, obwohl die Tora (Lev 18,9) eine solche Ehe ausdrücklich verbietet. Ihre Kritik geht von einer falschen Voraussetzung aus: Sarah war in Wirklichkeit Abrahams Nichte, nicht seine Halbschwester (siehe Raschis Kommentar zu Genesis 11,29 und die Ausführungen von Rabbiner J. H. Hertz zu Gen 20,12). Ferner irrt Levy Lipis, wenn sie Israel als den Sohn Jakobs bezeichnet; tatsächlich handelt es sich um ein und dieselbe Person (siehe Gen 32,29). Solche Flüchtigkeitsfehler mindern natürlich nicht den Wert einer originellen, materialreichen wissenschaftlichen Studie. Die vielen schönen Illustrationen symbolischer Häuser unterschiedlicher Art sollen hier nicht unerwähnt bleiben.

Yizhak Ahren, Jerusalem

Franz-Josef Schmitt, **Joseph Feiner – Ein jüdischer Lehrer aus Wittlich.** Stationen eines bewegten Lehrerlebens. Schriftenreihe des Emil-Frank-Instituts, hg. von Reinhold Bohlen, Bd. 13. Paulinus Verlag, Trier 2011. 168 Seiten.

Das Buch über Joseph Feiner greift eine Thematik auf, die nicht hinreichend erschlossen ist. Während der Geschichte des nichtjüdischen Schulsystems im Regierungsbezirk Trier und in der Stadt Trier umfangreiche Werke gewidmet sind, fehlte eine vergleichbare veröffentlichte Arbeit über die jüdische Schule der Region Trier und über die sie prägenden Lehrerpersönlichkeiten. Zum größten Teil sind ihre Namen nicht einmal bekannt. Dies wird sich erst ändern, wenn die nahezu fertiggestellte Arbeit eines anderen Autors veröffentlicht ist.

Franz-Josef Schmitts Buch stellt auf diesem Hintergrund einen wichtigen Beitrag zur Aufarbeitung der jüdischen Schulgeschichte dar. Zwar ist Joseph Feiner nicht als Lehrer in der Region Trier tätig, aber über sein Wirken im deutschen jüdischen Lehrerverband und als Schriftsteller von pädagogischen Artikeln und Büchern hat er die jüdische Schulgeschichte der Region beeinflusst. Andererseits ermöglicht das Kapitel über die Kindheits- und Jugendjahre Joseph Feiners in Wittlich einen Blick in die regionale Schulgeschichte.

Schmitt ist es aufgrund umfangreicher Recherchen in Archiven verschiedener Institutionen sehr gut gelungen, den Werdegang von Joseph Feiner aus handwerklichen Verhältnissen in Wittlich über seine Schulbildung in seiner Heimatstadt, seine Lehrerausbildung in Münster, seine Lehrtätigkeit in Sonsbeck und Finsterwalde bis zu seiner zentralen Wirkungsstätte in Hamburg darzustellen. Sein Lebensweg erschließt sich als ein Aufstieg zu Höherem, motiviert vom Willen, seine Erkenntnisse stetig zu erweitern. Davon geben seine pädagogischen und geisteswissenschaftlichen Werke ein beredtes Beispiel. Besonders als Vorsitzender des „Verbandes der jüdischen Lehrervereine im Deutschen Reiche" hat der Radius seines die jüdische Schule gestaltenden Einflusses die größte Ausdehnung erfahren.

Joseph Feiner begleitet die jüdischen Lehrer über sehr unterschiedliche Phasen der deutschen Geschichte, die einerseits von staatlich verordneten Schulinspektoren in Form von christlichen Geistlichen bis zur Eigenständigkeit der jüdischen Religion nach der Weimarer Reichsverfassung reichte, andererseits von der staatlichen Anerkennung ebenso bestimmt war wie vom neu entfachten Antisemitismus, der sich in der Weimarer Zeit, völkisch vereinnahmt, immer mehr zu einer Existenzfrage der Juden in Deutschland entwickelte und im Nazi-Deutschland zunächst zur Ausgrenzung und später zur Ermordung der Juden führte.

Franz-Josef Schmitt zeigt in seiner Biografie über Joseph Feiner einen jüdischen Bürger, der die schulisch-institutionellen Veränderungen feinsinnig wahrnimmt und darauf bezogen Antworten gibt. Joseph Feiners geistige Grundlagen basieren auf den Ideen der Aufklärung, wie sein Buch von 1919 über die europäische Aufklärung nahe legt, und auf den Idealen der Klassik Goethe'scher Prägung. Seine Ratschläge appellieren an die Vernunft des Menschen; sie geraten zu einer Zeit an Grenzen, als an Stelle der Werte des Verstandes nationalsozialistische voluntaristische Ziele propagiert wurden, die die traditionelle Rechtsauffassung aushöhlten, die Verantwortung des Einzelnen durch Gehorsam dem Führer gegenüber ersetzten, sodass Menschlichkeit ein Fremdwort wurde.

Franz-Josef Schmitt stellt die Person von Joseph Feiner chronologisch vor. Dabei stehen die berufliche Arbeit und der intellektuelle Werdegang im Vordergrund. Über den privaten Menschen Joseph Feiner wird der Leser in den Kapiteln 1, 2, 8 und 20 informiert. Auf 110 Seiten werden die Forschungsergebnisse im engeren Sinne dargestellt. Auf ca. 50 Seiten dokumen-

tiert er die akribischer Recherche zu verdankenden vier Reden, die Joseph Feiner in der Loge „Zur Bruderkette" gehalten hatte. Im Anhang finden sich die Anmerkungen zum Textteil, bibliografische Angaben zu den verwendeten Werken und anderen Quellen, ein kurzgefasster Lebenslauf von Joseph Feiner, genealogische Informationen zur Familie Feiner sowie kurzgefasste Biografien der Personen, die für das Verständnis des wissenschaftlichen Werkes hilfreich sind. Das gelungene Layout dieses Buches korrespondiert mit den Illustrationen des Textes durch Fotos, Druckfassungen von Buchtiteln, Briefen und anderen grafischen Elementen, die es dem Leser erleichtern, sich in die Thematik hineinzuversetzen. Ihn erwartet eine realistische Sicht der Lehrerpersönlichkeit, die selbst dramatische Einzelheiten nicht verschweigt. Franz-Josef Schmitt hat mit diesem Werk ein Fenster in eine kaum bekannte Welt des mit der deutschen Geisteskultur eng verbundenen Judentums geöffnet.

Willi Körtels, Trier

Eva Schulz-Jander / Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), **Franz Rosenzweig. Religionsphilosoph aus Kassel.** euregioverlag, Kassel 2011. 140 Seiten.

In einer bibliophilen, außergewöhnlich sorgfältig edierten Ausgabe, gesponsert von der Kasseler Sparkasse, haben zwei Kasseler den vorliegenden Sammelband veröffentlicht. Sie ist Literaturwissenschaftlerin und jahrzehntelang im christlich-jüdischen Dialog engagiert, er ebenso lang als Philosophieprofessor an der Universität in Kassel tätig und ausgewiesener Fachmann für Franz Rosenzweig (1886–1929). Da Schmied-Kowarzik zwei Rosenzweig-Kongresse (1986 und 2004) initiiert hatte und Gründungspräsident der Internationalen Rosenzweig-Stiftung (seit 2004) war, ist es den Herausgebern gelungen, wie die Biografie der Autoren aus fünf Ländern am Ende des Buches bestätigt, ebenso herausragende Kenner zum Leben und Werk Rosenzweigs in diesem Buch zu vereinigen. Es sind nach der lesenswerten Einleitung durch die Herausgeber: *Ursula Hava Rosenzweig*, Psychoanalytikerin (Schweiz), Prof. Dr. *Myriam Bienenstock* (Frankreich), *Josiah Simon* (USA) und Prof. *Jules Simon*, Philosoph (USA), Prof. Dr. *Wolfdietrich Schmied-Kowarzik*, Dr. *Inken Rühle*, ev. Theologie und Judaistik (Böblingen), Dr. *Reinhold Mayer*, ev. Theologie und Judaistik (Tübingen), Dr. *Regina Burkhardt-Riedmiller*, Dozentin (Deutschland), Prof.

Ephraim Meir, Jewish Philosophy (Israel), Prof. Dr. *Benyamin Maoz*, Psychiatrie (Israel), Prof. Dr. *Stefan Schreiner*, Judaistik (Tübingen), Prof. Dr. *Micha Brumlik*, Pädagogik (Frankfurt), und *Eva Schulz-Jander*. Die zwölf reichlich mit hervorragenden Fotos, zum Teil aus Privatbesitz, ausgestatteten Beiträge und mit bislang unbekannten Quellen – vor allem Briefen – belegt, werden ergänzt durch zwei Stadtpläne von Kassel von 1806 und 1840 mit Markierungen zu den Wohnungen ehemaliger jüdischer Mitbürger.

In den einzelnen Beiträgen geht es um die Geschichte der großbürgerlichen und zum Teil zum Christentum konvertierten Familie Rosenzweig, um die Assimilierungsprobleme jüdischer Intellektueller, um die Lebensgeschichte von Franz Rosenzweig bis zu seiner Totallähmung, um seine Liebesbriefe an „Gritli", der jungen Ehefrau seines Freundes Eugen Rosenstock, vor allem um seine Bemühungen, unter den veränderten gesellschaftlichen und philosophischen Bedingungen der Moderne das Judesein neu zu umschreiben sowie seine Vorstellungen von Bildung und ihre praktische Umsetzung im Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt (1920 von ihm gegründet) nachzudenken. Das Buch schließt mit einem kenntnisreichen, charmanten Essay gemäß dem Untertitel „Religionsphilosoph aus Kassel" zur Rezeptionsgeschichte der Impulse von Rosenzweig in Kassel, dem „Zentrum der internationalen Rosenzweig-Forschung" (122).

Für den christlich-jüdischen Dialog zentral sind die Beiträge (38–60) um Rosenzweigs Vision der Wahrnehmung und Anerkennung des jeweils Anderen trotz des unaufhebbar Trennenden, d. h. von Juden und Christen und ihr Verhältnis zueinander, grundgelegt in seinem religionsphilosophischen Werk „*Der Stern der Erlösung*", das „ohne Zweifel [...] zu den bedeutendsten religionsphilosophischen Grundlegungen des 20. Jahrhunderts (gehört)" (38). Weitaus stärker rezipiert wurde die mit Martin Buber begonnene „*Verdeutschung der Schrift*" für die assimilierten Juden, an der Rosenzweig bis Jes 53 mitarbeiten konnte. Da sie oft als „Eindeutschung" missverstanden wird, sei der hellsichtige Beitrag von Stefan Schreiner (95–103) zur Lektüre empfohlen. In den gut lesbaren Beiträgen wird das facettenreiche, allzu kurze, aber wirkungsgeschichtlich bedeutende Leben Rosenzweigs als wichtiger Religionsphilosoph, Historiker und Pädagoge lebendig. In der Auseinandersetzung Rosenzweigs mit der philosophischen Tradition von Schopenhauer, Nietzsche, Kant, Schleiermacher und Hegel, über dessen politische Theorie er in zwei Bänden promovierte, fand er zu einem neuen Verständnis der traditionellen jüdischen Wurzeln und entschied

sich aus tiefer Überzeugung gegen eine Konversion zum Christentum. Er kannte den Anderen, blieb aber dem Eigenen treu; er konnte dies, da er von der Vielfalt der Wahrheit ausging.

Für die deutsch-jüdische Geschichte, für das Verständnis des deutschen Idealismus und der dialogischen Philosophie und Theologie, ist, wie die Wirkung Rosenzweigs auf Emmanuel Lévinas bestätigt, Franz Rosenzweig ein bedeutender Impulsgeber gewesen. Der christlich-jüdische Dialog ist ohne ihn und Martin Buber, deren Portraits zu Recht die seit 1968 jährlich durch den Deutschen Koordinierungsrat der 83 Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit verliehene Medaille zieren, nicht zu denken. Das vorliegende Buch ist für alle an den genannten Aspekten Interessierte als Lektüre zu empfehlen, damit die Berufung auf sie mit Leben erfüllt wird. Dies leistet das Buch auch mit den zahlreichen Zitaten und weiterführenden Quellenhinweisen in hervorragender Weise, zumal es erstaunlicherweise bis heute keine Biografie über Franz Rosenzweig gibt.

Hubert Frankemölle, Paderborn

Laurent Seksik, **Vorgefühl der nahen Nacht** (Les derniers jours de Stefan Zweig). Aus dem Französischen von Hanna van Laak. Verlagsgruppe Random House GmbH, Karl Blessing Verlag, München 2011. 240 Seiten.

Dieses Buch liest niemand nur einmal. Einfach grandios, mit welcher Dynamik und erzählerischen Kraft Laurent Seksik Stefan Zweigs versinkende Seele im brasilianischen Exil beleuchtet. Stefan Zweig (1881–1942), der österreichisch-jüdische Jahrhundertschriftsteller, dessen Seele zum Schatten erstarrt ist, versinkt in der Endstation des brasilianischen Petrópolis. Hier, in dem Paradies der Natur, ganz in der Nähe von Rio de Janeiro, unter dem Schutz der übermächtigen Christusstatue, hier, wo die Zweigs bis zum Februar 1942 Schutz suchen, hier beginnt im September 1941 Laurent Seksiks fiktive, aber auf Fakten beruhende Erzählung.

Auf dem Höhepunkt seiner Karriere, flieht der umjubelte und hoch gefeierte Schriftsteller Stefan Zweig 1934 vor den Nazis aus seiner Heimatstadt Salzburg nach London. Hier, im britischen Exil, lernt er die sehr viel jüngere, ebenfalls geflüchtete Lotte kennen und lieben. Nach der Scheidung von seiner ersten Frau Friderike heiratet er Lotte. Eine einfache, eine stille Heirat, unter der die junge, schwer an Asthma erkrankte Frau leidet. Wie

Kaugummi kleben der Krieg und die Nazis an ihnen. Mit der Kriegserklärung des Deutschen Reiches an Großbritannien sind sie, die gerade vor den Nazis geflüchteten Exilanten, plötzlich Feinde der britischen Krone. Hier lässt sich nichts mehr beginnen. Sie fliehen nach New York.

Doch Freiheit ist auch hier nicht zu spüren. Eingezwängt zwischen Menschenschlangen, zwischen Visaanträgen und Bittgesuchen, wird er selbst, Stefan Zweig, zur Symbolfigur der Rettung für Dutzende nach Affidavits durstende Juden. Nicht nur Lotte droht in diesem New York, in diesem Dickicht der Hilfesuchenden zu ersticken. Der Kampf um die Luft zum Atmen macht die Zweigs wiederum zu Treibholz. Die Wunderwelt Brasilien soll ihre Rettung sein. Heißt Petrópolis nicht das Paradies? Und bedeutet dieses nicht die Ewigkeit? Eine kleine Zufluchtsstätte mitten in der Natur. Sie könnte ein Lichtblick, ein Auf- und Durchatmen sein. Oberflächlich scheint es auch so. Zum ersten Mal spüren die Zweigs so etwas wie angekommen sein. Im Gepäck Stefan Zweigs Quell des Lebens, 40 gerettete Bücher, die die vergangene Zeit still stehen lassen, die die toten Freunde wieder auferstehen lassen. Die überall Spuren der großen vergangenen Jahre aufweisen. Er verliert sich in diesen nun für immer verbauten Spuren. „Nie mehr flanieren auf der Elisabethbrücke, keine Spaziergänge mehr auf der großen Allee des Praters, [...]. Die Nacht hatte sich für immer herabgesenkt."

Rücksichtslos ächzt die schwere Seele, undurchdringlich reißt sie selbst Lotte mit sich. Lotte, die in diesem sich verlierenden Lichtspiel nun ein Schattendasein führt. Für sie, die junge Frau, gibt es kein Glamour, keine rauschenden Feste, scheinbar noch nicht einmal die ersehnte Liebe von Stefan. Für sie, Lotte, bleibt nur der abgeblätterte Glanz in der Sackgasse des Exils. Hier herrscht keine Lebensfreude, hier hat die Sehnsucht nach der vergangenen friedlichen Zeit, der Gram um die vom Tod bedrohten und verfolgten Juden, der Gram um die toten Freunde die ganze Seele zugewuchert.

Hinter dieser maroden Fassade immer wieder Momente der Hoffnung. Momente, wo Stefan Zweig seine literarischen Kräfte wieder freisetzt. Momente, die gleichzeitig die hoffende Flamme auf Liebe in Lotte ersticken. Nicht sie ist sein Lebenselixier, sondern seine literarische Arbeit über Balzac. Nicht sie ist Teil von seinem Leben in seiner Autobiografie, sondern Friderike, seine erste Frau. Da sind sie aus dem Schatten, die Momente, die Hoffnung auf eine Rückkehr nach Salzburg geben, wie der Kriegseintritt

der USA 1941. Momente, wo sie tatsächlich ausgelassen Karneval feiern können. Und immer wieder bluten gerade diese Momente durch Ereignisse von außen aus. Die deutschen Truppen überschwemmen Osteuropa, morden und wüten an der jüdischen Bevölkerung. Deutsche Truppen am Suez und in Singapur können dem Druck nicht standhalten. Ihre Hoffnung wird schwächer und kommt zum Erliegen. Ihr einziger Schutz ist der Selbstmord. Brasilien wird ihr Sarkophag.

Petrópolis, das scheinbare Paradies, ist kein Sprungbrett aus dem Dunkel zurück in das Leben, für diese so aufgepeitschte Seele. Ein Abschied reiht sich an den anderen und bringt immer größeres Verderben. Seine von den Nazis zerstörte glückliche Zeit in Salzburg, sein erzwungener Abschied aus der Heimat, sein Schreibverbot, seine verbrannte Bücherfamilie, seine in den Selbstmord getriebenen Freunde, die vielen verfolgten und ermordeten Juden. Und er, der große Stefan Zweig, er schweigt. Zweig ist nicht angeseilt bei diesem Sturm, verliert mit diesen vielen Abschieden seine Seilschaft, und seine nicht wetterfeste Seele verliert sich endgültig in der Dunkelheit. Einer Dunkelheit, die kein Morgen zulässt, die Lotte packt und mit sich reißt.

Soraya Levin, Wolfenbüttel (www.lipola.de)

Susanne Talabardon, **Unterm Feigenbaum**. Rekonstruktionen zu einem jüdisch-christlichen Thema. Judentum-Christentum-Islam. Interreligiöse Studien Bd. 9, hg. v. Johann Ev. Hafner, Patrick Franke, Heinz-Günther Schöttler, Susanne Talabardon, Reinhard Zintl. Zentrum für Interreligiöse Studien der Universität Bamberg. Ergon-Verlag, Würzburg 2011. 219 Seiten.

Susanne Talabardon, Professorin der Judaistik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, untersucht in ihrer rezeptionsgeschichtlichen Studie christliche und jüdische Interpretationen des biblischen Motivs des Feigenbaums. Ziel ist es, so die Autorin, das Symbol des Feigenbaums zum „Gegenstand eines tatsächlichen oder fiktiven jüdisch-christlichen Dialogs" zu entfalten und unterschiedliche jüdische und christliche Positionen in und zu diesem Dialog, Entwicklungslinien sowie hermeneutische Regeln zu verdeutlichen.

Die ausführliche Analyse ausgewählter Feigenbaumerzählungen umfasst Texte des Neuen Testaments, rabbinische Betrachtungen sowie mittelalterliche und frühneuzeitliche Verarbeitungen des Feigenbaummotivs. In insgesamt sechs Kapiteln des Buches wird der Leser an das anspruchsvolle Quellenmaterial herangeführt. Ihm erschließt sich unter Beachtung der historischen Situation des jeweiligen Autors eine Vielfalt christlicher und jüdischer Interpretationen, die sich aus der gemeinsamen Basis der biblischen Feigenbaummetapher im Laufe der Geschichte entwickelten. Interessant ist dabei auch die Betrachtung der Texte aus verschiedenen Perspektiven, sodass sich je nach zeitlichem Kontext oder Intention des Verfassers nicht selten unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten ergeben.

Mit den neutestamentlichen Feigenbaumerzählungen beginnt, so erklärt Susanne Talabardon, die Geschichte einer jüdisch-christlichen Polemik. Die Erzählungen in den vier Evangelien beziehen sich auf die Tradition des Feigenbaummotivs in der Hebräischen Bibel, in der der Feigenbaum und seine Früchte ähnlich dem Ölbaum und Weinstock einerseits positive Metapher für göttlichen Segen und Prosperität sind, jedoch auch auf das göttliche Gericht oder dessen Androhung verweisen. Die neutestamentliche Überlieferung von der Verfluchung des Feigenbaums durch Jesus (Mk 11,12–25 und Mt 21,18–19) wird in der Analyse als eine Symbolhandlung gedeutet, die das Gericht gegen Israel bzw. – nach dem Evangelisten Matthäus – gegen die jüdische Oberschicht ankündigt.

Im nächsten großen Kapitel der Studie untersucht die Autorin frühchristliche Kommentare zu den neutestamentlichen Feigenbaumbildern (u. a. Irenäus von Lyon, Ephraem der Syrer und Ambrosius von Mailand sowie zwei deuterokanonische Schriften des Neuen Testaments). Diese führen die Feigenbaumerzählungen der Evangelien zusammen und entwickeln sie in eigenen exegetischen Traditionen weiter. Dabei dient den christlichen Autoren die Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaums durch Jesus häufig dazu, Israel als verworfen und durch die werdende Kirche ersetzt zu erklären.

In der Untersuchung der rabbinischen Deutungen des biblischen Feigenbaummotivs wird u. a. gefragt, inwieweit die jüdischen Autoren in ihren Feigenbaumdeutungen direkt oder indirekt Bezug auf die christlichen Traditionen nehmen. Bei aller Schwierigkeit dieser Frage ist als eine mögliche Deutung, so Susanne Talabardon, anzunehmen, dass sich die rabbinischen Autoren durchaus mit der eschatologischen sowie messianologischen Lehre

des Christentums in ihren Erzählungen auseinandersetzen und gegen diese auch implizit Polemiken formulierten.

In der Betrachtung der christlichen und rabbinischen Feigenbaumdeutungen liegt der Reiz der Lektüre im Besonderen in der detaillierten Quellenanalyse, die dem Leser Schritt für Schritt die schwierigen Textpassagen eröffnet. Neben der Einordnung des jeweiligen Autors in seine geschichtliche Situation, liefert die Studie auch thematische und methodische Einführungen, die das Textverständnis unterstützen. Zudem werden eventuelle Brüche oder Widersprüche in den Passagen vergegenwärtigt, erklärt und hinsichtlich ihrer Deutung aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet.

Den christlichen Polemiken, die auch in der Zeit des Hochmittelalters Israel als verworfen und durch die Kirche verdrängt betrachten, stellen sich ab dem 12. Jahrhundert in Europa jüdische Polemiker entgegen, die den Lehren des Christentums, dessen Überlieferung und Anspruch der Überordnung entgegentreten. Dabei rückt auch die Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaums durch Jesus in den Blick, anhand derer die jüdischen Autoren die Göttlichkeit Jesu in Frage stellen und widerlegen.

Die Analyse des frühneuzeitlichen Werks von Abraham ben Salomon von Torrutiel über Rabbi Nathanael, der einen Feigenbaum verflucht, führt die verschiedenen Deutungen dieser Erzählung vor Augen, die je nach ihrer Zuordnung zu verschiedenen historischen Kontexten und den biografischen Erfahrungen des Tradenten Abraham von Torrutiel ganz unterschiedlich ausfallen.

Eine weiterführende Klärung der Differenzierung zwischen Gleichnis, Allegorie, Metapher und Symbol ist für die detaillierte Betrachtung des Materials sinnvoll. Jedoch ist dies für das Ziel der vorliegenden Studie, nämlich der Entfaltung eines fiktiven oder tatsächlichen jüdisch-christlichen Dialogs nicht ausschlaggebend. Gerade die Zuwendung zu dem sehr spezifischen und besonderen Motiv des Feigenbaums verschafft diesem Dialog ein konkretes sowie gehaltvolles Forum, in dem Dilemmas, Hindernisse und Möglichkeiten sowie die Notwendigkeit eines Dialogs jenseits einer langen Geschichte von Polemiken deutlich vor Augen geführt werden.

Ulrike Kleinecke, Geismar

70 Jahre Wannsee-Konferenz

Am 20. Januar 1942 wurde bei der Wannsee-Konferenz die Ermordung der Juden in Europa beschlossen. Zum 70. Jahrestag der Konferenz sind auf Einladung der *Initiative 27. Januar e. V.* Vertreter von Verbänden der Holocaust-Überlebenden in Israel nach Berlin gekommen. Beim offiziellen Gedenken am 20. Januar 2012 in der Villa Wannsee sprach Minister *Yossi Peled*, ein Überlebender des Holocaust, zum erstenmal das Kaddisch für seinen ermordeten Vater. Peled, in Belgien geboren, war als Kind von einer katholischen Familie versteckt worden. Bei der Gedenkveranstaltung in der Französischen Friedrichstadtkirche sprachen u. a. auch der Gesandte der israelischen Botschafter in Deutschland *Emmanuel Nahshon* und die Knesset-Abgeordnete Lia Shemtov. In Israel erinnerte Ministerpräsident Benyamin Netanyahu im Rahmen der wöchentlichen Kabinettssitzung des siebzigsten Jahrestages der Wannsee-Konferenz:

„Vor siebzig Jahren haben sich zehn hochrangige Vertreter des ‚Dritten Reiches' in einer luxuriösen Villa am Rande eines malerischen Sees in einem Vorort von Berlin getroffen und beim Frühstück beschlossen, das jüdische Volk auszulöschen. Sie haben auch entschieden, wie sie dies durchführen wollen. [...] Vor siebzig Jahren war das jüdische Volk hilflos. Es hatte weder politisch noch militärisch oder diplomatisch die Möglichkeit, seine eigene Verteidigung zu organisieren, und ein Drittel unseres Volkes wurde ausgelöscht. Der Unterschied zwischen 1942 und 2012 liegt nicht in der Abwesenheit von Feinden. Derselbe Wunsch, das jüdische Volk und den Staat zu vernichten, existiert unverändert bis heute. Der Unterschied liegt darin, dass wir uns selbst verteidigen können und entschlossen sind, das zu tun. Das jüdische Volk und die Regierung Israels haben die Verpflichtung und das Recht, einen erneuten Genozid am jüdischen Volk oder einen Angriff auf seinen Staat zu verhindern."

(Newsletter der Botschaft des Staates Israel, Berlin, 23.01.2012)

Buber-Rosenzweig-Medaille für Nikolaus Schneider

Der Vorsitzende des Rates der EKD, *Präses Nikolaus Schneider*, wurde im Rahmen der zentralen Eröffnungsveranstaltung der Woche der Brüderlichkeit in Leipzig am 11. März 2012 mit der Buber-Rosenzweig-Medaille des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit (DKR) ausgezeichnet. In der Pressemitteilung der EKD heißt es:

„Der DKR würdigt damit das nachhaltige Wirken Nikolaus Schneiders für eine Umkehr und Neugestaltung in den christlich-jüdischen Beziehungen in Gottesdienst, Verkündigung und Lehre vor allem in seiner Evangelischen Kirche im Rheinland, der er seit 2003 als Präses vorsteht. Schneider hatte als Präses maßgeblichen Anteil an der Aktualisierung und Fortschreibung der bahnbrechenden Synodalerklärung der rheinischen Kirche von 1980 zur *Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden* (vgl. S. 13–23 i. d. H.). So sieht er mit seiner Kirche in der Gründung, aber auch im Bestand des Staates Israel ein Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk. Ebenso wegweisend bleibt seine deutliche Absage an die Judenmission ohne Wenn und Aber, die aus der Überzeugung erwächst, dass die Kirche nicht an die Stelle, sondern an die Seite des Gottesvolkes Israel getreten ist. Als Ratsvorsitzender der EKD hat Präses Schneider zudem immer wieder auf das Juden und Christen gemeinsame Anliegen hingewiesen, gegen jedes Wiedererstarken von Rassismus und Antisemitismus einzutreten." (Red.)

In memoriam

Clemens Thoma (1932–2011) zum Gedenken

Dass diese Worte des Dankens und Gedenkens erst jetzt erscheinen, ist Umständen geschuldet, über die der Mensch keine Macht hat. Es liegt aber wohl auch daran, dass der Schreibende mit Clemens Thoma auf mehr als eine Weise verbunden war.

Wir trafen einander 1971 bei der Eröffnung des Lehrstuhls für Bibelwissenschaft und Judaistik, in Gegenwart von Thomas unvergesslichem Lehrer Kurt Schubert, des trefflichen Gelehrten und engagierten Dialogikers. Drei Jahre später durfte ich Thoma bei den Verhandlungen mit dem Verleger Peter Lang begleiten, die zur Kreation der Reihe *„Judaica et Christiana"* führten. 1981 schließlich begann unsere intensive Zusammenarbeit am Institut für jüdisch-christliche Forschung. Ziel war es, das Gespräch der Religionen auf eine solide Basis zu stellen, was nur mit langfristig angelegter Grundlagenforschung gelingen kann. So kam das Projekt *„Gleichnisse der Rabbinen"* zustande. Zwar wurde uns bald klar, dass wir uns auf ein Unternehmen eingelassen hatten, das nicht zu Ende geführt werden konnte; aber die methodischen Grundlagen anhand der konkreten Beispiele zu klären, war immerhin möglich. Dafür hatte Thoma es verstanden und vermocht, dem außergewöhnlichen Philologen und nicht eben bequemen Gelehrten David Flusser ein grundlegendes Buch über die Gleichnisse Jesu und die der Rabbinen abzuringen.



Clemens Thoma (li.), Kardinal **Edward Idris Cassidy** (re.),

Millenniumskonferenz, London, Mai 2000.

Clemens Thoma verstand sich nicht nur als Theologe, sondern auch als Historiker (er war ja Dr. phil., nicht theol.), was in Flavius Josephus, einem seiner Schwerpunkte, zum Ausdruck kam. Er legte außerdem großen Wert darauf, mit den Tendenzen der Forschung Schritt zu halten, gelegentlich mit gar prononcierter Begeisterung. Ein Elfenbeinturm war seine Behausung nicht; Thoma wusste sehr wohl sich in der Welt zu bewegen, auch auf universitärem Glatteis, und meistens mit Erfolg.

Ein besonderes Kapitel dürfte in einer Würdigung eigentlich nicht fehlen; es kann aber nicht niedergeschrieben werden: Clemens Thoma als Seelsorger. So viel aber darf und muss gesagt sein: Clemens verstand es, sich in die Lage der Menschen einzufühlen und ihnen beizustehen, vernünftig, energisch, wann immer sein Beistand erforderlich war.

Simon Lauer, Zürich

Notizen

Die polnische Nationalbank hat am 15. März 2012 zwei Gedenkmünzen im Wert von zwei und zwanzig Zloty herausgegeben in Erinnerung an drei polnische katholische Familien, die von deutschen Besatzern ermordet wurden, weil sie Juden versteckt hatten. Am 15. März 1943 wurden im Haus der Familie **Wincenty and Lucja Baranek** in *Siedliska* acht versteckte Juden entdeckt. Die Untergetauchten, das Ehepaar und ihre zwei Söhne wurden erschossen. In *Ciepielow* hatten **Adam and Bronislawa Kowalski** zwei jüdischen Nachbarn in ihrem Haus und weitere Juden in anderen Häusern des Dorfes versteckt. Nach einem Hinweis aus der Bevölkerung wurden alle Häuser, in denen Juden vermutet wurden, von der deutschen Polizei angezündet. 34 Menschen kamen ums Leben, unter ihnen die Kowalskis und ihre fünf Kinder. **Jozef and Wiktoria Ulma** hatten acht Juden auf dem Dachboden ihres Hauses in *Markowa* achtzehn Monate lang versteckt. Sie wurden verraten, Jozef and Wiktoria Ulma, ihre sechs Kinder und die versteckten Juden erschossen. Insgesamt überlebten in Polen zwischen 30 000 und 40 000 Juden dank der Hilfe mutiger Familien.

Ministerpräsident Benyamin Netanyahu empfing während seines Staatsbesuchs in den Niederlanden (Januar 2012) den **„Gerechten unter den Völkern" Professor Johan van Hulst**. Van Hulst war von 1942 bis 1960 Leiter der Pädagogischen Akademie der Nederlands Hermvormde Kerk. In dieser Position war er auch für einen Kindergarten verantwortlich, über den er mehr als 500 jüdische Kinder zu sogenannten „sicheren Häusern" außerhalb Amsterdams schleuste. 1972 verlieh ihm Yad Vashem den Ehrentitel „Gerechter unter den Völkern". Netanyahu überreichte van Hulst zum Dank für die Rettung jüdischer Kinder während der deutschen Besatzung eine Bibel.

Ein **Abkommen zur langfristigen Unterstützung der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem** haben der deutsche Außenminister Guido Westerwelle und der israelische Erziehungsminister Gideon Saar am 1. Febr. 2012 in Jerusalem unterzeichnet. In dem Abkommen sagt Deutschland Yad Vashem für die kommenden zehn Jahre jährlich eine Unterstützung von einer Million Euro zu. Der größte Teil der Mittel soll für den Erwerb von Dokumenten zur Schoa aus der NS-Zeit verwendet werden, die heute in Archiven in Europa liegen. Die Dokumente sollen anschließend der Öffentlichkeit über das Internet zugänglich gemacht werden. Zusätzlich sollen zukünftig auf der Internetseite von Yad Vashem (www.yadvashem.org) auch Materialien auf Deutsch zugänglich sein. (Ma´ariv, 01.02.12; Newsletter der Botschaft des Staates Israel.)

Am 9. Februar 2012 wurde in Heidelberg der **Verein KZ-Gedenkstätte Neckarelz e. V.** mit **dem Hermann-Maas-Preis des Jahres 2012 ausgezeichnet.** Die KZ-Gedenkstätte Neckarelz entstand unter dem Motto *„Erinnerung und Zukunft brauchen ein Haus"*. Am 16.10.2011 wurde mit einem Festakt der Neubau der KZ-Gedenkstätte Neckarelz eingeweiht. Das **Konzentrationslager Neckarelz** war von März

1944 bis März 1945 eine Außenstelle des KZ Natzweiler-Struthof. Die Entstehung des Vereins für die KZ-Gedenkstätte geht zurück auf den Beschluss des Mosbacher Gemeinderates im Jahre 1985, die Jahre der Naziherrschaft aufarbeiten zu lassen. Der Hermann-Maas-Preis dient der Förderung des christlich-jüdischen Dialogs und der Erinnerung an die Gräueltaten des Naziregimes. Die Laudatio hielt Professor Dr. Johannes Heil von der Hochschule für Jüdische Studien; Landesbischof Dr. Ulrich Fischer sprach ein Grußwort.

Das Nationale Bildarchiv des Staates Israel hat 150 000 Fotografien zur Einsicht und Weiterverwendung **freigegeben**: http://147.237.72.31/topsrch/defaulte.htm

Weitere freie Bild-Angebote:

- Tourismus-Ministerium: http://gallery.tourism.gov.il/pages/main.aspx
- Historische Dokumente und Fotografien des Nationalarchivs: http://www.archives.gov.il/Archive-Gov_eng (Newsletter der Botschaft des Staates Israel, Berlin, 15.02.2012)

Leser-Echo

Alena Boje (am 13.03.2012) zu dem Beitrag „Christen und Juden als Brandstifter Roms" von David Flusser, in FrRu 5(1998)88–90.

Prof. Flusser datiert ganz zu Anfang seiner Arbeit den Brand Roms auf 69 n. Chr. Tatsächlich war er aber am 18. Juli 64 n. Chr. Zu dem von Flusser genannten Datum im Jahre 69 hatte Nero schon Suizid begangen, nachdem er am 9. Juni 69 vom Senat zum Tode verurteilt worden war (vgl. u. a. Jürgen Malitz, *Nero*. C. H. Beck-Wissen, München).

Elizabeth Petuchowski schreibt zum Beitrag in Erinnerung an ihren Gatten, Rabbiner J. J. Petuchowski, „Den Anderen aus dem Glauben verstehen lernen. Eine jüdische Theologie des Christentums", in FrRu 19(2012)2–10:

Heute kam die jüngste Nummer des Freiburger Rundbriefs an, mit Wieland Zademachs Würdigung meines Mannes, die ich persönlich hoch anerkenne. Einen fundamentalen Fehler bzw. ein Missverständnis möchte ich aber doch umgehend berichtigen.

Auf S. 6 heißt es, der Talmud sei „eine andere Interpretation des Neuen Testaments". Das ist der Talmud keineswegs. Die zitierte Quelle, nämlich Jakob Petuchowski, „*Zum Geleit*", in Johannes Oesterreicher, „*Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche*", sagt vollkommen klar auf Seite 19:

„Das Neue Testament ist eine ‚Interpretation' der hebräischen Bibel und die patristische Literatur eine ‚Interpretation' des Neuen Testaments. Der Talmud ist eine andere ‚Interpretation' der hebräischen Bibel, eine dynamische Interpretation, die das Judentum bis auf den heutigen Tag belebt. [...] In anderen Worten: sowohl das Neue Testament als auch der Talmud sind Interpretationen der hebräischen Bibel, hier ‚Altes Testament' genannt.

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 (1932–2011); 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: Schnaufer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

„Ein Menschenleben ist vergangen", so ***Emmanuel Nahshon***, seit in einer Villa am Wannsee in Berlin (1942) fünfzehn Menschen über die „Endlösung" für die Vernichtung der Juden Europas bestimmten, ein Menschenleben von siebzig Jahren, an dessen Beginn der Tod von Millionen von Menschen steht – unter ihnen *Janusz Korczak* und seine Waisenkinder.

Zwanzig Jahre später versammelten sich in Rom Vertreter der katholischen Weltkirche zum *Zweiten Vatikanischen Konzil*, das sich auf ausdrücklichen Wunsch von Papst Johannes XXIII. auch mit der Beziehung zum jüdischen Volk befasste. ***Hans Hermann Henrix*** analysiert in einem Rückblick auf die vergangenen fünfzig Jahre die Wirkung der Erklärung „Nostra aetate Nr. 4" als „Wegscheide zum Besseren" und ihren Einfluss auf die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum.

Die vom Konzil geforderten neuen Beziehungen dürfen sich jedoch nicht alleine auf das Gespräch beschränken. „Nostra aetate Nr. 4" fordert auch eine grundlegende Erneuerung des Bewusstseins, dass das Christentum von Anfang an *„unweigerlich mit dem Judentum verbunden"* ist. Diese Verwiesenheit, so ***Andrea Flierler***, muss vor allem auch in der Liturgie erkennbar sein und seinen Ausdruck finden.

Seit der Verabschiedung von „Nostra aetate Nr. 4" haben sich viele mit der Vertiefung der Beziehungen zum Judentum beschäftigt. Der katholische Theologe *Hans Urs von Balthasar* fand in *Martin Buber* seinen Mentor und Partner für das „wesentliche, unentbehrliche Gespräch". Diese unlösbare Verbundenheit, führt ***Anton Štrukelj*** in seiner Studie über Buber und Balthasar aus, macht Juden und Christen zu Zwillingsbrüdern.

Doch an einem Thema stoßen sich jüdische und christliche Dialogpartner weiterhin wund: dem Staat Israel. ***Rabbiner Daniel F. Polish*** sieht den Grund dieser Kommunikationsschwierigkeiten in einem mangelnden Verständnis dessen, was jüdische Identität ausmacht, und spricht deshalb von *Israel als dem „geistlichen Zuhause"* aller Juden.

Das Zweite Vatikanische Konzil wurde beim 98. Deutschen *Katholikentag in Mannheim* – ***Alwin Renker*** gibt einen Rückblick – bereits im Programmheft thematisiert. Den einzelnen Themenblöcken waren Zitate aus den entsprechenden Konzilserklärungen vorausgestellt.

70 Jahre – ein Menschenleben

Rede am Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus am 27. Januar 2012

Emmanuel Nahshon*

Die große Mehrheit der Zeugen und Opfer der Schoa ist nicht mehr unter uns. Jedes Mal, wenn wir an einen Namen erinnern, ist das eine Ehrerweisung. Nur eine Woche liegt zwischen dem Tag, an dem wir in diesem Jahr (2012) daran erinnerten, dass vor 70 Jahren die Wannsee-Konferenz stattfand, bei der die Vernichtung der Juden Europas beschlossen und geplant wurde[1], und dem Internationalen Holocaust-Gedenktag (27. Januar).

Es besteht eine direkte Verbindung zwischen der Entscheidung, das jüdische Volk zu vernichten, zur Todesfabrik Auschwitz, die am 27. Januar 1945 von der Roten Armee befreit wurde. Die düsteren Schatten der Gaskammern und des Krematoriums reichen bis zu den friedlichen Ufern des Wannsees und tauchen sie in eine ewige Dunkelheit.

In den Jahren 2003 bis 2015 gedenken wir einer Reihe von Ereignissen, die den Titel „*70 Jahre ...* " tragen und damit den Zeitraum abbilden, der seit den zwölf dunklen Jahren zwischen 1933 und 1945 bis heute vergangen ist. Im Judentum hat dieser Zeitraum von 70 Jahren eine besondere Bedeutung. Er unterscheidet sich von allen anderen Zeiträumen, seien sie kürzer oder länger. 70 Jahre stehen laut unserer historischen Überlieferung für „ein Menschenleben".[2]

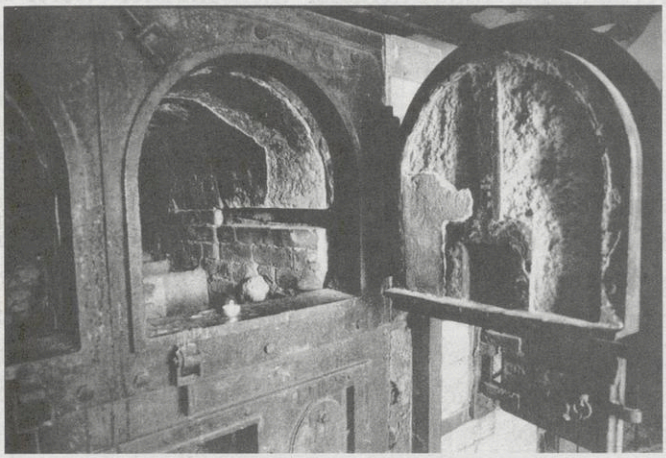
* Emmanuel Nahshon ist seit August 2009 Gesandter der Botschaft des Staates Israels in Deutschland. Zum Zeitpunkt dieser Rede fungierte Nahshon – in Abwesenheit eines Botschafters von November 2011 bis März 2012 – als Geschäftsträger. Erstabdruck in: Frankfurter Rundschau, 27.01.2012, http://www.fr-online.de/meinung/gastbeitrag-70-jahre-ein-menschenleben,1472602,11521346.html

1) Vgl. 70 Jahre Wannsee-Konferenz, FrRu NF 19(2012)235.

2) 2 Sam 5,4: David war dreißig Jahre alt, als er König wurde, und er regierte vierzig Jahre lang. Vgl. auch Jes 23,15: Dann wird Tyrus siebzig Jahre lang – solange wie ein König lebt – vergessen sein.

Der Ursprung dieser Überlieferung findet sich in der Lebensgeschichte eines unserer vielseitigsten und talentiertesten Könige: König David (Anm. d. R., vgl. Anm. 2, S. 242). Er lebte 70 Jahre lang – und dies wurde folglich als der Zeitraum angesehen, in dem ein Mensch ein vollständiges Leben gelebt hat.

Ein Menschenleben ist vergangen seit den dunkelsten Stunden in der Geschichte der Menschheit. Die große Mehrheit der Zeugen und der Opfer der Schoa ist nicht mehr unter uns. Schon bald, in einigen Jahren, wird niemand mehr sagen können „Ich war dort", „Ich habe es gesehen". Diese Tatsache lädt eine immense Verantwortung auf die Schultern der jüngeren Generationen – in Israel, in Deutschland und anderswo auf der Welt. Diese gemeinsame Verantwortung kann sich auf vielfältige Art und Weise ausdrücken – in Zeremonien, in Schulprojekten, bei der Verlegung von Stolpersteinen, bei individuellen Gedenkveranstaltungen, in akademischen Studien sowie in intellektuellen, künstlerischen oder interreligiösen Projekten. Respekt und Dialog sollten der gemeinsame Nenner all dieser Taten der Erinnerung sein.



Krematorium in Dachau.

Ein Menschenleben ist vergangen, aber es ist niemals zu spät, individuelle Geschichten aus dem schwarzen Loch zu „retten", in das sie von den bösartigen Masterminds der Wannsee-Konferenz und der Vernichtungslager geworfen wurden. Jede persönliche Geschichte, jedes individuelle Gedenken ist ein kleiner Sieg über diejenigen, die es darauf abgesehen hatten, unsere physische, moralische, kulturelle und religiöse Identität – unsere Existenz als menschliche Wesen – zu vernichten.

Jedes Mal, wenn wir an einen Namen erinnern und ihn laut aussprechen, ist das eine Ehrerweisung. Wichtig ist dies nicht ausschließlich für das ermordete Opfer, noch wichtiger ist es vielleicht für uns selbst – für uns Juden als Nachkommen der Ermordeten, für die Deutschen und auch für die schwere Verantwortung, die wir gemeinsam tragen.

Einige wenige Deutsche haben in jenen dunklen Jahren den Mut gefunden, sich anders zu verhalten als die große Mehrheit ihrer Mitbürger.[3] Sie riskierten ihr Leben und das ihrer Familien, indem sie Juden in ihren Häusern versteckten, sie schützten und mit Lebensmitteln versorgten und manchmal gar mit falschen Identitäten. Sie haben den Lauf der Dinge nicht verändert, doch wir in Israel ehren sie als Helden – sie sind die „Gerechten unter den Völkern".

Es ist interessant, dass die meisten von ihnen einfache, bescheidene Menschen waren, nicht reich, berühmt oder mächtig. Sie handelten entsprechend ihrer tiefen moralischen Überzeugung. Sie betrachteten sich selbst nicht als außergewöhnliche Menschen – und doch sind sie es. In Zeiten des moralischen Bankrotts, des Fanatismus und des Hasses wird die Verteidigung fundamentaler menschlicher Werte zur Ausnahme. Diese bescheidenen Helden werden in Israel und in Deutschland geehrt und sollten als Vorbilder für die jungen Generationen dienen.

Ein Menschenleben ist vergangen. Israel und Deutschland sind Freunde und Verbündete. Wir gestalten gemeinsam die Zukunft. Wir kooperieren in der Wissenschaft und Technologie. Wir kreieren gemeinsam Kultur und Kunst. Wir teilen dieselben Werte. Wir sind uns in vielem einig. Manchmal gehen unsere Meinungen auseinander. Am wichtigsten ist, dass wir die offenen Wunden der Vergangenheit respektieren und darauf basierend einen Dialog führen, der einen wichtigen Teil unserer Identitäten ausmacht. Dies ist aus meiner Sicht unsere vordringlichste Aufgabe als israelische Diplomaten.

Das „Grab in den Wolken", in dem unsere Brüder und Schwestern liegen, existiert noch immer. Auch der stärkste Wind des Universums wird es nicht davon wehen. Es ist Teil unserer selbst, wenn wir mit offenen Armen, in Freundschaft und voller Vertrauen auf unsere deutschen Freunde zugehen.

3) Anm. d. Red.: Wie z. B. Gertrud Luckner, die Begründerin dieser Zeitschrift, oder Janusz Korczak (siehe nächste Seite).

Ein Lied für Janusz Korczak (1878–1942)

Ein Menschenalter ist auch vergangen, seit der polnische Arzt und Pädagoge Janusz Korczak[1] *freiwillig „seine Kinder" in das Todeslager Treblinka – in das „Grab in den Wolken" – begleitete. Die selbstlose Hingabe Korczaks wird im folgenden Lied von* ***Wolfgang Protze*** *eindrucksvoll besungen:*

„Im Warschauer Ghetto war Sommer / die Nächte angenehm lind,
abfahrbereit standen Züge, / zur Zeit, wenn die Schulferien sind.

Kinder, wir werden verreisen, / wir fahren aufs Land hinaus,
versprach Janusz Korczak den Waisen / aus seinem Waisenhaus.

Sie glaubten ihm das, was er sagte, / die Lüge vom Sonntagsausflug,
musste zweihundertfach halten, / bis zum letzten Atemzug.

Man sagt, sie hätten gesungen, / marschierten und fassten sich an,
neben den Viererreihen / der kleine, rotbärtige Mann.

Kinder, wir werden verreisen, / wir fahren aufs Land hinaus,
versprach Janusz Korczak den Waisen / aus seinem Waisenhaus.

Er hätte sich noch retten können, / Passierschein, den hatte er schon,
doch er stieg mit den polnischen Kindern / in einen deutschen Waggon.

Man sagt, sie hätten gesungen, / marschierten und fassten sich an,
hoch oben über den Köpfen / ihre grüne Fahn,
die sie auf Sonntagsausflügen / schon immer begleitet hat,
fuhr nun im Güterwagen, / zusammengerollt aus der Stadt.

Kinder, wir werden verreisen, / wir fahren aufs Land hinaus,
versprach Janusz Korczak den Waisen / aus seinem Waisenhaus.

Im Warschauer Ghetto war Sommer / die Nächte angenehm lind,
abfahrbereit standen Züge, / zur Zeit, wenn die Schulferien sind."

Aus: „Poesiealbum 220" (1986), S. 19/20.

1) Vgl. Michael Kirchner, *Janusz Korczak, ein jüdischer Lehrer und Erzieher*, FrRu NF 10(2003) 123–134. Kalman Yaron, *Leben im Schatten des Todes, Janusz Korczak, Marina Falska und Stefa Wilczynska*, FrRu NF 14(2007)94–98.

Verhältnis von Kirche und Judentum
Fünfzig Jahre nach Eröffnung des Zweiten Vatikanums

Hans Hermann Henrix*

Als Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 ein Konzil ankündigte[1], war die katholische Welt elektrisiert. Auch die christliche Orthodoxie und die protestantische Welt zeigten sich interessiert. In der jüdischen Welt gab es so gut wie keine Reaktionen.[2] Diese jüdische Nichtinteressiertheit war ein Beleg der damals relativ großen Beziehungslosigkeit zwischen der Kirche und dem Judentum. Aber nur fünf Jahre später würdigten israelische Nachrufe den am 3. Juni 1963 (Pfingstmontag) verstorbenen Papst Johannes XXIII. als „einen wahrhaften Gerechten der Welt", „dessen Weitherzigkeit und Achtung für die Menschheit sich [...] auch auf das jüdische Volk erstreckten".[3] Die Nachrufe bezogen sich nicht nur auf dessen Jahre als Apostolischer Delegat für die Türkei und Griechenland mit Sitz in Istanbul (1935 bis 1944), wo Bischof Angelo Giuseppe Roncalli, der spätere Papst Johannes XXIII., im Zusammenspiel mit türkischen Behörden zur Rettung jüdischer Flüchtlinge in der Türkei beitrug. Sie hatten auch vor Augen, dass die ausdrückliche Beschäftigung des am 11. Oktober 1962 eröffneten Konzils mit

* Prof. Dr. h. c. Hans Hermann Henrix war von 1988 bis 2005 Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen. Seit 2003 ist er Konsultor der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum beim Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen.

1) Ansprache von Papst Johannes XXIII. am 25.1.1959: Herderkorrespondenz 13 (1958/59) 387–388; vgl. Otto Hermann Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil – Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte*, Würzburg ^{3}1994, 46 f.; Giuseppe Alberigo, *Die Ankündigung des Konzils von der Sicherheit des Sich-Verschanzens zur Faszination des Suchens*, in: ders. (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Band I. *Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter*, Mainz/Leuven 1997, 1–60, 1–7.

2) J. Oscar Beozzo, *Das äußere Klima*, in: Giuseppe Alberigo (Anm. 1), 403–456, 442 f.

3) Nachrufe in: Freiburger Rundbrief XV (1963/64) 68–70, 69; vgl. auch Giuseppe Alberigo, *Johannes XXIII. Leben und Wirken des Konzilspapstes*, Mainz 2000, 106–109; Renzo Allegri, *Johannes XXIII. Ein Lebensbild*, München 1994, 90 f.

der Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk und zum Judentum auf Papst Johannes XXIII. persönlich zurückging. Die Thematisierung dieser Beziehung geschah recht bald nach der Eröffnung des Konzils und fand nicht nur jüdisches Interesse, sondern stand auch im Brennpunkt zentraler, intensiver und kontroverser Debatten in und außerhalb der Konzilsaula von St. Peter in Rom.

Wohin führte die Konzilseröffnung vor 50 Jahren? Wie konnte die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Haltung der Kirche zum Judentum „Nostra aetate" („In unserer Zeit") zur Wegscheide zum Besseren werden?[4] Welche Entwicklung nahm die christlich-jüdische Beziehung nach dem Konzil? Was ist heute – 50 Jahre nach Konzilseröffnung – der Stand der Beziehung von Kirche und Judentum?

Das Konzil und „Nostra aetate" – eine Zeitenwende

Der christlich-jüdische Dialog begann in den ersten Jahren nach dem Holocaust bzw. der Schoa als Initiative einzelner christlicher und jüdischer Frauen[5] und Männer. Sie fanden sich ohne offizielles Mandat bereit, gemeinsam über Wege aus dem Bann geschichtlicher Last zu beraten. Bereits im Sommer 1947 unterzog eine internationale Konferenz von Christen und Juden im schweizerischen Seelisberg die christliche Lehre einer Überprüfung ihrer Aussagen zum Judentum und formulierte 10 Punkte[6] zur Überwindung judenfeindlicher Vorurteile im christlichen Denken bzw. in der Haltung und Verkündigung der Kirchen.

Die Weichen für die katholische Kirche stellte die epochale Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate", Artikel 4 vom 28. Oktober 1965.[7]

4) Vgl. Hans Hermann Henrix (Hg.), *Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*, Aachen 2006.
5) Z. B. Gertrud Luckner und der bereits 1948 begründete „Freiburger Rundbrief".
6) *„Die 10 Seelisberger Thesen von 1947 zum christlichen Religionsunterricht"*, in: Freiburger Rundbrief II. Folge (1949/1950) Nr. 8/9, 5.
7) Text in: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum.* Bd. I: *Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn/Gütersloh ³2001 (im Folgenden: *KuJ* I), 39–40; zu ihrer Analyse: Roman A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*, in: Bernd Jochen Hilberath/Peter Hünermann (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, Freiburg 2005, 591–693.

Diese Erklärung hat nach Einschätzung von Johannes Oesterreicher, dem Konzilsberater für Fragen des Judentums, ihren Ursprung in der Weite des Herzens von Johannes XXIII. selbst: „Die eigentliche Quelle für den Entschluss, dem Konzil den Erlass einer Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk nahezulegen, ist [...] das Herz Johannes XXIII., im Besonderen seine Einfühlung in das jüdische Leiden."[8]

Ein zusätzlicher Anstoß von außen ist mit dem Namen des französisch-jüdischen Historikers Jules Isaac (1877–1963) verbunden, der Frau und Kinder in Auschwitz verloren hatte. Er fragte sich, wie die Schoa in einem christlichen Europa hatte geschehen können und fand den Grund in einer „Lehre der Verachtung". An der Überwindung dieser unseligen Tradition mitzuwirken[9] wurde zu seiner Lebensaufgabe, auch bei der genannten „Seelisberger Konferenz". Auf Vermittlung des Bischofs von Aix-en-Provence wurde Isaac am 13. Juni 1960 von Papst Johannes XXIII. empfangen. Dabei überreichte er dem Papst eine Denkschrift und ein Dossier.[10] Gegen Ende der Audienz frage Isaac den Papst, ob er denn eine gewisse Hoffnung mitnehmen dürfe, worauf dieser sagte: „Sie haben Grund zu mehr als Hoffnung."[11] Nach Isaacs Besuch betraute der Papst Kardinal Augustin Bea, Präsident des kurz zuvor geschaffenen Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen, mit der Prüfung des Dossiers und möglichen Folgerungen daraus für die Beratung des Konzils. Eine Arbeitsgruppe des Einheitssekretariats verfolgte dieses Anliegen weiter. Die Bemühung führte im Dezember 1961 zu einem kurzen Entwurf einer Konzilserklärung *De Judaeis*. Ehe es in der letzten Phase des Konzils im Oktober 1965 zur Verabschiedung des endgültigen Textes kam, waren viele Kontroversen und Blockaden zu überwinden.

a. „Nostra aetate": sein Gewicht und seine wichtigsten Aussagen

Nostra aetate ist das kürzeste Dokument des Konzils. Seine Entstehung hatte die heftigsten Debatten ausgelöst. Es geriet in den politischen Nah-

8) Johannes Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, in: LThK. *Das Zweite Vatikanische Konzil II* (1967), 406–478, 409.

9) Die 18 Thesen Isaacs aus ‚Jésus et Israël', in: Freiburger Rundbrief (Anm. 6), 4.

10) Ebd., 3.

11) Johannes Oesterreicher (Anm. 8), 406 f. Ein interner Bericht Jules Isaacs über die Audienz findet sich in: SIDIC I (1968), No. 3, 11–13; vgl. Freiburger Rundbrief (Anm. 6), 3.

ostkonflikt; arabische Staaten intervenierten von außen, die Christen in der Nahostregion waren Pressionen ausgesetzt, von Gewalt begleitete Demonstrationen belasteten die entscheidende Konzilsphase. *Nostra aetate* zählt wirkungsgeschichtlich zu den am intensivsten aufgenommenen Konzilstexten. In einer feierlichen Schlussabstimmung erhielt er 2221 Ja- gegen 88 Nein-Stimmen. Sehr unterschiedliche Autoren haben die Erklärung als einen Höhepunkt des Zweiten Vatikanischen Konzils und als das am meisten vorwärts weisende Dokument in das 21. Jahrhundert hinein gekennzeichnet.

Immer wieder wird der Einleitungssatz zum vierten Artikel der Konzilserklärung zitiert, weil dieser Satz eine alte und tief sitzende *Israelvergessenheit* in Theologie und Kirche sachlich aufnimmt. Solcher Vergessenheit hält er entgegen, dass das Judentum bereits bei der kirchlichen Selbstreflexion begegnet:

> „Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist."

Es gehört zur Identität von Kirche, dass sie nicht nur von der geschichtlichen Herkunft her mit dem Stamme Abrahams, d. h. mit dem jüdischen Volk, verbunden ist, sondern dass diese geistliche Verbundenheit in ihr Mysterium eingeschrieben ist. Dem entspricht, dass wenige Sätze weiter dies sachlich nochmals aufgenommen wird:

> „Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schösslinge eingepfropft sind [...]. Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches ist."

Hier wird die Kontinuität zwischen Christentum und Judentum kräftig betont, wo viele Jahrhunderte lang die Diskontinuität, der Unterschied, die Fremdheit oder gar Feindseligkeit zwischen beiden einseitig hervorgekehrt wurde.

Im weiteren Text beklagt die Konzilsversammlung „nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus,

die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben".[12] Das erste Echo auf die Aussage des „Beklagens" der Manifestationen des Antisemitismus war sehr kritisch, hatte man doch – vor allem jüdischerseits – über das Beklagen hinaus eine unzweideutige Verurteilung des Antisemitismus durch das Konzil erhofft. Man fürchtete um die Wirkung der konziliaren Aussagen in der Kirche.

b. Vatikanische Bemühungen um „Nostra aetate"

Der Konzilstext schien damals aufgrund der gewundenen Sprache und der mangelnden Eindeutigkeit in der kirchlichen Selbstkorrektur selbst seine Wirkung zu schwächen. Tatsächlich aber gilt dieser Konzilstext fünfzig Jahre nach der Konzilseröffnung als einer der wirkungsvollsten Texte des gesamten Konzils. Wie zukunftsweisend der Text war, zeigt sich indirekt darin, dass der Prozess kirchlicher Aufnahme und Wahrnehmung von „Nostra aetate" zunächst beschwerlich war. Zu schwer schien die Last der Geschichte; die Anforderung von Umkehr und Erneuerung wurde stark empfunden. Es bedurfte eigener kirchlicher Anstrengungen dazu.

So kam es 1970 zur Bildung eines Internationalen katholisch-jüdischen Verbindungskomitees als Gremium des offiziellen Dialogs zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum; es führte im Dezember 1971 ein erstes Treffen in Paris durch und eröffnete damit eine bis heute gültige Praxis offizieller katholisch-jüdischer Beratungen zu Fragen des wechselseitigen Verhältnisses. Aus einem von Papst Paul VI. 1966 approbierten Büro für katholisch-jüdische Beziehungen wurde 1974 eine vatikanische *„Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum"*, die dem Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen zugeordnet wurde. Damit wird der Singularität der Beziehung der Kirche zum Judentum im Kontext interreligiöser Beziehungen Rechnung getragen.

Schon am 1. Dezember 1974 veröffentlichte die Kommission das Dokument *„Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung ‚Nostra aetate', Artikel 4"*.[13] Es gibt Anregungen für den Dialog, den Gottesdienst, die Lehre und Erziehung, für soziale und gemeinschaftliche

12) Zitate aus: *KuJ* I, S. 42 f.

13) Text in: *KuJ* I, 4–53; sowie in Freiburger Rundbrief XXVI(1974)3–5, mit nachfolgendem Kommentar von Clemens Thoma, 5–7.

Aktion und drängt auf einen Dialog, der den „Respekt gegenüber der Eigenart des anderen, besonders gegenüber seinem Glauben und seinen religiösen Überzeugungen", bedingt. Das Zeugnis für Jesus Christus müsse frei vom „Anschein einer Aggression" gegenüber Juden sein. Katholiken werden gemahnt, „die Schwierigkeiten zu verstehen, die die jüdische Seele" gerade wegen ihres tiefen Sinns für Gottes Erhabenheit „gegenüber dem Geheimnis des fleischgewordenen Wortes empfindet" (49). Dieses Dokument widerlegt den Eindruck, dass Rom bald nach dem Konzil damit begonnen habe, wieder hinter das Konzil zurückzugehen.[14]

Zwanzig Jahre nach dem Konzil, am 24. Juni 1985, hat die Kommission ein weiteres wichtiges Dokument zur Weiterführung von *Nostra aetate* vorgelegt: Die „*Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*".[15] Darin heißt es u. a.: Heute geht es „nicht nur darum, in unseren Gläubigen die Reste des Antisemitismus [...] auszurotten, sondern viel eher darum, [...] in ihnen eine richtige Kenntnis des völlig einzigartigen ‚Bandes' (vgl. *Nostra aetate*, 4) zu erwecken, das uns als Kirche an die Juden und das Judentum bindet".[16] Dieses Band, das die Kirche an das Judentum „bindet", hat nicht den Charakter einer gleichgewichtigen Wechselseitigkeit. Vielmehr erscheint hier das Judentum wie ein Vorrang.

Die katholische Kirche bejaht mit dieser Aussage das Gebundensein der Kirche an Juden und Judentum. Sie mahnt die Theologie und Unterweisung zur Aufmerksamkeit dafür, dass „die Einzigartigkeit eben dieses jüdischen Volkes im Hinblick auf eine Vorbildhaftigkeit besteht"[17]. Die „*Hinweise*" dokumentieren eine fortdauernde Wirkung der Konzilserklärung. Sie haben einen innerkirchlichen Adressaten und verstehen sich nicht als ein Konsensangebot an Juden und Judentum. Gleichwohl haben sie eine aufmerksame jüdische Reaktion gefunden.[18] Die Erklärung „*Nostra aetate*" stieß eine Dynamik von Umkehr und Erneuerung im kirchlichen Verhältnis zum jüdischen Volk und zum Judentum an, die so nicht zu erwarten war und die

14) Vgl. Josef Wohlmuth, *Vierzig Jahre Nostra Aetate – Versuch einer theologischen Bilanz*, in: Hans Hermann Henrix (Hg.), *Nostra Aetate* (Anm. 4), 33–57, 36.
15) Text in: *KuJ* I, 92–103 sowie in Freiburger Rundbrief XXXVII/XXXVIII(1985/86)9–14.
16) *KuJ* I, 95.
17) Freiburger Rundbrief (Anm. 15), 10.
18) Siehe Hans Hermann Henrix, *Arbeitshilfen* 44 (Einführung), Bonn o. J. (1986), 12–44 zu dem Dokument „*Hinweise*" vom 24. Juni 1985.

auch in der Theologie einen Niederschlag gefunden hat.[19] Die theologischen Bemühungen gelten der Grundfrage, inwiefern das geschichtliche Gegenüber von Kirche und Judentum auch ein heilsgeschichtliches Miteinander bzw. Gegenüber ist. Es wird theologisch gefragt, was dieses für das Kirchenverständnis und die *Gotteslehre*, für *Christologie* und *Eschatologie*, für die *Bibelwissenschaft* und die *Moraltheologie* bedeutet.[20] Vor Jahren war nicht zu erwarten, dass z. B. auch die *Liturgiewissenschaft* beharrlich der Beziehung zwischen kirchlicher und synagogaler Liturgie nachgeht.[21] In der *Dogmatik* ist das Echo auf die jüdischen Einwürfe zur Menschwerdung des Sohnes und Wortes Gottes durch den jüdischen Philosophen Emmanuel Lévinas und zur *Inkarnationschristologie* durch den jüdisch-orthodoxen Gelehrten Michael Wyschogrod aufmerksam und konstruktiv.[22] Die Zahl der Dissertationen in der *Fundamentaltheologie* und *Dogmatik* zu Aspekten christlicher Theologie „im Angesicht des Judentums" ist eindrucksvoll. Zu ethischen Fragen ist es dagegen im deutschsprachigen Bereich erst zu Anfängen eines Fachgesprächs zwischen christlichen Moraltheologen und jüdischen Gelehrten gekommen.[23]

19) Vgl. u. a. Neville Lamdan/Alberto Melloni (Hg.), *Nostra Aetate: Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations* (Kongressband zum 40-jährigen Jubiläum im Herbst 2005 an der Hebräischen Universität Jerusalem), Berlin 2007.

20) Vgl. Peter Hünermann/Thomas Söding (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten* (QD 200), Freiburg 2003; Gerhard Langer/Gregor Maria Hoff (Hg.), *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009.

21) Vgl. u. a.: Franz Mußner, *Traktat über die Juden*, München 1979 bzw. Göttingen 2009; Christoph Dohmen/Günter Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996; Erich Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart ^{7}2008 (^{1}1995); Hubert Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen*, Stuttgart 2006. Albert Gerhards/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum* (QD 208), Freiburg 2004; Albert Gerhards/Stephan Wahle (Hg.), *Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum*, Paderborn 2005; Peter Ebenbauer, *Mehr als ein Gespräch. Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie*, Paderborn 2010.

22) Vgl. Josef Wohlmuth (Hg.), *Emmanuel Lévinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn 1998; Magnus Striet (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* (QD 210), Freiburg 2004; Erwin Dirscherl u. a. (Hg.), *Einander zugewandt. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik*, Paderborn 2005; Edward Kessler/Hans Hermann Henrix, *Gottes Gegenwart in Israel und die Inkarnation*, in: FrRu NF 15(2008)6–25.

23) Vgl. Elisabeth von Lochner, *Entscheidende Körper. Zur Hermeneutik jüdischer Bioethik im Bereich des vorgeburtlichen Lebens*, Freiburg 2008.

Eine internationale Herausforderung bleiben die immer wieder aufbrechenden antijüdischen Stimmungen angesichts je aktueller Verschärfungen des israelisch-palästinensischen Konflikts. Diese Entwicklung wird jüdischerseits mit eigener Sensibilität registriert. Juden hoffen, dass die Kirchen hellhörig bleiben in der Zurückweisung antijüdischer Einstellungen. Nehmen sie die Welt von Christentum und Kirchen wahr, dann geschieht dies nicht selten in einer doppelten Konzentration der Aufmerksamkeit – zum einen auf die katholische Kirche und zum anderen auf die Persönlichkeit und das Wirken des jeweiligen Papstes.

Johannes Paul II.: ein neues Klima nach „Nostra aetate"

Dass *Nostra aetate* eine so intensive Wirkung entfaltete, ist besonders dem Pontifikat von Johannes Paul II. (1978–2005) zu verdanken. Er bekräftigte sie und brachte sie zur Reife. Bei seinem Tod am 2. April 2005 hat er ein Vermächtnis hinterlassen, das besonders dem katholisch-jüdischen Verhältnis gilt. Das haben Juden in Israel und der Diaspora intuitiv erkannt, als sie an der Trauer um den Papst im April 2005 Anteil nahmen. Dabei hatte es in der Reaktion auf seine Wahl zum Papst am 16. Oktober 1978 nicht wenige jüdische Stimmen gegeben, die spontan größte Besorgnis geäußert hatten. Am Ende des Pontifikats aber war jüdischerseits allgemein anerkannt: Die Verbesserung des Verhältnisses zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk gehört zur prophetischen Dimension dieses langen Pontifikats.

Johannes Paul II. überraschte immer wieder mit einer Weite des theologischen Horizonts im Blick auf das jüdische Volk und das Judentum. Bei seinem ersten Pastoralbesuch in Deutschland im November 1980 korrigierte er beim Treffen mit dem Zentralrat der Juden und der Rabbinerkonferenz am 17. November eine lange kirchliche Tradition und sprach vom „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes".[24] Um diese Aussage, welche für die Vatikanischen „Hinweise" von 1985 ein wichtiger Bezugspunkt ihrer theologischen Argumentation wurde, gab es in vatikanischen Kreisen Irritationen. Es war die päpstliche Hartnäckigkeit, die den Katechismus der Katholischen Kirche von 1993 bündig

24) Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz: *KuJ* I, 74–77 (Zitat: 75). Vgl. Freiburger Rundbrief XXXII (1980), 3 f.

feststellen lässt: „Der Alte Bund ist nie widerrufen worden" (Nr. 121; vgl. auch Nr. 839).[25] Das Mainzer Wort von 1980 bildete ein Hauptmotiv in den theologischen Reflexionen von Johannes Paul II. zum Verhältnis von Kirche und zum jüdischen Volk.[26] Die päpstliche Israeltheologie hat in den großen Gesten von Johannes Paul II. ihren Ausdruck erhalten. Vor allem



Papst Johannes Paul II. und Rabbiner Elio Toaff anlässlich des Besuchs in der Großen Synagoge in Rom am 13. April 1986.

Foto: KNA.

zwei Ereignisse haben sich dem Weltgedächtnis tief eingeprägt: sein historischer Besuch der römischen Synagoge am 13. April 1986[27] und der Besuch Israels und Jerusalems vom 21. bis 26. März 2000[28].

Eine ebenfalls wichtige Geste war das öffentliche Schuldbekenntnis im Rahmen des Heiligen Jahres 2000 am Ersten Fastensonntag in St. Peter.

25) *Katechismus der Katholischen Kirche*, München u. a. 2003, 68, 250; vgl. dazu: Gesprächskreis „Juden und Christen" beim ZdK, Diskussionspapier *„Juden und Judentum im neuen Katechismus der Katholischen Kirche. Ein Zwischenruf"* vom 29. Januar 1996, in: Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band II: *Dokumente von 1986 bis 2000*, Paderborn-Gütersloh 2001 (*KuJ* II), 387-391.

26) Vgl. Eugene J. Fisher, *Pope John Paul II's Pilgrimage of Reconciliation*, in: Eugene J. Fisher /Leon Klenicki (Ed.), *Pope John Paul II – Spiritual Pilgrimage. Texts on Jews and Judaism 1979–1995*, Crossroad-New York 1995, XX-XXXIX; Hans Hermann Henrix, *Judentum und Christentum: Gemeinschaft wider Willen*, Regensburg 2008, 69-81, 101-105 u. ö.

27) Vgl. Ansprache und Kommentare in: FrRu XXXVII/XXXVIII (1985/86), 3-9.

28) Vgl. FrRu NF 7(2000)167-183.

Nach der von Kardinal Edward Idris Cassidy vorgetragenen Einleitung zur Vergebungsbitte, dass die Christen „ihre Sünden anerkennen, die nicht wenige von ihnen gegen das Volk des Bundes und der Verheißung begangen haben", sprach Johannes Paul II. das folgende Gebet:

> „Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, Deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes."[29]

Bei seinem Jerusalem-Besuch steckte der Papst diese Bitte gemäß jüdischem Brauch in eine Fuge der Westmauer.[30] Verstörungen im katholisch-jüdischen Verhältnis, die es durchaus auch in seinem Pontifikat gab, hat er stets konstruktiv bearbeitet und einer Lösung zugeführt.

Benedikt XVI. und die Juden: Abkehr von „Nostra aetate"?

a. Ein Pontifikatsbeginn unter freundlichen Vorzeichen

Die Wahl von Joseph Kardinal Ratzinger zum Papst am 19. April 2005 hatte jüdischerseits ein eher freundliches Echo gefunden. Jüdische Sachwalter des Dialogs stützten sich auf ihre Kenntnis der Persönlichkeit von Papst Benedikt XVI. Als Präfekt der Glaubenskongregation pflegte Kardinal Ratzinger eine persönliche Korrespondenz mit Rabbinern und jüdischen Gelehrten.[31] In den theologischen Schriften der 1990er Jahre trat ein auffälliges Interesse an der Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum hervor.[32] Er räumte einmal ein, dass erst die Herausforderungen infolge des geschichtlichen Umschwungs von 1989 ihm zum Anlass wurden,

29) Ebd., 161–166.
30) Die Texte der beiden Fürbitten: *KuJ* II, 153 f. und 161.
31) So berichtete z. B. Rabbiner Jacob Neusner über eine Korrespondenz mit Kardinal Ratzinger seit 1990, siehe: *Jews Welcome Choice of Pope*, in: www.jewishjournal.com/home/preview.php?id=14013. Vergleichbares erzählten in mündlichen Gesprächen Michael Signer und Michael Wyschogrod.
32) Vgl. J. Kardinal Ratzinger, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. Urfelder Reihe 1, Hagen 1998.

„konkret in den Dialog [mit dem Judentum] einzutreten".[33] Und er mahnte die Christen, „Gottes Verfügung an[zu]erkennen, der Israel offenbar in der ‚Zeit der Heiden' eine eigene Sendung aufgetragen hat, die die Väter so umschreiben: Sie müssen als die ersten Eigentümer der Heiligen Schrift uns gegenüber bleiben, um gerade so ein Zeugnis vor der Welt aufzurichten."[34]

Seine erste große öffentliche Geste gegenüber dem Judentum setzte Benedikt XVI. mit dem Besuch der Kölner Synagoge vom 19. August 2005.[35] Der Papst hat sehr respektvoll, ja liebevoll einige ihm vorgestellte alte und verdiente Mitglieder der Gemeinde begrüßt und geehrt. Das hat die Kölner Juden sehr bewegt, doch in seiner Rede blieb er hinter ihren Hoffnungen zurück und erreichte nicht die Höhe der theologischen Israelsicht seines Vorgängers.[36]

Das etwas zwiespältige Echo wiederholte sich nach seinem Besuch des Konzentrationslagers Auschwitz am 28. Mai 2006. Benedikt XVI. wollte „an diesem Ort des Grauens [...] die Gnade der Versöhnung [...] erbitten".[37] Es lag auf seiner Rede eine Befangenheit, ein Wissen, dass es fast unmöglich sei, an diesem Ort zu sprechen, „besonders schwer und bedrückend für einen Christen, einen Papst, der aus Deutschland kommt". Nicht wenige haben aufgemerkt, als er, der in vielen Jahrzehnten als Theologe so beredt und scheinbar fugenlos vom Geheimnis Gottes gesprochen hatte, „ein inwendiges Schreien zu Gott" bekannte: „Warum hast du geschwiegen? Warum konntest du dies alles dulden? [...] Wo war Gott in jenen Tagen? Warum hat er geschwiegen?"[38] Seinen Fragen lässt er die Feststellung folgen: „Wir können in Gottes Geheimnis nicht hineinblicken – wir sehen nur

33) Ebd., 15. Vgl. auch Josef Ratzinger, *Dank an unsere jüdischen Brüder*, in: HEUTE in Kirche und Welt, Nr. 2, Februar 2001 (FrRu NF 8[2001]241–145).

34) Ebd., 110 f. Vgl. Erwin Dirscherl, *Gottes Wort als Fülle der Zeit – Die Heilsbedeutung des jüdischen Glaubens in der Zeit post Christum natum*, in: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.), *Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission"* (QD 238), Freiburg 2010, 395–419, 400 f.

35) Ansprachen und Kommentar von Rainer Kampling in: FrRu NF 13(2006)16–32.

36) Benedikt XVI., Grußwort beim Besuch in der Synagoge in Köln, 19. August 2005: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050819_cologne-synagogue_ge.html.

37) Benedikt XVI., *Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz*. Mit Beiträgen von Elie Wiesel, Wladyslaw Bartoszewski, Johann Baptist Metz, Freiburg 2006, 9–20, 9.

38) Benedikt XVI:, *„Dazu bin ich heute hier, die Gnade der Versöhnung zu erbitten"*, in FrRu NF 13(2006)273–277, hier 274.

Fragmente." Dann sprach Benedikt XVI. auch von den Tätern der Verbrechen, die an diesem Ort begangen wurden – und erhielt dafür teilweise heftige Kritik.[39] Das deutsche Volk, so der Papst, habe sich von einer „Schar von Verbrechern mit lügnerischen Versprechungen, mit der Verheißung der Größe [...] und auch mit Terror und Einschüchterung [...] zum Instrument ihrer Wut des Zerstörens und des Herrschens" missbrauchen lassen. Das Schweigen Gottes zu beklagen, ohne an das Schweigen der Kirche bzw. der Christen zu erinnern,[40] wurde nicht nur jüdischerseits als Halbierung der Erinnerung kritisiert.[41]

Dass Papst Benedikt XVI. dennoch im Verhältnis der Kirche zum Judentum eine theologische Grundfrage von Kirche und Christsein sieht, hat er in seinem 2007 veröffentlichten ersten Teil des Buchs „Jesus von Nazareth" gezeigt, in dem er mit dem amerikanischen Rabbiner Jacob Neusner ein Gespräch über das Jesus-Verständnis führt.[42] Damit bekräftigt er, dass jüdische Stimmen eine Instanz für die Erkenntnisbildung christlicher Theologie sind, auch der Christologie, dem Herzstück christlicher Theologie.

b. Raureif auf den positiven Zeichen der Beziehung

Auf die positiven Zeichen hatte sich mit der Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte 2008[43] und noch mehr mit der Aufhebung der Exkommunikation der vier Weihbischöfe der Priesterbruderschaft Pius X. ein schwerer Raureif gelegt. Die Rede von der Erleuchtung der Herzen der Juden (Karfreitagsfürbitte), damit sie „Jesus Christus als den Heiland aller Menschen erkennen", hatte eine innerkirchliche Debatte ebenso ausgelöst wie eine

39) Vgl. ARD-Fernsehsendung „Der Papst und die Juden" vom 29. August 2007.

40) Benedikt XVI. (Anm. 37), 15. Vgl. zur Verstrickung kirchlicher Würdenträger in antisemitische Befangenheiten: Hubert Wolf, *Papst oder Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich*, München 2008, bes. die Einstellung des Kardinalstaatssekretärs Rafael Merry del Val: 123 f. Vgl. Rezension von Werner Kaltefleiter in: FrRu NF 16(2009)147–149.

41) John T. Pawlikowski, *Definiert sich katholisches Selbstverständnis gegen die Juden? Papst Benedikt XVI. und die Frage der Judenmission*. Dialog DuSiach Nummer 80(Juli 2010)4–26.

42) Joseph Kardinal Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*. Erster Teil. *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg 2007; Jacob Neusner, *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, München 1997, bes.: 131–160. Hans Hermann Henrix, *„Die lebendige Tora Gottes". Zum Dialog von Papst Benedikt XVI. mit Rabbiner Jacob Neusner in seinem Jesus-Buch*, ThPh 83(2008)209–224.

43) Vgl. verschiedene Kommentare in: FrRu NF 15(2008)193–211.

heftige jüdische Reaktion. Die Formulierung der Fürbitte brachte die Last der Geschichte zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk erneut zum Bewusstsein: die Erinnerung an die lange Geschichte schwerer Existenzbeeinträchtigung, Verfolgung und gar Ermordung durch Christen. In dieser Geschichte hat der Karfreitag seinen eigenen Stellenwert. Und im jüdischen Gedächtnis wurde – jenseits päpstlicher Absicht – etwas angesprochen, das eruptiv aufbrach und den Eindruck der Bedrohung hatte: ein geschichtliches Trauma und Misstrauen gegenüber Kirchen und Christentum. Die heftigen Reaktionen konnten erst durch einen Kommentar von Kar-



Papst Benedikt XVI. und Rabbiner Arthur Schneier am 18. April 2008 in der East-Park-Synagoge in New York.

Foto: REUTERS/KNA.

dinal Walter Kasper als Präsident der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden etwas beruhigt werden. In seiner Interpretation[44] stellte Kasper fest, die Fürbitte sei von vielen Juden „mit der Brille" der Überschrift für die Bekehrung der Juden gelesen worden. In Beantwortung der Frage, „Sollen Christen für die Bekehrung der Juden beten? Kann es eine Judenmission geben?", weist er darauf hin, „dass die katholische Kirche [...] keine organisierte und institutionalisierte Judenmission kennt". Papst und Kurie machten sich die Interpretation zu eigen, was vorübergehend zu einer Beruhigung des offiziellen katholisch-jüdischen Verhältnisses führte[45], denn mit der Veröffentlichung des Dekrets zur Aufhe-

44) Kardinal Walter Kasper, „*Das Wann und Wie entscheidet Gott*", in: F. A. Z. Nr. 68 vom 20. März 2008, S. 39; sowie in FrRu NF (Anm. 43), S. 206.

45) Vgl. Letter of Cardinal Tarcisio Bertone (to Mr. Oded Wiener, Director-General of the Chief Rabbinate of Israel) in Response to Concerns on the revised Good Friday prayer, in: http://www.notredamedesion.org/en/dialogue_docs.php?a=2&id=615&categoria=cattolici

bung der Exkommunikation der vier Weihbischöfe der Bruderschaft Pius X. vom 21. Januar 2009 war die Beruhigung sofort wieder verflogen. Ein Aspekt, welcher die Öffentlichkeit beschäftigte, war das Bekanntwerden der Holocaustleugnung durch einen der vier von der Exkommunikation befreiten Weihbischöfe, Richard Williamson.Der Skandal lenkte die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Theologie und Frömmigkeit der Bruderschaft insgesamt, aber besonders auf die Haltung dieser Gemeinschaft zum Judentum. Um die Erregung und Irritation zu bearbeiten, schrieb Papst Benedikt XVI., entgegen üblicher päpstlicher Gepflogenheiten, einen Brief an den Weltepiskopat (10. März 2009).[46] Darin heißt es u. a.:

> „Umso mehr danke ich den jüdischen Freunden, die geholfen haben, das Missverständnis schnell aus der Welt zu schaffen und die Atmosphäre der Freundschaft und des Vertrauens wiederherzustellen [...]."

Und als der Papst mit großem Bedauern eingestand: „Aus einer Einladung zur Versöhnung mit einer sich abspaltenden kirchlichen Gruppe war auf diese Weise das Umgekehrte geworden: ein scheinbarer Rückweg hinter alle Schritte der Versöhnung von Christen und Juden, die seit dem Konzil gegangen wurden", haben jüdische Repräsentanten dies positiv aufgenommen und betonten das Klima des guten Willens zwischen der Kirche und dem Judentum.[47]

c. Der Israelbesuch vom Mai 2009

Papst Benedikt XVI. wollte seinen Besuch Israels vom 11. bis 15. Mai 2009 nutzen, um das Klima des guten Willens und seine persönliche Verbundenheit mit dem jüdischen Volk und Judentum zu vertiefen. In seinen Reden[48] und Gesten hat er bei aller Zurückhaltung eine Wertschätzung für das jüdische Volk geäußert und eine Haltung und Lehre des Respekts gezeigt, wie sie in „Nostra aetate" grundgelegt ist. Doch, so Rabbiner Alon Goshen-

46) Papst Benedikt XVI., *Brief an die Bischöfe der katholischen Kirche*: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090310_remissione-scomunica_ge.html. Vgl. relevante Dokumente in FrRu NF 16(2009)162–188.

47) Vgl. Newsletter von Radio Vatikan, 14.03.2009 (Zitate und Berichte zu Äußerungen von Oberrabbiner Riccardo Di Segni, Rom, sowie von Rabbiner David Rosen, Präsident des Internationalen jüdischen Komitees für interreligiöse Konsultationen).

48) Ansprachen in Tel Aviv und Jerusalem, in: FrRu NF 16(2009)250–256, Kommentare: Dina Porat, 257–259; Norbert Hofmann, 260–264.

Gottstein, „Niemand hatte voraussehen können, wie sehr die Tatsache eines deutschen Papstes gegen ihn selbst arbeiten würde."[49]

d. Der Besuch in der Großen Synagoge in Rom

Bei seinem Besuch der römischen Hauptsynagoge vom 17. Januar 2010 hat Papst Benedikt XVI. die jüdische Gemeinde besonders durch seine Würdigung des Leidens der Opfer des Holocaust tief bewegt. Das machte sie auch empfänglich für die Bekräftigung der „Wertschätzung und Liebe" bzw. „Nähe und Liebe", welche Benedikt als Bischof der Kirche von Rom gegenüber dieser Gemeinde und den jüdischen Gemeinden in der ganzen Welt zum Ausdruck brachte. Es kam zu einer freundschaftlichen Atmosphäre. In seiner Ansprache[50] bezog sich der Papst mehrfach auf seinen Vorgänger Johannes Paul II., der zweieinhalb Jahrzehnte zuvor die Gemeinde besucht hatte und in dessen vorgezeichneten Weg sich sein eigener Besuch einfüge. Er nannte das Bemühen des Zweiten Vatikanischen Konzils „einen unwiderruflichen Weg des Dialogs, der Brüderlichkeit und der Freundschaft", der seither in bedeutsamen Schritten und Gesten eine Konkretisierung erfahren habe. Benedikt erinnerte an die Last der Geschichte, als er auf die Bitte der Kirche um Verzeihung für alles hinwies, „was in irgendeiner Weise der Geißel des Antisemitismus und Antijudaismus Vorschub geleistet haben kann". Als er fortfuhr: „Mögen diese Wunden für immer heilen können!", unterstrich die Gemeinde mit anhaltendem Beifall die Bitte des Papstes.

Benedikt XVI. setzte mit seiner Ansprache zur Theologie des Dekalogs gewichtige Akzente. Er bedachte den Zusammenhang von Kirche und Judentum wie auch die Bindung der Kirche an die Juden mit einem Gedanken von *Nostra aetate*: „Die Kirche, Gottesvolk des Neuen Bundes, entdeckt, wenn sie ihr eigenes Mysterium betrachtet, ihren tiefen Zusammenhang mit den Juden." So ergibt sich vor allem eine „Solidarität, die die Kirche und das jüdische Volk ‚in ihrer eigenen geistlichen Identität' aneinanderbindet". Der kirchlich-synagogale Dialog ist Ausdruck dieser Identität. Benedikt XVI. hat in der römischen Synagoge seine Beziehung zu den Juden aus dem

49) „Am schwersten war es mit den Juden." Interview mit Rabbiner Alon Goshen-Gottstein: http://www.kath.net/detail.php?id=22967.

50) Benedikt XVI., *„In geistlicher Nähe und Brüderlichkeit"*, in: FrRu NF 17(2010)199–205; http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100117_sinagoga_ge.html.

Schatten von Ambivalenz und Argwohn herausführen können. Sein Besuch war ein vertrauenbildendes Bekenntnis zum Dialog in Wertschätzung, Nähe, ja Liebe. Diese verstehen sich nicht von selbst, sondern um sie muss gerungen werden, wie er eigens hinweist. Der Besuch war von einer spirituellen Präsenz geprägt, einem theologisch bedeutsamen Zeugnis der Heilswürde Israels. Seine Ansprache kann als ein zentraler Bezugspunkt zum Verständnis seiner theologischen Beziehung zum Judentum gelten.

Schluss

Die katholisch-jüdische Beziehung wird nicht frei von Irritationen und Spannungen bleiben. Aber der Umgang damit hat mit der Aussage von Papst Benedikt XVI. in der römischen Synagoge einen Schlüssel konstruktiver Bearbeitung. Das gibt Raum für Zuversicht.[51] Sein Deutschlandbesuch (22. bis 25. September 2011) bekräftigte diese Zuversicht – trotz zwiespältigem Echo. Bei seiner Begegnung mit Vertretern des Zentralrats der Juden in Deutschland und den Rabbinerkonferenzen bestätigte Papst Benedikt XVI. die theologischen Grundlinien seiner Ansprache in der römischen Synagoge. Nicht weniger bemerkenswert war die Grußadresse des Vorsitzenden des Zentralrats Dieter Graumann. Darin äußerte dieser, dass sich die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum „in den vergangenen Jahrzehnten wirklich ganz dramatisch verbessert" haben.[52]

Dieses Wort charakterisiert wohl zutreffend eine Beziehung zwischen der Kirche und dem Judentum, die zum Zeitpunkt der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils vor mehr als 50 Jahren kaum Ansatzpunkte des Herausfindens aus damaliger Abgründigkeit, Beziehungslosigkeit und Fremdheit bot. Und es unterstreicht sachlich die Notwendigkeit, sowohl den Weg der Beachtung und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils fortzusetzen, als auch die vom Konzil angestoßene Vision der christlich-jüdischen Beziehung als eine grundsätzliche Herausforderung zur Vertiefung wesentlicher Aspekte der katholischen Identität und Kirche zu begreifen.

51) Zur ausführlicheren Analyse und Deutung der Beziehung von Papst Benedikt zu den Juden siehe die Studie des Autors: *Pope Benedict XVI and the Jews: A Relationship under Suspicion?*, Israel Affairs, Volume 16, Issue 4(2010)535–561.

52) Dieter Graumann, *Wir glauben zusammen – und wir gehören zusammen*; Papst Benedikt XVI., *Ein liebendes und verstehendes Ineinander von Israel und Kirche*, in: FrRu NF 19(2012)123–130.

„Unweigerlich mit dem Judentum verbunden“[1]
Jüdisch-christlicher Dialog und die Rolle der Liturgie

Andrea Flierler*

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) begannen große Veränderungen im Verhältnis von Kirche und Judentum. Hier ist der Beginn des jüdisch-christlichen Dialogs zu sehen, dessen Ziel es – neben der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit – insbesondere ist, Annäherung an sowie fruchtbaren Austausch mit dem zeitgenössischen Judentum zu suchen. Wegweisend wurde für den jüdisch-christlichen Dialog dabei die Erklärung ‚Nostra aetate' (NA) bzw. deren vierter Abschnitt, der sich mit dem Judentum beschäftigt. Schon der erste Satz dieses Abschnitts weist auf die Besonderheiten im Verhältnis von Judentum und Christentum hin:

> *„Mysterium ecclesiae perscrutans sacra haec synodus meminit vinculi, quo populus novi testamenti cum stirpe Abrahae spiritualiter coniunctus est.“*
>
> *„Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.“*[2]

Wenn die Kirche bei der Besinnung auf ihr Geheimnis des Stammes Abrahams gedenkt, wird deutlich, dass dieses Verhältnis die Kirche in ihrem innersten Wesen betrifft. Bei seiner Ansprache in der Synagoge in Rom 1986 hebt Papst Johannes Paul II. besonders hervor, wie das Verhältnis von Judentum und Christentum zu kennzeichnen ist:

* Andrea Flierler, B. A., geb. 1988, studiert Lehramt für Gymnasien mit den Fächern Deutsch und Katholische Religionslehre an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Der Text ist ein Auszug (Teil II) aus einer Hausarbeit (WS 2011/2012) zur *„Israelvergessenheit liturgischer Texte und ihrer Relevanz für den jüdisch-christlichen Dialog“*.

1) Vgl. Erich Zenger, *Erneuerung der christlichen Liturgie in der Schoa*, http://wwww.jcrelations.net/Erneuerung_der_christlichen_Liturgie_nach_der_Schoa.1290.0.html?id=720&L=2&searchText=Liturgie&searchFilter=*&page=4

2) Josef Wohlmuth (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien. Konzilien der Neuzeit*, Bd. 3, Paderborn/München/Wien 2002, S. 970.

„Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches', sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren' unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion."[3]

Verdeutlicht wird dies in Nostra aetate durch die Verwendung des lateinischen Begriffs *vinculum*, der auch zur Beschreibung des Ehebandes verwendet wird.[4] Es besteht also ein *Band* zwischen Judentum und Christentum. Deutlicher noch tritt die Verbindung von Judentum und Christentum in der Übersetzung Erich Zengers hervor. Dort heißt es: „Indem und wenn die Kirche sich auf ihr ureignes Geheimnis besinnt, stößt sie unweigerlich auf ihre Bindung zum Judentum."[5]

Fraglich ist, ob gegenwärtig bei Gläubigen wie auch bei Theologen ein Bewusstsein dafür besteht, dass das Christentum nicht nur im Dialog einen Zugang zum Judentum sucht, sondern dass vielmehr das Christentum selbst von Anbeginn an das Judentum verwiesen ist. Weist ‚Nostra aetate' hier nicht noch immer auf einen Bereich hin, der der Aufarbeitung bedarf?

Jüdisch-christlicher Dialog und die Rolle der Liturgie

Wenn Christen sich mit ihrer eigenen Liturgie im Hinblick auf das Judentum und den jüdisch-christlichen Dialog auseinandersetzen, so lassen sich drei Bereiche dieser Auseinandersetzung erkennen. Zum einen muss kritisch auf die liturgischen Texte geblickt und ihre Formulierung und Intention überdacht werden. Dies stellt zugleich einen Gewinn dar, da man dadurch vertieften Zugang zur eigenen Liturgie sucht bzw. von der vertieften Beschäftigung her Rückfragen an die Liturgie stellt.

Von da aus entstehen Fragen, wie z. B. welches Verhältnis von Israel und Kirche aus diesen Texten ersichtlich wird oder ob eine Missachtung oder Kränkung des Judentums zu erkennen ist. Zum Zweiten kann die Wurzel christlicher Liturgie bedacht werden und so ihre Verankerung im Judentum

3) *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986*, in: Freiburger Rundbrief XXXVII/XXXVIII(1985/86)3–5, hier 4; Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus, *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. II: *Dokumente von 1986–2000*, Paderborn 2001, S. 106–111, hier: S. 109.

4) Vgl. Erich Zenger, *Erneuerung der christlichen Liturgie in der Schoa* (Anm. 1).

5) Ebd.

neu sichtbar gemacht werden. Wo wird heute noch insbesondere für die Gläubigen erkennbar, dass der Gottesdienst in vielen Aspekten auf jüdischen Wurzeln fußt, dass sich das Christentum ohne das Judentum nur schwerlich definieren kann? Wo kann man ersehen, dass eine Rückbindung an diese Wurzel besteht, dass es sich um eine lebendige Beziehung von Juden und Christen handelt?

In einem dritten Schritt kann die Bedeutung des Gebets für jeden Angehörigen beider Religionen sichtbar gemacht werden, ihr im Gespräch nachgespürt und darin die Lebendigkeit der messianischen Weggemeinschaft von Juden und Christen deutlich werden.

Bereits 1991 machte Erich Zenger auf eine grundlegende Schwierigkeit in der Formulierung des vierten Eucharistischen Hochgebets aufmerksam. Seine Anfrage bzw. Kritik zielt auf den Überblick, den das Hochgebet über die Heilsgeschichte bietet.

> „Das vierte Hochgebet nimmt zwar in seiner heilsgeschichtlichen Konzeption die Geschichte Gottes mit ‚den Menschen' von der Schöpfung bis zu Jesus in den Blick, aber Israel wird dabei (gezielt?) ausgeblendet."[6]

Zenger erläutert weiterhin die Probleme, die er in der Äußerung zum Bund sieht. Dabei stellt er grundlegende Schwierigkeiten in der Rückbindung dieser Aussage zum biblischen Befund fest. Zengers Ansicht nach bleibt unklar, welcher Bund angesprochen wurde; zudem ist fragwürdig, inwiefern – bezogen auf einen göttlichen Heilsbund – von einem ‚Angebot' die Rede sein kann.[7] Vielmehr sei von „eine[r] Heilssetzung des Gottes Israels zugunsten seines Volkes"[8] zu sprechen. Auch die Formulierung des Hochgebets bzgl. der Propheten erscheint Zenger zu unpräzise formuliert:

> „Dass die biblischen Propheten schließlich darauf reduziert werden, dass sie ‚die Menschen gelehrt haben, das Heil zu erwarten', entspricht zwar einem christlicherseits lieb gewordenen Klischee, ist aber höchstens die halbierte biblische Wahrheit; dass auch hier wieder jeglicher Israel-Bezug vermieden wird, stimmt – gelinde gesagt – nachdenklich."[9]

6) Erich Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Regensburg 2011, S. 24.
7) Vgl. ebd., S. 25.
8) Ebd., S. 25.
9) Ebd., S. 25.

Daniela Kranemann sieht drei große Umbrüche, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Verhältnis von Kirche und Judentum vor sich gehen. Sie unterscheidet hierbei zwischen einer *Schriftnorm*, einer *Glaubensnorm* und einer *Gebetsnorm* als Bereiche der entscheidenden Veränderung:

> „Diese neue Israeltheologie bildet – nicht zuletzt aufgrund ihrer zentralen liturgischen Verortung – einen *Maßstab*, der Theologie und Kirche in der geschichtlichen Situierung ‚nach Auschwitz' in die Verantwortung nimmt. Neben die *Schriftnorm* in Röm 9–11 und die in Nostra aetate 4 formulierte kirchliche *Glaubensnorm* ist damit eine *Gebetsnorm* getreten, an der sich jegliches Reden über Israel, sei es im theologischen Diskurs, sei es im Redegeschehen der Liturgie messen muss."[10]

Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum

In seiner Ansprache bei der Vollversammlung der Päpstlichen Bibelkommission am 11. April 1997 stellte Johannes Paul II. fest:

> „[Es] zeigt sich immer mehr, welch eine Unwissenheit über die tiefe Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament herrscht. Aus dieser Unwissenheit gewinnt so mancher den Eindruck, die Christen hätten mit den Juden nichts gemeinsam."[11]

Tatsächlich kann als Resultat dieser Unwissenheit vieler Gläubiger nicht nur beim Wissen um das Alte und das Neue Testament, sondern auch um die Verbindung von Juden und Christen in der Liturgie nicht mehr selbstverständlich auf irgendeine Verbindung von Juden und Christen geschlossen werden. Jedoch wird schon „Die menschliche Identität Jesu [...] von seiner Bindung an das Volk Israel her bestimmt, war er doch aus dem Geschlecht Davids und ein Nachkomme Abrahams, und es handelt sich dabei nicht nur um eine physische Zugehörigkeit".[12]

10) Daniela Kranemann, *Teilhabe an der Würde Israels. Anmerkungen zur Israeltheologie in den Gebetstexten des Messbuches*, in: Albert Gerhards / Hans Hermann Henrix (Hg.), *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, Freiburg i. Br. 2004, S. 284–305, hier: S. 287.

11) Johannes Paul II.; vgl. *Der Papst über die Unentbehrlichkeit des Alten Testamentes*, in: FrRu NF 4(1997)269–271; Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus (Anm. 3), S. 103.

12) FrRu NF (Anm. 11), S. 269; Henrix/Kraus (Anm. 11), S. 103.

Doch nicht allein über den Juden Jesus kann ein Zugang zum Judentum gewonnen werden, sondern auch über die geschichtliche und gegenwärtige Verflechtung von Juden und Christen in ihrer Liturgie. Dabei gilt es von christlicher Seite einige Aspekte der eigenen Liturgie zu bedenken und vielleicht gerade auch zu überdenken. Von einem Bewusstsein für eine unweigerliche Verbindung zum Judentum, wie es Nostra aetate 4 formuliert, kann mit Blick auf die Geschichte nicht seit jeher gesprochen werden. Vielmehr ist mit der Bindung zum Judentum eine Vielzahl schwieriger Aspekte der jüdisch-christlichen Vergangenheit angesprochen.

Bis das Judentum als der ältere Bruder[13] des Christentums anerkannt wurde, war ein langer Weg zu beschreiten, der von Antisemitismus und Gewalt zeugt. Zwangstaufe, Diffamierungen im Rahmen der Karfreitagsfürbitte, oder der Vorwurf des Gottesmordes sind nur einige Beispiele. Den ersten Satz des vierten Abschnitts von ‚Nostra aetate' hebt Papst Johannes Paul II. bei seiner Ansprache in der Synagoge in Rom 1986 deshalb besonders hervor, wenn er auf die wichtigsten Aspekte der Erklärung eingeht.

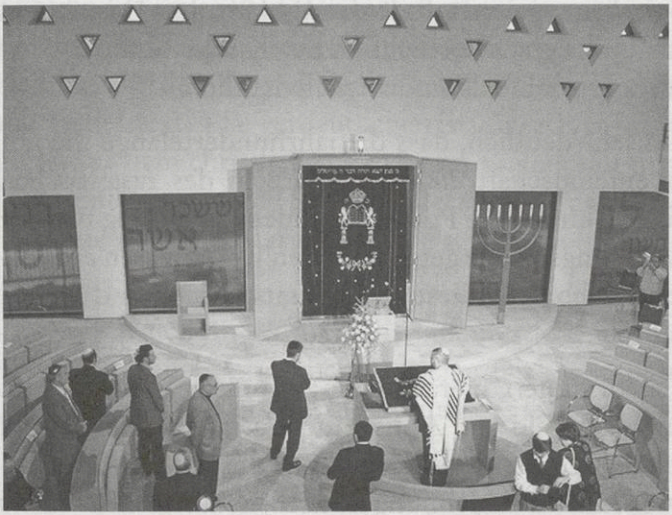
> „Der erste Punkt ist der, dass die Kirche Christi ihre ‚Bindung' zum Judentum entdeckt, indem sie sich auf ihr eigenes Geheimnis besinnt. [...]. Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches', sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren' unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion."[14]

Wenn Papst Johannes Paul II. von Innerlichkeit im Bezug auf die Beziehung zum Judentum spricht, bringt er damit die Tiefe der Verbindung von Judentum und Christentum zum Ausdruck. Vertiefend merkt Erich Zenger noch einen wesentlichen Aspekt zur Aussage Papst Johannes Pauls II. an. Insbesondere bei der Besinnung auf die Wurzeln kirchlichen Lebens gilt es den Blick auf das zeitgenössische Judentum zu richten und mit ihm Gemeinschaft zu suchen. Er appelliert eindrücklich:

> „Wer hier oberflächlich, unverständig oder zynisch von theologischem Philosemitismus reden oder nur das schlechte Gewissen der Kirche sehen würde, hätte die Tiefendimension des Bandes nicht erfasst, das die Kirche und das Judentum unauflöslich verbindet."[15]

13) Vgl. Johannes Paul II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986*, Freiburger Rundbrief (Anm. 3), S. 4; Henrix / Kraus (Anm. 3), S. 109.
14) Ebd., S. 4; S. 109.
15) Erich Zenger, *Erneuerung der christlichen Liturgie in der Schoa* (Anm. 1).

Zengers Anmerkung verweist auf einen Sachverhalt, der eine Belastung für das Verhältnis von Judentum und Christentum darstellen kann. Wo wenig umsichtig das heutige Verhältnis von Juden und Christen bedacht wird, kann das Gespräch zum Erliegen kommen. Dabei spricht gerade der Konzilstext in diesem Zusammenhang davon, dass die Kirche nicht vergessen kann, dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schösslinge eingepfropft sind[16] (vgl. NA 4).



Gottesdienst in der Neuen Synagoge in Bochum,

eingeweiht am 16. Dez. 2007 (vgl. FrRu NF 15[2008]157).

Foto: Chajm Guski.

Durch die präsentische Formulierung wird deutlich, dass es sich um einen andauernden Zustand handelt; noch heute sollte sich das Christentum seiner Wurzel erinnern und sie hoch schätzen, jedoch nicht als ein Erinnern, das nur in der Vergangenheit verharrt, sondern im Sinne der fortwährenden Erwählung des jüdischen Volkes. Zenger verweist darauf, dass im Konzil ein entscheidender Schritt hin zu einer positiven Entwicklung im Verhältnis von Judentum und Christentum gemacht wurde.

> „Die Hauptaussagen des Konzils sind eine Abkehr von dem, was jahrhundertelang im Mund christlicher Theologen, in den Verordnungen kirchlicher und staatlicher Institutionen, in liturgischen Texten und kirchlichen Liedern, aber auch im Denken und Reden des sogenannten einfachen Volkes zu finden war."[17]

16) Vgl. Josef Wohlmuth (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien* (Anm. 2), S. 970.
17) Erich Zenger, *Erneuerung der christlichen Liturgie in der Schoa* (Anm. 1).

Dennoch ist darauf hinzuweisen, dass mangelnde Wertschätzung des Judentums nicht, wie auch Zenger schreibt, ein Geschichtsproblem darstellt, sondern, dass spätestens die Schoa erschreckend deutlich gemacht hat, dass Israelvergessenheit und Antisemitismus nicht ohne Folgen sind.[18] Paul-Werner Scheele spricht bezogen auf den Besuch Johannes Pauls II. in der römischen Synagoge davon, dass dieser Besuch auf Wahrheiten, die lange vergessen oder verkannt worden waren, hinweise und zu Aufgaben herausfordere.[19]

Eine dieser Aufgaben stellt mit Sicherheit noch immer die Aufarbeitung, vor allem auch theologisch motivierter Judenfeindschaft dar. Dass hierin eine dringende Aufgabe und Verantwortlichkeit der Kirche und der Theologie besteht, macht Zenger nochmals eindringlich deutlich:

> „Wir erkennen heute sehr deutlich, dass die jahrhundertelange theologisch motivierte Judenfeindschaft *eine* der Wurzeln des rassistischen Antisemitismus war. Die kirchliche Praxis der Judenverachtung und die theologischen Verdammungsurteile gegenüber den Juden waren *ein* Element auf dem Weg zur Schoa. An dieser Mitverantwortung und Schuld kommen wir nicht vorbei."[20]

Paul-Werner Scheele formuliert hieraus eine zukünftige Aufgabe: Im Kern geht es ihm darum, Wurzeln von Antisemitismus auszumachen und gegen sie vorzugehen, wohingegen die alleinige Kenntnisnahme von Antisemitismus oder seine willentliche Ablehnung noch nicht ausreichen.[21] Dies ist auch Papst Johannes Paul II. ein besonderes Anliegen:

> „Der Christ muss wissen, dass er durch seine Zugehörigkeit zu Christus ein ‚Nachkomme Abrahams' geworden ist (Gal 3,29) und dass er in den edlen Ölbaum eingepfropft wurde (vgl. Röm 11,17; 24), das heißt, er wurde in das Volk Israel eingegliedert, um so ‚Anteil zu erhalten an der

18) Vgl. Erich Zenger, *Erneuerung der christlichen Liturgie in der Schoa* (Anm. 1).

19) Vgl. Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Sekretariat für die Einheit der Christen, *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 24. Juni 1985, S. 3, sowie in: Freiburger Rundbrief XXVI(1974)3–5.

20) Erich Zenger, *Erneuerung der christlichen Liturgie in der Schoa* (Anm. 1).

21) Vgl. Paul-Werner Scheele, Bischof von Würzburg und Vorsitzender der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Presseerklärung vom 22. Mai 1980, in: Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus, *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. II: *Dokumente von 1986–2000*, Paderborn 2001, S. 280–284, hier: S. 283.

Kraft seiner Wurzel' (Röm 11,17). Wenn der Christ diese feste Überzeugung besitzt, dann wird er nicht mehr akzeptieren, dass die Juden, insofern sie Juden sind, gering geschätzt oder, noch schlimmer, schlecht behandelt werden."[22]

Die Bedeutung der Liturgie im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs

Die von Johannes Paul II. wiederholt angesprochene Wertschätzung des Judentums sollte auch bei der Revision liturgischer Texte mehr und mehr ersichtlich werden. Grund hierfür kann sein, dass bei der Auseinandersetzung mit Gebetstexten zu verdeutlichen ist, „dass hier [nicht] nur eine Marginalie, gar etwas dem christlichen Proprium Fremdes in den Gebetstexten gesucht bzw. untersucht wird [...]"[23], sondern etwas, das zutiefst den Glauben jedes Einzelnen betrifft. Alexander Deeg stellt dazu folgende These auf:

> „Lex orandi legem credendi constituit – dieser altkirchliche Grundsatz, wonach sich im Gottesdienst manifestiert, was und wie geglaubt wird, bedeutet auch: Christlich-jüdischer Dialog kommt in seine Bewährungsprobe, wenn es um die Gestaltung des Gottesdienstes geht."[24]

Anders drückt Albert Gerhards diesen Sachverhalt aus: „An der Liturgie lässt sich ein großer Teil der Verhältnisbestimmung durchdeklinieren."[25]

Der Glaube wird maßgeblich durch die Liturgie bestimmt; die Liturgie wird hier in zweierlei Hinsicht betrachtet: neben ihrer Bedeutung für den einzelnen Gläubigen rückt auch ihr Wert hinsichtlich ihrer möglichen

22) Johannes Paul II., Ansprache an die Vollversammlung der Päpstlichen Bibelkommission am 11. April 1997, in: FrRu NF (Anm. 11), S. 270 f.; Henrix / Kraus S. 104.

23) Daniela Kranemann, *Teilhabe an der Würde Israels. Anmerkungen zur Israeltheologie in den Gebetstexten des Messbuches*, in: Albert Gerhards / Hans Hermann Henrix (Hg.), *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, Freiburg (Br.) 2004, S. 286.

24) Alexander Deeg, *Liturgik und christlich-jüdischer Dialog. Ziele, Wege und Perspektiven*, in: Praktische Theologie 39, 2004, S. 246–252, hier: S. 246.

25) Albert Gerhards, *Absolutheitsanspruch der Christen? Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zur gegenwärtigen Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum*, in: Günther Risse/Heino Sonnemans/Burkhard Theß (Hg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. Festschrift für Hans Waldenfels, Paderborn 1996, S. 245–258, hier: S. 246.

Auswirkungen in den Blick. Diese Auswirkungen könnten besonders auch im Dialog ersichtlich werden. Da Liturgie ein sensibles Thema darstellt, ist ein vorsichtiger Umgang mit ihr gefragt. Dies wird auch in der Begriffswahl von Gerhards ersichtlich: wenn er von einem ‚Durchdeklinieren' spricht, ist damit zugleich ein schrittweises Vorgehen impliziert. Durch eine Erläuterung der Bedeutung von Liturgie für den Einzelnen soll dies noch einmal ihre Rolle für den Dialog verdeutlicht werden.

> „Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; [...]. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht" (Sacrosanctum Concilium [SC] 7).[26]

Insofern Liturgie ‚heilige Handlung ist, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht', kann und muss sie also sehr wohl hinsichtlich ihrer Aussagen zum Judentum betrachtet werden.

Dass „die Liturgie der Höhepunkt [ist], dem das Tun der Kirche zustrebt und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt" [27] (SC 10), macht ersichtlich, worin ihre Bedeutung für den Einzelnen besteht. Gerade weil „Die Sakramente [...] hingeordnet [sind] auf die Heiligung der Menschen, den Aufbau des Leibes Christi und schließlich auf die Gott geschuldete Verehrung" (SC 59)[28] wird die Rückfrage an Intention und Übersetzung des Eucharistischen Hochgebetes nochmals verstärkt.

Wenn in der Verbindung von Judentum und Christentum ein Band zu sehen ist, das bis heute anhält, die Wurzel des guten Ölbaums, die das Christentum noch immer nährt, scheint es verwunderlich, wenn bedeutsame liturgische Texte darauf nicht schließen lassen, sondern vielmehr noch von Israelvergessenheit Zeugnis geben. Insbesondere im Eucharistischen Hochgebet (EH) sollte dies nicht irrelevant sein, da es sich, wie Albert Gerhards vermerkt, gerade seiner Form nach jüdischen Wurzeln verdankt:

> „Die alttestamentlich-jüdischen Wurzeln des EH sind zwar durch die Forschung der letzten Jahrzehnte bekannt, doch fehlen noch viele gesicherte Erkenntnisse aufgrund der spärlichen Quellenlage. Für die

26) Josef Wohlmuth (Anm. 2), S. 822.
27) Ebd., S. 823.
28) Ebd., S. 832.

Entwicklung waren wohl verschiedene jüdische Gebete, insbesondere das Dankgebet nach dem Mahl (Berakha), von Bedeutung, die für die unterschiedlichen Typen des Eucharistischen Hochgebets stehen."[29]

Was hier als geschichtlicher Aufweis dargestellt wurde, weist jedoch weit darüber hinaus. Wesentlich für die Begegnung von Juden und Christen im Dialog, aber auch von Bedeutung für jeden Gläubigen ist es, um die Verwurzelung im Judentum zu wissen.

„[...] das Christentum verliert seine Identität, wenn es die bleibende Herkunft aus dem Judentum vernachlässigt. Deshalb ist gerade von Anfang an die Liturgie der Kirche der Ort, an dem deren Wurzel im Judentum gegenwärtig blieb."[30]

Noch vehementer vertritt Bischof Egon Kapellari[31] seinen Standpunkt: Christen können sich erst selbst verstehen, wenn sie sich der Verwurzelung im Judentum bewusst werden.

„Sie [die Christen] werden die Fülle des Glaubens besser erkennen lernen, wenn sie ihre Ursprünge in ihr Glaubens- und Lebenskonzept integrieren."[32]

Die ‚bessere Erkenntnis der Fülle des eigenen Glaubens' kann auch als Zielvorstellung für Bemühungen im jüdisch-christlichen Dialog gesehen werden. Sicherlich sollte dies nur ein Ziel unter anderen sein, jedoch würde es sicherlich einen großen Gewinn darstellen, wenn nicht nur die Verständigung zwischen den Religionen, sondern auch der eigene Glaube im Dialog wachsen kann.

29) Albert Gerhards, *Eucharistisches Hochgebet*, in: LThK Bd. 3, Freiburg i. Br. ³1995, 972–975, hier: S. 974.

30) Clemens Leonhard / Albert Gerhards / Peter Ebenbauer, *Liturgie und Judentum*, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 46, 2004, S. 407.

31) Vgl. Egon Kapellari, *„Lob ihn mit Abrahams Samen." Das Judentum im christlichen Gottesdienst*, http://www.jcrelations.net/Lob_ihn_mit_Abrahams_Samen.2298.0.html?id=720&L=2&searchText=Egon+Kapellari&searchFilter=* (zuletzt abgerufen am 27.04.2012).

32) Ebd.

Juden und Christen – die Zwillingsbrüder
Hans Urs von Balthasar und Martin Buber

Anton Štrukelj*

Die Stimme Bubers, so die Überzeugung von Hans Urs von Balthasar, zwingt den Christen zum Dialog. In seinem großen Werk über Martin Buber und über die Beziehungen zwischen Judentum und Christentum schreibt er:

„Man weiß, wie spärlich dieser seit der Gründung der christlichen Kirche floss, wie sehr das Judentum sich von dieser abkapselte, die Kirche dem widerspenstigen Volk den Rücken drehte; die Geschichte der Annäherungen und Beziehungen ist großenteils von Unerquicklichkeiten erfüllt. Die von der Christenheit der Judenschaft auferlegten Bußen, Verfolgungen, Leiden, die für jene weitgehend nur ein Ausdruck der Strafgerechtigkeit Gottes waren [...], deuten auf abgründige Missverständnisse und theologische Kurzschlüsse. Das ungeheuere eschatologische Licht, das vom 11. Kapitel des Römerbriefes auf Israel fällt, wurde nicht gesehen. [...] Wo wurde da, auch in den letzten Jahrhunderten, ernsthaft geredet? Gespräche lohnen sich dort, wo sie schwierig sind und nicht anders auszuhalten als im Kampf. [...]

Im letzten Ernst des Gesprächs ist nicht er, der Mann, gemeint, sondern die Sache, die er vertritt. Er stellt sie dar, er deutet sie aus und stilisiert sie; doch sie ragt hinter ihm auf, größer als er, rätselhaft dunkel und vielschichtig. Und der katholische Christ, der für seine Kirche redet: was weiß er, welche Größe er – zwergenhaft! vertritt? [...] Doch was weiß er vom Mysterium des Volkes und Reiches Gottes, von der Fülle Christi, der erlösten Menschheit? Was weiß er über das Verhältnis des ‚heiligen Stammes' und der ausgehauenen und eingesetzten Zweige?"[1]

* Univ.-Prof. Dr. Anton Štrukelj, 1952 geb. in Dob, Slowenien, ist Mitglied der Internationalen Theologenkommission und Sekretär der slowenischen Bischofskonferenz.

1) Hans Urs von Balthasar, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Judentum*, Verlag Jakob Hegner, Köln / Olten 1958. Zweite Auflage: Johannes Verlag Einsiedeln / Freiburg ²1993, 12–14. – Soweit die Werke von Hans Urs von Balthasar im Johannes Verlag Einsiedeln erschienen sind, werden Autor, Verlag und Ort nicht eigens zitiert.

Hans Urs von Balthasar hat eben diesen Dialog zwischen Judentum und Christentum sehr vertieft und meisterhaft erörtert. Schon im Jahre 1960 verfasste er den Aufsatz „Mysterium Judaicum".[2] Er schenkte seine Aufmerksamkeit besonders Martin Buber, den er schon im Jahre 1957 zusammen mit Kierkegaard und Möhler vorstellte.[3] Im selben Jahr veröffentlichte er den Aufsatz: „Martin Buber und das Christentum".[4] An Weihnachten 1957 entstand das grundlegende Buch, gewidmet Martin Buber zu seinem 80. Geburtstag.[5]

Im Rahmen der Sendereihe über Juden und Christen im Radio Stuttgart 1960 hielt Balthasar den Vortrag „Die Wurzel Jesse".[6] Im Jahre 1976 folgte der Artikel „Kirche aus Juden und Heiden".[7] An der Katholischen Universität Washington hielt er am 1. Oktober 1977 den Vortrag „Catholicism and the Religions".[8] Postum erschien seine Abhandlung: „Das Problem Kirche-Israel seit dem Konzil".[9] Diese Problematik findet man auch in seinen anderen Schriften. Die jüdischen Autoren haben einen wichtigen Platz in seinen Werken, z. B.: Spinoza, Sigmund Freud, Alfred Adler, Franz Rosenzweig, Léon Bloy, Henri Bergson, Max Scheler, Albert Béguin, Jean-Marie Lustiger und viele andere.

Einsame Zwiesprache

Balthasar kannte bestens die Werke von Martin Buber, wie seine Monografie und viele andere Schriften belegen. Es ging ihm um die gegenseitige Begegnung, um das wesentliche, unentbehrliche Gespräch. Schon im Vorwort zu seinem Buch stellt er die Tatsache heraus, dass „nirgends in der Welt- und Geistesgeschichte weniger geredet wird, nirgends eine un-

2) *Mysterium Judaicum*, in: Schweiz. Rundschau, Einsiedeln 1943, 211–221.
3) *Buber, Kierkegaard, Möhler*, in: *Aus der Werkstatt Jakob Hegner*, Köln 1957, 3–5.
4) *Martin Buber und das Christentum*, in: *Wort und Wahrheit*, Wien, 12(1957)653–665.
5) *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, 2. Aufl. Freiburg 1993.
6) *Die Wurzel Jesse*, in: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, 1960, 306–316.
7) *Kirche aus Juden und Heiden*, v: IkaZ Communio 1976, 239 S.; auch in: *Neue Klarstellungen*, 1979, 36–44.
8) *Catholicism and the religions*, in: *Communio International Catholic Review*, Washington 1978, vol 5, Spring, 6–14.
9) *Le problème Église-Israël depuis le Concile – Question disputée*, in: *Revue catholique internationale Communio*, Paris 1995, nr. 3, 23–36. Spanisch: *Cuestión disputada: El problema Iglesia-Israel después del Concilio*, in: *Revista Católica Internacional Communio*, Madrid 1995, 180–190.

endlichere, unabsehbarere Wüste von Schweigen sich ausdehnt als [...] an dem Ort, wo das eine, erwählte Volk Gottes, Mitte der Weltgeschichte, sich zu sich selber verhält als Alter und Neuer Bund."

Und weiter führt Balthasar aus: Christen und Juden „leben seit Jahrhunderten aneinander vorbei, ohne sich in die Augen zu blicken. Und doch ist zwischen ihnen aufgrund ihres Daseins ein Gespräch im Gang, das abzubrechen nicht in ihrer Freiheit steht. Ein seinhaftes Gespräch, tiefer als alle Freiheit der Einzelnen wie der Völker, ein Gespräch zwischen Himmel und Erde" (Vorwort, S. 7).



Hans Urs von Balthasar.
© Archiv Hans Urs von Balthasar, Basel.

Die beiden Träger dieses Gesprächs bleiben seins- und schicksalhaft aneinander gebunden. Die Zwiesprache, um die es hier geht, meint letztlich nicht Buber allein, sondern die Sache, die er vertritt. Diese „Sache" kann aber den Christen nicht fremd sein. Sie brauchen nur „der Stimme des Ursprungs" (15–29) zu lauschen, um zu erkennen, wie unlösbar sie mit Israel verbunden sind. Im Verlauf seiner Analysen führt Balthasar deshalb nicht nur in ein tieferes Verständnis israelitischer Geistigkeit hinein, sondern lässt auf diesem Hintergrund auch das spezifisch Christliche ganz neu erscheinen.

Hans Urs von Balthasar erschließt uns unerwartet neue Horizonte, etwa im Kapitel „Das Prinzip des Prophetischen" (30–46), wo er aus den Urgründen der Offenbarung das unauflösbare Zueinander des Institutionellen (zu dem ebenso das Petrusamt wie die Heilige Schrift gehört) und des Prophetisch-Charismatischen herausarbeitet. Im Abschnitt „Das Prinzip des Sakramentalen" (47–65) weist er die das Prophetische bindende und konkretisierende Funktion der „Verleiblichung" auf – hüben und drüben. Die beiden Kapitel zeigen die breite Spanne zwischen dem prophetischen Ideal (die Zeit der Richter; die Abwesenheit des Dualismus: das Heilige und

Profane) und dem sakramentalen Realismus (das Miteinander von Volk und Land; die Diesseitigkeit).

Aufgrund der sachlichen, geschichtlichen, sakramentalen und „verleiblichten" Anwesenheit Israels in der Welt schildert Balthasar eindringlich das Verhältnis Israels zu den anderen Völkern (72–86) und seinen einzigartigen Platz darin sowie seine bleibende Sendung (87–107), was er im Geiste des „dialogischen Prinzips: Ich-Du" abschließend im letzten Kapitel „Am Ende der Worte" nochmals unterstreicht (108–114).

Die Größe Martin Bubers

„Martin Buber", so von Balthasar, „gehört zu den Gründergestalten unserer Zeit. Die meisten, die den Reichtum seines literarischen Werkes kennenlernten, die Faszination seiner Persönlichkeit erlebten, sehen einen Aspekt von ihm: den Weisen, den Religionsphilosophen und Anthropologen, der das Dialogische Prinzip formuliert hat, den genialen Übersetzer der Schrift, der erfüllt hat, was ein Hamann, ein Herder, die Romantiker gewünscht, aber nicht verwirklicht haben: eine Verdeutschung des Hebräischen, in der der Genius der alten semitischen Sprache durchklänge, ohne das Deutsche zu beleidigen. Und weiter: den unermüdlichen Erretter und Erneuerer der chassidischen Überlieferung, zu dessen Deuter er sich zugleich machte, endlich den Theoretiker und ‚Theologen' des heutigen Judentums.

Sie sehen das unbestreitbare Faktum, dass in Martin Buber nicht bloß ein jüdischer Schriftsteller mehr seinen Sitz im deutschen literarischen Pantheon aufgeschlagen hat, sondern dieser eine – als einziger – in der vordersten Reihe der deutschen Schriftsteller sich dadurch behauptet hat, ein halbes Jahrhundert lang, dass er Wesen und Art des jüdischen Menschen als solchen vertrat und es verstand, seinen Platz quer durch allen blindwütigen Judenhass zu halten."[10]

Viele Denker versuchten den eigentlichen Geist des Jüdischen als das Humanitäre zu erweisen und damit die fatalen Vorurteile gegen die Juden zu entkräften. Von Balthasar fährt fort:

„Es gab andere neben Buber, die den gleichen Anspruch mit ähnlicher Kraft und Tiefe erhoben, ein Franz Rosenzweig mit seinem ‚Stern der Erlö-

10) *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Judentum*, 9.

sung', ein Leo Baeck und, auf anderer Ebene, Chagall. Aber wenn die genannten alle das unverfälschte, unverwässerte Judentum in eine dem westlichen Menschen von heute verständliche und eingängliche Sprache übersetzten, so wird in ihrem Kreis Bubers Besonderheit erst ganz sichtbar: seine Kunst geistiger Tektonik und Strategie, die Verbindung eines subtilen Gespürs für das Richtige, aber auch für das Fällige und Tragbare, für das spezifische Gewicht der Ideen, mit dem Wissen um ihre geistigen Beziehungen und Abstände, um die Sternbilder, die sie miteinander ergeben, das System ihrer Balancen, das Koordinatennetz, in das hinein die aus der eigensten Genialität zu erschaffende Figur zu setzen ist. Eine genau berechnete, schließlich sehr einfache und monumentale Figur, die nach allen Seiten standhält, an der es schwer ist, eine schwache Stelle zu entdecken, es sei denn die eine vielleicht, die unser Thema ausmachen wird."[11]

Die Souveränität dieser Beschreibung ist atemberaubend. Balthasar hat es als seinen Auftrag betrachtet, den heutigen Christen das Wissen von den größten und geistigsten Menschen zu vermitteln. Man denke an seine zahlreichen Monografien (u. a. Thomas von Aquin, Adrienne von Speyer, Romano Guardini, Reinhold Schneider). In diesem Sinne schreibt er weiter:

„Wenn Thomas von Aquin sein eigenes Tun unter das Motto stellte: sapientis est ordinare, Ordnen ist das Werk des Weisen, so kann dies in seiner Art auch für Buber gelten: Was in der jüdischen Überlieferung ist gültig, was ist versunken? Was bedeuten uns heute die jüdischen Ursprünge, was ist uns Mose, was das Gesetz, das Königtum, die Prophetie, die Apokalyptik?

Was ist uns der Rabbinismus, was die Kabbala, was ist Spinoza, was Mendelssohn? Was sind die Chassidim? Was aber auch Marx, was Freud? Was ist der Sinn des Zionismus? Welches spezifische Gewicht haben die großen Denker und Dichter, die die Geistigkeit unserer Tage bewegen?

Eine Sicherheit der Linienführung, die nichts dem Zufall überlässt, kaum das Werdespiel des Lebens: auch das Neuhinzugekommene muss sich als Ausfaltung des Vorhandenen erweisen; zurückgenommen wird nichts. Es geht nicht um bedenkliche Experimente, sondern um das stets hier und jetzt in der Wirklichkeit zu Verifizierende.

11) Ebd., 10.

Alle Runden, die ein Fechter im Geist mit Buber durchflorettieren mag, enden mit dessen Verweis auf die jüdische Position in der realen Geschichte. Bubers ‚Reden über das Judentum', die in immer neuen Verwandlungen des Themas sein langes Leben begleiten, sind für die jüdische Sache in der Welt etwas wie Gründungsurkunden, gleichgültig, ob das heutige Israel (als Weltvolk und als Land) sich als solche anerkennen mag oder nicht."[12]

Die Unterschiede

Balthasar kannte Buber persönlich. Er begegnete ihm öfters in Zürich und diskutierte mit ihm. Vor allem aber studierte er gründlich seine Werke, was unter anderem aus seinem Buch „Einsame Zwiesprache" ersichtlich wird. Erwin Koller stellte Hans Urs von Balthasar hundert Fragen im Schweizer Fernsehen am Karfreitag, den 20. April 1984, in der Sendung „Die Zeugen des Jahrhunderts".

Die Frage bezüglich Buber lautete: „Sie haben Gespräche geführt mit dem Juden Martin Buber. War das eine Art Wiedergutmachung für das, was Christen den Juden angetan haben? Und ist es überhaupt möglich, dass ein Christ Juden ernst nimmt, wenn er die Bibel der Juden immer auf das Neue Testament hin interpretiert, ihnen im Grunde genommen also nichts Selbständiges überlässt?"

Darauf antwortete Hans Urs von Balthasar:

„Die Begegnung mit Martin Buber war zum Teil recht intensiv. In Zürich habe ich ihn oft gesehen, er kam auch in unseren Kreis. Das war ein merkwürdiger Abend. Er hat sich immer sehr mit den einzelnen Studenten beschäftigt, in einem Viereck stand er in der Mitte und ging dann jeweils auf einen Einzelnen zu: Personalismus.

Das war die Begegnung zwischen Altem und Neuem Bund. Es geht immer um die Begegnung. Ich habe dann ein Büchlein über ihn [Buber] geschrieben, das ihm missfallen ist.[13] Und er hat mir wie ein alttesta-

12) Ebd., 10 f.

13) Hans Urs von Balthasar, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Jakob Hegner, Köln / Olten 1958. Vgl. die Rezension von Karl Thieme in: Freiburger Rundbrief XI. Folge (1958/59) 100 f.

mentlicher Prophet die Leviten gelesen. Andere Juden haben gesagt: Sie haben das Richtige getroffen. Aber lassen wir das vielleicht."[14]

Vielleicht war Martin Buber mit dem Buch Balthasars unzufrieden, weil darin die konsequente Logik des christlichen Denkens so unerbittlich zum Vorschein kommt: Der eigentliche Kerngedanke der jüdisch-christlichen Offenbarung verweist auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes. Antwort im Geheimnis kann nur das Christliche bieten: das Absolute selber Identität in Urdistanz der drei Personen im einzigen Wesen. Nichts anderes als dieser Satz kann die Frage der menschlichen Existenz stillen, warum Welt überhaupt ist, die nicht Gott ist.

„Was hier gesagt wurde, konnte unmöglich ungesagt bleiben, wenn Christ und Jude miteinander ernsthaft reden. Und die klingende Härte dessen, was hier aufeinanderprallt, tönt schöner als ein unverbindliches Salongespräch über den Beitrag des Chassidismus zur Weltfrömmigkeit oder die ausgezeichnete Verwendbarkeit des Dialogischen Prinzips. Hier allein, wo jedes Reden scheinbar vergeblich ist, in dieser scheinbar verlorenen Schlacht, verlohnt sich immer neue Begegnung.

Hier, in diesem scheinbar vereisten Schweigen, in dieser verborgenen Mitte der Menschheitsreligion, hier vollzieht sich der einzige *wirkliche* Dialog, von dem alle übrigen Religionsgespräche, auch die ökumenischen, nur ein matteres Echo sind. Die Kirche, die Alten und Neuen Bund in sich fasst (und nicht die Bücher, sondern die Existenz!), muss in ihrem Wesen dauernd das Fälligsein dieses Dialogs erfahren."[15]

Aber es geht nicht nur um die Aktualität, sondern auch um die Notwendigkeit des gemeinsamen Gesprächs. Israel und Kirche haben keinen anderen Ausweg.

„Buber hat erkannt, dass hier, allein hier, der Ansatz zum Gespräch, dem einsamsten der Welt, liegen kann. ‚Israel ist [...] ein Einmaliges, [...] in keine Gattung Einzureihendes, [...] jede Schublade der Weltgeschichte widersteht

14) *Cento domande a von Balthasar*, in: *Trenta Giorni* 2, N. 6, 8–18 und 75–78, in: *La realtà e la gloria. Articoli e interviste 1978–1988*. Prefazione di Antonio Sicari. EDIT Editoriale Italiana, Milano 1988, 149. Italienische Veröffentlichung des Textes der Sendung von Erwin Koller im Schweizer Fernsehen am Karfreitagabend, 20. April 1984, in *„Zeugen des Jahrhunderts"*. Die deutsche Transkription ist von Hans Urs von Balthasar eingesehen und autorisiert.

15) *Martin Buber und das Christentum* (Anm. 4), 664 f.

diesem Unterbringenwollen [...]. Von da aus können wir Juden zu den Christen sprechen, von da aus allein haben wir die existenzielle Möglichkeit der Antwort [...]. Wir beide, Kirche und Israel selbst, wissen um Israel.' Aber es ist Dialog in einem ‚Widerspruch, der strenger ist in (seiner) Gegensätzlichkeit als ein nur logischer Widerspruch'."[16]

„Was mich beim Lesen Martin Bubers elementar ergriff – man darf ja wohl in einer dialogischen Situation von sich selber sprechen –, das ist der Ton des Ursprungs. Es ist nicht die Kunst des Sagens, nicht einmal die des Denkens – die beide ihrer Zeit verhaftet bleiben –, es ist das Angesprochenwerden, unmittelbar, ohne Zwischenraum, vom Glauben Abrahams. Wir meinten, die Stimme des alten Bundes sei Vergangenheit, höchstens aus dem Heiligen Buch in ihrem authentischen Klang rekonstruierbar. Aber seien wir ehrlich: wir erwarteten als Christen nicht, aus diesem Raum elementar in der Substanz unseres Glaubensaktes berührt, befragt, erschüttert und zugleich gestärkt, getröstet zu werden. [...]

Aber in dieser Stimme klang etwas vom lebendigen Urgrund heraus, ein Saft aus dem Wurzelstock drang empor, und ich meinte die Worte des Römerbriefes zum ersten mal zu verstehen: dass (über alle Differenzen zwischen Juden und Heiden, was Gesetz und Kult und Schrift angeht) beide eingewurzelt sind im Glauben Abrahams, ‚unseres gemeinsamen Vaters', der als Vater des einen Volkes der leibliche Stammvater der Juden war, als Träger aber der universalen Verheißung (‚zum Vater / der / vielen Völker setzte ich dich') der ebenso real geistige Vater aller, die real in seine Form glaubender Existenz eingesetzt wurden."[17]

Dieser Gedanke Balthasars über Buber verdeutlicht sich noch im 11. Kapitel: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich."

Die Verwandschaft zwischen Juden und Christen, folgert Balthasar daraus, stammt also aus dem Urspung selbst. „Nicht einzelne allein, sondern die anonyme Menge der Beter und Leidenden Israels hat in ihrem Herzen jene Worte geformt, die das Wort Gottes an die Christen bleibt, das ‚Volksgebet' des Neuen Bundes, der täglich den Psalter singt. Die christliche Seele fühlt betend, was die jüdische Seele gefühlt hat."[18]

16) *Einsame Zwiesprache*, 71.
17) *Martin Buber und das Christentum*, 654 f.
18) Ebd., 656.

Im Gespräch mit Angelo Scola (geb. 1941), heute Kardinalerzbischof von Mailand, erläuterte Hans Urs von Balthasar auch die Frage der Beziehung zwischen Judentum und Kirche:

„Das führt uns in eine der schwierigsten Fragen hinein, die vielleicht nur von Gott selbst richtig beantwortet werden kann. Geht es doch um das Ur-Schisma innerhalb des einen Volkes Gottes (denn es kann nicht zwei Gottesvölker geben), das Christus selbst verursacht hat, so dass seine Kirche nicht tun sollte, als wüsste sie die Lösung und könnte diese gar selber herbeiführen. Wir sehen nur Fragmente der Gesamtwahrheit, aus denen wir kein Ganzes zu bauen vermögen.

Erschreckend ist, dass schon fünfhundert Jahre vor Christus das Schicksal des gebrochenen Bundes besiegelt schien, als Gott dem Propheten verbot, länger für das verworfene und in die Verbannung zu sendende Volk zu beten. Irgendwo war dieses ungeheuere Ereignis, das definitiv schien, das letzte Vorbild dessen, was bei der Ablehnung Jesu geschah. [...] Israel kann nur warten auf eine letzte Verheißung."[19]

Gemeinsame Wurzel

Abschließend sollte man die Aussagen aus Nostra aetate Nr. 4, die Ausführungen des Katechismus der katholischen Kirche und die Texte der beiden Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. zitieren, um zu zeigen, wie die Bemühungen um die Versöhnung zwischen Juden und Christen Früchte bringen. Allerdings bleibt die Tatsache, dass Hans Urs von Balthasar mit seinem „Buber-Buch" – wie auch Papst Benedikt XVI.[20] – schon vor dem Zweiten Vatikanischem Konzil den Weg zu einer neuen Mentalität und zu neuen Schritten vorbereitet hat. Aus diesen Bemühungen erwuchs der Dialog der Religionen und das erneuerte jüdisch-christliche Verhältnis.

19) *Prüfet alles, das Gute behaltet.* Neuauflage, Johannes Verlag, Einsiedeln / Freiburg 2001, 31 f.

20) Joseph Kardinal Ratzinger, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Verlag Urfeld, Hagen 1998; aufgenommen in: Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8/2, Herder; Freiburg 2010, S. 1078–1140; ders., *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte*, Verlag Urfeld, Bad Tölz ³2005.

Ein geistliches Zuhause

Was Christen über jüdische Identität wissen sollten

Rabbiner Daniel F. Polish*

Wir leben in einer bemerkenswerten Zeit. Nach 2000 Jahren Misstrauen und Feindschaft zwischen den jüdischen und christlichen Glaubensgemeinschaften sehen wir, wie sie dramatisch neue Wege der Begegnung finden. Von tiefgreifender Konsequenz waren für Juden die Besuche von Papst Johannes Paul II. und seines Nachfolgers, Papst Benedikt XVI., im Staat Israel. Warum ist das so bemerkenswert?

Weltweit begegnen sich Vertreter der beiden Glaubensgemeinschaften regelmäßig in Kollegialität und echter Freundschaft. Juden und Christen haben gemeinsam an einer Reihe von gesellschaftlichen Fragen gearbeitet und sich – in gegenseitiger Achtung und Offenheit – in formellen Gesprächen mit einer bemerkenswerten Bandbreite von Themen beschäftigt. Dazu gehörten z. B. Mel Gibsons Film „Die Passion Christi", die Karfreitagsfürbitte im wiederbelebten tridentinischen Ritus und die Erklärung der US-Bischöfe zum Thema Evangelisierung und Mission (2009). Wir haben unsere Anschauungen über die Kulturgeschichte des Martyriums und des Heiligen Landes ausgetauscht, und gemeinsam haben wir die Filmreihe „Auf Gottes Wegen gehen" entwickelt, die Erwachsenen unserer beiden Traditionen Einblick in die Bräuche und den Glauben der jeweils anderen Gemeinschaft geben sollen. Doch trotz wachsenden Entgegenkommens stoßen sich beide Gemeinschaften weiterhin wund an dem einen Thema: dem Staat Israel.

* Daniel F. Polish, PhD, ist Rabbiner der Gemeinde „Shir Chadash" im New Yorker Hudson Valley. Der Originalartikel („*A Spiritual Home. What Christians should know about Jewish Identity*"), erschienen in der katholischen Wochenzeitschrift AMERICA (11.04.2011), ist einsehbar unter http://www.americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=12803. Vermittelt und übersetzt aus dem Amerikanischen von Fritz Voll, Toronto, Kanada. Daniel Polish ist Autor der Bücher *Bringing the Psalms to Life* (2000), *Keeping Faith with the Psalms* (2003) und *Talking About God* (2007).

Allzu oft wird Israel zu einem schmerzhaften Keil, der sich der Vertiefung des Verständnisses zwischen Juden und Christen widersetzt. Bei diesem Thema scheinen wir aneinander vorbei zu reden oder – noch schlimmer – ganz verschiedene Sprachen zu sprechen. Diese Kommunikationsprobleme sind für beide Seiten schmerzhaft.

Sicherlich, es gibt Fälle, in denen klare und konstruktive Kommunikation zwischen Juden und Christen zum Thema „Israel" möglich ist. Aber oft geht ein solches Gespräch von einer für Juden und Christen völlig unterschiedlichen Bewertung der Bedeutung des Staates Israel aus.

Als Jude scheint mir, dass sich diese christliche Diskussion über Israel nur im Bereich gesellschaftlicher Fragen und der Außenpolitik bewegt, ohne jeglichen Bezug zu Israels spiritueller Bedeutung. Für Juden, auch für solche, die mit der Politik der israelischen Regierung nicht immer einverstanden sind, hat Israel jedoch eine wesentlich andere Bedeutung. Wenn gläubige Juden hören, wie gläubige Christen über Israel sprechen, hören sie darin keinerlei Wertschätzung der grundlegenden spirituellen Rolle, die Israel im Leben der Juden spielt.

Liebe, Leid und Fehlkommunikation

Worum es bei dieser Fehlkommunikation geht, ist für das Verhältnis von Juden und Christen von großer Bedeutung. Eine Geschichte, die Martin Buber auf den chassidischen Meister Mosche Lob von Sasow zurückführt, fängt den Gefühlskonflikt dieser Beziehung ein. Mosche Lob erzählte, wie er in einem Gasthaus das Gespräch einiger Bauern mithörte. Nach vielem Trinken fragte einer der Bauern einen anderen: „Liebst du mich?" Sein Begleiter sagte: „Natürlich habe ich dich lieb, ich liebe dich sehr." Darauf der erste: „Du sagst, du liebst mich, aber wenn du mich wirklich liebtest, würdest du wissen, was mich schmerzt."

Mir hat das Verhalten mancher unserer christlichen Gesprächspartner Leid verursacht: z. B. dass viele protestantische Kirchen (im Gegensatz zu nur wenigen amerikanischen Katholiken) so bereitwillig das „Kairos-Palästina-Dokument" von 2009 akzeptiert haben. Diese Erklärung leitender palästinensischer Christen verurteilt die israelische Besetzung der palästinensischen Gebiete „als eine Sünde gegen Gott und die Menschheit" und behauptet, dass „gewaltfreier Widerstand gegen dieses Unrecht Recht

und Pflicht aller Palästinenser, einschließlich der Christen", sei. Damit negiert die Erklärung auf offensive Weise die eindeutige Verbindung, die zwischen Juden und dem Land Israel, der Wiege unserer Zivilisation, besteht.

Ein weiteres Thema war der lauwarme Tadel des Vatikans nach den Aussagen des griechisch-melkitischen Erzbischofs von Boston, Cyril Salim Butros, der im Oktober 2010 zum Abschluss der Bischofssynode des Nahen Ostens im Vatikan erklärte:

> „Die Heilige Schrift rechtfertigt nicht die Rückkehr der Juden nach Israel und die Verdrängung der Palästinenser und die Besatzung der palästinensischen Gebiete durch Israel [...]. Wir Christen können vom ‚gelobten Land' nicht als ausschließliches Recht für ein privilegiertes jüdisches Volk sprechen. Diese Verheißung wurde von Christus aufgehoben [...]. Es gibt fortan kein auserwähltes Volk mehr, – alle Männer und Frauen aller Länder sind das auserwählte Volk geworden [...]."

Diese Aussage kam 45 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der „Erklärung über die nichtchristlichen Religionen Nr. 4 (Nostra aetate)", das ein neues, in unserem gemeinsamen biblischen Erbe verwurzeltes Zeitalter im jüdisch-katholischen Verhältnis eröffnete.

Nicht weniger schmerzlich war der theologische Prolog zum Entwurf einer Erklärung des „Middle East Study Teams" der Presbyterianer in den USA (2010). Der Text schien eine Abtrennung der Juden von ihrer eigenen historischen Vergangenheit zu implizieren und ihnen damit ihr Selbstverständnis abzusprechen. Indem behauptet wurde, dass Juden keine wesenhafte innere Verbindung zum Land ihrer historischen Vergangenheit hätten und diese Verbindung relativiert wurde, schuf das Dokument ein Bild jüdischer Identität, mit dem Juden sich schwerlich identifizieren können.

Obwohl diese christlichen Glaubensgemeinschaften seit langem Gespräche und Begegnungen mit jüdischen Gemeinschaften pflegen, scheinen sie die tiefgreifende Rolle, die das Land Israel im geistlichen Leben der Juden spielt, nicht begriffen zu haben (wobei ich davon ausgehe, dass es sich um Unwissenheit handelt und nicht um Gleichgültigkeit!). Die genannten Vorfälle, an denen Juden Anstoß nehmen, weil sie ihnen ihre eigenen Erfahrungen mit Israel zu verweigern scheinen, sollten Katholiken zu denken geben. Die 1974 vom Vatikan veröffentlichten „Richtlinien für die religiösen Beziehungen mit den Juden" empfehlen, dass Christen „lernen, welche

Grundzüge für die gelebte religiöse Wirklichkeit der Juden nach ihrem eigenen Verständnis wesentlich sind".[1] Für Katholiken sollte darum die den Juden eigene Wahrnehmung der religiösen Bedeutung des modernen Staates Israel für ihre eigene Beurteilung der Entwicklungen ausschlaggebend sein.

Zunächst ein Vorbehalt: Es ist wichtig zu betonen, dass für Juden die emotionale Anziehungskraft Israels unabhängig ist von der Politik der jeweiligen israelischen Regierung. Sie wirkt gleichermaßen auf jene, die eine bestimmte Regierung oder deren Maßnahmen begrüßen sowie auf jene, die daran verzweifeln. Diese Anziehungskraft greift viel tiefer.

Zweitens: Eine Anerkennung dessen, was Israel für Juden bedeutet, heißt auch nicht, dass Israel über jede Kritik erhaben sei. Es gibt genug Anlass, die Maßnahmen der Regierung Israels zu kritisieren. Juden, die es tun, werden oft des „Selbst-Hasses" bezichtigt, Christen des Antisemitismus.

Beide Vorwürfe sind falsch. Christen, die über Israels Mängel sprechen wollen, sollten sich zuerst der Rolle Israels im emotionalen Leben ihrer jüdischen Freunde und Gesprächspartner bewusst werden und in diesem Zusammenhang die Realitäten des politischen Israel zu verstehen suchen.

Auf Jerusalem ausgerichtet

Die Macht, die Israel über das emotionale Leben der Juden ausübt, findet für mich einen materiellen Ausdruck in einem Kompass, den ich einmal sah, dessen Nadel nicht nach Norden, sondern stets in Richtung Jerusalem ausschlug. Eine führende Persönlichkeiten des Reformjudentums (dessen Berufslaufbahn begann, als die jüdische Reformbewegung noch virulent antizionistisch war) hatte in seinem Testament festgelegt, dass sein Grabstein mit einem Zitat des spanisch-jüdischen Dichters Jehuda Halevi (11./12. Jh.) beschriftet werden solle: „Mein Herz ist im Osten und ich bin im Westen."

Was ist das Wesen dieser magnetischen Anziehungskraft, die Israel auf jüdische Herzen ausübt?

Auf der einfachsten Ebene findet die Kraft, die Israel auf Juden ausübt, eine Parallele in einer ergreifenden Erinnerung Barack Obamas in seinem

1) Vatikanische Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung „Nostra aetate", Nr. 4, Freiburger Rundbrief XXVI (1974) 3–7, 3.

Buch „*Dreams From My Father. A Story of Race and Inheritance*“ ([1]1995). Er schreibt darin über seinen ersten Besuch in Kenia:

> „Über Wochen oder Monaten konnte man die Freiheit genießen, die aus dem Gefühl kommt, nicht beobachtet zu werden [...]. Hier war die Welt schwarz, und so warst du einfach nur du.“

Ersetzt man das Wort ‚schwarz' mit dem Wort ‚Jude', so hat man eine lebhafte Beschreibung dessen, was der Jude / die Jüdin in Israel fühlt. Es ist wie ein Ausatmen, auch wenn man seinen Atem nicht bewusst angehalten hat. Selbst die assimiliertesten Juden kennen dieses Gefühl, von Menschen umgeben zu sein, die das gleiche ‚Etikett' tragen, das man selbst trägt, die etwas Tiefgründiges und Grundlegendes gemeinsam haben. Selbst Juden, die ihrer Identität entfremdet sind, sprechen – oft staunend – über die Intensität des Gefühls, in Israel zu Hause zu sein.

Auf einer tieferen Ebene erinnern sich Juden an das kollektive Leben der Menschen. Jeder Jude, welchen Alters auch immer, ist sich der Tatsache bewusst, dass unser Leben dem Feuer des Holocaust entkommen ist. Ob bewusst oder unbewusst, Israel verkörpert für Juden die Vorstellung von der Auferstehung. Die Vermittler jüdisch-religiöser Praxis haben bewusst gehandelt, als sie *Jom HaSchoa*, den Tag des Gedenkens an den Holocaust, genau eine Woche vor *Jom HaAtzma'ut*, den Tag des Gedenkens an Israels Unabhängigkeit setzten – beide liegen in der Jahreszeit von Wiedergeburt und Erneuerung. Welcher Organismus kann den Verlust eines Drittels seines Körpers überleben? Spätere Generationen werden den Gedanken verstehen, dass das Volk Israel durch das Trauma der Schoa zugrunde gegangen wäre, hätte es nicht einen neuen Halt am Leben gefunden durch das Projekt der Rückgewinnung seiner historischen Heimat.

Neue jüdische Identität nach der Staatsgründung

Die Existenz Israels hat verändert, was es heißt, Jude zu sein, ob man nun dort wohnt oder nicht. Der Dichter Karl Shapiro hat diese Empfindung 1948 folgendermaßen ausgedrückt:

> „Wenn ich den Namen Israel hoch angeschrieben sehe / zerbrechen die Zäune in meinem Fleisch; ich versinke tief / in einem gepolsterten Stuhl und lasse meine Seele ruhen.“

Dieses neu definierte Selbstwertgefühl mag es Juden ermöglicht haben, sich selbstsicherer und unbefangener am interreligiösen Dialog zu beteiligen und sogar aktiv am kulturellen und politischen Leben teilzunehmen. Sie fühlen sich als Teil der Gesellschaft und nicht mehr ausgegrenzt.

Israel verfügt über eine „inkarnatorische" Dimension. Es verkörpert die Gesamtheit der Erfahrung und der Botschaft des jüdischen Volkes. Wenn Juden Spanien besuchen, finden sie es schön und bezaubernd, aber Spaniens Geschichte ist nicht die ihre. Selbst wenn die Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahr 1492 immer eine traumatische Erinnerung für alle bleiben wird, Spanien ist für die jüdische Identität nicht in dem Maß notwendig, wie es Israel ist. Spanien sagt nichts aus über die Entstehung ihrer neugewonnenen Identität.

Wenn Juden Israel besuchen, dann sprechen seine Landschaft und seine historischen Stätten in intimer Weise zu ihnen. Es ist die Verkörperung der kollektiven Vergangenheit, die uns in unsere Geschichte versetzt und in uns ihre Bedeutung wachruft. Man könnte fast sagen, dass Israel eine ähnliche Funktion für Juden hat, wie die Kommunion für Katholiken. Gegen Mitte des 20. Jahrhunderts verunglimpften die führenden Männer der Sowjetunion Juden als wurzellose Kosmopoliten. Die Existenz des Staates Israel machte diese Beschimpfung zunichte.

Israel bietet Juden etwas, das sie seit dem Jahr 70, seit der letzten Vertreibung aus dem Land und den Anfängen ihrer Existenz als Diaspora-Volk nie gehabt haben. Der Philosoph Emil Fackenheim (1916–2003, Halle / Jerusalem) nannte es „die jüdische Rückkehr zur Geschichte". Fackenheim impliziert, dass die Existenz eines jüdischen Staates Juden die Möglichkeit bietet, die Lehren ihrer Tradition auf einer breiteren Ebene zu verwirklichen, als das in ihrem Randdasein als Paria-Volk unter der Duldung anderer möglich war, wo über sie bestimmt wurde und sie selbst nie Darsteller auf der Weltbühne sein durften.

Ein jüdischer Staat bietet Juden die Chance, nicht länger die pathetischen Erben einer immer mehr schwindenden und an Bedeutung verlierenden Tradition zu sein. Ein jüdischer Staat bietet ihnen die Möglichkeit, Teil eines Volkes zu sein, das beauftragt ist, seiner Kultur in immer neuen Formen Ausdruck zu geben, nicht als statisches, versteinertes Museumsstück, sondern als ein lebendiger, dynamischer Organismus.

Schmerzvolle historische Existenz

Dieser Aufruf zum Wiedereintritt in die Geschichte bewirkt und erklärt den Schmerz, den viele Juden empfinden, wenn der Staat nicht die Ideale der ererbten Lehre verkörpert, wenn sein Judentum nur eine demografische Bedeutung hat, statt seinen Charakter zu bestimmen. Theodor Herzl, der „Vater des modernen Zionismus", sprach den berühmt gewordenen Satz: „Wenn ihr es wollt, ist es kein Traum."[2]

Aber der Traum von Israel, der seine Erbauer belebte, und jüdisches Streben noch immer animiert, ist nicht der eines „normalen" Staates, der wie alle anderen ist, ein Staat, dessen Mängel angenommen werden als „Preis" der Realpolitik in einer „gefährlichen Nachbarschaft".

Asher Ginzberg, der unter dem Pseudonym Achad Ha'Am geschrieben hat, träumte von einem jüdischen Staat, der die jahrtausendealten Werte des jüdischen Volkes verkörpern würde. Dieser Staat würde Licht der Nationen sein in der Art und Weise, wie es sein kollektives Leben führt, ein Staat als Vision, wie ein Staat sein sollte.

Dieser Traum ist es, der uns leiden lässt an der Distanz zwischen dem, was Israel sein könnte (sollte) und dem, was es in diesem Augenblick ist. Dieser Traum fordert uns auf, Falsches zu korrigieren. Und dieser Traum treibt unsere tiefe Verbundenheit mit Israel über die einfache „Unterstützung" hinaus zu einer tiefgreifenden, das ganze Leben berührenden Verbindung.

Für uns Juden ist darum diese Verbindung mit Israel aufs Engste mit unserer Vergangenheit, aber ebenso mit unserer Gegenwart und Zukunft verknüpft, weit über das Politische hinausreichend. Wir können nicht erwarten, dass Nichtjuden ähnlich denken und fühlen. Aber wir hoffen, dass unsere christlichen Freunde und Dialogpartner sich in ihrem Sprechen und Handeln bewusst sind, was uns Juden diese Verbindung bedeutet.

2 Anm. d. Red.: Vgl. Ruben Frankenstein, „*Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen*", in FrRu NF 19(2012)42–53.

„Einen neuen Aufbruch wagen"
98. Deutscher Katholikentag

Alwin Renker

Austragungsort des 98. Deutschen Katholikentags (16. bis 20. Mai 2012) war Mannheim, die zweitgrößte Stadt des Bundeslandes Baden-Württemberg, im Südwesten der Bundesrepublik Deutschland. An der Einmündung des Neckar-Flusses in den Rhein gelegen, ist diese Quadratestadt und Kurpfalzmetropole ein für die Schifffahrt und Großindustrie ausgezeichneter Handelsplatz voll pulsierenden Lebens. Mittenhinein in die Stadt mit ihren Kaufhäusern, Museen und einem Nationaltheater und nicht in weitabgelegenen Messehallen waren die 250 Ausstellungsstände der Kirchenmeile platziert: von Mannheims Wahrzeichen, dem Wasserturm im Osten der Achse über die Planken und den Paradeplatz zum weiträumigen Mannheimer Schloss; dann längs der Hauptverkehrsader, der eigens für Straßenbahnen gesperrten Breiten Straße zum Marktplatz mit der Katholikentagsbühne in nördlicher Richtung weiter bis zur Kurpfalzbrücke über den Neckar und der Alten Feuerwache. 1200 Veranstaltungen umfasste das Katholikentagsprogramm. Zu den 30 000 Dauerteilnehmern kamen mehr als doppelt so viele Tagesgäste hinzu, insgesamt 80 000 Menschen.

Die Eröffnungsfeier der fünftägigen Veranstaltungen begann am Mittwochabend auf dem Marktplatz mit dem Präsidenten des Zentralkomitees (ZdK) der deutschen Katholiken Alois Glück und Erzbischof Dr. Robert Zollitsch in seiner Eigenschaft als Bischof der gastgebenden Erzdiözese Freiburg und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz.

Das Grußwort von Papst Benedikt XVI. wurde von Erzbischof Dr. Jean-Claude Périsset, Apostolischer Nuntius in Deutschland, verlesen. „Einen neuen Aufbruch wagen" bedeutet – so der Papst – sich in Bewegung setzen, eine Entscheidung zur Veränderung und Erneuerung sei mitgemeint. Diese Erneuerung trägt nur Frucht, wenn sie aus dem wirklich Neuen von Christus her geschehe (vgl. Joh 14,6). Durch die Taufe sind wir neu in Christus. Dieses von Gott geschenkte Aufbrechen muss immer wieder ein persön-

liches Aufbrechen zu Gott hin werden. Ein Sohn der Stadt Mannheim, der Jesuitenpater und spätere Martyrer Alfred Delp, beschrieb wenige Wochen vor seinem Tod jene Menschen, die zu Gott hin aufbrechen. Sie ordnen das Leben seinen Endgültigkeiten unter. Der Papst grüßte auch die Jugendlichen, denen er 2011 bei der Vigilfeier in Freiburg begegnet ist. Der 98. Katholikentag bilde gewissermaßen einen Auftakt zum „Jahr des Glaubens", das am 11. Oktober 2012, dem 50. Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, beginnt und am Christkönigsonntag (24. November 2013) endet. Die Liebe Gottes zu den Menschen wollen wir in unser Land bringen. „Auf sein Wort hin wollen wir aufbrechen (vgl. Lk 5,5) und so Gottes Aufbruch zu uns Menschen erwidern." Auch der Oberbürgermeister von Mannheim, Dr. Peter Kurz, sprach ein Grußwort. Ebenfalls anwesend war der Präsident des Ev. Kirchentags, Prof. Dr. Gerhard Robbers, Trier.

Nach der ansprechenden Feier, zu der ein Gebet- und Liederheft unter die 17 000 Teilnehmer verteilt wurde, begab man sich zum Abend der Begegnung („Alla guut!"). In fünf Landschafts-Inseln – Odenwald, Kurpfalz, Oberrhein, Schwarzwald und Bodensee – waren Musik und reichlich Kulinarisches geboten. Der Abend endete mit einem gemeinsamen Abendgebet um 22.30 Uhr. Am Fest Christi Himmelfahrt fand im Ehrenhof des Mannheimer Schlosses unter einem 9 m hohen Kreuz die Eucharistiefeier statt. Hauptzelebrant und Prediger war Erzbischof Robert Zollitsch. Zu Eltern und Kindern, besonders den Kommunionkindern, gewandt sagte er:

> „Wir sehnen uns nach einem Aufbruch zu einer menschlicheren, gerechteren und friedlicheren Welt. Wir spüren: Unser Lebensstil ist nicht zukunftsfähig. [...] Wir diskutieren und sagen, was man ändern sollte. Und doch ist es schwierig, selbst aufzubrechen, den eigenen Lebensstil zu ändern, damit sich für andere etwas ändert. [...] Wir spüren, dass es uns menschlich nicht weiter bringt, uns mehr leisten zu können. Das Entscheidende ist: gut mit dem umzugehen, was wir haben, dankbar für das zu sein, was uns geschenkt wird, und mit denen zu teilen, die unsere Hilfe nötig haben.
>
> Das gehört zu einer menschlicheren, gerechteren und friedlicheren Welt, zu der wir aufbrechen sollten. [...] Einen neuen Aufbruch wagen zum Leben mit Gott! Ja, es gibt eine Wirklichkeit hinter der Oberfläche des Materiellen."

Ökumene

Unter den zahlreichen Veranstaltungen von einander benachbarten Religionen und Konfessionen waren die Beziehungen zwischen katholischen und evangelischen Christen anfangs kaum von Interesse – so als wären inzwischen Katholiken und Protestanten in ihren Gemeinden zur Tagesordnung übergegangen, vielerorts wurden ja bereits auch Absprachen zu gemeinsamen Gottesdiensten getroffen. Der Bericht einer katholisch-evangeli-schen Familie in der alten Turnhalle der Tulla-Realschule ließ aufhorchen. Welche Perspektiven können konfessionsverbindende Familien haben, da bereits jede dritte kirchlich geschlossene Ehe katholisch-evangelisch ist? Ist das Abendmahl eine Chance zum Aufbruch?

Ein anderes Ehepaar berichtete, dass ihre Trauung katholisch war mit einer evangelischen Predigt, die Kinder seien evangelisch getauft. Das Ehe-paar empfindet es als Horizonterweiterung, Erfahrungen in der protestan-tischen Kirche zu machen, dass dort auch Frauen Pfarrerinnen werden können. Doch meint die evangelische Frau, wenn sie zusammen mit ihrem katholischen Mann zur Eucharistiefeier geht, dass sich andere Gemeindemitglieder verletzt fühlten. Ihr katholischer Mann hingegen betonte, dass er immer gern zum Abendmahl gehe, weil Jesus Christus der Einladende sei.

Bei dieser Veranstaltung versprach der katholische Bischof Gebhard Fürst, Rottenburg-Stuttgart, das Thema noch drängender als bisher in die Deutsche Bischofskonferenz einzubringen. Er sehe aber keine Notwendigkeit, wie sie der evangelische Bischof Martin Hein aus Kassel wünschte, eine Zulassung zum Abendmahl an dessen Verständnis zu knüpfen. Die Botschaft des Publikums an alle Verantwortlichen der Kirchen, so der Zeitungsbericht, war jedenfalls eindeutig: Bewegt euch endlich aufeinander zu. Ein zweites brennendes Problem gehörte hierher. Was geschieht, wenn keine Eucharistiefeier stattfindet, weil kein katholi-scher Priester zugegen ist? Kann man dann den Sonntag auch ökumenisch feiern?

Dazu lautet im Podium „Ökumene 21 auf allen Gleisen unterwegs" die (vom Generalvikar Michael Fuchs verlesene) Antwort des katholischen Ökumene-Beauftragten Bischof Gerhard Müller, Regensburg: Die Eucharistiefeier stellt für die katholische Kirche das Zentrum der gottesdienstlichen Feier dar. Der Sonntag bleibt der Eucharistie vorbehalten. Dies be-

deutet keine Geringschätzung der Wort-Gottes-Feier. Dagegen lud der Braunschweiger Landesbischof Friedrich Weber Katholiken ein, sonntags an evangelischen Gottesdiensten teilzunehmen, wenn in ihrer eigenen Gemeinde keine Eucharistiefeier möglich ist. Dabei gehe es nicht um die Teilnahme der Katholiken am evangelischen Abendmahl. Darauf legte Bischof Weber Wert.

Der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirchen Deutschlands, Bischof Nikolaus Schneider, Köln, empfindet es als „eine Wunde, die schmerzt", dass wir bis heute offiziell nicht gemeinsam Abendmahl feiern und damit Gast am Tisch des Herrn sein können. Zwar habe er Verständnis, wenn Papst Benedikt XVI. sagt, dass er kein Mandat habe, die Spaltung von evangelischer und katholischer Kirche zu ändern; dies zu ändern könne nur der Heilige Geist. Schneider setzt dagegen: in Joh 17,21 steht der berühmte Satz: „Wir sollen alle eins sein, damit die Welt glaube."



Bischof Nikolaus Schneider, EKD, am Infostand des Freiburger Rundbrief beim Katholikentag in Mannheim. Foto: Rudolf W. Sirsch.

Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel (CDU) sprach im Mozartsaal des Congress Centrums Rosengarten. Eineinhalb Stunden diskutierte sie vor 2000 Katholikentagsteilnehmern die Chancen des demografischen Wandels: „Was wir heute tun oder lassen, entscheidet, wie die Welt von morgen aussieht." Es gebe keinen Grund, den Kopf in den Sand zu stecken. „Wir müssen alle aufpassen, dass wir nicht zu einer Nation werden mit Leuten, die alle vor dem Fernseher sitzen und genau wissen, wer wie Fußball spielen muss, aber selber nicht mehr in der Lage sind, einen Ball vor sich herzuschieben."

Prof. Norbert Schneider vom Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung stimmt der Bundeskanzlerin zu: „Das Verhalten der Menschen und nicht ihr Alter ist verantwortlich für die Zukunft der Gesellschaft. [...] Wir müssen uns um alle kümmern, nicht nur um die Guten", sagt Schneider mit

Blick auf die Berufschancen junger Leute: für schlecht Qualifizierte gebe es auf dem Arbeitsmarkt zu wenig Angebote. Merkel fügte hinzu, auch die Beschäftigungschancen älterer Menschen müssten verbessert werden. Schließlich mache es aber eine Mischung: die Älteren hätten das Wissen und die Routine, die Jüngeren die Schnelligkeit. Die Kanzlerin wünschte sich, „dass Ältere am Tisch der Gesellschaft gelitten sind und dabei sein dürfen". Auch auf dem Katholikentag ist der demografische Wandel längst angekommen. Waren in den achtziger Jahren noch Jugendliche und Erwachsene in der Überzahl, sind es nun die grauen und weißen Schöpfe der „Best Ager", die die Farben der Besuchertribünen bestimmen.

Dr. Merkel lobte alle, die den Gewinn an Lebensjahren nutzen, um sich ehrenamtlich zu engagieren. Kein Staat könne jemals ersetzen, was Eltern aus sich heraus leisten. Familien verdienten daher Schutz, aber auch Freiräume für ihre Lebensgestaltung, doch wolle sie keine Ökonomisierung des Familienlebens, sagte sie unter lang anhaltendem Applaus. Für die Aufgaben der Eltern solle in flexibleren Arbeitszeitmodellen gesorgt werden, und auch Vätern schrieb sie ein Thema in ihr Arbeitsheft: sie ermunterte sie, mehr „Mut zu haben, Familienpflichten zu übernehmen". Mit dem Bibelzitat, dass selbst die Vögel des Himmel vom himmlischen Vater ernährt werden (Mt 6,26), verwies die Kanzlerin darauf, dass wir ein fröhliches Dasein im Hier und Jetzt leben sollten. Der Zeitungskommentar dazu war skeptisch: möglicherweise könne man eine Kirche so lenken, aber einen Staat?

Zum Abschlussgottesdienst am Sonntag im Ehrenhof des Mannheimer Schlosses hatten sich 20 000 Menschen eingefunden. Erzbischof Zollitsch, der Hauptzelebrant und Prediger, hieß das Staatsoberhaupt der Bundesrepublik Deutschland, Joachim Gauck, als „werten Herrn Bundespräsidenten" ausdrücklich „in der Mitte der Schwestern und Brüder im Geist des Glaubens" willkommen.

In seiner Predigt verwies der Erzbischof die Gläubigen darauf, dass „von den ersten Tagen des Christentums an" der Aufbruch zu unserem Glauben gehört: „Die Jünger von Emmaus eilen noch in der selben Nacht nach Jerusalem zurück. Die Apostel brechen nach Pfingsten auf in die ganze Welt. Es gehört zur Dynamik der ersten Christen, dass sie ihren beschaulichen Ort verlassen, um das Evangelium hinaus zu tragen!

[...] Zugleich gilt auch: Aufbruch hat immer mit Wagnis zu tun. Es ist ungewiss, was kommen wird. Wer sein gewärmtes Nest verlässt, der muss sich

auf Unvorhergesehenes einstellen. Neu aufzubrechen ist damit ein Protest gegen jegliche Versicherungsmentalität, die sich in unserer Gesellschaft, aber auch in der Kirche nur allzu gerne breit macht."

Wir Christen seien Menschen des Aufbruchs, weil Gott uns ermutige, ohne Angst nach vorn zu sehen. Gott ist nicht der ferne Thronende. „Er ist der Gott, der sich in unsere Welt hinein begibt, um sie von innen her zu verwandeln und damit zu retten. [...] Glaube und Aufbruch im Glauben leben vom Miteinander: das ist die Erfahrung, die wir hier in Mannheim machen durften!"

Zur musikalischen Gestaltung des Gottesdienstes trug die vom evangelischen Landeskantor Johannes M. Michel komponierte „Missa pro nobis" bei, dazu das Bläserensemble des Nationaltheaters Mannheim und drei weitere Chöre. Am Ende des Gottesdienstes wandte sich der Präsident des ZdK Alois Glück an die Bischöfe. Er wertete das Mannheimer Christentreffen als Meilenstein auf dem Weg zu innerkirchlichen Reformen: „Wir haben eine lebendige, glaubensstarke und vitale Kirche erlebt, die mehr ist als die Summe ihrer Defizite."

Der Ministerpräsident von Baden-Württemberg, Winfried Kretschmann, hatte bereits in seinem biblischen Impuls zu mehr Streit in der Kirche aufgerufen; er denke an die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten, die Zulassung von Frauen zu allen Ämtern in der Kirche; wenigstens den Diakonat der Frau sollte man in einer Einigung mit den Bischöfen erzielen.

Bundespräsident Joachim Gauck hat dazu aufgerufen, weiter an der Ökumene zu arbeiten. Er sagte: „Ich träume davon, einmal so an eurer Eucharistiefeier teilzunehmen, dass ich nicht störe, wenn ich die Kommunion empfange." Gleichzeitig appellierte Gauck an die Christen, sich in die Politik einzumischen. Die Stärke Deutschlands beruhe darauf, dass der christliche Glaube nicht privat geblieben ist. Die christliche Soziallehre habe erreicht, dass sich die Politik um den Konsens bemühe, „wo bei anderen Kampf und Krampf herrscht".

Die Gemeinsame Feier, eine auf Katholikentagen traditionelle Veranstaltung zwischen Juden und Katholiken, zu der auch der Freiburger Rundbrief eingeladen war, fand unter dem Titel „Im Angesicht Gottes. Juden und Christen rufen nach Gerechtigkeit und Frieden" am Donnerstagabend im Bürgersaal des Stadthauses statt. Der Mainzer Erzbischof Kardinal Karl

Lehmann und der neue Rabbiner der Mainzer Gemeinde Julian Chaim Soussan bildeten die Dialogpartner. Rabbiner Julian Chaim Soussan, Vorstandsmitglied der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschlands, betonte die gemeinsame Urgeschichte von Juden- und Christentum. Den von beiden interpretierten Psalm 85 bezeichnete Lehmann als „Geschenk des Judentums für den christlichen Gottesdienst". Die Vorsitzende der jüdischen Gemeinde in Mannheim, Frau Schoschanna Maltek-Drezevitzky, fand ihre Erwartungen im Dialog weit übertroffen, was die Aktion auf dem Katholikentag in Sachen Judentum betrifft. In der anschließenden jüdisch-christlichen Feier im Gemeindehaus der Synagoge betonte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Dr. Robert Zollitsch in seinem Grußwort:

> „Im christlich-jüdischen Dialog geht es zweifellos darum, den anderen besser kennen zu lernen, gegenseitiges Verständnis zu fördern und freundschaftliche Bande zu knüpfen. Es geht aber nicht nur um ein gutes Miteinander. Der Dialog zwischen Juden und Christen ist ein Dialog um Gottes und der Menschen willen. Wir brauchen einander, um Gottes Wort und Willen besser zu verstehen. Deshalb ist der Dialog mit dem Judentum für die katholische Kirche keine Kür, sondern eine Pflicht."

Ausblick: Im vorstehenden Beitrag wird zur Sprache gebracht, was die Tagespresse – besonders der „Mannheimer Morgen" – in täglichen Berichten zusätzlich in seinen Sonderbeilagen vom Katholikentag in Mannheim publizierte. Der Freiburger Rundbrief muss sich darauf beschränken, darüber zu berichten, was Politiker – und dies auch nur in Auswahl – zu sagen hatten.

Die besonderen Beziehungen zum Judentum, zu den Rabbinern und Vertretern jüdischer Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland, sind u. a. in der *gemeinsamen Feier* und in vielen weiteren Lehrveranstaltungen sowie Führungen wenigstens exemplarisch in der Mannheimer Synagoge in den Blick gekommen. Es liegt am Charakter der hundertfach ausdifferenzierten Veranstaltungen, besonders auch der Kunst und Musik, dass diese nicht wie im 600 Seiten umfassenden Katholikentagskatalog notiert werden konnten. Auch die Berücksichtigung des Alternativprogramms zum Katholikentag 2012 ist hier nicht möglich.

Der nächste Evangelische Kirchentag wird 2013 in Hamburg, der nächste Katholikentag 2014 in Regensburg stattfinden.

Das besondere Buch

Klaus Wengst, **Das Regierungsprogramm des Himmelreichs.** Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext. W. Kohlhammer, Stuttgart 2010. 236 Seiten.

Noch ein Buch zur Bergpredigt! Aber dieses Buch hat Besonderheiten. Da schreibt ein Fachmann nicht für Fachleute, sondern vor allem für das „interessierte Publikum in den Gemeinden" (8) und will damit eine Kehrtwende in der Einstellung der (evangelischen) Christen zum Judentum erreichen. Das geht aber nur, wenn sich nicht nur Fachleute, sondern auch Christen aller Konfessionen mit der jüdisch-rabbinischen Literatur beschäftigen, die zum Vergleich herangezogen wird, und das ist ja nicht einmal an den theologischen Fakultäten der Fall, geschweige denn in den Gemeinden. Schon im Vorwort distanziert sich der protestantische Exeget Wengst, der Neues Testament und Judentumskunde an der Universität Bochum lehrte, vom Antijudaismus Martin Luthers, nicht nur in dessen Auslegung der Bergpredigt (7). Wengst geht davon aus, „dass Matthäus die Rede Jesu [...] – wie sein ganzes Evangelium – im Kontext des frührabbinischen Judentums zusammengestellt und ausformuliert hat" (7) und schreibt schon in der Einleitung seines Buches:

„Für mich ist es im Blick auf das ganze Neue Testament eine wesentliche Lernerfahrung der letzten gut zwanzig Jahre, dass dieses Buch zwar als Ganzes seit seiner Zusammenstellung ein christliches Buch ist, dass aber die meisten seiner Schriften – wenn nicht alle – bei ihrer Entstehung jüdische Schriften waren. Ich habe es mir deshalb abgewöhnt, zur Kennzeichnung von Phänomenen des ersten Jahrhunderts, die die auf Jesus bezogene Gemeinschaft betreffen, die Begriffe ‚christlich', ‚Christ(en)' und ‚Christentum' zu gebrauchen. Mit dieser Terminologie trägt man die spätere Trennungsgeschichte mit ihrem Gegenüber und ihren Gegensätzen von Judentum und Christentum hinterrücks mit ein. Daher möchte ich mit meiner Auslegung von Jesu Lehre auf dem Berg nach Matthäus 5–7 vor allem deutlich machen, wie stark sie in ihrem jüdischen Kontext verwurzelt ist. Es käme darauf an, wie wir als Völkerkirche diesen so entstandenen Text auf-

nehmen können, ohne ihn antijüdisch zu profilieren und ihn dabei auch nicht einfach nur historisierend in seine vergangene Entstehungszeit einzubetten" (7 f.). Die Exegeten Peter Dschulnigg (Mk-Ev) und Peter Fiedler (Mt-Ev) z. B. unterstützen aus dem katholischen Bereich diesen Ansatz.

Bei Exegeten muss man heute genau auf die Zwischentöne hören. Wengst korrigiert Luther-Übersetzungen und verändert damit auch deren autoritative Wirkungsgeschichte. Die Bergpredigt wird von ihm nicht mehr als Antithese verstanden, sondern als Übernahme jüdischer Tora-Auslegung durch Jesus und den Evangelisten Matthäus und doch in einer trotzdem erkennbaren Akzentuierung für die messianische Gemeindeethik der später „Christen" genannten Gemeinden aus Juden und Nichtjuden, den sog. Heiden.

Beim Titel des Buches „Regierungsprogramm des Himmelreichs" kommen einem Assoziationen aus dem politischen Bereich, die in demokratischen Kontexten bei regelmäßig wechselnden Konstellationen und Regierungsprogrammen sofort in die Irre führen. Gemeint ist bei der Bergpredigt / Berglehre eine spirituelle und ethische Anleitung der messianischen Bewegung Jesu: Wie das Wirken Gottes anfangshaft, aber tatsächlich auch als erhoffte Zukunftsperspektive erfahren werden kann und was der einzelne und die messianische Gemeinschaft dazu beitragen kann, um dieses Wirken Gottes in der Welt zu unterstützen und zu fördern.

Im 1. Kapitel geht es Wengst um die Erfahrung und Bezeugung von Veränderungen von irdischen Verhältnissen, die auf das (Mit)Wirken Gottes und Jesu Christi zurückgeführt werden können. Aus den traditionellen „Seligpreisungen" (mit ihrem eher eschatologischen Akzent und dem Missverständnis der Vertröstung) werden bei Wengst „Beglückwünschungen" (32–56) von Menschen, die diese anfanghaften Veränderungen und darin das (Mit)Wirken Gottes und Jesu Christi erfahren haben und daraus Zuversicht für kommende Entwicklungen sehen lernen und sie unterstützen können.

Das Buch zur Bergpredigt / Berglehre ist das Ergebnis einer langen wissenschaftlichen und spirituellen Beschäftigung. Charakteristisch ist, dass Wengst z. B. für die Beglückwünschungen (Seligpreisungen) im Matthäus-Evangelium aus über 1600 rabbinischen Zitaten vergleichbare Texte heranziehen kann, in denen die Spanne und Spannung von Indikativ und Imperativ deutlich wird (55). Martin Luther hatte es abgelehnt, sich mit rabbinischer Literatur zu beschäftigen, weil er davon keinen erhellenden

Beitrag erwartete, der protestantische Exeget Wengst holt das jetzt nach, aber nicht um Judenmission zu betreiben (wie er den „Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch" von Strack / Billerbeck [Anfang des 20. Jh.] entlarvt, siehe S. 225 f.), sondern um seinen Teil zur Überwindung der unseligen Geschichte des Protestantismus und gerade auch des sog. Neuprotestantismus zum Judentum beizutragen. Das sagt Wengst in bemerkenswert klaren Worten: „Die lutherische Paulusdeutung, die ihrerseits schon nichts sonst ist als Projektion und dem Judentum bitter unrecht tut, dient hier also dazu, Jesu Lehre auf dem Berg trotz aller aufgezeigten Entsprechungen schließlich doch noch in einen prinzipiellen Gegensatz zum Judentum zu bringen" (226).

Das Buch könnte für Predigt, Katechese und Religionsunterricht große Folgen haben. Erforderlich wären verantwortliche Neuübersetzung(en) des Neuen Testaments. Das Denken in Antithesen war so schön einfach und didaktisch zu handhaben. Die bisherige Didaktik der Antithesen (hier jüdisch, da christlich) müsste verändert werden durch einen Dreischritt: 1) Zitate AT und Vulgärethik; 2) Rabbinische Deutungen der Tora; 3) Messianische Akzentuierungen der Tora innerhalb der jüdischen Tradition.

Die Frage bleibt, warum Mt nicht selber die rabbinischen Auslegungen der Tora zum Vergleich mit aufgenommen hat. Waren die so bekannt, dass er sie einfach voraussetzen konnte? Wengst teilt die Bergpredigt / Berglehre dann auf in vier Themen:

1) Jesu Schüler als Zeugen der Gerechtigkeit Gottes („des Himmelreichs");
2) Gerechtigkeit nach Jesu Auslegung der Tora;
3) Das Trachten nach dem Himmelreich und nach Gottes Gerechtigkeit;
4) Die Relevanz des Tuns für die Teilhabe am Himmelreich.

So wie das Judentum aus dem Geist der Tora beiträgt zur „Gerechtigkeit Gottes" hat das messianische Judentum, das spätere Christentum, einen charakteristischen Beitrag dazu leisten wollen durch die Befolgung der Auslegung der Tora durch den Messias Jesus. Judentum und Christentum wenden sich jeweils an alle Menschen und tragen nicht gegeneinander, sondern miteinander dazu bei, dass die Welt im Sinne Gottes zu Gerechtigkeit und solidarischer Gemeinschaft finden kann.

Hans-Walter Nörtersheuser, Löffingen

Bücherschau

Norbert Aping, **Liberty Shtunk! Die Freiheit wird abgeschafft. Charlie Chaplin und die Nationalsozialisten.** Vorwort von Kevin Brownlow. Schüren Verlag, Marburg 2011. 424 Seiten, viele Abbildungen.

„Ich konnte Hitler nicht ernst nehmen. [...] Die Gebärde des Grußes, bei der er die Hand über die Schulter zurückwarf, wobei die Handfläche nach oben gerichtet war, erweckte in mir den Wunsch, ein Tablett mit schmutzigen Tellern daraufzustellen. ‚Das ist ein Verrückter!' dachte ich. Doch als Einstein und Thomas Mann gezwungen wurden, Deutschland zu verlassen, war dieses Gesicht Hitlers nicht mehr komisch, sondern unheimlich." Was Charlie Chaplin hier beschreibt, ist eine Art, die Gebärde zu studieren, die mit der grotesken Assoziation der Wahrheit auf der Spur ist, und gleichzeitig schon Ideen für eine Figur sammelt: Den Diktator Hynkel in der genialen Anti-Hitler-Satire „The Great Dictator" (1940).

Chaplin schrieb in seiner Autobiografie, dass er fest entschlossen war, den Film zu machen, „denn über Hitler sollte gelacht werden". Aber: „Hätte ich etwas von den Schrecken der Konzentrationslager gewusst, ich hätte mich über den mörderischen Unsinn der Nazis nicht lustig machen können." Für dieses Projekt konnte Chaplin sich die Ähnlichkeit seiner Filmfigur des Tramps Charlie mit Hitler zunutze machen. Äußerer Anhaltspunkt war der zur Verwechslung einladende Schnurrbart, bei Chaplin falsch, bei Hitler echt. Auch zahllose Karikaturen in den Blättern der Auslandspresse – die im Buch zu sehen sind – nahmen die Barttracht zum Anlass für komische Vertauschungen und Verkehrungen.

Chaplin hatte Hitler anhand von Wochenschau-Aufnahmen und Fotos genau studiert. Sein Sohn Charlie Chaplin Junior erzählt: „Dad studierte jede Pose des Diktators, machte sich alle Eigenheiten seines Benehmens zu eigen und war von dem Gesamteindruck gefesselt. ‚Der Kerl ist [...] der größte Schauspieler von uns allen', pflegte er voller Bewunderung zu sagen." „Seine Darstellung Hitlers war eine perfekte Imitation, so perfekt, dass Deutsche, die den Film sahen, genau hinhören mussten, um sich zu vergewissern, dass es sich nicht um den typischen Tonfall Hitlers handelte,

sondern um Dads Kauderwelsch." Dieses Pseudodeutsch samt Übersetzung ins Hochdeutsche zitiert der Titel „Liberty Shtunk! Die Freiheit wird abgeschafft!" von Apings beeindruckender Studie. Der Diktator Hynkel (Chaplin) verkündet in einer Rede den vernichtenden Dreisatz: „Demokrazi – shtunk! Liberty – shtunk! Free spreken – shtunk!" Eine andere Rede mit *menschlicher* Stimme aber beendet den Film. Der jüdische Friseur (Chaplin), der mit dem Diktator Hynkel verwechselt wurde, ergreift die Gelegenheit zu einer Rede, in der er genau die Werte der Freiheit und Menschlichkeit vertritt, die zuvor bestritten wurden. Hier verlässt Chaplin nach wenigen schüchternen Worten die Rolle und spricht als er selbst, als Humanist, zur Weltöffentlichkeit.

Der Filmautor Helmut Färber vergleicht diese Rede und die darin zum Ausdruck kommende Hoffnung mit Jean Renoirs Widerstandsfilm *This Land is mine* (1943). Wenn darin der Lehrer „die Erklärung der Menschenrechte liest, von Bank zu Bank gehend, und so einem jeden der Schüler einen der Artikel anvertrauend, und wenn, nachdem die Deutschen ihn abgeholt haben, seine Lehrerkollegin/Maureen O'Hara den nächstfolgenden Artikel liest – dann verbindet es diesen Filmschluss mit dem Schluss, mit der Rede des kleinen Friseurs/Chaplins in *The Great Dictator*, dass in beiden Filmen/Filmschlüssen noch die gleiche Widerstandshoffnung, Widerstandszuversicht war". Eine Hoffnung, die sich zu diesem Zeitpunkt auch der Unkenntnis des Ausmaßes der nationalsozialistischen Verbrechen verdankte.

„The Great Dictator" wurde in jeder Hinsicht ein großer Erfolg, auch kommerziell, außer im nationalsozialistischen Deutschland und seinem Einflussbereich, wo der Film nicht zu sehen und nichts über ihn zu lesen war. Chaplins Filme waren schon seit Jahren verboten, aber die Hetzpropaganda war auch zurückgefahren worden, um überhaupt kein Interesse zu wecken. Und so lautete im Fall dieses besonders gefürchteten Films, der den Führerkult satirisch angriff, die Anweisung an die Presse: „Über Charlie Chaplins *Der Diktator* bitten wir nichts zu veröffentlichen, auch nicht in Form einer Polemik."

Diese „Bitte" war eine der zahlreichen Anweisungen an die gleichgeschaltete Presse. So hatte es seit der Machtergreifung 1933 keine freie Berichterstattung mehr gegeben. Norbert Aping zeigt, wie die Lenkung und Zensur der Presse im Einzelnen funktionierte. Chaplin war für die Nationalsozialisten schon vor „The Great Dictator" ein erklärter Feind. Der Künstler wurde vor 1933 in den parteieigenen Presseorganen diffamiert.

Konsequent wurde Chaplin im Hetzblatt *Stürmer* oder im *Völkischen Beobachter* immer als Jude bezeichnet, der er nicht war – was er aber auch nie öffentlich dementierte. Doch dabei blieb es nicht. Die Zuschreibung kam immer in schändlichen Kombinationen daher, wie „Filmjüdlein", „jüdischer Filmaugust"; – von einer Berichterstattung oder Filmkritik konnte schon damals keine Rede sein. Und lange vor Bekanntwerden des Diktator-Projekts war Chaplin politisch mit seinem Antikriegsfilm „*Shoulder Arms*" (1918) in die Schusslinie geraten.

Selbst ein so gründlicher Forscher wie Aping kann aber auch die Frage nicht beantworten, ob Hitler sich in Chaplins Diktator Hynkel wieder erkennen konnte. Es gibt keine neuen Erkenntnisse, glaubwürdige Zeugen oder Belege dafür, dass er den Film „The Great Dictator" sah. In den Listen der für Hitler privat ausgeliehenen Filme taucht Chaplins Film zwar auf. Es gibt aber keine Zeugen der Aufführung. Bei Filmen, die Hitler gemeinsam mit anderen sah, sind seine Reaktionen überliefert, da Joseph Goebbels darüber in seinen Tagebüchern schrieb.

Unheimlich ist es allerdings, dass Hitler – wenn man Albert Speers Erinnerung glauben darf – 1937 Benito Mussolini nach dessen Staatsbesuch in Deutschland nachahmte. Er zeigte dabei „das vorgereckte Kinn, die charakteristisch in die Hüfte gestemmte Rechte, den gespreizten Stand. Dazu rief er, unter dem beflissenen Gelächter der Umstehenden, einzelne italienische oder italienisch klingende Wörter wie ‚Giovinezza', ‚Patria', ‚Victoria', ‚Makkaroni', ‚Belleza', ‚Belcanto' und ‚Basta'." Hitler nahm damit die Figur des Benzino Napaloni (alias Mussolini) in „The Great Dictator" vorweg. Und er verfertigte dabei spontan ein Pseudoitalienisch, das dem falschen Deutsch entspricht, das Chaplin ihm später ins Drehbuch schrieb. Es ist erschreckend, wie nah sich dabei Satire und Vorbild kommen, wenn eine Figur des Films in die andere schlüpft, weil das *Spielbare* erkannt wird – aber ohne Erkenntnisse über die eigene Rolle.

Solche Momente blitzartiger Einsicht beschert uns das Buch immer wieder, über die vielen Entdeckungen des Autors hinaus. Norbert Aping hat einen Künstler und seine Feinde so intensiv in den Blick genommen, dass die Größe des Angefeindeten und die Erbärmlichkeit seiner Widersacher eindeutig bewiesen werden.

Bettina Klix, Berlin

Aharon Appelfeld, **Der Mann, der nicht aufhörte zu schlafen**. Roman. Aus dem Hebräischen von Mirjam Pressler. Rowohlt Verlag, Berlin 2012. 285 Seiten.

„Wellen der Dunkelheit trugen mich, sie brachten mich voran. Wohin bringen sie mich?, fragte ich mich, und meine Antwort war: nach Hause. Ich war sehr überrascht von diesen Worten" (9). – Es ist das Jahr 1946, mit dem dieser autobiografisch gefärbte Roman beginnt: Erwin, der junge Protagonist, der denselben Namen trägt wie einst Aharon Appelfeld, wurde von Flüchtlingen getragen bis nach Neapel und erlebte diesen Weg meist schlafend. Nur langsam lässt er den Schlaf los, denn im Schlaf ist er zu Hause, in den Träumen findet er seine Mutter, seinen Vater, sein Elternhaus, das Kindermädchen, also „alles, was ich liebte", wie ein Roman aus dem Jahr 1999 heißt (dt. Übers. 2002). Außerhalb der Traumwelten gibt es sie alle nicht mehr. Und so kommt Erwin per Schiff nach Eretz Jisrael. Dort erwarten ihn Arbeit und Training, das ein „Muskeljudentum" (23) hervorbringen soll, Erlernen der hebräischen Sprache, militärischer Einsatz und eine schwere Verwundung. Doch er ergibt sich nicht; er ist stark, er kämpft, bis er so weit ist, in Tel Aviv eine Wohnung eines Verstorbenen übernehmen zu können mit Hilfe Riwkas, einer verschlossenen Frau, die für ihn tagsüber das Notwendige verrichtet und in ihrem Schweigen lebt.

Aus seinen Träumen kommt Erwin nie ganz hervor, doch er erwacht zusehends auf seinem Weg nach Hause. Sein Zuhause – das ist die Sprache seiner Mutter, die Melodie ihrer Sprache, ihr Rhythmus, ihre Stimmfärbung. In Eretz Jisrael aber wird es verpönt sein, deutsch zu sprechen. So deutet alles auf Wandlung hin, auf schmerzhafte Wandlung und Abschied von Zuhause, der sich Schritt für Schritt vollzieht und für Erwin die Härte des Verrats an seinen Eltern annimmt. Die Wandlungen sind gründlich: Sein Name *Erwin* wird ersetzt durch *Aharon*, wogegen er sich wehrt (62 f.), doch es hilft ihm nichts. Er schindet sich körperlich ab, und es schmerzt ihn. Er beginnt Hebräisch zu lernen, die Melodie war neu, es „war die Sprache der Berge, wortkarg und schnörkellos" (81). Er lebt in einem Land, das, ähnlich wie es schon im Buch Josua zu lesen ist (Jos 2), seine Bewohner frisst (147) und erleidet während einer militärischen Aktion eine schwere Beinverletzung; wochenlang bleibt unklar, ob er je wieder wird gehen können. So durchlebt Aharon auf seine Weise in den Jahren 1946–1948 die Geschichte des biblischen Josua.

Doch das Entscheidende geschieht dadurch, dass der kämpfende Appelfeld sich mit dem Erlernen der hebräischen Sprache in das Land Israel gleichsam hineinbohrt. Er schreibt biblische Texte ab, lernt und beginnt, selbst in Hebräisch zu schreiben. „Plötzlich kam die Melodie zurück, die meine Finger auf dem Papier weitergetrieben hatten, und ich wusste, dass das Tor, das mir den Weg versperrt hatte, gesprengt worden war. Ab jetzt musste ich die Steine behauen. – Da hörte ich die Stimme meiner Mutter [...]" (278). In vielen Nächten hatte er von der Heimkehr geträumt; jetzt findet er in der neuen Melodie des Hebräischen nach Hause. Auch seine Mutter empfiehlt ihm in einem letzten Traumbild, das Zuhause nicht an den verlorenen Orten zu suchen, sondern da, wo er jetzt lebt und schreibt, in Israel, in der hebräischen Sprache: „Warte, mein Lieber, bis dein Vater aus den Lagern zurückgekommen ist. Du darfst nicht allein losziehen, dort ist es kalt und gefährlich. Bleib vorläufig da, wo du bist, und lass die fernen Orte zu dir kommen" (285).

Diese Weisung der Mutter bildet den Kern des gesamten bisherigen Werkes Aharon Appelfelds, in dem Flucht, Eretz Jisrael und viele, viele Zugfahrten an für Juden erloschene und immer noch gefährliche Orte zentral waren. In diesem großen Roman kommt er endlich nach Israel, hier kommt er unerwartet und doch erhofft nach Hause durch die neue und zugleich aus biblischen Zeiten stammende Melodie des Hebräischen, in der er Klang und Rhythmus der Muttersprache wieder vernehmen kann.

Mirjam Presslers Übersetzung ist gut und flüssig, wenn auch nicht immer dem Rhythmus des Hebräischen nahe. Die zu Beginn zitierte Passage könnte etwa so lauten: „Die Wellen der Dunkelheit trugen mich auf ihrem Rücken, und ich kam voran. Wohin komme ich?, fragte ich mich selbst. Nach Hause, antwortete ich, überrascht von dieser Antwort." Die Metapher des Tragens wäre markanter und entspräche genau dem, was der Schlafende, wohl auf dem Rücken getragen, erfahren hat; der Parallelismus zwischen der Bewegung (wohin komme ich) und dem Ziel (nach Hause) wäre deutlicher; und die Überraschung spielte, wie das ganze innere Gespräch, gleichfalls im Innern des Schlafenden und bliebe zunächst auch dort wie seine Sehnsucht, nach Hause zu kommen. Doch dieser Hinweis mindert die Mühe der gelungenen Übersetzung nicht. Man darf dankbar sein, dass dieser Roman Appelfelds doch relativ rasch für deutschsprachige Leser zugänglich wurde.

Wolfgang Treitler, Wien

Reinhold Bohlen / René Richtscheid (Hg.), **100 Jahre Synagoge Wittlich. Festschrift.** Schriftenreihe des Emil-Frank-Instituts Bd. 12. Paulinus Verlag, Trier 2010. 148 Seiten.

Die Festschrift „100 Jahre Synagoge Wittlich" ist dem bedeutendsten Neubau einer Synagoge in der Region Trier gewidmet. Sie gehört zu einem umfangreichen Rahmenprogramm, mit dem der Festtag zur Erinnerung an die Errichtung der Wittlicher Synagoge vor 100 Jahren am 25. Oktober 2010 begangen wurde. Das Buch ist in drei Teile gegliedert. *Der erste Teil* (9–80) befasst sich mit den architektonischen, liturgischen und historischen Aspekten des Synagogengebäudes, die in fünf wissenschaftlichen Abhandlungen von in der Region bekannten Autoren stammen. *Der zweite Teil* (81–142) beinhaltet eine Dokumentation der Ausstellung aus Anlass des Synagogenbaujubiläums. In drei Beiträgen wird die Ausstellung erläutert. Während der erste Beitrag die langjähriger Recherche zu verdankenden Dokumente präsentiert, ist der folgende auf die Zeitzeugenberichte zur Wittlicher Synagoge bezogen. Der dritte Text stellt den für die Zielgruppe der Kinder entwickelten Audioguidetext vor. *Der dritte Teil* der Festschrift enthält eine Auswahlbibliografie, ein Autoren- und ein Abbildungsverzeichnis.

Der Leser erfährt in dem von *René Richtscheid* verfassten Kapitel über „Die Einordnung der Wittlicher Synagoge in den Synagogenbau in Aschkenas" Wissenswertes über den Wandel der Architektur des Synagogenbaus in der mehrere tausend Jahre währenden jüdischer Geschichte. Die Spanne reicht vom Jerusalemer Tempel bis zu den nach dem Holocaust neu errichteten Synagogen. Alle wesentlichen architektonischen Stilrichtungen sind durch entsprechende Fotos illustriert. *Jörg Vienken* erinnert an den Wittlicher Kreisbaumeister Johannes Vienken und dessen Leistungen beim Bau der Wittlicher Synagoge. Der Beitrag „Die Wittlicher Synagogen" von *Maria Wein-Mehs* befasst sich mit den historischen Synagogen der Stadt. Es gab eine alte, aus einer ehemaligen Kirche hervorgegangene Synagoge, und die neue, 1910 errichtete Synagoge. Diese sei vom Kreisbaumeister Vienken nach den Ideen von Edwin Oppler gestaltet worden. Oppler habe als Baumeister des Historismus den deutschromanischen Stil als einzig möglichen zur Charakterisierung seiner Synagogen angesehen. Eine Synagoge im deutschen Staat sei im deutschen nationalen Stil zu erbauen, um als Jude im deutschen Staat aufzugehen, selbst das Baumaterial solle aus der Heimatregion genommen werden. Für Wittlich sei dies der Schiefer der Moselberge.

Als unmittelbares Vorbild habe sich Vienken an der Essener Synagoge orientiert. *Marianne Bühler* geht in ihrem Beitrag „Eine Stätte der Andacht und ein Ort des Friedens. Die Synagoge im Leben Wittlichs und der jüdischen Gemeinde" auf die liturgische Bedeutung des jüdischen Gotteshauses ein. Dabei thematisiert sie die Funktionsträger in der Synagoge: die jüdischen Lehrer, die zugleich auch Kantor waren, die Synagogendiener und den Synagogenchor. Sie zeigt die Synagoge als einen sakralen Ort der wöchentlichen Gottesdienste und des jüdischen Festkalenders. Darüber hinaus beschreibt sie das Verhältnis von Juden und Christen in Wittlich.

Reinhold Bohlens Abhandlung „Von der Schändung bis zur Wiedereröffnung als Kultur- und Tagungsstätte" befasst sich mit dem für viele unbekannten Zeitraum des Synagogengebäudes von 1938 bis 1974. Er informiert kenntnisreich über die Reichspogromnacht und ihre juristische Aufarbeitung, über die Verwendung der ehemaligen Synagoge als Kriegsgefangenenlager (1940–1945) und über den steinigen Weg bis zur Wiedereröffnung der ehemaligen Synagoge als Kultur- und Tagungsstätte am 11. März 1977. Die Dokumentation zur Geschichte der Juden in Wittlich präsentiert bedeutende Urkunden, Fotos, Planungsskizzen und -entwürfe, Briefe, Zeitungsberichte, Zeitungsanzeigen, Dokumente zur Finanzierung der Synagoge, Versicherungsscheine, Einladungszettel, gedruckte liturgische Texte und aus einem Schülerwettbewerb hervorgegangene Schülerarbeiten des Peter-Wust-Gymnasiums, des Cusanus-Gymnasiums (beide Wittlich) und des Nikolaus-von-Kues-Gymnasiums (Bernkastel-Kues). Anhand eines 3-D-Modells werde dem Besucher der Ausstellung die Baustruktur der Synagoge erklärt.

Um die Zielgruppe der Kinder mit der Thematik Juden in Wittlich vertraut zu machen, wurde ein Audioguidetext verfasst, der auf die in der Ausstellung enthaltenen Vitrinen zugeschnitten und in einer für Kinder nachvollziehbaren Sprache geschrieben sei. Die Festschrift stellt sowohl wegen des wissenschaftlichen Anspruchs als auch wegen des Bemühens, Kindern die jüdische Geschichte der Stadt Wittlich nahe zu bringen, ein Werk von großer Bedeutung für die Region Wittlich und darüber hinaus dar. Über die wechselvolle Geschichte des Synagogengebäudes hinaus bietet dieses Werk dem heutigen Leser profunde Kenntnisse zum Leben der jüdischen Gemeinde Wittlich und exemplarisch zum Zusammenleben von Juden und Christen in Deutschland vor 1933 und von 1933 bis 1945.

Willi Körtels, Trier

Frank Crüsemann, **Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel.** Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2011. 384 Seiten.

Eine rein christologische Lektüre des Alten Testaments oder gar die Infragestellung der Bedeutung dieses Kanonteils für christliches Leben und christlichen Glauben überhaupt sind alles andere als rein historische Phänomene. Die Anerkennung des Eigenwertes nicht nur der Hebräischen Bibel für das Judentum, sondern auch des Alten Testaments für das Christentum ist auch im 21. Jh. noch bei weitem nicht zur selbstverständlichen Denk-, Glaubens- und Arbeitsweise in der christlichen Theologie geworden. So gesehen trägt Crüsemanns Monografie einem geradezu sträflich vergessenen Desiderat Rechnung und stellt ein längst fälliges Bekenntnis dar. Dafür ist ihm zu danken.

Nach einem kurzen Abriss der Geschichte der Verhältnisbestimmungen von Altem und Neuem Testament (31–90) geht der Verfasser in einem ersten Hauptteil auf die Hermeneutik der jüdischen Bibel als „Schrift" des Neuen Testaments ein, wobei er gleich zu Beginn klarstellt, dass der gesamte Handlungs- und Argumentationsrahmen aller (!) neutestamentlichen Schriften die Schrift und Tradition Israels als alleinige Verstehensgrundlage voraussetzt. Das gesamte Jesusereignis inklusive seiner Deutungen bliebe ohne Kenntnis des Alten Testaments völlig ohne Fundament und unverständlich im leeren Raum stehen. In diesem Zusammenhang kann Crüsemann überzeugend zeigen, dass das Neue Testament vom ersten bis zum letzten Vers von Bezugnahmen auf das Alte Testament lebt und daher eben gerade nicht das Alte im Lichte des Neuen, sondern das Neue im Lichte des Alten Testaments gelesen und verstanden werden muss. „Das Neue Testament [...] ist eine Fortsetzung, deren Anfang man kennen muss" (95), und er kommentiert auf erfrischende Weise Mt 5,17–19 aus der Bergpredigt, als Jesus sagt, dass er nicht gekommen sei, die Tora außer Kraft zu setzen, sondern sie zu erfüllen, mit den Worten: „Eigentlich ist damit alles gesagt" (101).

Breiten Raum in diesem Teil (152–191) widmet der Verfasser schließlich der Frage des Verhältnisses der Bünde (Neuer versus Alter Bund), wobei er deutlich darauf verweist, dass sämtliche neutestamentlichen Stellen, die vom Neuen Bund reden (auch das Becherwort bei Lk und in 1 Kor 11!) letztlich eindeutige Bezugnahmen auf Jer 31 (bzw. Jer 38 nach der Septuaginta) sind, wo es um die endgültige Einschreibung der Tora in die Herzen

der Menschen geht; mit anderen Worten: Diese Tora soll endlich sichtbare Gestalt im Leben der Glaubenden annehmen. Klar und unmissverständlich zieht Crüsemann daraus den – an sich logischen – Schluss, dass jegliche christliche Interpretation des Neuen Bundes als Bund Gottes mit der Kirche letztlich nicht nur bibeltheologisch unzulässig, sondern im Kern antijudaistisch ist und sein muss (vgl. 189).

Der zweite Hauptteil (229–341) fragt nach der Verhältnisbestimmung des Gottes der Hebräischen Bibel und der Messianität Jesu. Dabei sind vor allem die Überlegungen des Verfassers zu den sogenannten „Erfüllungszitaten" in den Evangelien von bemerkenswerter exegetischer Feinfühligkeit geprägt. Er plädiert mit Recht dafür, pleróo nicht mit „erfüllen", sondern mit „bestätigen" wiederzugeben. Dadurch wird einerseits das verhängnisvolle Denken im prophetischen „Verheißungs-Erfüllungs-Schema" von vornherein vermieden, andererseits das Anliegen Jesu, der Schrift Israels mit seinem Leben und Lehren gerecht zu werden und zu entsprechen, deutlicher und unmissverständlicher zum Ausdruck gebracht (vgl. 255 f.). Jesus lebt viel mehr voll und ganz in der Tradition seiner Schrift und setzt diese Schrift durch sein Leben und Wirken gleichsam vollmächtig in Kraft.

Das Schlusskapitel bringt ein Grundanliegen, das Crüsemann bis dahin nie explizit ausgesprochen hat, das aber implizit immer spürbar war, zur direkten Entfaltung: Für die christliche Einschätzung der Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament darf nie die nachbiblische, kirchlich-theologische Wirkungsgeschichte und Tradition ausschlaggebend sein, sondern „theologisch ist dieses Verhältnis nur biblisch und das heißt aus den innerbiblischen Beziehungen neu zu gewinnen" (341). So versteht er auch das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen: Es ist – christlich gesprochen – „die Schrift der Schrift" (341) und als solche will und muss es auch ernst genommen werden.

Ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis (343–375) sowie ein hilfreiches Bibelstellenregister runden die Studie ab. Das Fehlen eines prägnanten Schlusskapitels, in dem die wesentlichen Argumente und Ergebnisse noch einmal zusammengefasst werden, tut dem prinzipiell unschätzbaren Wert dieses Buches keinerlei Abbruch. Crüsemanns Studie war längst fällig und ist allen christlichen Theologen dringendst empfohlen; vor allem aber schreien die im Werk geforderten Konsequenzen nach einer Verinnerlichung.

Andreas Vonach, Innsbruck

Gisela Dachs (Hg.), **Sport.** Jüdischer Almanach 2011 der Leo Baeck Institute. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Berlin 2011. 206 Seiten.

Einsilbig und vielgestaltig ist das Thema dieses Almanachs, den die Leser mit Vergnügen in die Hand nehmen werden. Einleitend zeigt *Michael Brenner*, dass und wie der Sport, vor allem in Europa, im 20. Jh. zum Leben der Juden gehörte. Um zu begreifen, was vornehmlich die zionistischen Sportler bewegte, muss der Leser auf Seite 103 warten, wo *Daniel Wildmanns* sorgfältige Untersuchung des Begriffs „Muskeljudentum" und seiner Herkunft wichtigen Aufschluss gibt. *Max Nordau*, der den Begriff geprägt hat, empfahl lieber das Turnen (zu dem er wohl auch Mannschaftsspiele zählte) als den Sport; Turnvater Jahn, wohl kaum explizit genannt, hat wohl grüßen lassen: siehe auch Seite 75 in diesem Band.

Gewissermaßen als Gegenstück liest sich *Sander Gilmans* Referat zahlreicher medizinischer Urteile über die von so manchen als „typisch jüdisch" bzw. orientalisch betrachtete Körperform „der" Juden und deren Zusammenhang mit bestimmten Krankheiten, besonders mit Diabetes. Wie eine noch tastende Wissenschaft (wohl eher Empirie) zu Werturteilen kommt, ist ein eindrückliches Lehrstück. Ein Sonderbeispiel stellt *Sharon Gillermann* vor, nämlich Siegmund Breitbart, dessen unglaubliche Kräfte die Wiener aller Religionen und Parteien zu staunender Bewunderung eines Juden (der sich als solcher bekannte) vereinte – und dies in der Zeit erbitterter Kämpfe angesichts der politischen Unsicherheit der frühen Zwanzigerjahre. Die noch kleine jüdische Bevölkerung Englands, bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts auf London beschränkt, hat kurz danach eine ganze Reihe von Boxern hervorgebracht, deren berühmtesten, Daniel Mendoza, *John Efron* vorstellt, um an ihm die fast problemlose Integration von Juden, allerdings in die große Gesellschaft der Armen, aufzuzeigen.

Ein gewichtiger Teil ist dem Fußball gewidmet, nur ein Beitrag (von *Ulrich Sieg*) befasst sich mit jüdischen Schachmeistern. So zeigt *Raanan Rein*, wie Atletico Atlanta, im „jüdischsten Viertel" von Buenos Aires entstanden und oft von Juden geführt, zu einem „jüdischen Identifikationssymbol" wurde. Die Kehrseite dieser Medaille, die auch in England und Holland zu beobachten ist, wie sowohl Rein als auch Brenner belegen, ist der grobe, ja mörderische Antisemitismus, den gegnerische Fans den zu Unrecht als jüdisch verschrienen Mannschaften ins Gesicht zu brüllen pflegen. Stark auf die sportliche Begegnung von Juden, besonders Israelis, und Deutschen

ausgerichtet sind die Artikel von *Robin Steppelhoff* und *Moshe Zimmermann* (vgl. dazu: *Nathan Marcus*, Zionist Football in Weimar Germany, in: Judaica 61[2005]147–166.) Als willkommene Ergänzung liest sich *Dietrich Schulze-Marmelings* Erinnerung an die Beiträge von Juden an den deutschen Fußball. In diesen Beiträgen ist viel von Versöhnung die Rede. Die aktuellste und vielleicht wichtigste Probe aufs Exempel ist die Fußballmannschaft Bnei Sakhnin, der *Jerrold Kessel* und *Pierre Klochendler* bedenkenswerte Betrachtungen widmen – und der sie bereits ein Buch und einen Dokumentarfilm gewidmet haben. Ein „Staat aller Fußballanhänger" könnte ein Weg zu einer neuen, sympathetischen Wahrnehmung der arabischen Minderheit sein. („*Söhne* Sakhnins" ist eine Fehlübersetzung: *Bnei* – status constructus von *banim* – bezeichnet im Hebräischen wie im Arabischen die Herkunft oder die Zugehörigkeit zu einem Stamm.) Aufgrund vieler Erfahrungen sehnt sich *Amichai Alperovich* nach einer Zeit, in der israelische Sportler mit nur einer Ungewissheit leben, nämlich der jedem Sport eigenen von Sieg oder Niederlage: Der Verfasser geht auf die Versuche ein, Israel von internationalen Begegnungen auszuschließen.

Wenn von jüdischen Sportlern die Rede ist, kommt wohl vielen das Wort *Makkabi* in den Sinn. Etwas Kenntnis der Alten Geschichte liefert dazu kompetent und klar *Manfred Lämmer* mit seiner Darstellung des griechischen Gymnasiums in Jerusalem. Männer, die sich der Beschneidung schämten, nahmen es vermutlich auch mit der Sabbatruhe nicht genau, ein Problem auch der Neuzeit. Wie die Kontroversen darüber im Palästina der Mandatszeit etwa verliefen, zeigt *Anat Helman*, besonders auch an den Einstellungen von Rav Abraham Isaak Kook und Chaim Nachman Bialik. Eine Geschichte der Makkabiaden erzählt detailreich *Haim Kaufman*, der besonderen Nachdruck auf die Bedeutung dieser Spiele für das jüdische Nationalbewusstsein legt. (Der zweite Satz der Anmerkung 1 ist so pauschal geraten, dass man ihn geradezu als falsch bewerten muss.) Literarisch-sportlicher Höhepunkt dieses Almanachs ist ein (früherer) Text von *Friedrich Torberg*, der außer Fußball und Wasserball auch den sensationellen „Wiener Hakoah" der Zwischenkriegszeit feiert. Als ausgleichendes Gegenstück zu dem mit sportlichen Hochleistungen verbundenen Krampf stellt *Nili Landesman* ihre in Tel Aviv gelehrten Joga-Übungen vor und weist aus dieser Sicht auf so manches Ungesunde in der Lebensführung – nicht nur der Israelis – hin.

Simon Lauer, Zürich

Manfred Deselaers (Hg.), **Dialog an der Schwelle von Auschwitz**. Band II. Perspektiven einer Theologie nach Auschwitz. Bibliothek des Zentrums für Dialog und Gebet in Oświęcim 10, Kraków-Oświęcim 2011. 238 Seiten.

Gefördert durch „Renovabis" erscheint nach dem Tagungsband „*Gott und Auschwitz*" (Krakau 2010) ein weiterer Band über einen wissenschaftlichen Kongress der Vereinigung Polnischer Fundamentaltheologen am „Zentrum für Dialog und Gebet" in Oświęcim (Auschwitz) unter der Herausgeberschaft des dort seit 1990 wirkenden Aachener Priesters *Manfred Deselaers*. Mit dem Wort des Warschauer Kardinals Stanislaw Nagy, „hier ist locus theologicus", leitet der Fundamentaltheologe *Marian Rusecki* (Lublin) die Beiträge ein. Diese Einsicht ist noch nicht überall durchgedrungen, trotz zwei Papstbesuchen in Auschwitz und den klaren Thesen von Johann Baptist Metz. *Deselaers* selbst widmet sich den unterschiedlichen Perspektiven für eine Theologie nach Auschwitz aus polnischer, jüdischer und deutscher Sicht. Rabbiner *Alon Goshen-Gottstein* (Jerusalem) formuliert ergreifende Gedanken im Ringen mit dem Thema „Die Frage nach Gott und Auschwitz". Allein dieser Aufsatz lohnt die Anschaffung des Bandes. *Gregor Maria Hoff* (Salzburg) reflektiert den Besuch eines deutschen Papstes in Auschwitz und die damit verbundenen Sprachprobleme. Die Theodizeefrage sieht er ähnlich wie Metz (dem der Aufsatz zum 80. Geburtstag gewidmet ist), – Jonathan Littells viel diskutierter Täter-Roman „Die Wohlgesinnten" ist ihm „eine unmögliche Perspektive".

Polnische Sichtweisen behandelt *Henryk Sewernyiak* (Warschau) mit besonderem Bezug auf die Dichterin Zofia Kossak und Johannes Paul II. Mehr systematisch arbeitet *Krzysztof Kaucha* (Lublin) eine polnische Fundamentaltheologie nach Auschwitz aus. *Elzbieta Kotkowska* (Posen) bringt die Thematik in die Gesamtheit der „Erinnerung der Kirche", indem sie Gedanken von Johann B. Metz, Edith Stein, Johannes Paul II. und Joseph Ratzinger aufgreift. Den Band beschließt eine ausführliche Studie von *Wojciech Szukalski* (Bromberg) über „die universale Botschaft der Schoa in der Lehre von Papst Johannes Paul II.". Die Initiativen „des größten aller Polen und Freund der Juden" (229) zum christlich-jüdischen Dialog bleiben unvergessen und maßgebend. So sind die gut übersetzten Aufsätze des Buches eine nachhaltige Einladung, dem Ringen um die Rede von Gott „nach Auschwitz" in Polen, Deutschland und Israel intensiv zuzuhören.

Stefan Hartmann, Oberhaid

Walter Koschmal, **Der Dichternomade. Jiří Mordechai Langer – ein tschechisch-jüdischer Autor**. Böhlau-Verlag, Köln 2010. 441 Seiten.

Es ist wirklich nicht leicht, dem Prager Dichter und Schriftsteller Jiří Mordechai Langer (1894–1943), einem Freund von Franz Kafka, gerecht zu werden. Denn dieser nonkonformistische Jude publizierte in drei Sprachen (deutsch, hebräisch und tschechisch). Im vorliegenden Buch beschreibt der Autor Langers ungewöhnliche Lebensgeschichte und analysiert sorgfältig seine Hauptwerke: *Die Erotik der Kabbala* und *Die Neun Tore*. Den Band beschließt eine Edition mehrerer Artikel und Buchbesprechungen, die Langer in der Zeitschrift „Selbstwehr. Jüdisches Volksblatt" und im „Jüdischen Almanach" in deutscher Sprache publizierte. Weitere deutschsprachige Veröffentlichungen sind im Literaturverzeichnis aufgelistet. Übersehen hat Koschmal eine Abhandlung über die jüdischen Gebetsriemen, die Langer in der psychoanalytischen Zeitschrift „Imago" 1931 veröffentlichte.

Neue Auflagen der Bücher von Langer beweisen, dass er im deutschsprachigen Raum nicht ganz in Vergessenheit geriet. Koschmals Forschungsarbeit ist ein wichtiger Beitrag zur Vertiefung der hier und da geführten Diskussionen über jüdische Mystik und Chassidismus. Sehr aufschlussreich ist sein Vergleich zwischen Martin Bubers „Erzählungen der Chassidim" und Langers Fassung desselben Materials. Manche Leser dürfte Koschmals Urteil überraschen: „Langer schafft – im Gegensatz zu Buber – hochwertige Literatur" (254). Weil Bubers Versionen als die „chassidischen Legenden" schlechthin in die Weltliteratur eingingen und Langer selbst aus den tschechischen Literaturgeschichten zum Teil ausgeschlossen bleibt, spricht der streitbare Hochschullehrer von einer „Rezeptionskarnevaleske".

In einer der abgedruckten Rezensionen bemerkt Langer: „Die kleine Anzahl von unwesentlichen Mängeln, die ich an dem vorliegenden Buche auszusetzen mir erlaubt habe, und ohne die übrigens keine menschliche Leistung frei ist, beweist, dass es sich hier um ein hervorragendes Werk handelt und dass Dr. Baruchs mühevolle Arbeit mit einer ausgiebigen Benützung seitens der Leser belohnt werden sollte."

In diesem Sinne seien einige Corrigenda notiert: Rabbiner Moses Sofer ist der „Chatam Soifer", nicht: Chatam Siofer (35). Solomon Jakob Abramowitsch (eigentlich: Mendele Mojcher Sforim [71]) – genau umgekehrt müsste es stehen. Auf derselben Seite: Jizchak Lejb Perez (1891–1915): Perez wurde 1852 geboren! Über Don Isak Abrabanel lesen wir: „Geboren

war er in Lissabon im Jahre 1487 und starb zu Venedig im Jahre 1509" (329); richtig ist, dass Abrabanel 1437 geboren wurde.

Yizhak Ahren, Jerusalem/Köln

Miriam Magall, **Internationale jüdische Festmahlzeiten. Essen wie im Paradies – Pessach.** Patchworldverlag, Berlin 2012. 80 Seiten.

Nach dem Fest ist vor dem Fest – so beginnt das Pessach-Menübuch mit 71 Rezepten aus fünf Ländern und einem Begleitheft mit Pessach-Geschichten. Das Buch, das Kochen und Kulturgeschichte glücklich vereint, schrieb Miriam Magall, Kennerin und Liebhaberin der guten jüdischen Küche, für ihren Sohn, einem Vertreter der jungen Generation, die mehr über das Judentum erfahren möchte und die mit dem Satz, „Die Liebe geht durch den Magen", aufgewachsen ist. Dabei gelingt es der Autorin, Rezepte und Wissen so zu mischen, dass Leckereien aschkenasischer und sephardischer Küche entstehen. Es geht um Außergewöhnliches und Alltägliches.

Das etwas andere Kochbuch führt mithilfe seiner Rezepte einmal rund um den Globus und berichtet über die verschiedensten jüdischen Gemeinden. So spiegeln die Rezepte die Vielfalt jüdischen Lebens wider. Die traditionellen Festmahlzeiten zeugen davon, dass die jüdischen Köchinnen und Köche die gesunde mediterrane Küche entdeckten, lange bevor diese in Europa Mode wurde. Der erste Band ist Pessach, dem „Befreiungsfest", gewidmet, mit Menüvorschlägen für jeden der acht Festtage – zusätzlich zu den drei großen Festmahlzeiten, für den ersten und den zweiten Seder, sowie für den siebten bzw. achten und letzten Tag, mit dem das Pessach-Fest zu Ende geht. Es ist für jeden Geschmack etwas dabei. Frauen und Männer, von Marktfrauen zu Professorinnen, Mütter und Väter, Hausfrauen und Manager schmecken das grenzenlose Judentum über Israel, Ost- und Mittelosteuropa, Nord- und Südamerika hinweg.

Wie bereits von der Präsidentin von WIZO-Deutschland im Vorwort erwähnt, können dank der vielen kreativen Ideen des Buches Familie und Gäste zu den Feiertagen 2013 „verwöhnt" werden. Viel Vergnügen beim Kochen und guten Appetit!

Svetlana Jebrak, Düsseldorf

Ralf Piorr (Hg.), **Ohne Rückkehr. Die Deportation der Juden aus dem Regierungsbezirk Arnsberg nach Zamość im April 1942.** Klartext Verlag, Essen 2012. 224 Seiten, zahlreiche Fotos/Abbildungen.

„Viele Jahrzehnte war diese Deportation ein Desiderat in der Geschichtsschreibung", stellt der wissenschaftliche Leiter der Mahn- und Gedenkstätte Ralf Piorr in seinem Vorwort fest. „Ohne Rückkehr" ist diese Deportation jüdischer Menschen aus Städten und Gemeinden des Regierungsbezirks Arnsberg zum „Arbeitseinsatz im Osten" nach Zamość gewesen; kein Deportierter nach „Zamość im April 1942" hat die Schoa überlebt.

Die „Steinwache", Ort ständiger und wechselnder Ausstellungen, legt mit dem ersten Band einer Schriftenreihe das Ergebnis wissenschaftlicher Bemühungen um diesen fast in Vergessenheit geratenen Holocaust-Komplex vor. Der Historiker Ralf Piorr hat unter Mitarbeit von Rolf Fischer, Katrin Kemper, Dieter Knippschild und Matthias Wagner das „Desiderat" zum „Dokument" gemacht. Seit 2008 hatte diese Arbeitsgruppe, zu der zeitweilig Peter Witte gehörte, regionale Holocaustgeschichte bearbeitet und veranschaulicht. Daraus entstand ein Gedenkbuch, „das den Opfern ihren Namen und – wo immer möglich – auch ihr Gesicht zurückgibt".

Mahnen, Erinnern und Gedenken sind Aufgaben der multimedialen Steinwache schlechthin; mit dem Buch „Ohne Rückkehr" als Beginn einer einschlägigen Schriftenreihe tritt ein neues, aktuelle Einsicht und Anschauung bewirkendes Medium hinzu. Geradezu klassisch ist die „Rekonstruktion" durch wenige Bilder von Leben und Tod im Zeichen des zynisch-verlogenen „Abschiebens nach Osten zum Arbeitseinsatz". Die Seiten 14/15 rekonstruieren das anschaulich. Dortmund: die Abfahrt vom abbrechenden Schottergleis des Südbahnhofs. Darunter die Ankunft: Bild des Namens „Zamość" in der Region Lublin mit einem heute toten Bahnhof, von dem es für die Deportierten keine Rückkehr gab, nur Weiterfahrt in den Tod: nach Sobibor, Treblinka, ins Grab in den Wolken. „Gedenken" ist im Fall „Zamość" ein Erinnern ohne Zeugnis Überlebender. Die gibt es nicht. Todesopfer waren alle Deportierten – herausgerissen aus der menschlichen Gesellschaft durch ausgefeilt brutale Verwaltungsakte. Nur wenige verzweifelte Lebenszeichen auf dem Weg in die Namenlosigkeit haben sich zufällig erhalten. Ob sie verstanden wurden?

Fritz Hofmann, Dortmund

Berichte

Das Kölner Beschneidungsverbot

Die **Allgemeine Rabbinerkonferenz** erklärte am 27. Juni 2012 zum Urteil des Landgerichts Köln vom 26. Juni 2012, das die Beschneidung von Jungen aus religiösen Gründen als Körperverletzung bewertet hat:

> „Mit Empörung hat die Allgemeine Rabbinerkonferenz das Urteil eines deutschen Gerichts zur Beschneidung zur Kenntnis genommen. Wer die Beschneidung angreift, greift das Judentum in seinem Kern an. Seit 3000 Jahren ist das Kindeswohl ein zentraler Wert des Judentums, der durch die Beschneidung nicht gefährdet wird." (http://a-r-k.de/meldung/13/)

Der **Zentralrat der Juden in Deutschland** sieht im Urteil einen beispiellosen und dramatischen Eingriff in das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften. Dazu Dr. Dieter Graumann, Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland:

> „Diese Rechtssprechung ist ein unerhörter und unsensibler Akt. Die Beschneidung von neugeborenen Jungen ist fester Bestandteil der jüdischen Religion und wird seit Jahrtausenden weltweit praktiziert. In jedem Land der Welt wird dieses religiöse Recht respektiert."

Der Zentralrat der Juden in Deutschland fordert den Deutschen Bundestag als Gesetzgeber auf, Rechtssicherheit zu schaffen und so die Religionsfreiheit vor Angriffen zu schützen.

Nach jüdischer Tradition wird ein Kind männlichen Geschlechts am achten Tag seines Lebens beschnitten. Die Beschneidung (Brit mila) erinnert an den heiligen Bund, den Gott mit dem Stammvater Abraham geschlossen hat. Durch die Beschneidung wird das Kind in diesen Bund aufgenommen. Man kann die Beschneidung auf einen späteren Termin verschieben, wenn es dafür triftige, z. B. gesundheitliche Gründe gibt. Die Beschneidung wird von einem Arzt oder einem dafür zuständigen medizinisch kompetenten Kultusbeamten, dem Mohel, vorgenommen.

(http://www.zentralratdjuden.de/de/article/3705.html)

Zur Debatte um die Beschneidung

Aus den dem Schreibenden bekannten Pressemeldungen, die ja kaum die ganze Aktenlage wiedergeben können, geht nicht hervor, ob die Kölner Richter sich über den Stellenwert der Beschneidung im Islam haben unterrichten lassen. Sie hätten erfahren, dass Muslime je nach ihrer geografisch-kulturellen Herkunft recht unterschiedlich mit diesem schon im Alten Orient verbreiteten Brauch umgehen. Im Judentum, das nun direkt oder indirekt auch in die Kritik gerät, steht es damit grundsätzlich anders; hier hat sich bis vor wenigen Jahrzehnten nur eine sehr dünne Schicht von dieser biblisch verankerten Pflicht dispensiert. Dass der Akt irreversibel sei, wie es aus dem Gerichtssaal heißt, stimmt nicht. Schon im 2. Jahrhundert v. Chr. haben Juden, die im Gymnasion nicht als solche erkannt werden wollten, die Vorhaut wieder anoperieren lassen (Anm. d. R., vgl. S. 308 i. d. H.); ein ähnliches Verfahren in neuster Zeit wird aus Nordeuropa berichtet.

Unrichtig ist auch die Behauptung des Gerichts, mit der Beschneidung werde die Religionszugehörigkeit des Knaben endgültig bestimmt. Nach jüdischer Lehre wird der Knabe nicht in die jüdische Religion aufgenommen, sondern in den von Gott mit Abraham geschlossenen Bund (1 Mose 17,7–14). Da Abrahams Sohn Ismael nach der Tradition zu dieser Zeit dreizehn Jahre alt war, vollziehen manche Muslime, die sich als Nachkommen Ismaels verstehen, den Ritus erst in diesem Alter.

Wer als Kind einer jüdischen Mutter geboren wurde, ist allein dadurch schon Jude. Das ist allerdings *character indelebilis*: Er mag die Religion wechseln oder ganz aufgeben so viel er will, er bleibt Jude – meistens auch in den Augen seiner neuen Umwelt. Todesstrafe für Apostasie (wie im Islam und vor 1917 in der russischen Kirche) gibt es im Judentum nicht.

Mit allem Respekt, der richterlicher Autorität gebührt, muss man wohl doch zum Schluss kommen, dass hier ein Urteil auf falschem Grund gefällt worden ist. Fatal daran ist, dass eine an genauerer Information wenig interessierte öffentliche Meinung zur Bildung von Vorurteilen verleitet werden könnte. Allfällige Berufung auf eine betont positivistische und von jeder Sensibilität für das Religiöse freie Seelenlehre kann in diesem Fall, unbeschadet ihrer unverzichtbaren Leistungen, den Irrtum nur befördern.

Simon Lauer, Zürich

Beschneidungsverbot beschneidet Religionsfreiheit

Bischof Heinrich Mussinghoff, Vorsitzender der Unterkommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum der Deutschen Bischofskonferenz, zum Urteil des Landgerichts Köln (26.06.2012) zur Strafbarkeit der Beschneidung nicht einwilligungsfähiger Jungen aus rein religiösen Gründen:

„Das Urteil des Kölner Landgerichts zur Beschneidung von Jungen ist äußerst befremdlich, weil es der grundgesetzlich geschützten Religionsfreiheit der Eltern und ihrem Erziehungsrecht in keiner Weise gerecht wird. Der Gegensatz zwischen dem Grundrecht auf Religionsfreiheit und dem Wohl des Kindes, den die Richter konstruieren, vermag in diesem Fall nicht zu überzeugen.

Der gesundheitliche Nutzen der Beschneidung wird von Medizinern unterschiedlich beurteilt. Dass die Beschneidung dem Wohl des Kindes widerspricht und ihm oder dem späteren Erwachsenen einen Schaden zufügt, wird von den Richtern jedoch lediglich behauptet. Die bisherigen Erfahrungen in Deutschland und weltweit geben Anlass zu berechtigten Zweifeln.

Es ist auch nicht einsichtig, weshalb die Beschneidung dem Interesse des Kindes zuwiderlaufen soll, später selbst über seine Religionszugehörigkeit zu entscheiden. Die Freiheit, sich zu einem anderen Zeitpunkt von der Religion der Eltern abzuwenden, wird durch die Beschneidung in keiner Weise eingeschränkt. Hingegen ist das Verbot der Beschneidung im Kindesalter ein schwerwiegender Eingriff in die Religionsfreiheit und das Erziehungsrecht der Eltern.

Im Judentum ist die Beschneidung von Jungen, die in der Regel am achten Tag nach der Geburt erfolgt, eine biblisch begründete Pflicht der Eltern. Sie wird von zur Beschneidung ausgebildeten Fachleuten durchgeführt. Die Beschneidung markiert nicht nur die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, sondern wird vor allem als das Zeichen des Bundes mit Gott verstanden.

Ähnlich ist es im Islam. Auch wenn die Beschneidung im Koran nicht vorgeschrieben ist, so gehört sie für viele Muslime doch zur verpflichtenden religiösen Tradition. Es ist bedauerlich, dass das Gericht sich nicht ernsthaft mit den religiösen Gründen der Beschneidung auseinandergesetzt hat.

THEOLOGIE THÜRINGEN

Das Urteil löst erhebliche Unruhe in der jüdischen und der islamischen Gemeinschaft aus. Viele fragen sich mit Sorge, ob sie zukünftig ungehindert ihren religiösen Pflichten in unserem Land nachkommen können. Es ist deshalb notwendig, dass in der Sache möglichst schnell Rechtsklarheit hergestellt und die ungestörte Ausübung der Religionsfreiheit sicher gestellt wird."

(www.dbk.de/presse/details/?presseid=2123&cHash=a6089e7b33e7f370adce23918d4a197f)

Nostra aetate – Grundlage und Orientierungspunkt

Grußwort von Papst Benedikt XVI. an die Delegation des Lateinamerikanischen Jüdischen Kongresses, 10. Mai 2012.

Liebe jüdische Freunde!

Ich freue mich sehr, diese Delegation des Lateinamerikanischen Jüdischen Kongresses willkommen zu heißen. Diese unsere Begegnung ist von besonderer Bedeutung, da Sie die erste Gruppe von Vertretern jüdischer Organisationen und Gemeinden in Lateinamerika sind, der ich hier im Vatikan begegne. In ganz Lateinamerika, und vor allem in Argentinien und Brasilien, gibt es lebendige jüdische Gemeinden, die mit einer großen Mehrheit von Katholiken zusammenleben. Von den Jahren des Zweiten Vatikanischen Konzils an haben sich die Beziehungen zwischen Juden und Katholiken auch in eurer Region verstärkt, und es gibt verschiedene Initiativen, die diese gegenseitige Freundschaft weiter vertiefen.

Wie Sie wissen, wird im kommenden Monat Oktober der 50. Jahrestag des Beginns des Zweiten Vatikanischen Konzils gefeiert, dessen Erklärung Nostra aetate weiterhin Grundlage und Orientierungspunkt für unsere Bemühungen bleibt, mehr Verständnis, Achtung und Zusammenarbeit zwischen unseren beiden Gemeinschaften zu fördern.[1] Diese Erklärung bezog nicht nur klar gegen jede Form von Antisemitismus Stellung, sondern schuf

1) Anm. d. Red.: Vgl. dazu den ausführlichen Beitrag von Hans Hermann Henrix, *Verhältnis von Kirche und Judentum. Fünfzig Jahre nach Eröffnung des Zweiten Vaticanums*, S. 246 i. d. Heft.

auch die Grundlagen für eine neue theologische Würdigung der Beziehung der Kirche zum Judentum und zeigte sich zuversichtlich, dass die Wertschätzung des Juden und Christen gemeinsamen geistlichen Erbes zu immer größerer gegenseitiger Kenntnis und Achtung führen würde (vgl. Nr. 4).

In Anbetracht der in den letzten 50 Jahren der jüdisch-katholischen Beziehungen in der ganzen Welt gemachten Fortschritte können wir nur dem Allmächtigen für dieses klare Zeichen seiner Güte und Vorsehung danken. Mit wachsendem Vertrauen, Respekt und gutem Willen wurden Gruppen, deren Beziehung anfänglich von einem gewissen Misstrauen geprägt war, nach und nach zu vertrauensvollen Gesprächspartnern und Freunden, sogar zu guten Freunden, die in der Lage sind, die Krisen gemeinsam anzugehen und Konflikte positiv zu lösen.

Sicherlich bleibt noch viel zu tun bei der Überwindung des Ballastes der Vergangenheit, bei der Förderung besserer Beziehungen zwischen unseren beiden Gemeinschaften und bei der Antwort auf die Herausforderungen, denen die Gläubigen in der heutigen Welt immer mehr gegenüberstehen. Doch haben wir Grund, Dank zu sagen dafür, dass wir uns bemühen, gemeinsam den Weg des Dialogs, der Versöhnung und der Zusammenarbeit zu gehen.

Liebe Freunde, in einer Welt, die immer mehr vom Verlust der spirituellen und moralischen Werte bedroht ist, die allein die Achtung der Menschenwürde und einen dauerhaften Frieden gewährleisten können, ist ein aufrichtiger und respektvoller Dialog grundlegend für die Zukunft unserer Menschheitsfamilie.

Ich hege die Hoffnung, dass dieser heutige Besuch eine Quelle der Ermutigung und des erneuerten Vertrauens sein möge, in dieser Stunde der Herausforderung, immer festere Bande der Freundschaft und der Zusammenarbeit zu knüpfen und ein prophetisches Zeugnis abzulegen von der Kraft der göttlichen Wahrheit, der Gerechtigkeit und der versöhnenden Liebe, zum Wohl der gesamten Menschheit.

Mit diesen Gedanken, liebe Freunde, bitte ich den dreimal heiligen Gott, Sie und Ihre Familien mit reichen geistlichen Gaben zu segnen und Ihre Schritte auf dem Weg des Friedens zu leiten. *Shalom elichém* (sic!).

L'Osservatore Romano (dt.), 1. Juni 2012, 9 (Orig. span. in O. R., 11. Mai 2012).

Notizen

Im Januar 2012 wurden in Israel die Ergebnisse einer **Studie zum Thema Glauben, Glaubenspraxis und Werte** *(A Portrait of Israeli Jews. Beliefs, Observance, and Values of Israeli Jews)* aus dem Jahre 2009 veröffentlicht. 2803 israelische Juden im Alter von über 20 Jahren waren befragt worden. 84 % der Befragten antworteten: „Ja, es gibt einen Gott." Für 85 % ist die Einhaltung der traditionellen jüdischen Feiertage wichtig (tun es jedoch nur selektiv), 67 % essen kein Chametz (gesäuertes Brot) an Pessach, 86 % fasten an Jom Kippur, 76 % essen zu Hause koscher, 70 % auch außerhalb, 72 % essen niemals Schweinefleisch, die meisten aus religiösen Gründen. 87 % sind für Aliya (Einwanderung von Juden) und die sofortige Einbürgerung, 53 % befürworten Staatsbürgerschaft und Einwanderung auch für nichtjüdische Ehepartner. 58 % plädieren dafür, dass am Schabbat öffentlicher Personenverkehr und die Öffnung von Einkaufszentren erlaubt sein sollen, 60 % für Sportveranstaltungen und kulturelle Aktivitäten am Schabbat; 51 % sind für die Einführung der Zivilehe. Zur vollständigen Studie: http://www.idi.org.il/sites/english/events/Other_Events/Documents/GuttmanAviChaiReport2012_EngFinal.pdf

Die Hebräische Universität hat am 19. März 2012 das „Albert Einstein Archiv" online gestellt. Albert Einstein (1879–1955) war einer der Mitbegründer der Hebräischen Universität Jerusalem. Sein Geburtstag wird in Israel als Tag der Wissenschaft begangen. Das Archiv (http://www.alberteinstein.info/) beinhaltet die gesamte Einstein-Sammlung der Hebräischen Universität mit mehr als 80 000 Dokumenten. Etwa die Hälfte der Dokumente sind persönliche Unterlagen Einsteins, der Rest sind weitere Schriften von und über Albert Einstein. Das Archiv ist unterteilt in die Rubriken: wissenschaftliche Arbeiten, das jüdische Volk, die Hebräische Universität, öffentliche Aktivitäten und Privatleben.

Dem Schweizer Polizeikommandanten Paul Grüninger, der entgegen offizieller Anordnungen zwischen 1938 und 1939 Hunderten von jüdischen Flüchtlingen den rettenden Weg in die Schweiz öffnete, wurde am 6. Mai 2012 eine Brücke gewidmet. Die Benennung der **Paul-Grüninger-Brücke** am Grenzübergang Hohenems (Öst.) – Diepoldsau (Schweiz) soll, so die Initiatoren (Paul Grüninger Stiftung, Jüdisches Museum Hohenems, Grüne Kanton St. Gallen, Die Grünen Vorarlberg, Stadt Hohenems, Kanton St. Gallen und Land Vorarlberg), auch an alle bekannten und unbekannten Menschen erinnern, die sich für die Rettung von NS-Verfolgten einsetzten. Neben offiziellen Vertretern nahmen auch Familienmitglieder von Überlebenden sowie die Tochter Grüningers, Frau Ruth Roduner-Grüninger, an der Feier teil.

Übergriffe auf jüdische Einrichtungen und Denkmäler und Friedhöfe: Bei einem Anschlag vor einer jüdischen Schule in **Toulouse** am 19. März 2012 hat der Attentäter Mohamed Merah zwei Kinder und einen Erwachsenen erschossen. Ende Juni 2012 wurden auf dem **Wiener Zentralfriedhof** die Grabsteine von 43 jüdischen Gräbern umgestoßen. Auf dem jüdischen

Friedhof in **Wysokie Mazowieckie** im Nordosten Polens haben Vandalen Grabsteine und Gedenktafeln mit Hakenkreuzen, mit am Galgen hängenden Davidsternen und mit der Parole „Hier ist Polen, nicht Israel" beschmiert. In **Wiesloch** (Baden-Württemberg) wurde am 31. Januar 2012 der jüdische Friedhof geschändet, am 2. Juni der Friedhof von **Szekesfehervar** in Ungarn, am 4. Juni der Friedhof von **Hohenems** (Öst.). **In Budapest** wurde am 22. Mai 2012 das **Wallenberg-Denkmal** mit Schweinefüßen behängt. In ähnlicher Weise war 2009 in Budapest das **Denkmal am Donauufer** (sechzig Paar Schuhe aus Metall zum Gedenken an die Erschießungen von ungarischen Juden 1944 und 1945 durch Pfeilkreuzler) geschändet worden.

Die Theologische Fakultät der Universität Zürich und das Zürcher Lehrhaus veranstalteten am 26. März 2012 eine Feier zum **65. Geburtstag von Prof. Stefan Schreiner** (Tübingen). Der Theologe, Judaist und Arabist Schreiner, dazu des Polnischen und Russischen mächtig, ist als Vermittler solider Kenntnisse im interreligiösen Dialog europaweit geschätzt und gesucht. Als Festschrift wurde dem Jubilar eine Sammlung von Aufsätzen Schreiners zur Auslegung von Themen und Texten der jüdischen Bibel im Koran und in der islamischen Tradition überreicht: Friedmann Eißler / Matthias Morgenstern (Hg.), *Stefan Schreiner, Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung*. XIX, 407 S., TSMJ; 27, Mohr Siebeck, Tübingen 2012. (Simon Lauer)

Am 10. Mai 2012 wurde an der Gertrud-Luckner-Gewerbeschule in Freiburg die **Gertrud-Luckner-Bibliothek (G-L-B)** eröffnet. Franz Brockmeyer, der ehrenamtliche Leiter der G-L-B, hat den Bestand von mehr als 700 Exemplaren des Buchnachlasses Gertrud Luckners in enger Zusammenarbeit mit der Stadtbibliothek Freiburg erschlossen und katalogisiert. Weitere Teilbestände gingen an den Deutschen Caritasverband und an die Universitätsbibliothek Freiburg. Über den Nachlassbestand hinaus enthält die G-L-B derzeit ca. 1200 Bücher und digitale Medien in fünf Sachgebiete gegliedert: Judentum; Antisemitismus; Israel und seine Nachbarn; Literatur; Emigration, Migration, Menschenrechte. Auf der Internetseite der Gertrud-Luckner-Gewerbeschule www.glg-freiburg.de wird es mit Beginn des neuen Schuljahres (2012/13) einen eigenen Link zur „Gertrud-Luckner-Bibliothek" geben. Neben ihrem Gedächtnischarakter möchte die G-L-B das Leben von Gertrud Luckner der Schulgemeinschaft und den Nutzern als beispielgebend vermitteln, aber auch mit Veranstaltungen zu Dialog und Gespräch einladen.

Leser-Echo

Prof. Yizhak Ahren, Jerusalem, zum Beitrag „Die fromme Chana und ihr Schabbat" von Abraham Frank in FrRu NF 19(2012)184–188:

Im schönen Artikel von Abraham Frank wird der Vers zitiert: „Hüte den Schabbattag, ihn zu heiligen." Die Quellenangabe Ex 20,8 ist aber falsch. Der zitierte Vers findet sich in Dtn 5,12.