

FREIBURGER RUNDBRIEF

NEUE FOLGE

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
Begründet von Dr. Gertrud Luckner

Rabbiner Moshe Navon

Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret
im Licht der jüdischen Quellen (Teil 2)

Josef Wohlmuth

„Rede und Gesang“.

Elazar Benyoëtz als poetischer Interpret der Tora

Wieland Zademach

Zwischen Tradition und Moderne.

Erinnerung an Abraham Joshua Heschel (1907–1972)

Daniel Krochmalnik

Mila und Schoa.

Erinnerung in der neuesten Beschneidungsdebatte

Elina Krass

Russische Juden in Deutschland. Wieder Fremde?

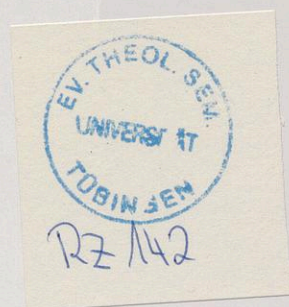
Theo Mechtenberg

Späte Ehrung für Jan Karski – und ein Fauxpas

Das besondere Buch

Hubert Frankemölle, Vater unser – Awinu.

Das Gebet der Juden und Christen (Werner Trutwin)



Inhalt

Rabbiner Moshe Navon	
Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret im Licht der jüdischen Quellen (Teil 2)	2
Josef Wohlmuth	
„Rede und Gesang“. Elazar Benyoëtz als poetischer Interpret der Tora	11
Wieland Zademach	
Zwischen Tradition und Moderne. Erinnerung an Abraham Joshua Heschel	22
Daniel Krochmalnik	
Mila und Schoa. Erinnerung in der neuesten Beschneidungsdebatte	32
Elina Krass	
Russische Juden in Deutschland. Wieder Fremde?	42
Theo Mechtenberg	
Späte Ehrung für Jan Karski – und ein Fauxpas	48

Bücherschau

<i>Fornet-Ponse, Thomas, Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene (Hans Hermann Henrix)</i>	55
<i>Frankemölle, Hubert, Vater unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen (Werner Trutwin)</i>	51
<i>Hell, Silvia / Vonach, Andreas (Hg.), Priestertum und Priesteramt (Stefan Hartmann)</i>	58
<i>Kortzfleisch, Siegfried von / Grünberg, Wolfgang / Schramm, Tim (Hg.), Wende-Zeit im Verhältnis von Juden und Christen (Matthias Blum)</i>	61
<i>Kostinskij, Alexander, Ein Brief aus dem Paradies (Maria Stiefl-Cermak)</i>	63
<i>Mildenberger, Irene, Der Israelsonntag – Gedenktag der Zerstörung Jerusalems (Yizhak Abren)</i>	64
<i>Nachama, Andreas / Gardei, Marion, Du bist mein Gott, den ich suche (Herbert Winklehner)</i>	65
<i>Noll, Chaim, Kolja. Geschichten aus Israel (Bettina Klix)</i>	66
<i>Schäfer, Peter, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums (Werner Trutwin)</i>	68
<i>Schoeps, Julius H., David Friedländer (Yizhak Abren)</i>	70
<i>Stegemann, Wolfgang, Jesus und seine Zeit (Alwin Renker)</i>	72
<i>Steinsaltz, Adin, Die dreizehnblättrige Rose (Yvonne Domhardt)</i>	73

Berichte

Gesetzentwurf des Bundeskabinetts zur Beschneidung	75
Der Sabbat – Mittelpunkt jüdischen Lebens (Sr. Johanna Schwalbe OSB)	77

Notizen	78
---------	----

Freiburger Rundbrief

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
Neue Folge Heft 1–4/2013 (20. Jahrgang)

Inhalt und Personenregister

Impressum

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

Geschäftsführende Schriftleiterin: Elisabeth Weidinger

Konsultorinnen und Konsultoren: Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden; Prof. Dr. Hildegard Gollinger, Merzhausen; Prof. Dr. Hans Hermann Henrix, Aachen; Prälat Dr. Georg Hüssler, Freiburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Passau; Dr. Gertrud Rapp, Freiburg.

Ehrenmitglieder: † Prof. Dr. Clemens Thoma (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: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 0344-1385

INHALTSVERZEICHNIS

Benedikt XVI.

Das „große Halle“. Katechese zu Psalm 136 (135) 128

Böckler, Annette M.

Jüdische Kommentare zum Neuen Testament. Hintergrund und hermeneutischer Vergleich 90

Brakelmann, Günter

Luther und die Juden 107

Buckenmaier, Achim

Pfingsten – Der Fünzigste Tag. Gedanken zum christlichen „Sieben-Wochen-Fest“ 256

Friedlander, Henry

Der Völkermord an Sinti und Roma. Eugenik – Euthanasie – Genozid 173

Fuchshuber-Weiß, Elisabeth

Die Würzburger „Judensteine“. Das Erbe einer mittelalterlichen Gemeinde . . . 204

Hahn, Frank

Das Unbegründete nicht vergessen. Gedanken zum Antisemitismus heute und gestern 264

Kopitzsch, Wolfgang

„Judenmord – das Erbe der Hamburger Polizei“ 280

Kosman, Admiel

Ruth und Boas in der Tenne. Verschiedene Interpretationen 209

Krass, Elina

Russische Juden in Deutschland. Wieder Fremde? 42

Krochmalnik, Daniel

Mila und Schoa. Erinnerung in der neuesten Beschneidungsdebatte 32

Lapide, Yuval

Gedenkkultur im Judentum 162

Mechtenberg, Theo

Späte Ehrung für Jan Karski – und ein Fauxpas 48

Mechtenberg, Theo

Neuer Streit um Auschwitz? 287

Mußner, Franz

Der Staat Israel im Licht der Bibel 200

Navon, Rabbiner Moshe

Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret im Licht der jüdischen Quellen (Teil 2) 2

Noll, Chaim

Schawuot – Der Fünzigste Tag. Jüdische Gedanken zum „Sieben-Wochen-Fest“ 242

Renker, Alwin / Weidinger, Elisabeth

„Soviel du brauchst“ (2. Mose 16,18). 34. Deutscher Evangelischer Kirchentag 273

<i>Rosenkranz, Michael</i>	
Was verbindet Kreuz und Pessach? Eine Betrachtung aus jüdischer Sicht	82
<i>Schwendemann, Wilhelm</i>	
Schoa und Erinnerung. Sinnvolles Lernen an Schulen und Gedenkstätten	180
<i>Wohlmuth, Josef</i>	
„Rede und Gesang“. Elazar Benyoëtz als poetischer Interpret der Tora	11
<i>Zademach, Wieland</i>	
Zwischen Tradition und Moderne. Erinnerung an Abraham Joshua Heschel	22
<i>Zademach, Wieland</i>	
Ein Rabbiner für die Christen. Erinnerung an Robert Raphael Geis (1906–1972)	190
<i>Zimmermann, Michael J. H.</i>	
Das Bad Dürreheimer Friedrich-Luisen-Hospiz. Einst ein Paradies für jüdische Kinder	120

Rezensionen

<i>Arnhold, Oliver</i> , „Entjudung“ – Kirche im Abgrund (<i>Axel Töllner</i>)	292
<i>Bauer, Yehuda</i> , Jüdische Reaktionen auf den Holocaust (<i>Ruben Frankenstein</i>)	295
<i>Benyoëtz, Elazar</i> , Olivenbäume, die Eier legen (<i>Monika Beck</i>)	135
<i>Boschki, Reinhold / Gerhards, Albert (Hg.)</i> , Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft (<i>Dieter Krabbe</i>)	138
<i>Brenner, Michael (Hg.)</i> , Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart (<i>Ellen Presser</i>)	298
<i>Christ, Michaela</i> , Die Dynamik des Tötens (<i>Daniel Krochmalnik</i>)	213
<i>Deselaers, Manfred / Lysien, Leszek / Novak, Jan (Hg.)</i> , Gott und Auschwitz: über Edith Stein, den Besuch von Papst Benedikt XVI. und Gott in den Düsternissen der Geschichte (<i>Stefan Hartmann</i>)	139
<i>Dittrich, Volker</i> , Zwei Seiten der Erinnerung. Die Brüder Edgar und Manfred Hilsenrath (<i>Soraya Levin</i>)	301
<i>Fornet-Ponse, Thomas</i> , Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene (<i>Hans Hermann Henrix</i>)	55
<i>Frankemölle, Hubert</i> , Vater unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen (<i>Werner Trutwin</i>)	51
<i>Frankemölle, Hubert / Wohlmuth, Josef (Hg.)</i> , Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“ (<i>René Dausner</i>)	304
<i>Goshen-Gottstein, Alon / Korn, Eugene (Hg.)</i> , Jewish Theology and World Religions (<i>Yizhak Ahren</i>)	215
<i>Heilmann, Laura</i> , Zur Rezeption deutscher Geschichte und Kultur in der israelischen visuellen Kunst (<i>Hans-Walter Nörtersheuser</i>)	216

<i>Hell, Silvia / Vonach, Andreas (Hg.), Priestertum und Priesteramt (Stefan Hartmann)</i>	58
<i>Hüttl, Tina / Meschnig, Alexander, Uns kriegt ihr nicht. Als Kinder versteckt – jüdische Überlebende erzählen (Miriam Magall)</i>	308
<i>Keller, Volker (Hg.), Die Welt der Mannheimer Klaus (Simon Lauer)</i>	143
<i>Kempter, Klaus, Joseph Wulf. Ein Historikerschicksal in Deutschland (Stefan Berkholz)</i>	218
<i>Koeppler, Daniela, Zelte der Begegnung (Werner Trutwin)</i>	144
<i>Kopp-Oberstebrink, Herbert / Palzhoff, Thorsten / Tremel, Martin (Hg.), Jacob Taubes – Carl Schmitt. Briefwechsel (Yizhak Ahren)</i>	227
<i>Kortzfleisch, Siegfried von / Grünberg, Wolfgang / Schramm, Tim (Hg.), Wende-Zeit im Verhältnis von Juden und Christen (Matthias Blum)</i>	61
<i>Kosinski, Jerzy, Der bemalte Vogel (Soraya Levin)</i>	220
<i>Kostinskij, Alexander, Ein Brief aus dem Paradies (Maria Stiefl-Cermak)</i>	63
<i>Kraushaar, Wolfgang, „Wann endlich beginnt bei Euch der Kampf gegen die heilige Kuh Israel?“ München 1970: über die antisemitischen Wurzeln des deutschen Terrorismus (Bettina Klix)</i>	309
<i>Löffler, Katrin, Keine billige Gnade (Jutta Koslowski)</i>	222
<i>Ludwig, Andreas / Schilde, Kurt, Jüdische Wohlfahrtsstiftungen (Jutta Koslowski)</i>	145
<i>Mildenberger, Irene, Der Israelsonntag – Gedenktag der Zerstörung Jerusalems (Yizhak Ahren)</i>	64
<i>Nachama, Andreas / Gardei, Marion, Du bist mein Gott, den ich suche (Herbert Winklehner OSFS)</i>	65
<i>Noll, Chaim, Kolja. Geschichten aus Israel (Bettina Klix)</i>	66
<i>Riccardi, Andrea, Johannes Paul II. Die Biografie (Stefan Hartmann)</i>	147
<i>Schäfer, Peter, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums (Werner Trutwin)</i>	68
<i>Schäfer, Peter, Judenhass und Judenfurcht (Werner Trutwin)</i>	150
<i>Schäfer, Peter, Jesus im Talmud (Werner Trutwin)</i>	224
<i>Schliwski, Carsten, Geschichte des Staates Israel (Fritz Hofmann)</i>	226
<i>Schoenborn, Paul Gerhard, Nachfolge – Mystik – Martyrium. Studien zu Dietrich Bonhoeffer (Wieland Zademach)</i>	132
<i>Schoeps, Julius H., David Friedländer (Yizhak Ahren)</i>	70
<i>Stegemann, Wolfgang, Jesus und seine Zeit (Alwin Renker)</i>	72
<i>Stegelmann, Katharina, Bleib immer ein Mensch. Heinz Drossel. Ein stiller Held 1916–2008 (Herbert Winklehner OSFS)</i>	312
<i>Steinsaltz, Adin, Die dreizehnbältrige Rose (Yvonne Domhardt)</i>	73
<i>Taubes, Susan, Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1950–1951 (Yizhak Ahren)</i>	227

<i>Traska, Georg / Lind, Christoph, Hermann Leopoldi, Hersch Kohn</i> <i>(Evelyn Adunka)</i>	229
<i>Weimann, Karin, Sisyphos' Erbe (Miriam Magall)</i>	230
<i>Zwanger, Helmut, Tübinger Israeltrilogie (Wolfgang Treitler)</i>	152

Berichte

Gesetzentwurf des Bundeskabinetts zur Beschneidung	75
Der Sabbat – Mittelpunkt jüdischen Lebens (Sr. Johanna Schwalbe OSB)	77
Gedenken zum Todestag von Edith Stein (<i>Manfred Deselaers</i>)	154
30 Jahre Jüdische Bibliothek in Konstanz (<i>Thomas Uhrmann</i>)	156
Israel dankt Papst Benedikt XVI. (<i>Benjamin Netanjahu</i>)	233
Zirbelnuss und Davidstern (<i>Joachim Braun / Andrea Flierler / Martin Willebrand</i>)	234
Er baute Brücken, die auch in Zukunft halten. Zum 100. Geburtstag von Schalom Ben-Chorin (<i>Michael Mertes / Hildegard Mohr</i>)	313

In memoriam

Prälat Dr. Georg Hüssler 1921–2013 (<i>Alwin Renker</i>)	316
--	-----

Notizen	78, 158, 236, 318
-------------------	-------------------

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

Personenregister

(ohne biblische Namen)

- Abrahams, Israel 100 f.
Adenauer, Konrad 231
Adorno, Theodor W. 153, 180, 184, 186, 268
Adunka, Evelyn 230
Ahren, Yitzhak 65, 72, 216, 229, 319
Akavyahu, Izchak 135
Akiba ben Josef (Rabbi Akiba) 99
Albert II., König von Belgien 158
Alexander, Brunhilde 125 f.
Alkabetz, Shlomo 252
Allegro, John M. 10
Alter, Daniel 79
Aly, Götz 296
Ameling, Walter 256
Amidon, Philip R. 262
Apion 41, 152
Arad, Boas 217
Ardon, Mordechai 216
Arend, Jan 42
Arendt, Hannah 142, 297
Arlosoroff, Chaim 296
Arndt, Siegfried Theodor 222–224
Arnhold, Oliver 292–295
Aronowicz, Judith 36
Asch, Schalom 296
Aschi, Rav 104
Auerbach, Philipp 300

Bach, Johann Sebastian 43
Backhaus, Knut 8
Baeck, Leo 24, 62, 144, 153, 190
Bak, Samuel 216
Bamberger, Samuel 258
Barcik, Joanna 142
Barth, Karl 144
Bartoszewski, Wladyslaw 288
Bauer, Yehuda 295–297
Baum, Camilla 125 f.

Bea, Augustin 26
Beck, Monika 11, 136 f.
Becker, Anton 283
Beethoven, Ludwig van 43
Begley, Louis 221
Behnisch, Martin 77
Beitz, Berthold 188
Ben Gurion, David 226
Ben-Chorin, Avital 127, 313–315
Ben-Chorin, Schalom 10, 153, 196, 241, 313–315
Ben-Chorin, Tovia 127, 314
Benedikt XVI. 53, 58, 81, 128, 139, 141 f., 147, 233, 238, 247 f., 253, 259 f., 262 f.
Ben-Gurion, David 296
Benyoëtz, Elazar 1, 11, 13, 15–21, 135–137
Berditschewer, Levi Jizchak 215
Berger, Joel 235
Berges, Ulrich 14
Bergoglio, Jorge Mario (Franziskus I.) 237 f., 257
Bergson, Henri 23
Berkholz, Stefan 220
Berkovits, Eliezer 37 f.
Berrigan, Daniel 25
Berrigan, Philip 25
Bezem, Naftali 216
Bialek, Bogdan 49 f.
Bienert, Walther 107
Billerbeck, Paul 92–96, 99 f., 104–106
Birgitta von Schweden 141
Bivin, David 10
Blizzard, Roy 10
Bloch, Erich 156
Blue, Lionel 144
Blum, Matthias 63
Bockelmann, Rudolf 283
Böckler, Annette M. 81, 90
Bodenheimer, Alfred 62

- Bohrer, Mordechai 122, 126
 Boll, Monika 298
 Bonhoeffer, Dietrich 45, 132–134, 144
 Borries, Bodo von 188
 Boschki, Reinhold 138 f.
 Böttigheimer, Christoph 234
 Bourdieu, Pierre 214
 Boyarin, Daniel 209
 Brakelmann, Günter 81, 107
 Brandt, Henry G. 138, 234–236
 Brandt, Willy 218, 231
 Braun, Helmut 303
 Braun, Joachim 319
 Braungardt, Ganna-Maria 63
 Brecht, Bertold 23
 Breitsching, Konrad 60
 Brenner, Michael 298–300
 Brettler, Marc Zvi 90 f., 105
 Broder, Henryk M. 264 f., 272
 Browning, Christopher R. 213, 285
 Brunner, Alois 34 f.
 Buber, Martin 24 f., 62, 144, 153, 162, 190, 194, 215, 314
 Bubis, Ignatz 153, 299
 Buchmann, Heinz 282
 Buckenmaier, Achim 241 f., 256, 262
 Busch-Friedländer, Felix 70
 Bußmann, H. Jochen 40

 Caesar, Julius 249
 Carlebach, Charlotte 276
 Carlebach, Joseph 62, 275 f.
 Carlebach, Salomon 276
 Caro, Josef 252
 Castro, Fidel 148
 Celan, Paul 153
 Chagall, Marc 153
 Chamisso, Dorothea von 136
 Christ, Michaela 213–215
 Chrzanowski, Grzegorz 142
 Clementz, Heinrich 210
 Cohen, Hermann 62, 264
 Cywiński, Piotr 288

 Dannenberg, Edith 126

 Dausner, René 16, 234, 307
 Denzel, Sieglinde 97, 102
 Derrida, Jacques 32, 209
 Desbois, Patrick 213
 Deselaers, Manfred 139, 141 f.
 Deutscher, Isaac 39
 Deutz, Helmut 262
 Dietrich, Christian 184
 Diner, Dan 299
 Dirscherl, Erwin 17, 306
 Dittrich, Volker 301
 Długoborski, Waclaw 140
 Dober, Hans Martin 227
 Dohmen, Christoph 305 f.
 Dolna, Bernhard 26
 Domhardt, Yvonne 75
 Dostojewski, Fedor M. 23
 Dowden, Arthur 318
 Drossel, Heinz 312 f.
 Drossel, Marianne 312 f.
 Drossel, Ruth 312
 Dürer, Albrecht 218
 Dutschke, Rudi 311
 Dworkin, Ronald M. 278
 Dymarski, Zbyszek 142
 Dziwisz, Stanislaw 147

 Echter, Julius 207
 Eck, Johannes 107, 113
 Edelman, Marek 50
 Ehrenburg, Ilja 214
 Ehrlich, Ernst Ludwig 194, 196, 199, 290
 Eichmann, Adolf 177
 Einstein, Albert 23
 El'azar ben 'Azarja 99
 Eleasar (Sohn des Shimeon bar Yochai) 251
 Eliach, Yaffa 37
 El-Sartaoui, Issam 310
 Engel, Edna 204–206
 Engel, Johann Jacob 71
 Erasmus von Rotterdam 107
 Eschwege, Helmut 222
 Esser, Hans Helmut 260

- Fabry, Heinz-Josef 138
 Falk, Bettina 122, 125 f.
 Falk, Emilie 125 f.
 Fassbinder, Rainer Werner 300
 Feneberg, Rupert 305
 Feuerbach, Anselm 43
 Fichte, Johann Gottlieb 40
 Fischer, Eugen 175 f.
 Fischer, Irmtraud 85, 305
 Fischer, Joseph A. 261
 Fischer, Ulrich 277
 Fishman, David E. 38
 Flavius Josephus 210
 Flemming, Marga 223
 Flierler, Andrea 319
 Flusser, David 8, 10
 Fornet-Ponse, Thomas 55–58, 307
 Foucault, Michel 214
 Foxman, Abraham A. 238
 Frankemölle, Hubert 51–54, 61, 304–306
 Frankenstein, Ruben 203, 298
 Franziskus I. 237 f., 257, 263
 Frei, Norbert 299
 Freifeld, Leon 79
 Freudenberg, Adolf 194, 196
 Freundlich, Elisabeth 213
 Fridenberg, Berta 126
 Fridenberg, Hilde 126
 Fried, Johannes 204
 Friedberg, Elisabeth 125 f.
 Friedland, Anna 125 f.
 Friedländer, David 70–72
 Friedlander, Henry (Heinz Egon) 161, 173
 Friedrich III. der Weise, Kurfürst von Sachsen 107
 Friedrich I., Großherzog von Baden 121
 Fritz, Sven 274
 Fromm, Erich 24
 Fuchshuber-Weiß, Elisabeth 161, 204

 Gabeli, Helmut 127
 Gardei, Marion 65
 Gauck, Joachim 276
 Gauger, Hans Martin 137

 Geis, Robert Raphael 161, 190–199
 Geis, Susanne, geb. Landshut 191
 Gerber, Christine 61
 Gerhards, Albert 138, 307
 Gershuni, Moshe 216
 Gertrud von Helfta 77
 Gervais-Francelle, Céline 48
 Getter, Tamar 216
 Gidal, Nachum T. 308
 Giesen, Heinrich 196
 Gillis-Carlebach, Miriam 276
 Gilman, Sander L. 40, 214
 Globke, Hans Josef Maria 193
 Gnade, Hartwig 284, 286
 Goebbels, Josef 265
 Goes, Albrecht 136
 Goethe, Johann Wolfgang von 24, 43, 71, 218
 Goethert, Rolf-Christian 273
 Goffman, Erving 214
 Goldhagen, Daniel Jonah 213
 Goldschmidt, Dietrich 193
 Gollomb, Eugen 223
 Gollwitzer, Helmut 196–198
 Gorelik, Lena 299
 Görg, Konrad 318
 Goschler, Constantin 299
 Goshen-Gottstein, Alon 215 f.
 Graumann, Dieter 237
 Gregor XIII. 249
 Grignion von Montfort, Ludwig Maria 148
 Groß, Nikolaus 45
 Gross, Raphael 298
 Grossman, Wassili 214
 Grossmann, Atina 299
 Grün, Karl 205
 Grünberg, Wolfgang 61
 Grundmann, Walter 236 f., 292 f.
 Grzegorzcyk, Anna 140
 Gundlach, Gustav 316
 Gurock, Jeffrey S. 38
 Guttmann, Alexander 24

 Habermas, Jürgen 278

- Hadas-Handelsman, Yakov 159
 Hadassi, Jehuda 210–212
 Haffner, Georg M. 309
 Hahn, Frank 241, 264
 Hahn, Joachim 127
 Halevi, Jehuda 212
 Halevi, Benjamin 297
 Haller, Benedikt 313
 Harnack, Adolf von 62
 Harraß, Paul 125
 Hartmann, Stefan 60, 142, 149
 Hasitschka, Martin 59
 Haverkamp, Alfred 204
 Hebel, Johann Peter 62
 Heidegger, Martin 152, 231, 265 f., 269
 Heilmann, Laura 216–218
 Heinemann, Gustav 311
 Heinz, Hanspeter 234–236
 Heir, Marvin 238
 Heitmeyer, Wilhelm 184
 Helena von Konstantinopel, Kaiserin 226
 Hell, Silvia 58, 60
 Hendel, Abraham 36
 Henrix, Hans Hermann 58, 138, 304
 Herodes Antipas 3, 6
 Herz, Peter 229
 Herzig, Arno 62
 Herzog, Roman 230
 Heschel, Abraham Joshua 1, 22–31, 142
 Heschel, Susannah 25
 Heschel, Sylvia, geb. Strauss 25
 Heuss, Theodor 191
 Heydrich, Reinhard 177, 281
 Hillel (der Ältere) 98, 258
 Hilsenrath, Edgar 301–303
 Hilsenrath, Manfred 301–303
 Himelstein, Shmuel 256
 Himmler, Heinrich 79, 178, 231
 Hippokrates 19
 Hirsch, Samson Raphael 14, 71
 Hirt, Robert S. 38
 Hitler, Adolf 41 f., 132, 174, 176, 193, 195, 218, 222, 312
 Ho Chi Minh 317
 Hödl, Klaus 40
 Hoekendijk, Ben 98
 Hoff, Gregor Maria 16
 Hoffmann, Lawrence 5
 Hoffmann, Wolfgang 282
 Hofmann, Fritz 227
 Hollande, François 79
 Homolka, Walter 62
 Honecker, Erich 300
 Hoppe, Rudolf 305
 Hossfeld, Frank-Lothar 138, 305
 Huber, Wolfgang 277–279
 Huberband, Shimon 38
 Humboldt, Alexander von 71
 Humboldt, Wilhelm von 71
 Hummes, Claudio 257
 Hünermann, Peter 306
 Hüssler, Georg 238, 316 f.
 Hüttel, Tina 308
 Ignatius von Antiochien 261
 Imhof, Michael 308
 Israel, Nathan 145
 Itzig, Isaac Daniel 70
 Japhet, Sara 13 f.
 Jebrak, Svetlana 203
 Jehuda, Rabbi 210
 Jeremias, Joachim 53
 Jervell, Jacob 259
 Jessen, Caroline 314
 Johannes Paul II. 141, 147–149, 238, 243, 248, 290
 Johannes XXIII. 242
 Jonas, Hans 142
 Josel von Rosheim 113
 Josephus Flavius s. Flavius Josephus
 July, Frank Otfried 279
 Jung, Carl Gustav 231
 Justin der Märtyrer 261
 Jütte, Robert 256
 Kafka, Franz 67
 Kaltenbrunner, Ernst 177
 Kampling, Rainer 305
 Kanner, Israel Zwi 258
 Kant, Immanuel 18, 40, 43, 70 f.

- Kantorowicz, Ernst 25
 Käppner, Joachim 188
 Karavan, Dani 78
 Karo-Daniel, Ruth 212
 Karski, Jan 1, 48–50
 Kasper, Walter 139
 Käßmann, Margot 277
 Kasztner, Rudolf 297
 Katharina von Siena 141
 Kauders, Anthony 299
 Kaufmann, David 247
 Kaufmann, Uri 127
 Keller, Volker 143
 Kempter, Klaus 218–220
 Kessl, Werner 127
 Kimhi (dt. Kimchi), David ben Josef
 [Radak] 8
 King, Martin Luther 25
 Kitov, Eliahu (Avraham Eliyahu Moko-
 tow) 85
 Klarsfeld, Beate 45
 Klarsfeld, Serge 34
 Klepper, Jochen 21
 Klix, Bettina 67, 311
 Kloczowski, Jan Andrzej 142
 Kluger, Jerzy 148
 Klüger, Ruth 274
 Knobloch, Charlotte 237, 300
 Kochmann, Dorothea 122, 125
 Koeppler, Daniela 144
 Kogon, Eugen 181, 194
 Kohl, Helmut 300
 Kohlmann, Carsten 127
 Kohlmann, Petra 127
 Koigen, David 24
 Komorowski, Bronislaw 50
 Konstantin der Große 82, 195, 226
 Kopitzsch, Wolfgang 241, 274, 280
 Kopp-Oberstebrink, Herbert 227
 Korczak, Janusz 79
 Korn, Eugene 215
 Körner, Bernhard 60
 Kortzfleisch, Siegfried von 61, 63
 Kosinski, Jerzy 220 f.
 Koslowski, Jutta 146, 224
 Kosman, Admiel 161, 209, 212, 319
 Kößler, Gottfried 189
 Kostinskij, Alexander 63
 Krabbe, Dieter 139, 314
 Kracauer, Siegfried 24
 Krais, Robert 127
 Krajewski, Stanislaw 140
 Krass, Elina 1, 42, 47, 239
 Kraus, Hans-Joachim 195 f.
 Kraushaar, Wolfgang 309, 311
 Kremers, Heinz 195
 Krochmalnik, Daniel 1, 32, 215
 Krüger, Horst 10
 Küng, Hans 149
 Kunzelmann, Dieter 310
 Küppers, Erika 194
 Kurzbach, Gerhard 159
 Kuschel, Karl-Josef 152
 Kustermann, Abraham P. 256
 Lachs, Samuel Tobias 92 f., 99, 105 f.
 Lapide, Yuval 161 f.
 Lasker-Schüler, Else 45, 153
 Laubach, Thomas 138
 Lauder, Ronald S. 238
 Lauer, Chaim 143
 Lauer, Simon 143
 Lavie, Raffi 216
 Lavrov, Sergei 158
 Lazar, Berel (Shlomo Dovber Pinchas)
 158
 Lebenheim, Alfred 157
 Lefebvre, Marcel F. M. J. 149
 Leffler, Julius 292, 294
 Lehmann, Karl 304 f.
 Leopoldi, Hermann (Hersch Kohn) 229 f.
 Leopoldi, Ronald 229
 Lerbs, Andreas 127
 Lerner, Myron Bialik 210 f.
 Lessing, Gotthold Ephraim 62
 Leutheuser, Julius 292, 294
 Levi, Frida 45
 Levi, Jenny 126
 Levi, Kläre Käte 126
 Levi-Mühsam, Else 157

- Levin, Soraya 221, 303
 Lévinas, Emmanuel 17 f., 58, 138, 141 f.,
 264
 Levine, Amy-Jill 90 f., 105
 Lewin, Alice 126
 Lewinski, Ilse 126
 Lewinsky, Tamar 299
 Licharz, Werner 22, 190
 Lies, Lothar 60
 Lilienthal, Ulrich 22, 26, 28, 31
 Lind, Christoph 229
 Löffler, Katrin 222, 224
 Lohfink, Gerhard 263
 Löhner-Beda, Fritz (eigtl. Bedrich Löwy)
 229
 Lower, Wendy 214
 Lubelski, Tadeusz 79
 Luber, Markus 261
 Luckner, Gertrud 200, 239, 317 f.
 Ludwig, Andreas 120, 145
 Luise, Großherzogin von Baden 121 f.
 Lustiger, Arno 296
 Luther, Martin 81, 107–119, 236 f., 273,
 278, 292
 Lux, Rüdiger 85
 Lyotard, Jean-François 241, 264–271
 Lysien, Leszek 139, 142

 Maechler, Winfried 144
 Magall, Miriam 233, 308
 Maier, Helma 120, 122, 127
 Maier, Johann 59, 306
 Maier, Kurt Salomon 127
 Maimonides s. Moses Maimonides
 Maor (Moshkovitz), Haim 216
 Marber, Romek 159
 Marcovich, Miroslav 261
 Marcus, Marcel 74
 Margaritha, Anton 115
 Marquardt, Marcus 40
 Marquardt, Friedrich-Wilhelm 58, 138
 Marr, Wilhelm 151
 Marszałek, Janusz 287–291
 Marx, Dora 125
 Marx, Karl 227

 März, Claus-Peter 305
 Mattern, Jens 227
 Maybaum, Ignaz 24
 Mayer, David Hugo 121–124
 Mayer, Marie 121, 126
 Mayer, Paul 121, 125 f.
 Mechtenberg, Theo 1, 48, 50, 241, 287
 Meerburg, Pieter Adriaan 78
 Meir, Ephraim 63
 Mendel von Rybanow 267
 Mendelssohn, Moses 70–72
 Mengele, Josef 175
 Mensing, Björn 294
 Merkel, Angela 277 f.
 Merser, Jutta 126
 Mertes, Michael 241, 314 f.
 Meschnig, Alexander 308
 Meseth, Wolfgang 187
 Meßner, Reinhard 58 f.
 Metz, Johann Baptist 138, 142, 181
 Metzger, Hartmut 2
 Meyer, Ahlrich 34
 Meyer-Erlach, Wolf(gang) 294
 Mickiewicz, Adam 148
 Mildenerger, Irene 64 f.
 Miller, Debbie 36
 Mochalski, Herbert 194
 Mohr, Hildegard 241, 315
 Moltmann, Jürgen 142
 Mommsen, Hans 296
 Montefiore, Claude G. 95 f., 100 f., 105 f.
 Monti, Mario 147
 Moses Maimonides 18 f., 24, 145
 Möslin, Helly 229
 Müller, Christoph G. 8, 10
 Müller, Karlheinz 204–207
 Muller, Jerry 229
 Munk, Kaj 134
 Mußner, Franz 161, 200 f.

 Na'aman, Michael 216
 Nachama, Andreas 65
 Nachmann, Werner 300
 Nacht, Jacob 209
 Nathan ha-Babli (R.) 104

- Naumann, Susanne 97, 102
 Navon, Moshe 1 f., 4
 Nebe, Artur 177
 Nee, Watchman 97
 Netanjahu, Benjamin 226, 233
 Neubrand, Maria 305
 Nicolai, Friedrich 71
 Nicolai, Philipp 293
 Niebuhr, Reinhold 132
 Nietlispach, Josef 319
 Nietzsche, Friedrich 23
 Nikolaus von Lyra 115
 Nissenbaum, Shimon 157
 Nobel, Nehemias Anton 24
 Noll, Chaim 66 f., 241 f., 256–259
 Nono, Luigi 271
 Nörtersheuser, Hans-Walter 218
 Novak, Jan 139

 Obama, Barack 1, 48, 50
 Obergfell, Valentin 126
 Oberhänsli-Widmer, Gabrielle 78
 Oberman, Heiko A. 107
 Oesch, Josef M. 59
 Olszewski, Michał 288
 Osten-Sacken, Peter von der 304
 Oz (eigtl. Klausner), Amos 217

 Palzhoff, Thorsten 227
 Pareigis, Christina 227 f.
 Paul VI. 26, 242
 Paulus (de Santa Maria) von Burgos 115
 Perel, Sally 34
 Peres, Schimon 158, 238
 Pesch, Rudolf 251, 257
 Petuchowski, Elizabeth 239
 Pfefferkorn, Johannes 107
 Phimphisian, George Yod 316
 Pinechas ben Chama 99
 Pinochet, Augusto José Ramón 148
 Piscator, Erwin 23
 Pius XI. 141
 Planck, Max 23
 Platon 257
 Pletneva, Sarah 77

 Plutarch 20
 Pontius Pilatus 251
 Popitz, Heinrich 214
 Postone, Moishe 310
 Presser, Ellen 300
 Priske, Marko 179
 Proske, Matthias 187
 Puech, Émile 10

 Qimron, Elisha 10

 Rabina (auch: Rawina) II. bar Huna 104
 Rader, Olaf B. 204
 Radtke, Frank-Olaf 187
 Raffael da Urbino 23
 Rapport, Sandra E. 319
 Raschi (Rabbi Schlomo ben Jizchak) 36
 Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI.) 53, 60, 260
 Rau, Johannes 119
 Reichmann, Eva 196
 Reikerstorfer, Johann 181
 Reiner, Abraham (Rami) 204 f., 207
 Reinhardt, Max 23
 Rembrandt Harmenszoon van Rijn 23
 Rendtorff, Rolf 202
 Renker, Alwin 73, 241, 273, 316
 Reuchlin, Johannes 107
 Rheingandum, Lemle Moses 143
 Riccardi, Andrea 147–149
 Rintfleisch(-Pogrom; Vorname nicht überliefert) 205
 Ritter, Immanuel Heinrich 70, 72
 Robbers, Gerhard 273, 279
 Roch, Herbert 220
 Roosevelt, Franklin D. 49
 Rosen, Roe 216 f.
 Rosenkranz, Michael 81 f., 319
 Rosenthal, Fritz (Schalom Ben-Chorin) 313 f.
 Rosenzweig, Franz 24, 58, 62, 162, 190, 192, 264
 Rothschild, Hans (John) 127
 Rozen, Ephraïm 36
 Rumpf, Horst 187

- Russel, Jerry 97
 Rybakov, Anatolij 45

 Sachs, Nelly 153
 Salmen, Walter 14
 Salomon, Dieter 317
 Salvagus Porchetus 115
 Salzberger, Georg 318
 Sandmel, Samuel 93
 Sapieha, Adam 148
 Schäfer, Barbara 224
 Schäfer, Klaus 74
 Schäfer, Peter 68–70, 150–152, 224–226
 Schapira, Kalonymos Kalman 36
 Scheliha, Arnulf von 62
 Schilde, Kurt 120, 145
 Schiller, Friedrich 43
 Schindler, Oskar 188
 Schlegel, Dorothea 45
 Schliwski, Carsten 226
 Schlöndorff, Volker 232
 Schlör, Joachim 40
 Schmidt, Helmut 232
 Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich 62
 Schmitt, Carl 227 f.
 Schoenborn, Paul Gerhard 132
 Schoeps, Hans-Joachim 24, 298 f.
 Schoeps, Julius H. 30, 40, 70–72, 195
 Scholem, Gershom 136, 138, 298
 Scholl, Hans 45
 Scholl, Sophie 45, 153
 Scholz, Olaf 276
 Schönberg, Arnold 23
 Schönhagen, Benigna 234
 Schramm, Tim 61
 Schuss, Anna Helene 126
 Schuster, Bianka 126
 Schuster, David 205
 Schuster, Josef 205
 Schütz, Klaus 220
 Schütz, Susanne 190, 197 f.
 Schwalbe, Johanna 78
 Schwarz, Trude 126
 Schwarzfuchs, Simon 204 f., 207
 Schwendemann, Wilhelm 161, 180, 183

 Seibert, Steffen 76
 Semprun, Jorge 264
 Shalem, Avinoam 216
 Sherman, Franklin 90
 Shimeon bar Yochai 251
 Shirman, Simcha 216
 Siegert, Folker 304
 Sievers, Jonah 304
 Sikora, Piotr 142
 Skorka, Abraham 238
 Smallbones, Robert Townsend 318
 Sofsky, Wolfgang 214
 Soik, Sven 127
 Sokrates 266
 Spalatin, Georg 107
 Speer, Albert 193
 Spinoza, Baruch 23, 39 f.
 Spira, Israel 37
 Spitz, Joseph 122
 Springer, Axel 311
 Staas, Christian 183
 Stadali, Antonia 284
 Stalin, Josef 43
 Stare, Mira 60
 Steckelmacher, Moritz 122
 Stegelmann, Katharina 312 f.
 Stegemann, Wolfgang 72 f.
 Steiger, Johann Anselm 62
 Steiger, Sebastian 78
 Stein, Edith 139–142, 153–155
 Stein, Rosa 155
 Steinbock, Philipp 126
 Steinsaltz, Adin 73–75
 Stemberger, Günter 59
 Stern, Berthold 126
 Stern, David H. 97 f., 101 f., 104–106
 Stern, Kurt Eli 126
 Stern, Mina 126
 Stiefl-Cermak, Maria 64
 Stosch, Klaus von 304
 Strack, Hans Dieter 314 f.
 Strack, Hermann L. 93, 99
 Strauss, Leo 41
 Streicher, Julius 38
 Strugnell, John 10

- Susman, Margarete 270
 Szajna, Józef 288
 Szajna, Łukasz 289
 Sznajder, Lipman 33 f., 36
 Szulc, Tad 148
- Tarnowski, Karol 142
 Taubes, Ethan 229
 Taubes, Jacob 227–229
 Taubes, Susan 227 f.
 Tavor, Moshe 194
 Thadden-Trieglaff, Reinold von 196
 Theobald, Michael 201, 307
 Thieme, Karl 194
 Thimm, Barbara 189
 Thissen, Werner 276
 Thoma, Clemens 250, 316
 Thomas von Aquin 18, 142, 306
 Thornton, Claus Jürgen 150
 Tilly, Michael 10, 305
 Tischner, Józef 142
 Toaff, Elio 148, 243
 Töllner, Axel 295
 Trapp, Wilhelm 282
 Trapp, Wolfgang 205 f.
 Traska, Georg 229 f.
 Trebnik, Shneur 158
 Treitler, Wolfgang 154
 Tremml, Martin 227 f.
 Trunk, Isaiah 38
 Trutwin, Werner 54, 70, 138, 144, 152, 188, 226
 Tumarkin, Igaël 216
 Tur-Sinai, Naftali Herz (Harry Torczyner) 273
 Tyranowski, Jan 148
- Uhrmann, Thomas 157
 Ulrich, Susanne 189
 Unna, Isak 143
- Varnhagen, Rahel 45
 Veil, Simone 79
 Verschuer, Otmar Freiherr von 175
 Vianney, Johannes Maria 58
- Volkmann, Evelina 64
 Volkmann, Michael 304
 Voll, Fritz 90, 318
 Vonach, Andreas 58
 Vörös, Győző 6
- Walser, Martin 232
 Wawrzyniak-Buscherhöhle, Elzbieta 139
 Weber, Elisabeth 267
 Weber, Simone 239
 Weidinger, Elisabeth E. 273
 Weigel, George 147
 Weigel, Sigrid 228
 Weil, Berta 125
 Weil, Ruth Hilde 126
 Weil, Simone 142
 Weimann, Karin 230–233
 Weinberg, Werner 239
 Weinrich, Harald 136
 Weiss, Iris 172
 Weiß, Rigoletto 274
 Weiss, Yfaat 299
 Weitsch, Friedrich Georg 72
 Weizsäcker, Richard von 231
 Weksler-Waszkineł, Romuald Jakub 140
 Welte, Bernhard 306
 Welzer, Harald 183, 185 f., 188, 213
 Wengst, Klaus 261, 305
 Werblowsky, R. J. Zwi 235, 256
 Werthmann, Lorenz 317
 Whitehead, Alfred N. 142
 Wieczorek, Krzysztof 142
 Wiesel, Elie 25, 181
 Wigoder, Geoffrey 256
 Wildt, Michael 213
 Willebrand, Martin 319
 Winklehner, Herbert 66, 313
 Wischnitzer, Rachel 24
 Wohlauf, Julius 282
 Wohlmuth, Josef 1, 11, 16, 18, 138, 304, 306
 Wojtyła, Karol (Johannes Paul II.) 147–149
 Worch, Jeremy Hershy 36
 Wucherpennig, Ansgar 261

Wulf, David 219
Wulf, Josef 218–220

Zach, Heinz 124
Zademach, Wieland 1, 22, 134, 161, 190
Zawada, Marian 140
Zeitlin, Hillel 22 f.
Zenger, Erich 61, 305
Zenz, Toni 267
Zimmermann, Michael J. H. 81, 120, 122
Zipor, Moshe A. 212
Žižek, Slavoj 67
Zoll, Andrzej 289
Zollitsch, Robert 279
Zor, Umut Sinan 281 f.
Zülsdorf-Kersting, Meik 183
Zwanger, Helmut 152–154, 318

Zu diesem Heft

„Ohne das Alte Testament wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist“ (Päpstliche Bibelkommission 2001, Abs. 84, S. 161). „*Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret*“ stehen an der Nahtstelle unseres „gemeinsamen geistlichen Erbes“ (Nostra aetate 4). **Rabbiner Moshe Navon** beleuchtet ihre messianische Bedeutung „im Licht der jüdischen Quellen“.

Einen ganz anderen Zugang zu den Schriften der Tora entdeckt **Josef Wohlmuth** in den Werken des israelischen Schriftstellers Elazar Benyoëtz, wie er in der Laudatio – „*Rede und Gesang. Elazar Benyoëtz als poetischer Interpret der Tora*“ – zum 75. Geburtstag des Dichters ausführte. Die Tora, wie ein Gesang auswendig gelernt, begleitet und tröstet das Volk selbst in der Verbannung.

Am 23. Dezember 2012 jährt sich der 40. Todestag von Rabbiner Abraham Joshua Heschel. **Wieland Zademach** erinnert in *Zwischen Tradition und Moderne* an Heschels Lebensaufgabe, den Menschen „die Freude an der Tora als lebendige Quelle“ nahe zu bringen. Doch Heschel wirkte nicht nur innerhalb des Judentums. Er hat auch bedeutend zum Gelingen der Erklärung über das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum „Nostra aetate Nr. 4“ beigetragen.

Das im Juni 2012 in Köln erlassene Verbot der Beschneidung (Mila) wurde ohne Rückbesinnung auf die Weisungen der Tora erlassen. Darin missachtet es jene, die seit Jahrtausenden in diesem Gottesbund gelebt haben und alle, die wegen ihrer Zugehörigkeit zum jüdischen Volk ermordet wurden, wie **Daniel Krochmalnik** in „*Mila und Schoa*“ eindringlich erläutert.

Elina Krass vermittelt in den Ausführungen „*Russische Juden in Deutschland. Wieder Fremde?*“ aus eigener Erfahrung einen Einblick in die Integrationsproblematik jüdischer Einwanderer aus Russland.

Jan Karski nannte die Schoa einen „Zweiten Sündenfall“. **Theo Mechtenberg** gedenkt Karskis Bemühungen, die amerikanische Regierung schon früh auf die Vernichtung der Juden in Polen aufmerksam zu machen, und berichtet über die späte Ehrung Karskis durch Präsident Obama im Mai 2012.

Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret im Licht der jüdischen Quellen (Teil 2)¹

Rabbiner Moshe Navon*

Pfarrer Hartmut Metzger, meinem Partner im jüdisch-christlichen Dialog, gewidmet.

1. Die Anfrage des Täufers (Lk 7,18–23)

„¹⁸ Johannes erfuhr das alles von seinen Jüngern. Da rief er zwei von ihnen zu sich, ¹⁹ schickte sie zum Herrn und ließ ihn fragen: Bist du der, der kommen soll, oder müssen wir auf einen andern warten? ²⁰ Als die beiden Männer zu Jesus kamen, sagten sie: Johannes der Täufer hat uns zu dir geschickt und lässt dich fragen: Bist du der, der kommen soll, oder müssen wir auf einen andern warten? ²¹ Damals heilte Jesus viele Menschen von ihren Krankheiten und Leiden, befreite sie von bösen Geistern und schenkte vielen Blinden das Augenlicht. ²² Er antwortete den beiden: Geht und berichtet Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen wieder, Lahme gehen, und Aussätzige werden rein; Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet. ²³ Selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt.“

In diesen Versen wird geschildert, wie Johannes der Täufer zwei seiner Jünger zu Jesus schickt, während er selbst im Gefängnis sitzt. Dort wird er später zum Tode verurteilt und hingerichtet. Gemäß der Tora braucht man mindestens zwei Zeugen, damit die Wahrheit einer Aussage vor Gottes Gericht Bestand hat. Um zu verstehen, wen Johannes mit dem, „der kommen soll“, meint, hilft seine Bußpredigt in Lk 3 weiter. In V. 16 heißt es:

* Rabbiner Dr. Moshe Navon, geb. 1954 in Sibirien, Studium an der Hebräischen Universität Jerusalem, am orthodoxen Institut Machon Schalom Hartman und dem Hebrew Union College. 2007 wurde er zum Rabbiner ordiniert. Dr. Navon ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Ruhr-Universität Bochum und seit 2011 Rabbiner in Emmendingen (D).

1) Zu Teil 1 vgl. FrRu NF 19(2012)13–23.

„Doch Johannes gab ihnen allen zur Antwort: Ich taufe euch nur mit Wasser. Es kommt aber einer, der stärker ist als ich, und ich bin es nicht wert, ihm die Schuhe aufzuschnüren. Er wird euch mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen.“

Die Taufe ‚mit Feuer‘ bezeichnet das Gericht, das der Messias bei seinem Kommen am Ende der Welt vollziehen wird. Johannes glaubt, dass die Ankunft des Messias unmittelbar bevorsteht und ruft deswegen zur Buße und Taufe auf. Wenn er in Lk 7,19 von ‚dem Kommenden‘ spricht, meint er diese messianische Richtergestalt, wie sie vergleichbar wohl in 11QMelch, einer Auslegung über Malkizedek (Melchisedek), beschrieben ist:

[10] in Bezug auf ihn (Malkizedek) in den Liedern Davids, welches sagt (Ps 82,1): „Gott [st]eht in der [Gem]einde Gottes, inmitten Gottes/der Götter wird er richten“ und in Bezug darauf sag[t er] über sie

[11] „Zur Höhe kehre zurück! Gott richtet Völker“ (Ps 7,8–9). Und was ge[sagt wurde: „Bis wann ri]chtet ihr Unrecht und habt Anteil am Angesicht der Frevler?“

Ein weiterer Gedanke aus der Qumran-Gemeinde, der mit dem Hinweis von Johannes auf den „Kommenden“ (*ha-ba min ha-annanim*) in Zusammenhang gebracht werden kann, ist die Vorstellung von der Ankunft des Menschensohns:

„Immer noch hatte ich die nächtlichen Visionen: Da kam mit den Wolken des Himmels einer wie ein Menschensohn. Er gelangte bis zu dem Hochbetagten und wurde vor ihn geführt. Ihm wurden Herrschaft, Würde und Königtum gegeben. Alle Völker, Nationen und Sprachen müssen ihm dienen. Seine Herrschaft ist eine ewige, unvergängliche Herrschaft. Sein Reich geht niemals unter. Darüber war ich, Daniel, im Geist bekümmert, und was mir vor Augen stand, erschreckte mich“ (Dan 7,13–15).

Nach dieser Vorstellung kommt der Messias auf bzw. mit den Wolken des Himmels auf die Erde und wird dann alle Menschen richten.

Wir begegnen hier einem sehr berührenden Bild des Glaubens bei Johannes. Der ungerechte Richter (König Herodes Antipas) hat den unschuldigen und gerechten Johannes in das Gefängnis geworfen und will ihn zum Tode verurteilen. Mit Blick auf Dan 7,13–15 richtet Johannes an Jesus implizit die Frage:

„Wenn du der erwartete messianische Richter bist, – warum leide ich, der ich das Volk auf das Kommen des vom Himmel kommenden gerechten Richters vorbereitet habe? Warum schweigst Du?“

Die Antwort Jesu (Lk 7,22) spielt an auf Ps 146,8: „Der Herr öffnet den Blinden die Augen, er richtet die Gebeugten auf“, und auf Jes 61,1:

„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.“

Diese beiden alttestamentlichen Stellen sind in der Zeit des Zweiten Tempels eschatologisch gedeutet worden. Das kann man auch an einem anderen Text aus Qumran (4Q521) nachvollziehen, der sich mit ‚dem Messias des Himmels und der Erde‘ auseinandersetzt.²

Aus der Antwort Jesu alleine geht nicht hervor, dass sie eschatologisch gemeint ist. Aber wenn man annimmt, dass die Vorstellungen vom Weltende, die aus dem Qumrantext hervorgehen, zur Zeit Jesu weit verbreitet waren, ist die messianische Komponente in den Andeutungen zu spüren.

Die recht kurze Antwort Jesu und 4Q521 sind sich so ähnlich, dass wohl mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden kann, dass diese beiden Texte in einem inhaltlichen – wenn auch nicht zwingend in einem literarischen – Zusammenhang stehen:

Lk 7,22

„Er antwortete den beiden: geht und berichtet Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: **Blinde** sehen wieder, Lahme gehen, und Aussätzige werden rein; taube hören, **Tote** stehen auf, und den **Armen** (Demütigen) wird das Evangelium (Botschaft) verkündet.“

4Q521

[8] Er öffnet die Augen der **Blinden**
[12] und **Tote** wird er lebendig machen, den **Sanftmütigen** wird er die frohe Botschaft verkünden („Der Messias des Himmels und der Erde“).

2) Vgl. Moshe Navon, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret im Licht der jüdischen Quellen*, Teil 1, FrRu 19(2012)23.

Jesus verweist darauf, dass die Ereignisse, die schon in Jes 61,1 und Ps 146 sowie in 4Q521 angeführt sind, durch ihn nun erfüllt werden. Er verdeutlicht Johannes, dass er vollbringen wird, was in den messianischen Hoffnungen der Qumran-Gemeinde Ha-Jahad zum Ausdruck gebracht wird.

[6] Und über den Sanftmütigen wird sein Geist schweben,

[12] den Sanftmütigen wird er (G-tt) die frohe Botschaft verkünden (4Q521).

Allerdings unterscheidet sich der eschatologische Glaube Jesu vom Glauben Johannes des Täufers. Während Johannes das Ende der Welt als unmittelbares Geschehen betrachtet, beschreibt Jesus das Weltende als einen langen, dynamischen Prozess. Der Lebensweg des Johannes, einschließlich seiner ungerechten Todesstrafe, ist nur der Anfang dieses Prozesses von G-ttes Gericht, G-ttes Erlösung und G-ttes Gerechtigkeit. Das Ende dieses Prozesses hängt nicht nur vom Willen G-ttes ab, sondern auch vom Willen der Sanftmütigen, die die frohe Botschaft verstehen und die nicht verzagen wegen der Verzögerung des letzten (gerechten) Gerichtes (am Ende der Welt) und wegen der fortdauernden Leiden der Gerechten unter ungerechten Gerichten, denn „Selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt“ (Lk 7,23). Im Kontext der hebräischen Begriffe bevorzuge ich die entsprechende Aussage: „sche-lo ikkaschel bi!“ – „der an mir nicht scheitert (strauchelt)“. Zwischen beiden Erwartungen – der Erwartung des Johannes und der Erwartung Jesu – bestehen demnach gravierende Unterschiede.

2. Der Glaube an die Auferweckung der Toten

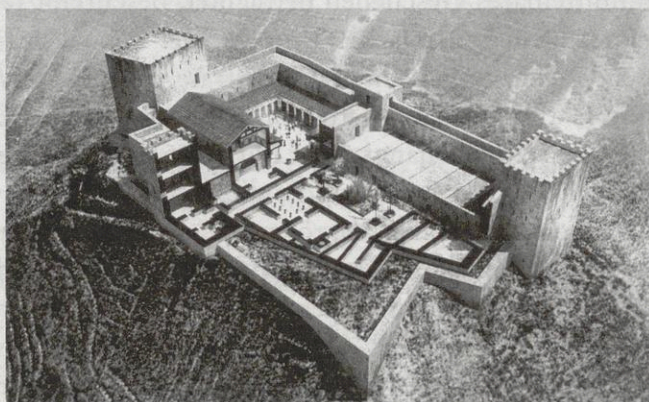
Es gibt eine auffällige Parallele zwischen Lk 7 und 4Q521: Beide Texte sprechen von der Auferweckung der Toten. In den beiden alttestamentlichen Belegen³, auf die angespielt wird (Jes 61,1, in Ps 146), findet sich dieser Aspekt nicht. Es gibt also Belege für die Vorstellung der Auferweckung der Toten sowohl im Neuen Testament wie auch in den Schriften der Gemeinde aus Qumran, die sich vom Tempelkult der Hohenpriester abgegrenzt hat,

3) Einen weiteren Beleg für den Auferstehungsglauben zeigt das Achtzehnbittegebet (She-mone Esre). Die heutige Reihenfolge der Segensprüche stammt aus dem Ende des 1. Jh. n. Chr. Vgl. Lawrence Hoffmann, Art. *Gebet III. Judentum*, TRE 12, 43 43. Es ist aber wahrscheinlich, dass schon zur Zeit Jesu ähnliche Segenspruchreihen mit unterschiedlichem Inhalt und unterschiedlicher Anzahl der Segensprüche in Gebrauch waren.

und in eben dieser pharisäischen Tradition. Die Vorstellung von der Auferweckung der Toten muss zur Zeit Jesu also weit verbreitet gewesen sein, wenn sie gleichermaßen bei Personenkreisen belegt ist, die sich ansonsten ausdrücklich voneinander abgrenzen. Im Verhältnis zwischen Jesus und Johannes ist aber ein Unterschied zwischen den einzelnen Texten interessant: Sowohl in Jes 61 und Ps 146 wie auch in 4Q521 ist die „Befreiung der Gefangenen“ genannt, aber nicht in Lk 7,22. In dem Fragment aus Qumran hängt die Freilassung der Gefangenen unmittelbar mit der Ankunft des messianischen Richters zusammen und steht im Text vor den Punkten, die in Lk 7,22 aufgezählt sind.

**Rekonstruktion (Modell)
der herodianischen Fes-
tung Machaerus am Ost-
ufer des Toten Meers.**

Győző Vörös, Hungarian
Academy of Arts.



Dies ist gerade deswegen auffällig, weil dieser Punkt mit der momentanen Situation des Täufers zusammenhängt. Er ist ein Gefangener des Herodes, und sein Leben ist akut bedroht. Man kann wohl davon ausgehen, dass Johannes den Wortlaut von Jes 61 und Ps 146 kannte und somit die Auslassung in Jesu Antwort bemerkte. Welche Rückschlüsse bezüglich der Reaktion des Täufers auf Jesu Antwort sind demnach zu ziehen? War die Antwort Jesu für Johannes zufriedenstellend? Auf der einen Seite erweisen sich – nach Lukas 7,22 – viele Punkte der eschatologischen Hoffnung aus Jes 61 und Ps 146 in Jesus erfüllt, aber eben nicht vollständig. Aus der Sicht Johannes des Täufers brachte Jesus weder das erwartete Gericht, noch rief er die Freilassung der Gefangenen aus, und er führte auch nicht den Kampf gegen das Böse, so wie dies in den Texten aus Qumran ausgeführt ist. Johannes' Vorstellungen und Hoffnungen sind in Jesus also nicht oder zumindest nicht vollständig erfüllt. Wenn Jesus der von Johannes angekündigte Messias ist, muss Johannes seine eigenen Vorstellungen gemäß der Antwort Jesu Lk 7,22–23 korrigieren.

Der jüdische Priester Johannes der Täufer befragt Jesus durch seine zwei Zeugen: „Bist du der, der kommen soll, oder müssen wir auf einen anderen warten?“ (Lk 7,19; Mt 11,3). Er befragt Jesus kurz vor der Vollstreckung der über ihn verhängten ungerechten Todesstrafe. Johannes fordert also ein unmittelbares gerechtes Gericht Gottes! Dieses gerechte Gericht hat er in der Wüste Juda dem ganzem Volk verkündet! Ist ihm die Antwort Jesu ausreichend? Es bleibt für uns sein letztes Geheimnis. Bleibt es auch ein Geheimnis für Johannes? Der Hohepriester Joseph Kajaphas wird während des Gerichtes im Tempel, das gemäß jüdischem Glauben Gottes Gericht ist, vor vielen Zeugen Jesus eine ähnliche Frage stellen wie Johannes: „Wenn du der Messias bist, dann sag es uns!“ (Lk 22,67; Mt 26,63).

Der Hohepriester befragt also Jesus kurz vor dem über Jesus verhängten ungerechten Todesurteil, und – wie vorher schon Johannes – fordert auch Jesus ein unmittelbares gerechtes Gericht Gottes gegenüber dem ungerechten Gericht Kajaphas', der auf dem Richterstuhl im Tempelbereich sitzt:

„Er antwortete ihnen: Auch wenn ich es euch sage – ihr glaubt mir ja doch nicht; und wenn ich euch etwas frage, antwortet ihr nicht. Von nun an wird der Menschensohn zur Rechten des allmächtigen Gottes sitzen“ (Lk 22,67b–69).

3. Jesu Zeugnis über den Täufer

Das Zeugnis Jesus über Johannes ist zum einen sehr wertschätzend: Er identifiziert Johannes mit dem in Mal 3,1 genannten Boten, der Gottes Gericht vorausgesandt wird, und er betont ausdrücklich die Bedeutung, die Johannes in und für die Welt hat, dass es nämlich keinen größeren gibt als ihn.

„Seht, ich sende meinen Boten; er soll den Weg für mich bahnen. Dann kommt plötzlich zu seinem Tempel der Herr, den ihr sucht, und der Bote des Bundes, den ihr herbeiwünscht. Seht, er kommt!, spricht der Herr der Heere“ (Mal 3,1).

Der zweite Teil seiner Aussage verändert dieses Bild auf eine paradoxe Art und Weise: zwar ist Johannes der Größte der Propheten, aber ein Zugang zum Reich Gottes (Malchut ha-Schammaim) ist ihm noch nicht zugeteilt worden. Was hat diese Aussage Jesu über Johannes zu bedeuten?

Jesus sieht in Johannes „mehr als einen Propheten“. Er ist der Bote, der das Reich Gottes vorbereiten soll. Diese ‚Funktion‘, die Johannes einnimmt, beschränkt Jesus aber auf die Vergangenheit. Die Erfüllung dessen, was Johannes gepredigt und vorbereitet hat, liegt zeitlich hinter dem Täufer. Seiner Tätigkeit in der Welt steht das anbrechende Gottesreich gegenüber, das im Vergleich um ein Vielfaches größer ist.⁴ Nach David Flusser liegt der Schlüssel zum Verständnis des Zeugnisses Jesu über Johannes im Vergleich einer alten rabbinischen Interpretation (midrasch) von Micha 2,12–13 mit zwei ähnlichen Zeugnissen bei Lukas und Matthäus:

„Ich werde ganz Jakob versammeln, den Rest von Israel will ich vereinigen. Ich führe sie zusammen wie die Schafe im Pferch, wie die Herde mitten auf der Weide – eine wogende Menschenmenge. Ein Vorkämpfer (Durchbrecher = *poretz*) bricht ihnen die Bahn, sie brechen durch das Tor in die Stadt ein; dann ziehen sie weiter. Ihr König geht vor ihnen her, der Herr schreitet an ihrer Spitze“ (Mi 2,12–13).

Diese Verse sind sehr bilderreich. Hier ist ein Hirte, der seine Schafe für die Nacht einsammelt. Schnell baut er einen Pferch auf, indem er eine behelfsmäßige Mauer gegen den Hügel hin aufrichtet. Am nächsten Morgen bricht er ein Loch oder eine Bresche in die Mauer, um die Schafe wieder hinauszulassen. Mit den Schafen, die hinter ihm herlaufen, geht er durch dieses „Tor“. Sie waren die ganze Nacht zusammengepfercht und können es kaum erwarten, aus ihrem beengten Quartier auszubrechen. Sie schieben und stoßen und versuchen alle auf einmal durchzukommen, buchstäblich durchzubrechen, wobei sie in ihrem Eifer, hinaus und auf die grüne Weide zu kommen, die kleine Bresche (Tor) noch weiter aufbrechen und schließlich in den offenen Raum hinausstürmen und kopfüber dem Hirten folgen.

In Micha 2,13 sind der „Durchbrecher“ (*poretz*) und der König ein und dieselbe Person, aber in der rabbinischen Interpretation⁵, so David Flusser, handelt es sich um zwei verschiedene Personen: Der „Durchbrecher“ wird als Elia interpretiert und „ihr König“ als der Messias, der Nachkomme (Sohn) Davids. In seiner Antwort an Johannes bezieht sich Jesus aber nicht

4) Vgl. Knut Backhaus, *Die „Jüngerkreise“ des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums*, PaThSt 19, Paderborn u. a. 1991, 59–62; Christoph G. Müller, *Mehr als ein Prophet. Die Charakterisierung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk*, HBS 31, Freiburg i. Br. u. a. 2001, 238.

5) RaDaK zu Micha 2,13. „RaDaK“ ist das hebräische Akronym des Bibelkommentators David Kimhi (1160–1235).

nur auf Micha 2,13, sondern auch auf eine bekannte rabbinische Interpretation. Er sagt: „Das Himmelreich bricht durch (nicht ‚leidet Gewalt‘), und jeder darin bricht durch“ (buchstäblich heißt das, solche, die ausbrechen, „brechen in ihm“ aus, oder „durch ihn“ aus, aber nicht, dass sie „Gewalt anwenden und das Himmelreich an sich reißen“).

Diese Interpretation liegt auch der Aussage von Lk 16,16 zugrunde:

„Bis zu Johannes hatte man nur das Gesetz und die Propheten. Seitdem wird das Evangelium vom Reich Gottes verkündet, und alle drängen sich danach, hineinzukommen.“

Die Parallele bei Matthäus (Mt 11,12) bemüht dagegen die Gewalt:

„Seit den Tagen Johannes des Täufers bis heute wird dem Himmelreich Gewalt angetan; die Gewalttätigen reißen es an sich“ (Mt 11,12).

Zwei gewaltige Dinge geschehen nun gleichzeitig: das Königreich (G-ttes) bricht in die Welt hinein (wie Wasser aus einem gebrochenen Damm) und die Menschen im Königreich finden Freiheit und Unabhängigkeit.

In Mt 11,12 – wie im Midrasch – ist entweder Elia oder Johannes der Täufer der „Durchbrecher“, der Poretz. Er bewirkt den Durchbruch und geht als erster durch die Steinmauer. Er hat den Weg geöffnet. Er ist der Elia von Mal 3,1 und 4,5–6, der vor dem Herrn einhergeht, um seinen Weg zu bereiten. Wie in dem Midrasch folgt Jesus, der König, dem Johannes. Jesus selbst ist der Herr, der die Schafe durch das Tor führt. Das ist ein sehr starkes, beindruckendes Bild.

Erneut belehrt Jesus seine Jünger über das Himmelreich (Königreich G-ttes) und dessen Anbruch. Die Belehrung begann damit, dass Jesus während des aktiven Auftretens des Täufers, in „den Tagen Johannes des Täufers“, anfang, seine Jünger zu berufen. Seitdem „bricht das Himmelreich durch“. Dies ist ein weiterer Beweis dafür, dass das Himmelreich nicht in der Zukunft liegt, sondern im Jetzt, – seit der Zeit Johannes des Täufers.

Das Königreich bricht durch, die Mitglieder des Reiches brechen durch. In Micha und ebenso im Midrasch sind es der Herr und seine Schafe, die ausbrechen oder durchbrechen. Jesus verändert dieses Bild ein wenig, so dass es das Himmelreich (Königreich G-ttes) und seine Schafe sind, die durchbrechen. Obwohl Jesus sich hier nicht direkt auf seine Rolle als der Hirte bezieht, der die Schafe führt, konnten seine Hörer seine erstaunliche Feststellung kaum missverstehen: – Ich bin der Herr.

„Elia war gekommen und hatte den Weg geöffnet, und der Herr selbst führte die laute Menge hinaus in die Freiheit.“⁶

War das Zeugnis Jesu über Johannes ausreichend für seine Jünger? Die weitere Geschichte bestätigt die von ihm begonnene Bewegung: Die Lehre Johannes des Täuflers spielt eine wichtige Rolle für die Jünger Jesu, trotz der grundlegenden Unterschiede zwischen den Erwartungen Johannes' und den Erwartungen Jesu in Bezug auf das letzte Gericht Gottes und das Ende der Welt.

Möge es dem Ewigen gefallen, dass Juden und Christen ihren interreligiösen Dialog weiterführen nach dem Beispiel dieser zwei großen Lehrer in Israel vor 2000 Jahren: ein echtes miteinander Sprechen, ohne Scheu vor komplizierten Zusammenhängen; nicht auf konkurrierende Art und Weise, trotz aller gravierenden Unterschiede zwischen unseren Erwartungen.

- 6) Vgl. David Bivin (Autor) / Roy Blizzard, *Was hat Jesus wirklich gesagt? Die schweren Worte Jesu – ein Schlüssel zu ihrem Verständnis. Neue Einsichten aus der hebräischen Perspektive*, Horst Krüger (Übersetzer), Leuchter Edition 2006, S. 45.

Weiterführende Literatur:

- Ben-Chorin, Schalom, *Jüdische Ethik anhand der Patristischen Perikopen*. Jerusalem Vorlesungen, Verlag Mohr Siebeck, 1983.
- Flusser, David, *Jesus*. The Magnes Press, Jerusalem 1998 (Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2006).
- Müller, Christoph G., *Mehr als ein Prophet. Die Charakterisierung Johannes des Täuflers im lukanischen Erzählwerk*, HBS 31, Freiburg i. Br. u. a. 2001.
- Puech, Émile, *Apocalypse messianique (4Q521)*, DJD XXV, Oxford 1998, 1–38.
- Qimron, Elisha / Strugnell, John, *Miqsat Ma'ase ha-Torah. DJD X: Qumran Cave 4. V.*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- Tilly, Michael, *Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täuflers*, BWANT 137, Stuttgart 1994.
- 4 Q Flor 1,1–16 in: Allegro, John M., *Florilegium (4Q174)*, DJD V, Oxford 1968, 53–57.

„Rede und Gesang“ Elazar Benyoëtz als poetischer Interpret der Tora

Josef Wohlmuth*

Bei einem unserer Jerusalemer Gespräche machte mich Elazar Benyoëtz darauf aufmerksam, der große Mose habe die Tora als ‚Lied‘ verstanden. Dazu zitiert er in seinem Werk *Die Eselin Bileams und Kobolets Hund*:

„So redete Mosche in die Ohren aller Versammlung Jisraels die Rede dieses Gesangs, bis sie ganz war“ (nach Dtn 31,30).¹

Benyoëtz kommentiert die Stelle folgendermaßen:

„Auf dem Gipfel seines Lebens, vor Vollendung seines Werks, fasst Moses sie beide in einem Wort zusammen: *Schirah*: / Rede und Gesang, / Lied und Gesicht: / dies- und jenseitsdicht.“²

In Dtn 32,44 werden fast die gleichen Worte wiederholt: „Dann kam Mose zum Volk und trug ihm das Lied in seinem vollen Wortlaut vor, er und Josua, der Sohn Nuns“ (EÜ). Voraus geht diesem Vers ein hymnischer Text, jenes ‚Lied‘, das in Kap. 31 mehrmals angekündigt (vgl. Dtn 31,19.21 f.), dann aber durch die Einsetzung Josuas und die Hinterlegung der Tora in der Lade unterbrochen wurde und schließlich in Dtn 32,1–43 vorgelegt wird, wobei Himmel und Erde zu Zeugen aufgerufen werden, dass das Volk doch an der Einzigkeit Gottes und seiner absoluten Überlegenheit über die Götter und die Völker dieser Götter festhalten möge. Der letzte Vers dieses Liedes (V. 43) weicht in der Septuaginta vom masoretischen Text deutlich ab und die EÜ hat sich nicht klar für die eine oder andere Version entschieden.

* Prof. em. Dr. Josef Wohlmuth, Bonn, von 1986 bis zu seiner Emeritierung (2003) Professor für Dogmatik an der Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 1984/85 und 2003/04 Studiendekan am Theologischen Studienjahr an der Abtei Hagia Maria Sion in Jerusalem. Rede zum 75. Geburtstag von Elazar Benyoëtz in Wien am 29. März 2012.

1) Die Einheitsübersetzung (EÜ) lautet: „Und Mose trug der vollzähligen Versammlung Israels den Wortlaut dieses Liedes vor, ohne irgendetwas wegzulassen.“

2) Elazar Benyoëtz, *Die Eselin Bileams und Kobolets Hund*, München 2007, 7 f. Vgl. die Rezension von Monika Beck in FrRu NF 15(2008)136–138.

Nachdem der Himmel zum Siegesgeschrei aufgerufen war, um den Sieg über die Götter zu preisen, und nachdem die Strafe für das Blut der Söhne Israels versprochen und dem Ackerboden seines Volkes Entsühnung zugesagt wurde, folgt Vers 44:

„Dann kam Mose zum Volk und trug ihm das Lied in seinem vollen Wortlaut vor, er und Josua, der Sohn Nuns“ (EÜ).

Während Dtn 31,30 das Moselied einleitet, schließt Dtn 32,44 das Lied ab, offensichtlich mit der Absicht, diesen Gesang (Schirah) Josua, dem Nachfolger des Mose, anzuvertrauen und somit zugleich das Volk auf ihn zu verpflichten. Die LXX hat hier übersetzend weitergedacht und in Dtn 32,44 an Stelle von ‚Rede‘ die ‚schriftliche Aufzeichnung‘ gesetzt. Aus dem ‚Wortgesang‘ wird dadurch die ‚Ode‘, das heilige Lied zum Lobpreis des Höchsten oder der liturgische Gesang: „dies- und jenseitsdicht“, – eine göttliche Partitur, auf dass die Generationen aller Zeiten in diesen Gesang einstimmen können. Die Übersetzer der LXX haben gewissermaßen bereits die Melodien in der Synagoge im Ohr.

Die Situation, die in den Texten vorgestellt wird, betrifft das Lebensende des großen Mose, der das Volk noch einmal testamentarisch einschwört auf die Treue zum *Einen* Gott; dann spricht Mose seinen Segen über alle Stämme (Kap. 33). Nachdem er schließlich auf dem Berg Nebo einen letzten Blick auf das versprochene Land getan haben wird (Kap. 34), heißt es in Dtn 34,5: „Danach starb Mose, der Knecht des Herrn, dort in Moab, wie es der Herr bestimmt hatte“ (EÜ). Hier ist ein Satz formuliert, der seinesgleichen sucht. Mose, der Knecht Adonais, starb dort im Land Moab, und es heißt dann im Hebräischen *al pi JHWH*, auf dem Mund Gottes, oder – wie die EÜ interpretiert – „wie es der Herr bestimmt hatte“, oder wie in der rabbinischen Tradition sehr viel liebevoller gesagt wird: „als Gott ihn küsste“.

Vor dem Jerusalemer Gespräch (s. o.) war mir nie der Gedanke begegnet, dass die Tora, je mehr Mose als die unverwechselbare Stimme JHWHs auf sein Ende zuring und sein Werk zugleich einen letzten Höhepunkt erreichte, den Charakter eines Gesangs annahm, so eingerichtet, dass er auswendig gelernt und in den Gottesdiensten des Volkes erklingen konnte. „Rede und Gesang“, das Wort als Gesang oder auch als heilige Ode. Es ist kein Wunder, dass die Bibel ein ganzes Gesangbuch, die Psalmen, enthält, die bis zum heutigen Tag auch in den Kirchen in verschiedenen Sprachen gesungen werden. Ja, die gesamte hebräische Bibel ist von Gesängen und Lie-

dern durchsetzt – das Abschiedslied des Mose ist nur eines von vielen Liedern – und in der Bibel wimmelt es geradezu von Musikinstrumenten, die im Tempel alle zum Einsatz kamen, und wir wissen, dass die Pflege des kulturellen Gesangs im Tempel von Jerusalem einen hohen Stellenwert hatte (vgl. 1 Chr 25,1–31). Vor der Aufzählung der verschiedenen Namen, Gruppierungen und Einteilungen der Sänger heißt es in 25,1:

„Und David sonderte zusammen mit den Anführern der Dienstruppe die Söhne des Asaf und des Heman und des Jedutun ab, die mit Leiern, mit Harfen und mit Cymbeln prophezeiten.“

Sara Japhet,³ Bibelwissenschaftlerin an der Hebräischen Universität Jerusalem, schreibt dazu, hier werde, ähnlich wie in Esra-Nehemia, zum Ausdruck gebracht, dass „die Einführung und Etablierung der Kultmusik auf David zurückgeht“ (399). Bei der Beschreibung der Sängergruppe fallen verschiedene Elemente auf: Sie werden „abgesondert“, womit eine besondere Bestellung wie bei den Priestern und Leviten angezeigt wird und sie deshalb gleich den Leviten eine Dienstruppe genannt werden (was Japhet zufolge nicht militärisch zu verstehen ist). Vor allem aber wird ihre Aufgabe mit dem Verb ‚prophezeien‘ umschrieben. Dies hängt, so Japhet, vermutlich damit zusammen, dass auf 1 Sam 10,5 zurückgeblendet wird, wo es heißt:

„Du wirst auf eine Gruppe von Propheten stoßen, [...] vor ihnen Harfe und Trommel, Flöte und Leier, wie sie prophezeien.“

Daher die Forschungsthese, dass die Sängergruppe die Tradition der Kultpropheten fortsetzte (400). Ob dies zutrifft, sei dahingestellt. Jedenfalls lässt sich aus 1 Chr 25,1 ableiten, dass „die Tempelmusik insgesamt, über die Generationen hin, als Prophetie gedeutet [wird]“ (400).

Dies wirft noch einmal ein neues Licht auf den von Elazar Benyoëtz zitierten Satz. Gesang ist gewissermaßen die Intensivform der Prophetie und diese fällt weder sprachlich noch musikalisch einfach vom Himmel, sondern verlangt die Pflege in einer Einrichtung des Tempels, die auf Professionalisierung schließen lässt. Ein Gegensatz zwischen Gesang und Textdichtung, Institution und Charisma darf folglich nicht aufgebaut werden. Dass dies historisch alles bereits auf die Davidszeit zurückgeht, wird man eher bezweifeln. Doch dies tut der Bedeutung dieser Institution der Tempelsänger

3) Vgl. S. Japhet, *1 Chronik*, HThKAT, Freiburg-Basel-Wien 2002, 398–406 (weitere Seitenangaben im Text).

und -spieler keinen Abbruch. Zur Gruppe gehören auch die Instrumentalisten, die aus jeweils 12 Musikern bestanden: neun Harfen und Leiern, zwei Trompeten und eine Cymbel, die vom Anführer der Gruppe zu spielen ist. So geht es auch aus der Mischna (Arachin II 6) hervor. „Zu fragen bleibt“, so Japhet, „ob die Mischna den musikalischen Betrieb beschreibt, wie er tatsächlich zur Zeit des Zweiten Tempels stattgefunden hat, oder nur die vorgegebene Zwölfzahl in angemessener Weise füllt“ (406).

Abgesehen davon, dass das Singen auch im Neuen Testament seine Fortsetzung fand, verschwanden die Musikinstrumente nach der Zeitenwende zunächst und brauchten fast 1000 Jahre, bis sie der Reihe nach wieder in die liturgische Musik der Christenheit einbezogen und dann entsprechend fortentwickelt wurden. Das Judentum hat offensichtlich die Zerstörung des Tempels als so gravierend empfunden, dass die Instrumente zu verstummen hatten. Wie auch in anderen Fällen versucht die Mischna, die Tradition des Tempels möglichst der Vergessenheit zu entreißen. Man wusste ja nicht, ob die Tempeltradition nicht eines Tages wieder zum Leben erweckt werden könnte. Die Wiedereinführung der Instrumente im Synagogengottesdienst hat sich bis heute nicht durchgesetzt, sieht man einmal von der kurzen Geschichte der Orgel⁴ im 19./20. Jh. ab, die keine Zukunft haben sollte. Ich frage nur ganz leise: Hätte nicht wenigstens die Harfe (in welcher Gestalt auch immer) um Davids willen überleben können?

Wie immer: Gesungen wird in der Hebräischen Bibel auf vielfache Weise. Wer denkt da nicht an das berühmte „Weinberglied“ in Jes 5,1–7, das mit den Worten beginnt:

Aschira na lididi schirath dodi lecharmo – „Ich will ein Lied singen von meinem geliebten Freund, ein Lied vom Weinberg meines Liebsten.“

Oder an die Frage in Psalm 137,4, die wie ein Aufschrei inmitten der Verbannung in Babylon klingt: „Eich naschir eth schir JHWH al adamath ne-char“ – „Wie? Das Gottes-Lied sollen wir auf des Fremden Boden singen?“ (Übers. nach Raphael Hirsch). Wie konnte es sein, dass selbst in der Verbannung immer noch die Gesänge der Heimat erklangen, ja, dass es vielleicht sogar einen spärlichen Austausch der Sängerschulen zwischen Jerusalem und Babylon gegeben hat, wie der Bonner Alttestamentler Ulrich Berges in

4) Anm. d. Red.: Vgl. Walter Salmen, *Orgelsynagogen zwischen 1810 und 1900*, FrRu NF 5(1998)265–272.

seinem Jesajakommentar geschrieben hat? Offensichtlich hatte die Gesangskultur des Jerusalemer Tempels auch in der heidnischen Umgebung Babylons Eindruck gemacht, wie umgekehrt wohl auch kein Jude unbeeindruckt durch das Ischtartor in Babylon gegangen sein wird.

Umso deutlicher ist auch dort die Auseinandersetzung (Deuteriojesaja) zwischen der Götterwelt der Machthaber und dem Glauben an den einen Schöpfergott, der zugleich als der Eine Gott der ganzen Menschheit erkannt wird. Es handelt sich um eine große Literatur, die bereits die Erfahrung des Exils verarbeitet und gewiss auch für die noch Exilierten und die bereits nach Jerusalem Heimgekehrten geschrieben war, durchsetzt ebenfalls mit großer Poesie, die als „Rede und Gesang“ gelten darf, wenn ich etwa an die Gottesknechtslieder denke, die bis heute zu den großen Texten der Weltliteratur gehören.

Nun aber wird es Zeit, auf das Werk unseres Geburtstagskindes zurückzukommen und zu zeigen, inwiefern ihm die Tora als „Rede und Gesang“ erscheint, als deren Interpret er sich versteht: „Schirah: Rede und Gesang, Lied und Gesicht: dies- und jenseitsdicht“.

So interpretiert Elazar Benyoëtz den biblischen Text: Rede und Gesang. Aber was bedeuten die letzten beiden Zeilen: „Lied und Gesicht / dies- und jenseitsdicht“? Schreibt hier ein Dichter, der, gleich Mose, seinem Werk vor der Vollendung seines Lebens einen krönenden Abschluss geben will? Verleiht der Dichter von heute seinerseits dem Lied des Mose ein Gesicht? Welches Gesicht? Geht es vielleicht sogar um jenes ‚Antlitz‘ (panim), von dem es in Devarim (Dtn) 31,18 heißt, es werde sich „wegen all des Bösen“, das seitdem in der Menschheit geschehen ist, „nur noch mehr verbergen“?

Wollte und will Elazar Benyoëtz seinem Werk nicht ein Gesicht geben und Worte sprechen, die mit dem allzu verborgenen Gesicht JHWHs zu tun haben, damit sich dieses Gesicht des einen, unverwechselbaren Gottes nicht noch mehr verberge in unserer Zeit, sowohl im Volk Israel als auch in den Völkern der ganzen Menschheit, zumal aber in dem Volk, das die Schoa zu verantworten hat? Wenn des Dichters Wort das Gesicht des Verborgenen zur Sprache bringt, wird seine Dichtung zum Lied, von dem gilt: „dies- und jenseitsdicht“.

Hätte diese Dichtung nicht eigentlich sein eigenes Volk, das der Vernichtung knapp entgangen ist, in dessen Sprache trösten müssen? Und tröstet er in der Sprache seiner Dichtung nicht die Falschen, die sich vielleicht gar

nicht trösten lassen wollen, weil sie zu vergesslich sind? „Schreibe ich deutsch, tröste ich die Falschen.“ Ich setze für meine Generation ein Fragezeichen hinter diesen Satz.

Wiederholt habe ich beklagt, dass Elazar Benyoëtz vielen deutschsprachigen Lesern noch viel zu wenig bekannt ist. Wie Mose auf dem Höhepunkt seines Werkes um das Bekenntnis zum Einen Gott und gegen den Abfall in den Götzendienst kämpft, so Benyoëtz mit dem Fortschreiten seines Werkes nicht weniger. Es ist vor allem sein Buch *Finden macht das Suchen leichter* (2004), das unüberhörbar um die Gottesfrage kreist. Immer gibt er dabei seinem Wort ein Gesicht, geprägt von einer Biografie, die unter dem Eindruck steht, nur noch „wie ein Toter“ schreiben zu können.⁵ Der Aphorismus in *Finden macht das Suchen leichter* ist unnachahmlich:

„Ich war zum Nichtleben / vorgesehen / und habe den Vorteil, /
wie ein Toter / schreiben zu können“ (*Finden*, 45).

Die Gottesfrage gehört, wie Elazar Benyoëtz schreibt, wie die Seele zum „Trachtgut“ der Menschheit (30). Wenn Finden das Suchen leichter macht, hat dies einschneidende Konsequenzen für die Gottsuche des Menschen. „Dass man Gott sucht, besagt, / dass finden allein / nicht genügt“ (13).

Ist die weitere Suche, wenn man schon einmal gefunden hat, eine Konsequenz des Bilderverbots, weil wir keinen einzigen Gedanken recht fassen können, ohne ihn uns auszumalen? „Es heißt, / ,du sollst dir / kein Bild machen‘; / ich male mir aus, / was es heißt“ (13).

An welcher Stelle aber wird man Gott endlich finden? Auf diese Frage antwortet der Dichter in typischer Sprechweise: „Gehst du zugrunde, / kommst du auf Gott“ (14). Die Doppeldeutigkeit des ‚Zugrundegehens‘ und des Suchens nach dem letzten Grund liegt auf der Hand und bedarf keiner näheren Erklärung. Die letzten Gründe hängen mit den letzten Abgründen zusammen, die Leben und Tod betreffen. Von da aus ist es nicht weit zu dem Satz: „Himmel – / Festland / der Bodenlosen“ (15). So lautet auch der Titel der Lesung, die Elazar Benyoëtz bei meiner Emeritierung in unver-

5) Vgl. E. Benyoëtz, *Finden macht das Suchen leichter*. München / Wien 2004; René Dausner, *Schreiben wie ein Toter. Poetologisch-theologische Analysen zum deutschsprachigen Werk des israelisch-jüdischen Dichters Elazar Benyoëtz*, Paderborn u. a. 2007. – Vgl. auch Josef Wohlmuth, *Elazar Benyoëtz, Finden macht das Suchen leichter – „Wir sind die Letzten, die noch wissen, wovon sie schweigen“*. In: Gregor Maria Hoff (Hg.), *Auf Erkundung. Theologische Lesereisen durch fremde Bücherwelten*. Mainz 2005, 232–250.

gesslicher Weise gehalten hat.⁶ Erinnert der Dichter hier nicht an die berühmte Umschreibung des Hebräerbriefes, dass der Glaube die Grundlage der Hoffnung sei, und zwar nicht mehr, aber eben auch nicht weniger (vgl. Hebr 11,1)?

Einer der markantesten Aphorismen des Dichters lautet: „*Offenbarung / ist keine Aufklärung*“ (Finden, 103). Die Kombination der vier Wörter setzt ganze Geschichts- und Erkenntnisphilosophien in Bewegung. Offenbarung ereignet sich *in* der Vernunft, die empfangsbereit ist. Bei Emmanuel Lévinas heißt es: „Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt, durch das inspirierte Subjekt.“⁷

Diese Sichtweise ist jedoch mit Aufklärung nicht zu verwechseln, weil sie „dies- und jenseitsdicht“ zugleich ist und insofern immer singbares Wort bleibt, das die Grenzen der Rationalität ebenso aufdeckt wie deren radikale Offenheit. Beruht die Tora als „Rede und Gesang“ also auf dies- und jenseitsdichter Offenbarung? Die Antwort des Dichters ist eindeutig:

„Die Zehn Gebote / kann nur Gott gegeben haben, / der alle Anfechtungen kennt / und unangefochten bleibt. Für einen Menschen / wären sie zu menschlich. / Das macht ihren / göttlichen Charakter aus. / Ein Gebot / für Fleisch und Blut / kann nur der Geist diktieren“ (Finden, 114).

Ein weiterer Aphorismus von höchster Brisanz, der in die wissenschaftstheoretische Landschaft hineingesprochen ist, lautet:

„Theologie – / die einzige Wissenschaft, / die ihren Gott / nicht kennt“ (180).

Was könnte dieser Satz bedeuten, wenn man ihn wie das Motiv einer großen Melodie versteht, die das gesamte Werk des Dichters zum Klingen bringt? Diese Melodie basiert auf der Grundinspiration, dass alle Wissenschaften auf Erkennen und Wissen aus sind. Dies würde zunächst auch von der im Wissenschaftshaus angesiedelten Theologie gelten. Von ihr aber, so der dichterische Satz, gilt: Wenn sie sich mit ihrem Gegenstand ‚Gott‘ selbst recht versteht und ernst nimmt, kann sie wissen, dass der Gegenstand ihres

6) Vgl. Elazar Benyoëtz, *Himmel – / Festland / der Bodenlosen / Eine Morgenlesung*, in: Erwin Dirscherl u. a. (Hg.), *Einander zugewandt. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik*. Paderborn u. a. 2005, 161–189.

7) Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg / München 1992, 341.

Erkenntnisdranges unerreichbar ist – und zwar prinzipiell. Gerade deshalb kann die Theologie den übrigen Wissenschaften signalisieren, dass das vollendete Wissen auch durch die übrigen Wissenschaften nicht erreichbar ist, auch wenn sie bereits zu Erkenntnisgewinn und zu durchaus verwertbaren Ergebnissen geführt haben.

Der Dichter Elazar Benyoëtz hält sich – im Übrigen in der Tradition der negativen Theologie – bei Immanuel Kant, wenn er schreibt: „Es lässt sich / mit Bestimmtheit sagen, / was man genau nicht weiß“ (*Finden*, 205); denn: „Im Zustand des Wissens / bin ich ein Ignorant“ (206).

Der große jüdische Lehrer des Mittelalters, Moses Maimonides, und der nicht minder große jüngere Zeitgenosse auf christlicher Seite, Thomas von Aquin, vertraten die These, dass die Vernunft argumentativ nur einholen könne, *dass* Gott ist, niemals aber *wer* oder *was* er in seinem Innersten sei. Benyoëtz geht noch einen Schritt weiter, wenn seiner Meinung nach sogar die Liebe nie ausreiche „zum Beweis seiner Existenz“ und der Dichter deshalb schreibt: „Je größer die Liebe zu Gott, / desto grundloser Sein Dasein“ (*Finden*, 216).

Die Gottesfrage bildet gleichsam den *cantus firmus* des gesamten Werkes, und die Art und Weise des Umgangs damit verrät große Weisheit; die Offenbarung wird nicht der Aufklärung in den Rachen geworfen. Hier befindet sich der Dichter in bester Gesellschaft mit dem großen jüdischen Denker Emmanuel Lévinas, der die These vertritt, dass die Stimme des Unendlichen „außer Reichweite“ bleibt. Auf keinen Fall laute der erste Satz der Gottrede: Ich glaube an Gott.⁸

Der Mensch hört gleichsam den Gesang der Tora schon, ehe er eine Antwort formuliert. Von daher kann ich als Theologe auch die mehrfach geäußerten Vorbehalte des Dichters gegen einen allzu formelhaften Glauben verstehen.

Ist die Sprache der Dichtung bei Elazar Benyoëtz etwa auch dann schon ‚Lied‘ oder ‚Gesang‘, wenn sie im strengen Sinn gar nicht gesungen, sondern nur gelesen oder vorgetragen wird? In einem kurzen Text in *Die Eselin Bileams und Koblelets Hund* heißt es:

8) Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins*, 327. Vgl. J. Wohlmuth, *Traktat über Sprache im Bereich des ‚Jüdischen‘ und ‚Christlichen‘*, in: Ders., *Die Tora spricht die Sprache der Menschen*. Paderborn u. a. 2002, 19–69.

„Wenn die ersten Buchstaben den Gaumen erreicht, die Wörter sich mit dem Augenlicht vermischt haben, beginnt man mit dem eigenen Rhythmus zu lesen, immer unbekümmerter“ (133).

Hier zeigt sich: Mit Hilfe des ‚Rhythmus‘ tendiert die Sprache bereits zum Gesang. Man müsse dazu gar nicht angeleitet werden, meint der Dichter, und aus dem Rhythmus ergebe sich der Sinn, mit dem Rhythmus „erwacht man“, entsteht Bewegung durch Gehen, das „ein Entgegengehen [wird]“ (134). Daraus folgt dann: „Mit der Sprache wird man dem Leben entgegengewirbelt, man erobert den Tag, Schritt für Schritt mit einer Melodie gewordenen Sprache“.

Da haben wir die nächste Stufe der zum Lied werdenden Sprache: die *Melodie*, von der Benyoëtz sagt, sie umgarne das Herz und ziehe es immer weiter nach sich. So wird der Satz zum Gesang: „Sätze werden ein- und ausgeatmet. Wer sein Lied vom Satz zu singen weiß, ist jemand geworden – ohne Strich und Punkt“ (134). Wenig weiter – im Gespräch mit dem Satz: „Das Leben ist kurz, die Kunst lang“ (Hippokrates/Maimonides) –, heißt es, dieser erste Aphorismus habe seine Nachwirkung bis heute, sei gewissermaßen „ein nie versiegendes Lebenslied“, das den Rhythmus von Tag und Leben bestimmt. Dann verdichtet Benyoëtz auf unnachahmliche Weise seine Vorlage, wenn er schreibt:

„Es geht im Satz wie im Leben nicht um kurz oder lang, sondern um Fülle und Armut. Auch Kürze kann hinlänglich sein“ (134; zit. 135)

Unser Jubilar hält Kohelet für den ersten Aphoristiker (vgl. 134 u. ö.). Von daher befolgt er dessen Rat in *Finden macht das Sucher leichter* (36): „Lass deine Worte / wenig sein: kein wenig mehr.“ Bei *Kohelet* ist dieser Gedanke besonders feierlich betont: „Gott ist im Himmel, du bist auf der Erde, also mach wenig Worte“ (Koh 5,1b)!

Der fiktive König von Jerusalem, der zunächst in paradiesischen Verhältnissen lebt, zu denen auch „Sängerinnen und Sänger“ (*scharim we scharoth*) gehören (vgl. Koh 2,8), die in der Nähe des großen Harems aufgezählt werden, wäre nicht Kohelet, wenn er nicht auch die Schattenseite des Gesangs kennen würde. Es heißt in Koh 7,6:

„Besser, die Mahnrede eines Gebildeten anhören, / als dem Gesang der Ungebildeten (*schir kesilim* [auch: *chesilim*]) lauschen“ (EÜ).

In der hebräischen Bibel ist das Buch *Kohélet* nach dem *Hohenlied* (schir haschirim) eingeordnet, jenem großen Liebesgesang der Bibel, der den Psalmengesängen gleichgesetzt werden kann. Das christliche Mittelalter scheute sich nicht, das Hohelied nach allen Richtungen auszulegen und es insgesamt zum Grundbuch einer Liebesmystik zu machen, in dem es um das Verhältnis von Gott und Mensch geht. Kein Wunder, dass gerade auch dieses Buch tausendfach in Gesang umgesetzt wurde. Im Übrigen haben es *Kohélet's Hund und Bileams Eselin* dem Dichter Elazar Benyoëtz angetan.

„Kommt man auf den Hund, ist es das Letzte; öffnet eine Eselin aber ihren Mund, weil sie einen Engel sieht, dann ist sie ein geweihtes Instrument der Vorsehung.“

Mit dem Wort ‚Instrument‘ ist wiederum die Spur in das Musische gelegt. Auf dem Instrument erklingt der Ton, mit dessen Hilfe formt sich die Musik. Doch kann ein Esel auch singen? Das wird man schwerlich behaupten wollen. Gleichwohl schreibt Benyoëtz von der „Begabung“ des Esels „zum Subtilen“: „Die feinsten Flöten der Antike wurden aus Eselsknochen hergestellt. Die Weisen Israels wussten davon ein Lied zu singen, Plutarch aber auch“ (*Kohélet's Hund*, 21).

Mit dem Instrument aus den toten Eselsgebeinen wird den toten Gebeinen gleichsam Leben eingehaucht; denn kein Instrument bringt Atem und Ton so eng in Beziehung wie die Flöte in den vielfältigsten Formen. Doch der Mensch, der durch seinen Atem den Ton hervorbringt, ist nicht selbst der Ursprung dieses Atems, weshalb unser Dichter schreibt:

„Gott sprach und es ward. Der Mensch aber / war der erste Ton, / den Gott von sich gegeben hat“ (*Kohélet's Hund*, 67).

So sind wir noch einmal zur Tora im engeren Sinn des Wortes, zu Bere-schith, dem ersten Buch der Bibel, zurückgekehrt, da Gott dem Menschen den Odem des Lebens einbläst und jener Ton erklingt, der dann in Rhythmus, Wort, Satz und Sprache und schließlich in Tag und Leben mündet. Der *cantus firmus* im Werk Elazar Benyoëtz' ist die Gottesfrage. *Cantus firmus* bedeutet in der Musik eine Tonfolge, die sich im gesamten Stück als Grundmelodie durchhält. Im dichterischen Wort, das Elazar Benyoëtz stets einfallsreich übersetzend der Tora ablauscht, tritt die Gottesfrage immer wieder markant hervor, zugesprochen, ja zugesungen einer Generation deutscher Zunge, die vielleicht gar nicht mehr recht ahnt, wie sehr sie sich nach jener „Rede“ als „Gesang“ sehnt, die Benyoëtz als Dichter in vielen

Variationen zur Sprache bringt. Schreibt er deutsch, obwohl er die Falschen zu trösten scheint? Ich glaube, dass Mose gegen Ende seines Lebens nicht weniger vor der Frage stand, wie es weiter gehen soll und ob das Volk der Erwählung der Berufung des Ewigen gerecht wird. Das Lied in Dtn 32 ist Ausdruck dafür, dass der Gott der Tora trotz großer Enttäuschungen vonseiten der Berufenen die Hoffnung nicht aufgegeben hat,⁹ und die Übersetzer der LXX haben mit Recht anklingen lassen, dass das Lied des Mose zum *cantus firmus* in den Synagogen geworden ist.

Elazar Benyoëtz hat dem Zweifel, ob es nach Auschwitz überhaupt noch Dichtung geben könne, mit großer innerer Sicherheit widerstanden und zugleich die Entscheidung getroffen, sein Werk in der Sprache der einstmaligen Vollstrecker der Schoa zu verfassen. Dafür gebührt ihm an seinem 75. Geburtstag höchster Dank und höchste Anerkennung seines deutschsprachigen Geburtslandes Österreich.

Möge das Werk von Elazar Benyoëtz gerade in der deutschen Sprache einen Ton anschlagen und verbreiten, der nicht überhört wird, sondern als „Trachtgut“ in die deutsche Sprache eingeht und dabei die Kraft entfaltet, auch in der säkularen Welt *cantus firmus* zu bleiben, der die Tora dank der Auslegung des Dichters dem großen Gedächtnis der Menschheit anvertraut. Denn Dichtung ist, wie Benyoëtz in *Die Eselin Bileams und Kobolets Hund* mit Jochen Klepper bemerkt, immer auch Bibelauslegung. Wenn er weiß, dass aus den „Harfenliedern“ längst ein „Sinnsang“ jüdischen Lernens geworden ist, mahnt er die Christen, sie sollten bei den Übersetzungen das „Grundlegende“ beachten und nicht dem Erscheinungstüchtigen verfallen (*Kobolets Hund*, 151).

9) Bundesschluss und Abfall durch Götzendienst des Volkes und erneute Zuwendung JHWHs liegen auch schon im Buch Exodus literarisch nahe zusammen. Als Mose herabkommt vom Berg, die Tafeln der 10 Worte in der Hand, und Josua sagen hört, der Lärm des Volkes, der zu hören ist, sei Kriegsgeschrei, antwortet Mose: „Nicht Siegesgeschrei, auch nicht Geschrei nach Niederlage ist das Geschrei, das ich höre“ (Ex 32,18). Die LXX hat hier den Zusatz: „sondern ich höre die Stimme solcher, die angefangen haben, sich mit Wein zu betrinken“. In der Vulgata heißt es: „sondern ich höre die Stimme Singender“. Dadurch wird das Singen zum Ausdruck des Götzendienstes, was dazu geführt haben mag, dass in der Zeit nach dem Zweiten Tempel Judentum und Christentum alles taten, um nicht mit den heidnischen Tempelfesten verwechselt zu werden. Deshalb vermutlich auch die Ablehnung der Instrumente, die an die noch weiter bestehenden heidnischen Tempel und ihre Feste erinnerten.

Zwischen Tradition und Moderne

Erinnerung an Abraham Joshua Heschel (1907–1972)

Wieland Zademach*

Tief eingebettet in der halachischen Tradition war A. J. Heschel dennoch ein moderner jüdischer Theologe des 20. Jahrhunderts, versiert in westlicher Kultur und Philosophie. Die ersten 33 Lebensjahre, die Heschel in Europa verlebte, legten die Grundlagen für den konservativen Theologen, Philosophen und Bibelinterpreten und schufen damit die Wurzeln, aus denen dann auch der Sozialkritiker und Aktivist werden konnte, den man aus seiner amerikanischen Zeit kennt.

Osteuropa – Berlin – Frankfurt – New York

Geboren wurde A. J. Heschel am 11. Januar 1907 in Warschau als Spross zweier berühmter chassidischer Familien.¹ Den Geist dieser „pietistischen“ Bewegung Osteuropas aus dem 18. Jahrhundert nahm er tief in sich auf und machte deren zentrales Motiv zum Ausgangspunkt seines eigenen religiösen Denkens: das Bewusstsein von Gottes daseiender Gegenwart, Gottes tatsächlicher, konkreter, immerwährender Präsenz. „Wunder regten niemanden auf, und es war keine Überraschung, wenn man unter seinen Zeitgenossen Menschen entdeckte, die den heiligen Geist hatten, Menschen, deren Ohr die Stimme vom Himmel vernahm.“² Großen Einfluss auf den jungen Heschel hatte der bekannteste Denker Warschaus jener Zeit, Rabbiner Hillel Zeitlin (1942 im Warschauer Getto ermordet). Er machte Heschel schon be-

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

1) Zum Ganzen vergleiche auch: Ulrich Lilienthal, *Zeuge Gottes: Abraham Joshua Heschel: Ein Mensch seiner Zeit – seiner Zeit voraus*, in: Werner Licharz / Wieland Zademach (Hg.), *Treue zur Tradition als Aufbruch in die Moderne. Visionäre und mahnende Stimmen aus Judentum und Christentum*, Waltrop 2005, S. 361–402.

2) Abraham Joshua Heschel, *Die Erde ist des Herrn. Die innere Welt des Juden in Osteuropa*, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 75.

kannt mit den Schriften Dostojewskis, Nietzsches, Bergsons und Spinozas, kehrte aber immer zurück zu seinen jüdischen Wurzeln. In das Zentrum seines Denkens stellte er den leidenden Menschen, der trotz aller Dunkelheit und aller Mühsal immer die Möglichkeit zur Hinwendung zu Gott hat. Der Mensch, sagte Zeitlin, sieht das Leiden des Menschen, sieht das Leiden des jüdischen Volkes, das Leiden Israels. Er sollte aber auch das Leiden Gottes, das Leiden des Gottes Israels, das Leiden des Gottes des Universums sehen. Zeitlin war ein Mann des Gebets, der Religion nicht als Dogma verstand. Für ihn war der Weg, das Gehen, das Suchen, das Forschen wichtig, – eine Einstellung, die Heschel für sein eigenes Vorgehen übernahm.

Heschel, ein Aschkenazi aus Osteuropa, beschreibt den Unterschied zwischen den osteuropäischen Juden und den aus den spanischen Gebieten stammenden Sepharden in einer Weise, die von seiner universellen Bildung zeugt: „Sephardische Bücher sind wie raphaelische Gemälde, aschkenasische Bücher wie Werke von Rembrandt – tief, voller Anspielungen und verborgener Bedeutungen [...]. Erstere werden von ausgewogener Feierlichkeit getragen, letztere von spontaner Eingebung. Die Stärke der aschkenasischen Gelehrten liegt in den unausgesprochenen Untertönen ihrer Worte. Elementares Gefühl, leidenschaftlicher Gedankenflug, explosiver Enthusiasmus pflegt die Form zu durchbrechen. Sephardische Bücher sind wie sauber gestimmte und gepflegte Parkanlagen, aschkenasische Schriften wie uralte verzauberte Wälder; erstere sind wie eine Geschichte mit einem Anfang und einem Ende, letztere haben zwar einen Anfang, werden aber häufig zu einer Geschichte ohne Ende.“³

Als bald wurde die chassidische Welt Warschaus mit ihrer Abschottung gegenüber der modernen westlichen Welt A. J. Heschel zu klein; heimlich lernte er Deutsch und Latein und beendete schließlich seine Schulzeit 1927 im säkularen jiddischen Realgymnasium von Vilnius. Nun war er vorbereitet für ein Studium in Berlin, wo er zeitgleich an der Königlichen Friedrich-Wilhelm-Universität und an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums studierte. Bereits 1931 lehrte er selbst Talmudische Exegese an der Hochschule und wurde 1934 als Rabbiner ordiniert. Damals waren in Berlin die Größen der Zeit versammelt: Albert Einstein und Max Planck, Max Reinhardt, Erwin Piscator, Bertolt Brecht und Arnold Schönberg. Gleichzeitig war Berlin das Zentrum der jiddischsprachigen Kultur. Heschel gehörte als-

3) A. J. Heschel (Anm. 2), S. 26 f.

bald zum Zirkel um den Sozialphilosophen David Koigen, der sich in Koigens Wohnung zu philosophischen, geschichtlichen und sozialen Studiengesprächen traf; hier geriet Heschel unter den prägenden Einfluss von Leo Baeck. Bei aller Faszination von der mit rationalen Methoden und empirischer Forschung entstandenen intellektuellen Tradition des Westens war Heschel jedoch verwundert über die Haltung Intellektueller, die Religion lediglich als ein Gefühl verstanden und Gott für eine Idee hielten. Heschel wollte Religion nicht als eine psychologische oder philosophische Größe degradiert sehen; Religion sollte vielmehr verstanden werden durch das lebendige Beispiel frommer Menschen. So gesehen war seine Doktorarbeit über „Das prophetische Bewusstsein“ geradezu ein Protest gegen diese weit verbreitete Haltung seiner Zeitgenossen.

Heschel wusste, dass die Welt charismatische, spirituelle Meister braucht – eine solche Rolle konnten für ihn die Propheten mit ihrer Erfahrung des Pathos und ihrer Identifikation mit Gott einnehmen. Gleichsam eine Vorahnung, dass Heschel später selbst einer von ihnen werden sollte: die charismatische Stimme eines Überlebenden der Schoa, ausgewandert in die Neue Welt, wollte er die Wahrheit der Tora in eine neue Sprache übersetzen für eine neue Generation. Nach Abschluss seiner Studien war Heschel als Dozent sehr gefragt, vor allem nach Erscheinen seiner Monografie über Maimonides⁴. Seine Tätigkeitsfelder waren dabei insbesondere die Erwachsenenbildung und das Jüdische Lehrhaus in Berlin. Hier war der junge Heschel Kollege von Koryphäen wie Martin Buber, Ignaz Maybaum, Alexander Guttmann, Rachel Wischnitzer, Hans Joachim Schoeps, Leo Baeck u. v. a., – allesamt Vordenker der Jüdischen Renaissance in Deutschland.

Es war Martin Buber, der A. J. Heschel schließlich nach Frankfurt holte, wo das orthodoxe Judentum sich in eine produktive Auseinandersetzung mit der Moderne begeben hatte. Es ging ihr dabei nicht um eine reaktionäre Abwehr gegen das Reformjudentum und den Säkularismus, sondern um eine innerorthodoxe Reform. Frankfurt war immer schon eine Geburtsstätte intellektueller und geistlicher Entwicklungen der jüdischen Welt. Die leitende Kraft an der Börneplatzsynagoge war am Anfang des Jahrhunderts Nehemias Anton Nobel, der große Goethe-Kenner, der um sich einen Kreis junger jüdischer Intellektueller scharte, dem etwa Erich Fromm, Siegfried Kracauer und Franz Rosenzweig angehörten, der später dann das Freie Jü-

4) A. J. Heschel, *Maimonides: eine Biographie*, Berlin 1935.

dische Lehrhaus begründete, welches von Martin Buber zusammen mit Ernst Kantorowicz 1933 nach zwischenzeitlicher Unterbrechung wieder eröffnet wurde. Die hier entstandene Neo-Orthodoxie entwickelte eine spezifische Bildungsideologie, die die Eingliederung der orthodoxen Juden in die deutsche bürgerliche Gesellschaft ermöglichen sollte, ohne dass das Judentum seine Glaubenssätze und Religionsgebote aufgeben musste.

Als Buber im Begriff war, Deutschland zu verlassen, um nach Palästina zu gehen, holte er Heschel an den Main. Am 1. März 1937 begann dieser dort seine Arbeit; doch lange sollte sein Wirken nicht dauern. Im Zuge der Vorkriegswirren gelang es ihm, über Warschau nach London zu emigrieren und von dort aus nach Amerika einzureisen.

Im März 1940 kam Heschel in New York an. Nach einem Zwischenaufenthalt am Hebrew Union College in Cincinnati – dort erreichte ihn die Nachricht von der Ermordung seiner Mutter und drei seiner Schwestern, den Vater hatte er bereits im Alter von neun Jahren verloren – bekam er einen Lehrstuhl für jüdische Mystik und Ethik am konservativen New Yorker Jewish Theological Seminary; dort lehrte er bis zu seinem frühen Tod am 23. Dezember 1972.

Heschel lernte die Pianistin Sylvia Strauss kennen, mit der ihn alsbald eine tiefe Seelenverwandtschaft verband und deren Musikalität seinen literarischen Stil tief beeinflusste. In Los Angeles heirateten sie 1946; ihre Tochter *Susannah* wurde selbst eine bekannte jüdische Theologin und die Biografin ihres Vaters. Hier in der Geborgenheit seiner Familie konnte der spirituelle Reichtum Heschels so richtig zur Entfaltung kommen. So wichtige Werke wie *„Der Mensch ist nicht allein“* oder *„Der Sabbat“* und *„Gott sucht den Menschen“* entstanden in diesen ersten Ehejahren.

Gleichzeitig wuchs Heschels Einfluss als Person des öffentlichen Lebens – und das auf Juden wie auf Christen. Hervorzuheben ist sein Engagement in der Antirassismus-Bewegung, wo er Seite an Seite mit Martin Luther King an dem berühmten Marsch in Selma/Alabama teilnahm. „Mir war, als würden meine Beine beten“, so berichtete er seiner Tochter. Oder sein energisches Auftreten gegen den Vietnam-Krieg, was ihm eine tiefe Freundschaft zu dem Jesuiten-Brüderpaar Berrigan einbrachte. Selbstverständlich auch sein gemeinsamer Einsatz mit Elie Wiesel für die Juden in der damaligen Sowjetunion. Das alles war für ihn die praktische Konkretisierung seiner Theologie und deren spirituellem Impetus.

Ähnliches gilt für seinen Einsatz im Interreligiösen Dialog und seinen Einfluss auf das II. Vatikanische Konzil. Seine Mitarbeit an der Konzils-erklärung „Nostra aetate“ führte ihn zur Begegnung mit Papst Paul VI. und ließ viel Sympathie wachsen zu Kardinal Augustin Bea, dem Leiter des Einheitssekretariats. Die in den ersten Entwürfen ausgesprochene Erwartung nach der Vereinigung des jüdischen Volkes mit der Kirche quittierte Heschel mit der Bemerkung, eine solche Hoffnung auf eine Bekehrung der Juden sei ein „geistlicher Brudermord“, und er erklärte: „Sollte ich vor die Alternative gestellt werden: Konversion oder Tod, bin ich jederzeit bereit, nach Auschwitz zu gehen.“⁵ Und auf den Versuch, aus dem Konzils-schemata die Erklärung herauszu-nehmen, welche die Juden von der Schuld am Tod Jesu freisprach, antwortete er: „Die dämonische Lüge des Gottesmordes nicht zu verdammen, ist eine Verachtung des Gottes Abrahams und eine Ehrenbezeugung für Satan.“⁶



A. J. Heschel (li.), Kardinal Augustin Bea (r.).

Abraham J. Heschel gelang es auch, den Papst dahingehend zu überzeugen, dass dieser persönlich den Paragrafen aus dem vorbereiteten Dokument strich, welcher eine Empfehlung zur Konversion und Missionierung von Juden beinhaltete. In seiner Ansprache anlässlich der Generalaudienz am 31. Januar 1973 erklärte Paul VI. zudem, „dass jeder Gottsuchende zuvor schon von Gott selbst aufgesucht worden ist“. Der später in gedruckter Form veröffentlichte Text nannte den Juden Abraham Joshua Heschel als Gewährsmann dieses Gedankens. „Zum ersten Mal in der Geschichte des Papsttums wurde in einer päpstlichen Verlautbarung ein nicht-christlicher Autor als Belegquelle angeführt.“⁷

5) Bernhard Dolna, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben. Abraham Joshua Heschel: Leben und Werk*, Mainz 2001, S. 56.

6) Bernhard Dolna (Anm. 5).

7) Ulrich Lilienthal (Anm. 1), S. 375.

Heschel war durch seine Beschäftigung mit den prophetischen Schriften zu der Überzeugung gelangt, dass er aus den Bibliotheken auf die Straße gehen müsse, dass er auch politisch aktiv sein müsse, wenn seine Theologie ernst genommen werden solle. Dass es sich dabei jedoch keinesfalls um einen frommen Aktivismus handelt, sondern um eine organische Verbindung von Theologie, Mystik und politischem Kampf, das zeigt mustergültig sein Buch *„Der Sabbat“*, wo sich spirituelle Tiefe verbindet mit Kritik an der modernen techniklastigen und industriellen Gesellschaft: „Ein Tag der Woche, ausgesondert für die Freiheit, [...] ein Tag, an dem wir nicht mehr die Götzen der technischen Zivilisation anbeten, an dem wir kein Geld benutzen; ein Waffenstillstand im wirtschaftlichen Kampf mit unseren Mitmenschen und mit den Kräften der Natur – gibt es irgend eine Einrichtung, die größere Hoffnung für den Fortschritt der Menschheit bereithält als der Sabbat?“⁸ Der Sabbat zeigt, wie man die Zeit heiligen und die Dimensionen des Heiligen in den profanen Lebensrhythmus bringen kann. An der „heilsamen Unterbrechung“ des Sabbat spürt man in der Endlichkeit die Unendlichkeit.

Heschels Tiefentheologie

In diesem Rahmen kann es auch nicht ansatzweise darum gehen, das umfangreiche philosophische und theologische Werk A. J. Heschels zu würdigen. Aber wenigstens sollen hier einige Grunddimensionen seiner Spiritualität angerissen werden, die nicht nur ihn charakterisieren, sondern durchaus von Aktualität sind für die gegenwärtige geistliche Diskussion. Zeitlebens wollte Heschel seine Zuhörer und Leser aufwecken, wollte sie wieder an die Freuden und Inhalte wahren Glaubens heranzuführen. Für ihn bedeutete lebendige Religion Antwort geben auf die ständig gestellten Lebensfragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Eines seiner Hauptwerke *„Gott sucht den Menschen“* beginnt Heschel mit den heute geradezu brennend aktuell erscheinenden Gedanken: „Es ist heute Mode geworden, säkulare Wissenschaft und antireligiöse Philosophie für den Rückgang der Religion in der modernen Gesellschaft verantwort-

8) Heschel, *Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen*, Neukirchen-Vluyn 1990, S. 25.

lich zu machen. Ehrlicher wäre es, der Religion selbst die Schuld für ihr eigenes Versagen zu geben. Die Religion geht nicht zurück, weil man sie ablehnt, sondern weil sie irrelevant, langweilig, tyrannisch oder uninteressant geworden ist. Wenn bloßes Lippenbekenntnis an die Stelle des Glaubens tritt, Disziplin echte Verehrung ersetzen muss und Gewohnheit Liebe, wenn man die Krise der Gegenwart nicht sehen will wegen der glänzenden Vergangenheit, wenn Glaube zum Erbstück wird statt zur lebendigen Quelle, wenn die Religion nur noch mit der Stimme der Autorität spricht und nicht mehr mit der Stimme des Mitleids – dann ist ihre Botschaft sinnlos geworden. Religion ist Antwort auf die letzten Fragen des Menschen. Sobald uns letzte Entscheidungsfragen gleichgültig werden, verliert die Religion ihre Bedeutung und gerät in die Krise.“⁹

Heschel, der seinen Grundansatz selbst als Tiefentheologie bezeichnet, sieht drei Ausgangspunkte für das Nachsinnen über Gott, drei Wege, Gott zu finden: „Der erste ist der Weg, Gottes Gegenwart in der Welt, in den Dingen zu spüren; der zweite ist der Weg, seine Gegenwart in der Bibel zu erkennen; der dritte ist der Weg, seine Gegenwart im geheiligten Tun zu empfinden.“¹⁰ *Zum Ersten* geht es um ein radikales *Staunen über das Sein*, das zu einem neuen, vertieften Verständnis der Dinge führt, dafür, dass es Mysterien gibt, nicht jedoch Geheimnisse. Nicht nur der Mensch, sondern auch die Natur kann Lieder der Verehrung Gottes singen. Es gibt keine Zeit, in der, und keinen Ort, an dem Gott nicht durch wirkliches Hinhören, Hinschauen erkannt werden kann. Der Mensch der Bibel, zumal der Prophet, „spürt das Nichtgegebene in dem Gegebenen“, für ihn „ist das Erhabene nur eine Form, in der die Präsenz Gottes aufleuchtet“.

Dies den Menschen mitzuteilen, ist die Aufgabe des Gerechten, des Zaddik, ja, jedes Menschen. Nicht abwenden von der Welt und der Natur soll sich daher der Mensch, sondern dem Innersten der Welt innwerden. Staunen soll der Mensch über das Erhabene und es voll Bewunderung annehmen. Die Wirklichkeit ist keine Gleichung, die man lösen kann. Stets bleiben in ihr Unbekannte zurück. Diese Unbekannten können uns aber zum Glauben an Gott führen. Bewusst, aufmerksam durch die Welt zu gehen, ist ein Weg zur Erkenntnis Gottes, denn „Gottes ist die Erde und ihre Fülle, die Welt und ihre Bewohner“.¹¹

9) A. J. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, Neukirchen-Vluyn 1980, S. 3.

10) Ebd., S. 26.

11) Ulrich Lilienthal (Anm. 1), S. 383.

Zum Zweiten zeigen diese Wege, Gott zu finden, die Bedeutung und *Wichtigkeit der Heiligen Schrift*. Sie gibt uns den Weg des Menschen zu Gott an und spricht über den Weg Gottes zu den Menschen. Die Bibel ist nicht nur Geschichte, sie ist auch Norm. So wie die Natur beredt Zeugnis Gottes ablegt und Gott gleichzeitig verbirgt, so sagt uns auch die Bibel etwas über und zu uns, enthält aber gleichzeitig etwas, das weit über uns hinaus geht. Heschel schreibt ekstatisch über die Heilige Schrift und fasst damit gleichsam seine Lehre zusammen:

„Kein Wort der Welt ist wissender, aufschlussreicher und unentbehrlicher; dies Wort ist beides: streng und gnädig, herzerreißend und heilend. Es gibt keine andere so universale Wahrheit: Gott ist Einer; keine trostvollen Gedanken: Er ist im Leiden bei uns; keine so überwältigende Verantwortung: Sein Name kann geheiligt werden. Ein Plan für die Zeit: von der Schöpfung zur Erlösung; Wegweiser längs des Weges: der siebente Tag; ein Opfer: Zerknirschung des Herzens; eine Utopie: wenn doch alle Menschen Propheten wären! [...] Ein so kühner Maßstab: ihr sollt heilig sein; ein so unerhörtes Gebot: liebe deinen Nächsten wie dich selbst! Eine so erhabene Tatsache: menschliche und göttliche Leidenschaft können im Einklang stehen. Und ein so unverdientes Geschenk: die Fähigkeit zu bereuen.“¹² Für Heschel ist die Heilige Schrift kein rein literarisches Meisterwerk. Für ihn liegt ihr Ursprung in Gott, ist aber durch den Menschen hindurchgegangen.

Der *dritte Weg* zu Gott: *die Taten*. „Der Jude ist aufgefordert, den Sprung der Tat zu wagen, nicht so sehr den Sprung des Denkens. Er ist aufgefordert, über die eigenen Bedürfnisse hinauszugehen, mehr zu tun, als er versteht, als er tut. Wenn er das Wort der Tora erfüllt, wird er in den geistlichen Sinn eingeführt. Durch Ekstase des Tuns lernt er, der Anwesenheit Gottes gewiss zu werden. Rechtes Leben ist ein Weg zum rechten Denken.“¹³ Zur Erfüllung von Gottes Willen in dieser Welt ausgeführte menschliche Taten sind eine immerwährende Quelle der Segnungen für Gott und für die Welt. Gott erwartet diese transformierenden Taten von uns, Handlungen, die das Leben von uns allen heilig und die Welt heil machen. Selbst bisher Ungläubige können so durch banales, alltägliches Tun zurückfinden zur Spiritualität und dadurch die Welt besser machen, ja diese Welt geradezu „himmeln“.

12) A. J. Heschel, *Gott sucht den Menschen* (Anm.9), S. 183 f.

13) Ebd. (Anm.9), S. 218.

Die Einheit von Gebet und Tat

„Ein Gedanke Gottes zu werden – das ist der wahre Beruf des Menschen.“¹⁴ Gebete machen den Menschen erst zu einem Menschen. Der Mensch ist, was er betet. Für Heschel kann der Mensch nicht leben ohne Gott: „Wie ein Baum, der aus dem Erdreich gerissen, wie ein Fluss, der von der Quelle getrennt ist, so verkümmert die Seele des Menschen, wenn sie von dem getrennt ist, was größer ist als sie.“¹⁵ Gebet ist nicht dazu da, den Menschen emotional zu befriedigen; es ist ein Akt, der das Sein des Menschen betrifft. Im Gebet macht der Betende die Erfahrung einer Transzendenz: der Mensch kommuniziert mit Gott!

„Gott zu lieben“ bedeutet: Gott braucht die Liebe der Menschen. „*Gott sucht den Menschen*“ heißt auch eines seiner Hauptwerke. Die Tora beschreibt Gott durchaus mit Hilfe von Anthropomorphismen oder Anthropopathismen, gibt Gott also menschliche Formen oder menschliche Emotionen, sagt, dass Gott Sympathie für den Menschen empfindet. Gott hatte den Menschen in Freiheit gesetzt und musste erfahren, dass die Bosheit des Menschen auf Erden groß war. Die Tora schildert das Leid Gottes, dass der Mensch den Spagat zwischen dem Sollen und dem Sein nicht hinbekommt. Dieses Leid-Sein entstammt der Liebe: Gott und die Menschen gehören zusammen. Deshalb sollte das Gebet das Herz des Betenden öffnen für Gott, um die Gegenwart Gottes in sich zu spüren.

Der Schlüsselbegriff heißt *Kawwana*¹⁶, innere Beteiligung, „Ausrichtung des ganzen Seins auf ein Ziel, das Sammeln der Seele in einem Brennpunkt“.¹⁷ Beten heißt, „unser Denken, Hoffen und Fühlen, unsere Träume, all das, was uns bewegt, in einen einzigen Laut einmünden lassen. Nicht unsere Worte, der Dienst unserer Lippen, sind wesentlich beim Gebet, sondern die Art, in der die Andacht unseres Herzens dem entspricht, was die Worte enthalten, also das Bewusstsein, unter Seinen Augen zu sprechen.“¹⁸ Der Mensch betet, wenn er sein Selbst vergisst, wenn er der Gegenwart Gottes gewahr ist, wenn er das Natürliche mit dem Göttlichen verbindet:

14) A. J. Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott*, Neukirchen-Vluyn 1982, S. 6.

15) Ebd., S. 3.

16) *Kawwana*: vgl. J. Schoeps (Hg.), *Neues Lexikon des Judentums*, Gütersloh 2000, S. 456.

17) Ebd., S. 9.

18) Ebd., S. 8 f.

„Das Hauptziel des Betens ist, Gott zu bewegen, Ihn an unserem Leben Anteil nehmen zu lassen und selbst an Ihm Anteil zu nehmen.“¹⁹ *Kawwana* darf jedoch nicht esoterisch missverstanden werden. Im Gegenteil: Es bedeutet aktive Hinwendung zur Welt und ihrer Gestaltung, gleichsam die äußere Seite der inneren Konzentration auf die Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch. Um zu beten, was er fühlt, muss der Mensch auch leben, was er betet; denn Gebete vergehen nicht, „sie bleiben in der heiligen Dimension lebendig, Gebetsworte sind Verpflichtungen“.²⁰

Zum Gebet muss allerdings die *Tat* hinzu kommen. Das *Tun* ist die Quelle von Heiligkeit: „Judentum wird nicht nur im Denken gelebt, sondern im *Tun*.“²¹ Eine *Tat* der Nächstenliebe, ein Akt der Freundlichkeit, rituelle Momente können Gebete in Form von Taten sein. Entsprechend war Heschel kein Theologe im Elfenbeinturm, sondern er nahm zu politischen und gesellschaftlichen Ereignissen engagierte Stellung. Wichtig war ihm die Verantwortlichkeit der Menschen füreinander. In einem Vortrag erklärte er: „Der Ruhm einer freien Gesellschaft liegt nicht nur in dem Bewusstsein meines eigenen Rechts auf Freiheit und meiner eigenen Fähigkeit, frei zu sein, sondern auch in der Verwirklichung des Rechts meines Mitmenschen auf Freiheit und auf seiner Fähigkeit, frei zu sein.“²² Als er gefragt wurde, ob seine Demonstrationen gegen Rassismus und den Vietnamkrieg die Jugend nicht noch mehr politisch radikalisierten, antwortete er: „Das Werk Gottes ist nicht auf die Synagoge beschränkt, es besteht auch darin, für jede gerechte Sache auf die Straße zu gehen.“²³ Die gestaltende *Tat* ist gleichsam die Bekräftigung dafür, „dass wir unsere Gedanken heiligen sollen durch das Studium der Tora, die Zeit heiligen sollen durch das Halten des Sabbat, unsere Worte heiligen sollen durch das Gebet und unser *Tun* heiligen sollen durch die Observanz der Mitzvot“.²⁴

Abraham J. Heschels Tod am 23. Dezember 1972, einem Sabbat, wirkt wie ein Siegel auf die Authentizität dieses Lebens, denn der Tod an einem Sabbat ist ein Privileg und wird „Kuss Gottes“ genannt.

19) Ebd., S. 13.

20) Ebd., S. 16.

21) Ebd., S. 78.

22) Am 9. Mai 1958 in New York, zitiert nach: Ulrich Lilienthal (Anm. 1), S. 400.

23) Ulrich Lilienthal (Anm. 1), S. 401.

24) A. J. Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott* (Anm. 14), S. X.

Mila und Schoa

Erinnerung in der neuesten Beschneidungsdebatte¹

Daniel Krochmalnik*

Ich will keine „Zirkumfessionen“ schreiben,² aber ich muss bekennen, dass ich diese Arbeit nicht *sine ira et studio*, sondern im Affekt, um nicht zu sagen, mit „Wut im Bauch“ verfasst habe. Es ist – von mir aus gesehen – gerade einmal eine Generation her, da haben Deutsche geschätzte eineinhalb Millionen jüdischer Kinder umgebracht. Mein Vater begleitete während der sogenannten „Gettosperre“ in Lodz (5.–12. Sept. 1942) seine beiden kleinen Nichten zu einer Sammelstelle, wo sie wie Müllsäcke auf große Lastwagen geworfen und ins Todeslager Kulmhof abtransportiert wurden. Nun ereifern sich viele Deutsche über die jüdischen Eltern, die die Körper und die Rechte ihrer Kinder beschneiden. Eine Mehrheit von ihnen spricht sich nach einer *Emnid*-Umfrage für ein Beschneidungsverbot aus. „Auschwitz-keule!“ – wird man dazwischenrufen, nur blinder Affekt vermag einen Zusammenhang zwischen dem deutschen Kindermord gestern und dem deutschen Kinderschutz heute herzustellen. Ist es nicht viel eher ein begrüßenswerter Gesinnungswandel, wenn eine Mehrheit der Deutschen mit den armen jüdischen Knaben fühlt und sie endlich vor den archaischen Bräuchen ihrer Eltern in Schutz nehmen will?

Wir verdächtigen die Wohlgesinnten nicht pauschal des Antisemitismus, aber wer die Geschichte des Antisemitismus kennt, der erkennt in der Beschneidungsdebatte ein wiederkehrendes Muster. *Erstens* nimmt die Judenfeindschaft bevorzugt die Symbole des Jüdischseins ins Visier, bevorzugt die Beschneidung (hebr. mila), die seit der Zeit der alten Griechen und Römer immer wieder unter diversen Vorwänden verboten wurde. *Zweitens*

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

1) Erweiterte Fassung des Beitrags für das Tagesseminar „Beschneidung – Das Zeichen des Bundes in der Kritik“ der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg am 22. Juli 2012.

2) Vgl. das autobiografische Werk von Jacques Derrida, *Circonfessions*, Paris 1991.

verbirgt sich in der Kritik einzelner jüdischer Sitten und Bräuche meistens ein allgemeineres Vorurteil, hier etwa das folgende: Die Juden sind grausam, sie schächten die Tiere, beschneiden die Kinder, gar nicht erst zu sprechen von den Palästinensern und Jesus, den sie auch beschnitten haben. *Drittens* trifft diese Kritik früher oder später alle Juden, egal wie sie es persönlich mit der Religion halten. Als Mittel gegen die Amnesie in der hundertsten Beschneidungsdebatte, blicken wir – von mir aus gesehen – eine Generation zurück.

Fälschungssicherer Ausweis

„Ich hatte mir für die Mittagspause ein kühles Plätzchen ausgesucht und löffelte meine Suppe. Neben mir hatten sich einige Polen niedergelassen [...]: ‚Wie geht’s denn immer so?’ Aber noch ehe ich Gelegenheit fand, auf dieses unerwartete Interesse an mein Wohlbefinden zu antworten, sprangen die vier auf, packten mich und zerrten mich gewaltsam auf einen der Tische, die überall herumstanden. ‚Jetzt wollen wir’s sehen’ grinsten sie mich an. [...], ‚Wir wollen sehen, wie groß er ist’ [...] für mich der Auftakt zum Ende. Meine Panik steigerte sich [...]. Meine Situation erinnerte an einen Schmetterling, der lebendig auf ein Brett gespießt wird. [...] Sie [...] zogen und zerrten an meinen Hosen wie Besessene, und ich konnte den schwarzen Todesengel neben ihnen sehen [...]. Schreiend und mich windend, fühlte ich, wie meine Hosen nachgaben und nach unten rutschten. [...]. Aber als ihre Bemühungen gerade Erfolg hatten, [...] kam mein Meister angesaut. [...] Nichts Geringeres als ein Wunder war geschehen! [...] Wäre der Meister nur eine Sekunde später aufgetaucht [...] mein Judentum wäre entdeckt gewesen, und sie hätten [...] mich wahrscheinlich totgeschlagen.“³

Diese alptraumhafte Szene steht in den Erinnerungen von Lipman Sznajder. In München kannte jeder den Inhaber des Fachgeschäfts FOTO SCHNEIDER, oder vielmehr niemand kannte ihn wirklich, bis er 1991 seine Erinnerungen im Eigenverlag veröffentlichte. In diesem Buch erzählt Sznajder in einem pikaresken Tonfall, wie er sich während des Krieges in Polen als katholische Vollwaise durchgeschlagen hat, in ständiger Angst als Jude identi-

3) Lipman Sznajder, *Wladek war ein falscher Name. Die wahre Geschichte eines dreizehnjährigen Jungen*, München, Selbstverlag 1991.

fiziert zu werden. Er landete nicht nur einmal auf dem „Beschneidungstisch“, auch seine polnischen Freunde wollten es genau wissen und zertraten ihn diesmal auf einen antiken Esstisch: „Jetzt wollen wir mal sehen, ob du katholisch oder ein Jude bist!“⁴

Die meisten Geschichten drehen sich um die spannende Frage, ob es „Lipele“ noch einmal gelingen wird, sein „schreckliches Geheimnis“⁵ zu hüten: in der Dusche, im Bad, beim Arzt, bei der Musterung, in der Liebe, im Traum.⁶ Beschneidung, das war für ihn in dieser Zeit ein Synonym für „Todesurteil“.⁷ Dabei hatte Sznajder meist nur vor den lieben Polen Angst, aber auch die bösen Deutschen bedienten sich dieser „erkenntnisdienlichen“ Methode.

Am 10. September 1943 rückte das Sonderkommando Alois Brunner in der italienischen Besatzungszone von Nizza und Umgebung ein, wo die Juden bis dahin Schutz genossen hatten. Ein Dokument der jüdischen Widerstandsbewegung schildert die beispiellosen Razzien:

„Ohne Zeit zu verlieren, begannen die Deutschen [...] mit der Judenjagd. [...] Die Verfolgungen setzten in einer Form und in einem Ausmaß ein, die bislang unbekannt waren. Es wurden einige relativ neue Methoden angewendet:

- a) Die Deutschen gingen grundsätzlich davon aus, dass die Beschneidung dem Faktum, Jude zu sein, gleichkomme. Damit wurden alle Papiere wertlos;
- b) Kleinwagen mit ‚Physiognomikern‘ fuhren umher, die alle Leute mit jüdischem Aussehen verhafteten und sie im Fall des Irrtums wieder freiließen;
- c) Ständige Razzien in Hotels und möblierten Zimmern, usw.“⁸

4) Ebd., S. 158 f..

5) Ebd., S. 271.

6) Ebd., S. 140 f.; 172; 176; 212; 238 ff.; 244 ff.; 260 ff.

7) Ebd., S. 260. Ähnliche Erfahrungen berichtet Sally Perel, *Ich war Hitlerjunge Salomon*, Berlin 1992.

8) Serge Klarsfeld, *Vichy-Auschwitz. Die Zusammenarbeit der deutschen und französischen Behörden bei der ‚Endlösung der Judenfrage in Frankreich‘*, dt. v. A. Meyer (Schriften der Hamburger Stiftung für Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts, Bd. 9), Nördlingen 1989, S. 279, vgl. den ganzen Abschnitt, S. 278–286. Serge Klarsfeld hat die Razzien in Nizza in einem Schrank überlebt.

Kurz und gut, in Nizza mussten alle irgendwie verdächtigen Männer in Hotels, in Bars, in überfüllten Zügen, mitten auf der Straße ihre Hosen runterlassen. Wer mit einem beschnittenen Penis ertappt wurde, kam ins Hotel *Excelsior*, wo Alois Brunner, der immer noch unbehelligt in Damaskus leben soll, seine Folterkammer eingerichtet hatte, und wurde so lange verhört, bis er die Verstecke seiner Angehörigen preisgab. Mit diesen Methoden haben die Deutschen ca. 1800 Juden in Nizza und Umgebung erwischte.⁹ Vorkaufrestauratoren hatten in Nizza und Umgebung vermutlich Hochkonjunktur. Da sieht man, wohin die Beschneidung im Extremfall führt – nach Auschwitz!

Beschneidungskontrolle an einem polnischen Jungen (vgl. Anm. 9).



So gesehen ist die Beschneidung weit mehr als eine leichte „Körperverletzung“, sie ist wirklich lebensgefährlich. Das stellt das Kölner Beschneidungsurteil (26. Juni 2012) in ein anderes Licht. Nur zu wahr ist die zusätzliche Begründung:

„Zudem wird der Körper des Kindes durch Beschneidung dauerhaft und irreparabel verändert. Diese Veränderung läuft dem Interesse des Kindes, später selbst über seine Religionszugehörigkeit entscheiden zu können, zuwider.“

Endlich, so könnte man aufatmen, stellen deutsche Richter und Strafrechtler dem männlichen Juden frei, diesen unauslöschlichen menschlichen Makel, diesen fälschungssicheren Ausweis, abzulehnen und ermöglichen ihm unerkannt durch Beschneidungskontrollen zu schlüpfen. Sollten Juden das Kölner Urteil nicht mit Erleichterung aufnehmen?

9) Die *Holocaust Chronik* zeigt ein Foto mit einer Beschneidungskontrolle an einem polnischen Jungen, München 2002 / Potsdam 2010, S. 277.

Beschneidungsmärtyrer

Die Betroffenen selber gaben allerdings nicht der Beschneidung die Schuld an ihrem Unglück. Es ist jedenfalls nicht bekannt, dass Lipman Sznajder und die anderen Überlebenden ihre Kinder und Enkel unbeschnitten ließen, Beschneidungsfeiern waren in der Münchner Jüdischen Nachkriegsgemeinde stets Freudenfeste. Ja, sogar während der Schoa, wollten jüdische Eltern nicht auf die Beschneidung verzichten. Aus dem Warschauer Getto wird folgende bezeichnende Geschichte überliefert.

Im Winter 1942/43 wurde der berühmte Rabbi Kalonymos Kalman Schapira, der auch ein erfahrener *Mohel* war, zu einer Beschneidung gerufen. Die Mutter empfing ihn, den Chirurgen, und die zu diesem Akt erforderlichen zehn erwachsenen jüdischen Männer, mit Tränen. Ihr Mann war kürzlich ins KZ verschleppt worden. Zuvor hatte sie sich überlegt, ihr Kind unbeschnitten zu lassen und einer christlichen Familie anzuvertrauen, nun aber wollte sie mit der Beschneidung ihres Sohnes das Leben ihres Mannes retten, nach der Logik: Willst du, dass Gott etwas für dich tut, dann tue etwas für Gott!¹⁰ Nach eben diesem Motto hatte Rabbi Kalman Schapira am 29. März 1941 über Exodus 12,6 gepredigt: „Redet zur ganzen Gemeinde Israels also: Am zehnten dieses Monats nehme sich ein Jeglicher von ihnen ein Lamm [...].“

Die Erfüllung der beiden zusammenhängenden Gebote des Osterlammes und der Beschneidung (Ex 12,48) waren, so erklärt der Rabbi nach der Tradition, Bedingungen der Erlösung des Volkes aus der Sklaverei. Auf die bitteren Klagen des Volkes und seines Führers: Warum? Wie lange noch? (Ex 5,22 u. ö.) antwortete Gott mit einem festen Termin und den beiden Geboten. Durch die Gebote erhielt das Volk die Möglichkeit, sich erkennbar in den Dienst Gottes zu stellen, d. h.: mit den beiden blutigen Handlungen befreiten sich die Sklaven selber aus der Dienstherrschaft Pharaos und bildeten die Blutsbruderschaft der auf Rettung und Befreiung Harrenden.¹¹

10) Zeugnis Abraham Hendel, *Bet Jaakow, Nissan 5724* (1963), zit. in Ephraïm Rozen / Judith Aronowicz (Hg.), *Célébration dans la tourmente. La résistance spirituelle dans les ghettos et les camps de concentration. Témoignages* (1970), Verdier 1993, S. 16–17.

11) *Sacred Fire. Torah from the Years of Fury 1939–1942* (2002), engl. v. Jeremy Hershy Worch / Debbie Miller, Lanham u. a. 2004, S. 166. Er stützt sich auf den Midrasch, Mechilta Bo 5,1 und Raschi z. St.

Diese Antwort, das versteht sich bei dieser Predigt von selbst, war nicht nur für die israelitischen Sklaven in Ägypten, sondern auch für die jüdischen Sklaven im besetzten Polen gedacht. Die Botschaft von Ostern und Beschneidung war auch dort: „Die Zeit ist nahe! Macht euch bereit!“ (Ex 14,15). Wir können hier das „*Heilige Feuer*“ (*Esch Kodesch*) des Oberrabbiners von Piaseczno nicht genügend würdigen, klar ist jedenfalls, dass er die Beschneidung nicht für einen Teil der End-, sondern der Erlösung hielt.

Eine in anderer Hinsicht bezeichnende Geschichte erzählte Rabbiner Israel Spira von Bluschow jedes Mal, wenn er als Pate (Sandak) zu einer Beschneidung geladen wurde. Die Geschichte trug sich im „Durchgangslager“ Lemberg-Janowska zu, wo absolut unbeschreibliche Zustände herrschten.

Während einer sogenannten „Kinderaktion“ – heute denkt man da an „Aktion Sorgenkind“, damals meinte der Euphemismus den Massenmord an jüdischen Kindern – stand plötzlich eine Frau mit einem Bündel neben ihm. Vom deutschen Wachmann, der hinzutrat, verlangte sie gebieterisch ein Taschenmesser und erhielt es auch. Sie wickelte das Bündel auf, in dem ein schlafendes Neugeborenes lag, klappte das Messer auf und beschnitt den Säugling mit sicherer Hand. Dann sprach sie den Segen zur Beschneidung:

„Gelobt seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, der du uns geheiligt durch deine Gebote und uns die Beschneidung befohlen hast.“

Dann richtete sie sich auf, erhob ihre Augen gen Himmel und sagte:

„Herr der Welt, du hast mir ein gesundes Kind gegeben, ich gebe dir einen gesunden koscheren Juden zurück.“

Sie schritt auf den Deutschen zu, gab ihm sein blutverschmiertes Messer wieder und überreichte ihm ihr Kind.¹²

Die Geschichte zeigt, dass jüdische Mütter auch mit dem sicheren Tod ihrer Kinder vor Augen auf die Beschneidung bestanden. Eine ähnliche Geschichte aus dem Getto Kowno (Litauen) wird von Eliezer Berkovits in seinem Buch *Mit Gott in der Hölle* wiedergegeben. Dort platzte einmal die Gestapo in eine Beschneidungsfeier hinein. Die Mutter drängt den *Mohel*: „Beeilung! Seht ihr nicht, sie sind gekommen, um uns zu töten! Lassen Sie wenigstens mein Kind als Juden sterben.“¹³

12) Yaffa Eliach, *Träume vom Überleben. Chassidische Geschichten aus dem 20. Jahrhundert*, S. 138–140.

13) *With God in Hell. Judaism in the Ghettos and Deathcamps*, New York, London 1976, S. 44.

Berkovits erinnert diese Geschichte an einen Midrasch über Israel in Ägypten. Nach der Bibel hatte der Pharao seinem Volk befohlen, „jeglichen neugeborenen [israelitischen] Sohn in den Fluss zu werfen“ (Ex 1,2). Die Israeliten, so erzählt der Midrasch, beschnitten zuvor noch ihre Söhne: Die Ägypter waren verwundert:

„Warum beschneidet ihr eure Söhne? Werden sie nicht in einer Stunde in den Nil geworfen. Da erwiderten die Israeliten: An uns liegt es, dass sie beschnitten werden, danach liegt es an euch, was ihr mit ihnen macht.“¹⁴

Berkovits schließt: Jene Mutter aus Kowno kannte diesen Midrasch wohl nicht, „aber sie handelte instinktiv nach der uralten jüdischen Bundestreue“. Die Handlungen der Mütter an ihren Kindern, denen man damals leider nicht die Zeit bis zur Volljährigkeit lassen wollte, erinnert an die Nottaufe. Durch diesen Bekenntnisakt gaben die Mütter dem Tod ihrer Kinder einen höheren, religiösen Sinn: sie sollten im und für den Gottesbund sterben.

Dennoch fielen die „Beschneidungsmärtyrer“ während der Schoa im Vergleich etwa zu den „Bartmärtyrern“ kaum ins Gewicht.¹⁵ Erstens gab es kaum noch Beschneidungskandidaten. Die jüdische Geburtenrate fiel im deutschen Getto – anders als im ägyptischen Sklavenhaus – rasch auf 0 %.¹⁶ Zweitens haben die Deutschen kein generelles Beschneidungsverbot erlassen, so wie sie ein Schächtverbot, Bartverbote, Betverbote, Lernverbote usw. erließen.¹⁷ Schließlich wollten sie die Juden und nicht die Judenmale auslöschen, die Selbststigmatisierung der Juden kam ihrer Politik der Abstempelung und Brandmarkung womöglich noch entgegen. Im Gegensatz zu anderen jüdischen Ritualien, wie die Torarollen, die Gebetsriemen und Gebetsmäntel, wurde – so weit wir sehen – die Beschneidung nicht zum Anlass öffentlicher Schändungen und Schmähungen. Mila und Schoa – eine Fehlanzeige? Nicht, wenn man auf die Vorgeschichte blickt.

14) Tana DeWe Elijahu, 23, Nr. 10.

15) Rabbi Shimon Huberband hat im Gegensatz zu den Bart- und Torarollenmärtyrern keine Rubrik zum Thema Beschneidung, *Kiddusch Hashem: Jewish Religious and cultural Life in Poland during the Holocaust*, Jeffrey S. Gurock / R. S. Hirt (Hg.), engl. David E. Fishman, New York 1987.

16) Im Getto Lodz gab es sogar einen offiziellen Beschneider, der allerdings fast „arbeitslos“ war, vgl. Isaiah Trunk, *Judenrat. The Jewish Councils in Eastern Europe under Nazi Occupation*, Lincoln 1972, S. 193.

17) D. h. nicht, dass die Beschneidung in der antisemitischen Propaganda keine Rolle gespielt hätte. Julius Streicher soll von der Beschneidung geradezu besessen gewesen sein.

Vorhautemanzipation

In der Beschneidungsdebatte im Emanzipationszeitalter ging es gerade nicht um die Diskriminierung der Juden, sondern um ihre Integration. Bereits in der Antike galt die Beschneidung als erstrangiges Integrationshindernis. Das 1. Makkabäerbuch berichtet, dass sich jüdische Sportler – die splitternackt auftreten mussten – einer Vorhautrestauration unterzogen (1 Makk 1,14–15), ein solcher wiederhergestellter ganzer Mann wurde *epispastikós* (angezogener) genannt. Widerspenstige Traditionalisten wurden bisweilen mit Gewalt zur Assimilation gezwungen.

Das 1. Makkabäerbuch berichtet auch, wie Hellenisten vor dem Makkabäerkrieg jüdische Familien behandelten, die bei der Beschneidung ertappt wurden. Der beschnittene Säugling wurde am Hals der Mutter aufgehängt, dann wurde die ganze Familie – mitsamt dem Beschneider – hingerichtet (1 Makk 1,60 f.).

Hier erkennt man zum ersten Mal, mit welcher Barbarei die Maßnahmen gegen die Barbarei der Beschneidung durchgesetzt wurden. Die Beschneidungsmärtyrer der Makkabäerzeit trugen wie die Schweinefleischmärtyrer dazu bei, dass das Beschneidungsgebot und das Schweinefleischverbot zu *differentiae specifica* des Judentums wurden.

Im 17. Jh. erklärte der „nichtjüdische Jude“ Spinoza¹⁸ die unerklärliche Perennität Israels unter den Völkern mit der Beschneidung:¹⁹

„Das Zeichen der Beschneidung halte ich dabei für so bedeutungsvoll, dass ich überzeugt bin, dies allein werde das Volk für immer erhalten. Ja, wenn die Grundsätze ihrer Religion ihren Sinn nicht verweichlichen [effoeminarent], so möchte ich ohne Weiteres glauben, dass sie einmal bei gegebener Gelegenheit [...], ihr Reich wieder aufrichten [...]“²⁰

Zionisten feierten Spinoza wegen dieser Sätze als Propheten. Doch Spinoza wünschte nichts weniger als eine Wiedergeburt des Judenstaates, er suchte nur nach einer religionssoziologischen Ursache für das Scheitern der

18) Zum Begriff des „nichtjüdischen Juden“ vgl. Isaac Deutscher, *Der nichtjüdische Jude*. Essays, Berlin 1988.

19) Theologisch-Politischer Traktat, III, Opera, Heidelberg 1925, Bd. III, S. 56, 24 f. Sämtliche Werke, Hamburg 1976, Bd. 3, 63, 18 f.

20) Ebd., Opera III, S. 57; Sämtliche Werke, Bd. 3, S. 63 f.

Assimilation der Juden in der Diaspora und er fand sie im jüdischen Penis, dem er in dieser Hinsicht eine ähnliche Potenz zusprach wie dem Chinesenzopf!²¹ Seine Wortwahl verrät *en passant* sein Ressentiment, „effeminieren“²² spielt womöglich auf die polemische Verwechslung von Zirkumzision und Kastration, von be- und abschneiden an. Jedenfalls schlossen sich die Vorkämpfer der bürgerlichen Gleichberechtigung der Juden im 18. Jh. der Ansicht Spinozas an.

Kant z. B. meinte gesprächsweise, solange „die Juden Juden bleiben, sich beschneiden lassen“, werde es mit der Gleichberechtigung nichts. Fichte drückte sich nur gröber aus, er verlangte die Beschneidung als Voraussetzung der Gleichberechtigung, nämlich die Beschneidung der „jüdischen Köpfe“ mit ihren eingefleischten jüdischen Ideen.²³ (Die Jakobiner machten es während der Terrorherrschaft buchstäblich wahr: auf Beschneidung stand die Guillotine!)

Die radikale jüdische Reform beugte sich dem Assimilationsdruck, sie erklärte die Beschneidung zum religiösen Adiaphoron, aber auch die mitteleuropäische jüdische Orthodoxie passte in der Meziza-Debatte den Ritus den geltenden hygienischen Standards an.

Doch mit der Annäherung wuchs nach der Marquardschen Restübel-These auch die Abstoßung. Die fehlende Vorhaut, häufig das letzte verbliebene und obendrein in der Unterhose versteckte Merkmal des männlichen jüdischen Aliens, wurde zur Obsession und mit allen möglichen Phantasmen und Phobien besetzt. Sander L. Gilman und, im Anschluss, Klaus Hödl haben genüsslich die irrwitzigen Interpretationen der alten jüdischen Inschrift im Körper ausgebreitet.²⁴

21) Ebd., Opera III, S. 57, 10–13; Sämtliche Werke S. 63, 40–64, 10.

22) Opera III, S. 57, 4.

23) Johann Gottlieb Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, 1. Teil (Danzig) 1793, S. 188–193.

24) Sander L. Gilman, *Freud, Identität und Geschlecht* (1993), dt. v. H. Jochen Bußmann, Frankfurt/M., S. 85–118. Eine populäre Zusammenfassung seiner Thesen findet sich in: S. Gilman, *Der jüdische Körper*; Julius H. Schoeps / Joachim Schlör (Hg.), *Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus, Vorurteile und Mythen*, München 1995, S. 169–173. Klaus Hödl, *Die Pathologisierung des jüdischen Körpers. Antisemitismus, Geschlecht und Medizin im Fin de Siècle*, Wien 1997, S. 84–93. Ders.: *Die deutschsprachige Beschneidungsdebatte im 19. Jahrhundert*, in: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 13,1(2003)189–209.

Die jüdischen Apologeten betrachteten die Beschneidung als prophylaktische Verminderung des Gesundheitsrisikos bei Geschlechtskrankheiten, die antijüdische Polemik als Vermehrung des Gesundheitsrisikos, ja, als Krankheits- und Seuchenherd, der für die Verbreitung der Syphilis verantwortlich zeichnet. Letztere Behauptung musste mit der Tatsache fertig werden, dass beschnittene Juden nach allen Statistiken erheblich geringere Infektionsraten aufwiesen. „*Tut nichts!*“, gerade die Beschneidung ist doch der Beweis für die besondere Anfälligkeit der Juden – sie haben es eben nötig! So wie Apion in der Antike die biblischen Aussatzgesetze als Beweis für die besondere Anfälligkeit der Juden für diese Krankheit anführte.

Damit sind wir aber schon bei Hitler, der die Bekämpfung gegen „Versyphilitisierung des Volkskörpers“ durch die „Judenkrankheit“ zum Staatsziel erhob.²⁵ Mit den von ihm gebrauchten Bildern für den „hebräischen Volksverderber“²⁶: „Völkerparasit“, „Bazillus“²⁷, „Ungeziefer“²⁸, legte er schon in *Mein Kampf* nahe, „was man“ – im 1. Weltkrieg – „hätte tun müssen“: „vertilgen“²⁹, „unter Giftgas halten“³⁰, und schließt, den Zweiten Weltkrieg vorwegnehmend, „dann wäre das Millionenopfer nicht umsonst gewesen“³¹.

Ich will mich hier nicht einer Figur bedienen, die Leo Strauss einmal eine *reductio ad hitlerum* genannt hat, aber der Zeitraffer, der den Übergang von der wohlgemeinten Auslöschung des Zeichens des Jüdischseins zur Auslöschung der Juden zeigt, gibt doch sehr zu denken. Ich will die beunruhigende Frage, die die Geschichte des deutschen Judentums aufwirft, noch etwas anders formulieren: Warum wurde ausgerechnet das assimilationswilligste Judentum zum Gegenstand des schlimmsten Vernichtungsantisemitismus? Die Moral aus der Geschichte: eine Vorhaut schützt vor Verfolgung nicht!

25) *Mein Kampf*. Zwei Bände in einem Band, 676. bis 680. Aufl., München 1941, S. 272 u. 277.

26) Ebd., S. 772.

27) Ebd., S. 334–335,

28) Ebd., S. 186.

29) Ebd.

30) Ebd., S. 772.

31) Ebd.

Russische Juden in Deutschland. Wieder Fremde?

Elina Krass*

Adolf Hitler wollte ein judenfreies Deutschland. Dass heute in Deutschland ungefähr 203 000 Juden leben zeigt, dass dieser Plan nicht aufgegangen ist, und es ist gleichzeitig ein Zeichen des Vertrauens der russischen Juden zum modernen Deutschland.

„Russische Juden“ – ein widersprüchlicher Begriff

In der Sowjetunion waren die Juden mit der russischen Kultur vertraut, ihre Muttersprache war Russisch, – und trotzdem gehörten sie nicht ganz dazu.¹ Ich erinnere mich gut an eine Episode in der fünften Klasse: Weil die Lehrerin sich verspätet hatte, gelangte das Klassenbuch in die Hände meiner Schulkameraden. Auf der Klassenliste war neben jedem Namen die Nationalität notiert. Ein Schüler las vor: Russe, Russin, Ukrainer, Ukrainerin und so weiter. Neben meinem Namen stand „Jüdin“. In der Klasse herrschte absolute Stille. Ich spürte die Spannung, ich wusste nicht, was in der nächsten Sekunde passieren würde. Ich fühlte eine fremde Welt, der ich nicht angehörte. Ich wusste: Es gibt *mich* und es gibt *sie*. Es gibt etwas, das mich von den anderen unterscheidet. Was es bedeutet, Jüdin zu sein, wusste ich nicht. Inzwischen habe ich mich daran gewöhnt, anders zu sein. Denn auch als ich nach Deutschland kam, hat sich daran kaum etwas geändert. Auch hier gehörte ich nicht zur Mehrheit. Aber es kränkte mich nicht mehr.

* Elina Krass ist Mitglied der Jüdischen Kultusgemeinde Essen und jüdische Vorsitzende im Vorstand der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit (GCJZ) Essen. Rede (gekürzt und bearbeitet) anlässlich der Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit am 14. März 2011 in der Alten Synagoge Essen unter dem Motto *Aufeinander hören – miteinander leben*.

1) Zum Thema „Juden aus den ehemaligen GUS-Staaten“ vgl. Jan Arend, *Jüdische Lebensgeschichten aus der Sowjetunion. Erzählungen von Entfremdung und Rückbesinnung*. Lebenswelten osteuropäischer Juden, Bd. 13. Böhlau Verlag, Köln / Weimar / Wien 2011.

In der Sowjetunion bezeichnete das Wort „Jude“ nicht die religiöse, sondern die nationale Zugehörigkeit. Die meisten Juden kannten sich in Religionsangelegenheiten überhaupt nicht aus. Die Regierung wollte ein sowjetisches Volk, in dem die kommunistische Ideologie jede Religion ersetzte. So wurden wir der eigenen jüdischen Tradition entfremdet. Das Wort „Jude“ war nur noch ein Schimpfwort – Ausdruck der vielen negativen Eigenschaften, die den Juden zugeschrieben werden. Antisemitismus war eine alltägliche Erscheinung und Teil der Politik. Klauseln legten sogar fest, wie viele jüdische Abiturienten an Hochschulen oder Universitäten aufgenommen werden durften.

Es gab nur ganz wenige, die den Satz „*Ich bin ein Jude*“ mit erhobenem Kopf aussprachen. Es bedurfte großen Mutes, und den hatte nicht jeder. Die Jungen in den Arbeitervierteln hatten es noch schwerer als die Mädchen. Man musste darauf gefasst sein, verspottet oder gar geschlagen zu werden. Trotzdem haben sich die meisten Juden in der ehemaligen UdSSR als Teil der Gesellschaft verstanden. Nicht einmal im Traum hätte man sich vor 25 Jahren vorstellen können, einmal nach Deutschland auszuwandern.

Vielen russischen Juden fiel diese Entscheidung nicht leicht. Wir waren mit der Vorstellung aufgewachsen, dass die Heimat heilig ist und dass nur ein Verräter sie freiwillig verlässt. Außerdem war, laut sowjetischer Ideologie, Deutschland noch immer dem Nazi-Regime gleichgesetzt, das deutsche Volk ein Feind-Volk. Noch lange nach dem Zweiten Weltkrieg waren wir noch ganz von den negativen Bildern, die wir aus dem Fernsehen und dem Kino kannten, geprägt. In der deutschen Sprache, so hatten wir es gelernt, hörten wir die Sprache der SS-Offiziere nachklingen. Zwar kannten und schätzten wir Bach und Beethoven, Kant und Feuerbach, Schiller und Goethe, aber die Bilder von der Vernichtung der Juden, die Erzählungen der Bekannten oder Verwandten über das, was während des Krieges geschah, wirkten viel stärker.

In den neunziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts hat sich auch in der UdSSR etwas geändert. Zum ersten Mal hörte man von den Verbrechen Stalins und seiner Mittäter. Es war eine Zeit des „Neu-Überdenkens“: der Geschichte des eigenen Landes, oft auch der Geschichte der eigenen Familie. Wir Juden bekamen wieder zu spüren, dass die sogenannte „Völkerfreundschaft“ (aus dem Kehrvers der russischen Nationalhymne) nur sowjetische Propaganda war. Die Organisation „Die Erinnerung“ verbreitete

wieder antisemitische Flugblätter und bedrohte mit ihren Aktionen das Leben vieler Juden, vor allem in Moskau und Sankt Petersburg. Auch in meiner Heimatstadt Charkow in der Ukraine gab es Gerüchte von einem bevorstehenden Pogrom. Ich werde nie vergessen, wie die beste Freundin meiner Mutter anrief und sagte:

„Ihr könnt zu uns kommen. Wir haben einen großen Keller und werden euch verstecken. Ich werde es nicht zulassen, dass euch etwas zustößt.“

Die Entscheidung, nach Deutschland auszuwandern, fiel niemandem leicht. Ehen zerbrachen, wenn einer der Partner mit der Emigration nicht einverstanden war oder den Anforderungen des Lebens im neuen Land nicht gerecht werden konnte. Es war nicht leicht, sich vom seinem Umfeld zu trennen, von Arbeitskollegen, Verwandten, Freunden, von bekannten Straßen und von geliebten Gegenständen, mit denen viele persönliche Erinnerungen verbunden waren, und sich in die Ungewissheit der Fremde zu begeben. Am schwierigsten war es für jene, die ihre Kinder oder Eltern zurücklassen mussten. Jugendliche und Menschen mittleren Alters wussten sich in dem neuen Umfeld eher zu behaupten. Am schwierigsten war es für die, die nur schwer eine Arbeitsstelle finden konnten. Diese Situation führte nicht selten in die Depression, wie das Gedicht einer 28-Jährigen zeigt:

„[...] Wer wird meine Seele retten? Wer gibt mir Kraft zu handeln?
Einen Tag, noch einen, noch einen, noch einen.
Alles bleibt dort, wo es war.
Kein Impuls, um aufzustehen, kein Impuls, um auszugehen.
Keine Freude, keine Freunde.
Ich habe den Grund unter den Füßen verloren.
Ich habe das Gefühl, mein Leben sei gestohlen.
Und wer ist der Dieb? Natürlich bin ich es selbst. [...].

Am einfachsten war die Anpassung an die neue Lebenssituation für die Kinder im Kindergarten- oder Grundschulalter. Aber auch für viele Jugendliche war der Anfang mit Schwierigkeiten verbunden. Eine Frau, die im Alter von vierzehn Jahren nach Deutschland kam, hat mir über ihre erste Woche an einer deutschen Schule erzählt: „Alles war mir fremd, ich konnte kein Wort verstehen. Die Lehrerin hat es aber zugelassen, dass mein Vater eine Woche lang beim Unterricht dabei sein durfte. Später fühlte ich große Dankbarkeit der Lehrerin gegenüber. Sie hat mir die ersten Schritte in Deutschland erleichtert.“

Am schwierigsten hatten es die Älteren, vor allem wenn sie einsam waren oder es hier geworden sind. Inwieweit man sich im neuen Land einleben konnte, hing von vielen Faktoren ab: vom Schulabschluss und von der Ausbildung; davon, ob die Entscheidung von der Person selbst getroffen wurde oder ob sie nur „mitkam“, um sich nicht von der Familie trennen zu müssen; von der persönlichen inneren Motivation, sich den neuen Herausforderungen zu stellen, und von vielen anderen Faktoren.

Dass der Erfolg der Integration von der persönlichen inneren Einstellung jedes Einzelnen abhängt, hat der russische Schriftsteller *Anatolij Rybakov* in seinem hervorragendem Roman „*Der schwere Sand*“ beschrieben: „Die Situationen, in die wir gelangen, sind oft nicht von uns gewählt, aber wie wir diese Situationen meistern, hängt ausschließlich von uns ab.“ Aber Integration ist auch von der Gesellschaft abhängig, von ihrer Bereitschaft, sich dem Dialog mit den Einwanderern zu stellen und Probleme gemeinsam zu lösen.

Ich habe einige meiner jüdischen Bekannten gefragt, ob sie sich in Deutschland zuhause oder als Fremde fühlen. Eine Bekannte sagte: „Ich weiß nicht, wie es weitergeht. Ich kann nur sagen, dass es für den aktuellen Zeitpunkt eine richtige Entscheidung war, die ich für mein Leben getroffen hatte. Es ist nicht mein Land, es ist mir aber auch nicht fremd.“

Die Kinder und Jugendlichen, die schon viele Jahre in Deutschland leben, sagen, dass sie sich gut eingelebt haben und Deutschland als ihr Land sehen. Auch die Berufstätigen, bei denen die Integration gelungen ist, verstehen sich als ein Teil der deutschen Gesellschaft. Ob man mehr russisch- oder deutschsprechende Freunde hat, ist unterschiedlich, ebenso die Frage, ob man sich politisch mehr über die Situation in Deutschland oder in den GUS-Staaten informiert. Viele interessieren sich für die deutsche Kultur und Geschichte.

Diejenigen, die Deutsch lesen, entdecken dabei Persönlichkeiten, auf die Deutschland stolz sein kann, wie z. B. Nikolaus Groß, Dietrich Bonhoeffer, die Geschwister Scholl, Beate Klarsfeld und viele andere. Sie erfahren auch Neues über die reiche jüdische Kulturgeschichte in Deutschland, die mit Namen wie z. B. Rahel Varnhagen, Dorothea Schlegel, Else Lasker-Schüler oder Frida Levi verbunden ist; sie lernen die Geschichte großer jüdischer Familien kennen und empfinden sich als Nachfolger jüdischer Menschen, die sich im Austausch mit den Intellektuellen ihrer Zeit befanden. Dann

kommt ihnen das Land auch viel näher. Jene, die der deutschen Sprache nicht mächtig sind, verkehren zwangsläufig nur in russischen Kreisen und haben nur wenig Kontakte mit den Einheimischen. Ältere Einwanderer, die ich befragt habe, ob sie die Entscheidung, nach Deutschland zu kommen, als die richtige betrachten, sagen ganz klar: „Wenn ich nicht gekommen wäre, wer weiß, ob ich noch am Leben wäre.“ Es gibt aber auch diejenigen, die sich einsam fühlen und keinen Gebrauch machen können von dem, was den anderen hilfreich zur Verfügung steht.

Die Bedeutung unseres Dialogs mit anderen Religionen

Zum Dialog gehören immer zwei Partner. In unserem Fall ist es die Mehrheit, die uns aufnimmt, und wir, eine Minderheit, die sich in die neue Gesellschaft zu integrieren sucht. Je mehr beide Seiten an einer erfolgreichen Integration interessiert sind, desto eher kann man ein positives Ergebnis erwarten. Warum es für die Gesellschaft wichtig ist, glücklich integrierte Nachbarn zu haben, muss nicht erklärt werden. Erreicht werden kann das nur, wenn jeder seine Religion praktizieren und sich entfalten darf. Für die Einwanderer ist deshalb Dialog wichtig, um akzeptiert zu werden.

Assimilation ist keine Lösung. Vor dem Zweiten Weltkrieg lebten die Juden in Deutschland nach dem Prinzip: „Draußen ein Deutscher, zu Hause ein Jude.“ Das hat nicht funktioniert. Auch unter einem Zylinder haben die Christen bei einem Juden immer eine Kippa gesehen. Es hat also keinen Zweck, eine einheitliche Ideologie oder Religion gründen zu wollen. Man muss stattdessen die vorhandene Vielfalt als eine Bereicherung sehen, man muss miteinander über alle aktuellen Probleme der modernen Welt sprechen, seien es städtische Angelegenheiten, der Kampf gegen Terrorismus, Umweltverschmutzung, Gewalt, Armut oder anderes mehr. Es gibt Themen, die allen gemeinsam wichtig sind, auch Vertretern anderer Religionen, seien es Muslime, Buddhisten oder Hinduisten. Aber die religiösen Unterschiede sollen weiterhin bestehen bleiben.

Über Religion zu sprechen, ist für Juden ein sensibles Thema. Hier im Westen ist die Frage, ob man katholisch ist oder evangelisch, fast so harmlos, wie die Frage nach dem Namen. Für uns Juden ist die Frage nach der religiösen Zugehörigkeit aber nicht so einfach. Als ich vor zehn Jahren – ich lebte erst seit etwa zwei Jahren in Deutschland – vor einer Klasse auf eine solche Frage antworten musste, empfand ich sie als einen Eingriff in meine Privat-

sphäre. Ich wollte nicht öffentlich aussprechen, dass ich Jüdin bin. Heute habe ich kein Problem damit; aber für viele Juden ist die Frage nach der eigenen Identität eine schwierige Frage. Noch schwieriger wird es, wenn man aus einer gemischten Familie stammt, in der ein Elternteil russisch-orthodox ist. Soll man sich dann als russisch-orthodox verstehen oder als Jude? Oder ist man dann keiner Religion zugehörig?

Der Prozentsatz der in Deutschland lebenden jüdischen Menschen, die die Gesetze der Tora befolgen und aus der UdSSR stammen, ist niedrig. Positiv ist, dass sich vor allem Jugendliche und junge Familien dafür begeistern. Seit 2010 gibt es auch hier in Essen einen Verein, der Familien mit koscherem Essen versorgt, und der die wöchentlichen Schiurim (Tora-Unterricht bei einem Rabbiner) und die Schabbatfeier organisiert. Interesse für die jüdische Tradition ist bei den neuen Mitgliedern der jüdischen Gemeinden vorhanden. Hier sind in ersten Linie russischsprachige Rabbiner gefragt. Dass an den religiösen Veranstaltungen überwiegend ältere Gemeindemitglieder teilnehmen, ist aber nicht nur ein Problem des Judentums.

Miteinander reden und aufeinander hören, so das Thema dieses Tages, ist für eine gelungene Integration absolut wichtig. Viel vorsichtiger bin ich mit der Formulierung „*miteinander leben*“. In Wirklichkeit leben wir russischen Einwanderer meist in einer kleinen Gruppe von Menschen, die uns nahe stehen; mit allen anderen bilden wir eher „Parallelgesellschaften“. Auch wir spüren, dass die Zeit, in der wir leben, von zwei Merkmalen besonders gekennzeichnet ist: von der wachsenden *Einsamkeit* vieler Mitglieder unserer Gesellschaft und von der *Globalisierung*. Auch wenn die Individualität jedes Einzelnen groß geschrieben wird, müssen wir die Anforderungen unserer Zeit gemeinsam meistern. Wir brauchen einander, und je mehr Achtung und Toleranz es in unserer Welt gibt, desto schöner wird unser Leben sein. Vor einigen Monaten hat mir mein Sohn Folgendes berichtet: Ein Junge aus seiner Klasse hat einen anderen gefragt: „Weißt du, dass Jan ein Jude ist?“ „Nein, das wusste ich nicht“, sagte der andere, „aber es ist cool!“ Diese Antwort gibt mir Hoffnung, dass es in Deutschland für jüdische Kinder eine Zukunft geben wird², dass sie sich als gleichwertige Mitglieder der Gesellschaft fühlen werden.

2) Anm. d. Red.: Der Vortrag von Elina Krass war noch nicht von der „Beschneidungsdebatte“ (vgl. S. 32–41 i. d. Heft, sowie FrRu NF 19[2012]313–316) überschattet.

Späte Ehrung für Jan Karski – und ein Fauxpas

Theo Mechtenberg*

Am 30. Mai 2012 ehrte Präsident Barack Obama den im Jahr 2000 verstorbenen polnischen Emissär des Zweiten Weltkriegs Jan Karski posthum mit der höchsten zivilen Auszeichnung der USA, der Freiheitsmedaille. Es war ein Akt später Anerkennung und Wiedergutmachung, mit dem ein jahrzehntelanges Schweigen beendet und die Erinnerung an Karski und seine letztlich gescheiterte Mission neu geweckt wurde.

Im besetzten Polen hatte Karski sich als Offizier der im Untergrund agierenden Heimatarmee in besonderer Weise dem Schicksal der in Gettos eingesperrten und zur physischen Vernichtung bestimmten Juden verbunden gefühlt. Er hatte das Warschauer Getto illegal aufgesucht, um sich ein Bild von den dort herrschenden unmenschlichen Zuständen zu verschaffen, hatte dort mit führenden Juden Gespräche geführt und sich unweit von Lublin in ein Vernichtungslager einschleusen lassen. Durch dieses gefährvolle Unternehmen wurde er wie kaum ein anderer zum Augenzeugen des drohenden Holocaust.

Um die Katastrophe abzuwenden, nahm Karski die schwierige Mission auf sich, aus dem besetzten Polen im Auftrag der polnischen Exilregierung in die USA zu gelangen, wo er mit Journalisten, hohen Militärs und Politikern Kontakt aufnahm. Ihnen schilderte er seine gewonnenen Eindrücke in der Hoffnung, die öffentliche Meinung dahingehend beeinflussen zu können, dass die Alliierten alles ihnen diplomatisch und militärisch Mögliche unternehmen würden, die Millionen von der Vernichtung bedrohten Juden zu retten.¹

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

1) Vgl. Jan Karski, *Mein Bericht an die Welt. Geschichte eines Staates im Untergrund*, hg. von Céline Gervais-Francelle, München 2011.

Karski gelang es tatsächlich, zu Präsident Roosevelt vorgelassen zu werden. Doch das überlieferte Gespräch mit dem damals mächtigsten Mann der Welt ist geradezu symptomatisch für die Vergeblichkeit der von Karski unternommenen Bemühungen. Als er im Juli 1943 im Weißen Haus Präsident Roosevelt gegenüber saß und ihm über die jüdische Tragödie Bericht erstattete, hat dieser ihn unterbrochen und sich – nach Pferderennen im Generalgouvernement erkundigt. Am Ende wurde er mit der Floskel abgespeist: „Sagen Sie Ihrer Nation, dass wir für Freiheit und Unabhängigkeit kämpfen werden.“ Für seine Mission wurde Karski nach dem Ende kommunistischer Herrschaft im freien und demokratischen Polen mit der höchsten militärischen und zivilen Auszeichnung geehrt, dem Orden „Virtuti Militari“ und dem Orden vom „Weißen Adler“.

Der am 24. Juni 1914 als Jan Koziński in Łódź geborene und am 13. Juli 2000 in Washington verstorbene Karski zählt zu jenen Persönlichkeiten, die als „Gerechte unter den Völkern“ in die Geschichte eingehen. Für ihn war der von ihm ausgeführte – wenngleich gescheiterte – Auftrag keine einmalige Mission, sondern ein sein ganzes Leben bestimmendes Los. Darum hat er auch unter dem Scheitern seiner Mission schwer gelitten, hat Phasen tiefer Depression durchlebt und wie kaum ein anderer Nichtjude bis zu seinem Tod im Bewusstsein des Holocaust gelebt. Die Vernichtung der Juden lastete unaufhebbar – so seine wiederholte Aussage – wie ein dunkler Schatten auf der gesamten Menschheit. Sie habe damit einen „zweiten Sündenfall“ begangen. „Ob auf Geheiß oder Nachlässigkeit, aus selbst verschuldetem Unwissen oder aus mangelnder Sensibilität, aus Egoismus oder Heuchelei, oder auch aus kalter Berechnung – diese Sünde wird die Menschheit bis zum Ende der Welt verfolgen. Sie verfolgt mich. Und ich will, dass dies so bleibt.“²

Auf der 1981 der Vernichtung der Juden gewidmeten Washingtoner Konferenz sagte Karski von sich, er sei durch seine Mission „damals zum Juden geworden“. Durch seine jüdische Frau, die ihre Angehörigen in Gettos, Konzentrationslagern und Krematorien verloren hatte und die später unter dieser Last Selbstmord beging, seien die ermordeten Juden zu seiner „eigenen Familie“ geworden. Er, der praktizierende Katholik, politisch links orientiert, verstand sich als „christlicher Jude“. Der Preis dieser zu den gängigen Schemata quer stehenden selbst gewählten Identität war Einsam-

2) Bogdan Bialek, *Złecenie od Pana Boga*, *Tygodnik Powszechny* v. 10. Juni 2012, S. 4.

keit. Sein Kampf gegen den Antisemitismus in seiner Heimat war kompromisslos – und machte ihn in national-katholischen Kreisen unbeliebt. Als in den 1990er Jahren das Haus seines Freundes Marek Edelman mit antisemitischen Parolen beschmiert worden war, wandte er sich in einem Brief an ihn entschieden gegen die offiziell herrschende Verharmlosung: „Wer in Polen regiert und sagt, dass Schriften auf Mauern wie ‚Juden ins Gas‘, ‚Juden raus‘, ‚Polen den Polen‘ nichts weiter seien als unschuldige Jugendstreiche, der gehört nicht zur Machtelite der westlichen Welt. Wer solches toleriert, begünstigt es und wird mitverantwortlich.“³

Die Ehrung, die Jan Karski, seit 1954 Bürger der Vereinigten Staaten, zwölf Jahre nach seinem Tod erfuhr, war leider durch einen Fauxpas überschattet. In seiner Rede hatte Präsident Obama von „*Polish death camps*“ gesprochen. Auch wenn aufgrund des Kontextes kein Zweifel bestand, dass es sich um die von Deutschen im besetzten Polen errichteten Vernichtungslager handelte, so stieß doch die von Barack Obama gewählte Formulierung beim anwesenden polnischen Botschafter auf Unverständnis und Widerspruch. Immer wieder hatten in der Vergangenheit ähnliche Aussagen die Gemüter in Polen empört und Regierungsstellen zu Protesten bewogen. Derlei Äußerungen sind auch nicht durch den geografischen Hinweis zu rechtfertigen, die Lager hätten sich schließlich auf polnischem Boden befunden. Einem deutschen Kommentator würde es im Traum nicht einfallen, die von den Sowjets nach Ende des Zweiten Weltkriegs in ihrer Besatzungszone errichteten Lager, in der Tausende schuldige wie unschuldige Deutsche umkamen, statt „sowjetische“, „deutsche“ Lager zu nennen.

Unmittelbar nach der Festveranstaltung ließ der polnische Botschafter die Amerikaner wissen, dass die von ihrem Präsidenten gewählte unglückliche Formulierung nicht hinnehmbar sei und korrigiert werden müsse. Diese zeigten sich zunächst abwehrend und konsterniert, hatten sie doch von polnischer Seite Dankesworte erwartet. Sie waren bemüht, den Vorgang unter Hinweis auf die gute Intention Obamas zu bagatellisieren. Im Weißen Haus erkannte man aber wohl, dass schnell eine Richtigstellung erfolgen müsse, um den unangenehmen Vorgang aus der Welt zu schaffen. Bereinigt wurde diese Angelegenheit letztendlich durch einen Briefwechsel zwischen den Präsidenten beider Länder, Bronislaw Komorowski und Barack Obama.

3) Bogdan Bialek (Anm. 2), S. 4. Zu Marek Edelman vgl. Theo Mechtenberg, *Gelebte Solidarität. Zum Tod von Marek Edelman (1919–2009)*, FrRu NF 17(2010)118–122.

Das besondere Buch

Hubert Frankemölle, **Vater unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen.** Bonifatius Verlag, Paderborn 2012. 233 Seiten.

Es gehört schon Mut dazu, heute ein Buch über das Vaterunser zu schreiben. Man sollte meinen, zu diesem Gebet der Christenheit sei längst alles gesagt, was zu sagen ist. Es war schon kurz nach der Entstehung des Neuen Testaments in den frühchristlichen Schriften und bei den Kirchenvätern ein wichtiges Thema, und seitdem wurde es so häufig wie kein anderes Gebet immer wieder betrachtet, erforscht und mit anderen Gebeten verglichen. Exegetische, meditative, historische, religionspädagogische und auch theologische Veröffentlichungen gibt es in unübersichtlicher Fülle. Wer kann da noch etwas Neues sagen?

Hubert Frankemölle, anerkannter katholischer Neutestamentler, der sich seit Jahrzehnten aktiv in das christlich-jüdische Gespräch einbringt, kann es. Er stützt sich zwar auch auf viele Einsichten der Exegeten über die beiden Fassungen des Vaterunser bei Matthäus und Lukas und referiert auch Überlegungen, die in der Fachwelt bekannt sind. Aber er zeigt durchgängig Perspektiven auf, die weithin noch kaum bekannt sind. Es gelingt ihm dadurch, dieses Gebet konsequent im jüdischen Kontext zur Zeit Jesu zu betrachten. So erscheint das Vaterunser in dem jüdischen Licht, in dem es auch der Jude Jesus gebetet und gesehen haben muss. Dass eine solche – eigentlich selbstverständliche – Interpretation im Lauf der langen Christentumsgeschichte gar nicht oder nur sporadisch vorkommt, liegt an der langen Entzweiungsgeschichte zwischen Christentum und Judentum, in der es eher darum ging, die Differenzen polemisch zu betonen und die Gemeinsamkeiten umzudeuten oder zu verfälschen. Was Frankemölle mit seinem Buch bezweckt, geht allerdings weit über das Verständnis des Vaterunser hinaus. Seine theologischen und historischen Intentionen fasst er in 6 Punkten zusammen. (1) Er will die Grundgedanken des Evangelisten Matthäus entfalten und so sehen lernen, was dem Juden Jesus wichtig war. (2) Christen sollen akzeptieren, dass Jesus den Einen und Einzigen Gott der Bibel

und der frühjüdischen Frömmigkeit verkündet hat und dass eine Trennung zwischen dem Gott des AT und des NT keine Berechtigung hat. (3) Auch Juden sollen sehen, wie der Glaube Jesu jüdisch geprägt ist. (4) Das gemeinsame Glaubenserbe von Juden und Christen, das im Vaterunser besonders aufleuchtet, soll bewusst werden, ohne die bleibenden Differenzen zu verkennen oder zu übersehen. (5) Es soll deutlich werden, dass alle Aussagen über Gott Bekenntnisse sind, die von verschiedenen Menschen in verschiedenen Situationen und zu verschiedenen Zeiten formuliert worden sind und von daher ihr Recht, aber auch ihre Grenzen haben. (6) Juden und Christen sollen nachvollziehen können, dass der Glaube an ein neues Handeln des Gottes Israel den jüdischen Glauben nicht sprengt und dass auch der richtig verstandene trinitarische Glaube den Glauben an den Einen und Einzigen Gott nicht auflösen muss.

Wie sorgfältig und verantwortungsvoll Frankemölle arbeitet, zeigt sich z. B. da, wo er das jüdische Gottesverständnis Jesu und seiner Zeit beschreibt. Er geht mit der Mehrzahl der heutigen Exegeten davon aus, dass sich der Gottesglaube Israels im Laufe der Geschichte in unterschiedlichen Facetten entwickelt hat. Sie stehen teilweise auch in Spannung zueinander, z. B. der Berggott und der Königsgott oder der Stammesgott und der universale Schöpfer. Selbst zur Zeit Jesu gab es unterschiedliche Gottesbilder bei den Apokalyptikern, bei Johannes dem Täufer, bei den Sadduzäern und den Zeloten. Am nächsten stand Jesus mit seinem Gottesglauben den Pharisäern. Sie glaubten an die Herrschaft JHWHs, des Gottes Israels, und waren von seinem geschichtlichen Handeln und von der Auferstehung der Toten überzeugt. Das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe hat den Vorrang vor allem. – Demgegenüber spielen die eher abstrakten metaphysischen Gottesauffassungen des schon damals im Römischen Reich weit verbreiteten hellenistischen Judentums bei Jesus kaum eine Rolle.

Alle Überlegungen dienen dazu, das Vaterunser, das zum Grundgebet der ganzen Christenheit geworden ist, richtig zu verstehen. Es bildet im Mt-Ev nicht nur die Mitte der Lehre Jesu auf dem Berg (Mt 5–7). Es wirft ebenso ein Licht auf das ganze Evangelium, wie das ganze Evangelium dem Verständnis dieses Jesusgebetes dienen kann. Der Gottesglaube Jesu als der Glaube an den guten Vater (aram.: „Abba“), seine Verkündigung der Herrschaft / des Reiches Gottes, die Betonung von Gottes Willen, die Bedeutung der Sündenvergebung, der Zuwendung zum Nächsten und der Bezug zum konkreten Leben finden hier in äußerster Dichte ihren Niederschlag.

Bekanntlich ist das Vaterunser im NT in zwei verschiedenen Fassungen überliefert: als Feldrede (Lk 11,2b–4) und als Lehre auf dem Berg (Mt 6,9b–13). Die Abwandlungen erklären sich aus den unterschiedlichen Kontexten beider Evangelisten. Sie zeigen, dass das Gebet damals nicht eine festgeschriebene Formel war, sondern in unterschiedlichen Situationen unterschiedlich gebetet und verstanden wurde. Bemerkenswert ist die partielle Verwandtschaft mit jüdischen Gebeten, so vor allem dem Achtzehnbittegebet und dem Kaddisch-(„Heiligkeits“-)Gebet, aber auch mit anderen jüdischen Gebeten, die mit „Awinu“ (d. h. „Unser Vater“) eröffnet werden. Die komplizierte Forschung darüber, wer von wem letztlich beeinflusst wurde, ist noch längst nicht abgeschlossen.

Frankemölle unternimmt die Interpretation des Vaterunsers jeweils in drei Schritten: der einzelne Vers (1) im Mt-Ev, (2) im weiteren jüdischen Kontext und (3) die Impulse des Textes für uns. Dabei wird die jüdische Imprägnierung der einzelnen Verse in allen drei Schritten erkennbar. Alle Verse werden nicht nur wissenschaftlich, historisch, sprachlich und fachexegetisch erschlossen, sondern zeigen darüber hinaus ihre religiös-theologische und lebenspraktisch-pastorale Bedeutung. Bevor die Einzelinterpretation beginnt, verweist Frankemölle auf die Deutung des Vaterunsers in „Jesus von Nazareth“ (Bd. 1, S. 161 ff.) von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., der das Vaterunser von der Gemeinschaft Jesu mit seinem Vater her deutet. Für Frankemölle eignen sich diese Ausführungen als geistliche Meditation, entsprechen aber nicht dem Gebet des irdischen Jesus, dessen Theologie am jüdischen Glaubensweg orientiert ist.

Um Frankemölles Vorgehen exemplarisch nahezubringen, beschränken wir uns auf seine Darstellung der Anrede „Vater unser in den Himmeln“. Im Mt-Ev ist die Wendung „mein/euer Vater im Himmel“ 15-mal bezeugt. Er hat die einfache Anrede „Vater“ aus der Quelle Q, die auch Lukas verwendet, durch „unser“ erweitert. Dadurch wird das exklusive Sohnverhältnis Jesu zu Gott stark betont. Er will damit Jesus aber nicht vom Judentum unterscheiden und erst recht nicht aus dem Judentum ausschließen. Vielmehr sieht Frankemölle Jesus dadurch stark in der prophetischen Tradition Israels. – Die lange vorherrschende Deutung von Joachim Jeremias, wonach das Wort „Abba“ ursprünglich ein Lallwort aus der Kindersprache sei und deshalb im Mund Jesu ein besonders liebevolles und einmaliges und vor allem neues Verhältnis zu Gott begründe, lehnt er mit der heutigen Forschung ab, weil inzwischen feststeht, dass diese Anrede im Sprachgebrauch des da-

maligen Judentums mehrfach bezeugt ist. Im weiteren jüdischen Kontext wird dieser Befund bestätigt. Die Anrede „Vater unser in den Himmeln“ (Plural) findet sich im damaligen synagogalen Gottesdienst und bei den Rabbinen, die mit dem Plural auf die damalige Vorstellung eines mehrfach gestuften Himmels rekurren. Allerdings ist bei ihnen die Anrede „Vater“ deutlich seltener als Gottesbegriffe wie JHWH, Herr, König u. a. Auch im Alten Testament ist – im Unterschied zum Neuen Testament – die Anrede „Vater“ seltener, eher ein Nebenthema des biblischen Gottesnamens. Sie kommt da vor, wo ein besonderes Erwählungsverhältnis zu einem „Sohn“ vorliegt, so z. B. bei Israel oder einem König. Insofern zeigt sich in der Anrede „Vater unser“ zwar ein besonderes, aber kein unjüdisches Gottesverständnis. Bei den Impulsen für uns geht Frankemölle von der Problematik des Vaterbildes in unserer Gesellschaft und von dem patriarchalischen Gottesbild aus. Er betont auch, dass ähnliche Probleme bei der Anrede Gottes als Mutter entstehen. Nach demselben Schema werden alle sieben Bitten und die Doxologie „Denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit“ erläutert.

In den beiden letzten Teilen des Buches geht Frankemölle auf dogmatische und hermeneutische Fragen der Bibelwissenschaften ein und zeigt vor allem, dass sich die Zugänge zu den heiligen Schriften, die Juden und Christen haben, deutlich unterscheiden, sich aber durchaus ergänzen können und sollen. Deutlich wird auch, wie die Entwicklung des Christentums davon bestimmt ist, dass an seinen Anfängen Jesus in der pharisäisch-aramäischen und der aus der Diaspora stammende Paulus aus der hellenistischen Tradition des Judentums stehen. Zum Schluss wird noch einmal die Frage aufgeworfen, ob Juden und Christen das Vaterunser gemeinsam beten können. Beachtet man nur den Wortlaut des Vaterunser ohne seinen gesamten Kontext, dann dürfte die Antwort positiv sein. Schwingen aber historische und dogmatische Reminiszenzen mit, dann dürfte das ursprünglich jüdische Gebet auch heute von Juden nicht gebetet werden können.

Insgesamt liegt hier ein kleines, aber gewichtiges Buch vor, das an einem zentralen neutestamentlichen Text exegetische, christliche und jüdische sowie pastorale und praktische Horizonte erschließt. Es kann zu einem vertieften gegenseitigen Verständnis für Christen und Juden führen und den jüdisch-christlichen Dialog in Deutschland theologisch sinnvoll bereichern.

Werner Trutwin, Bonn

Thomas Fornet-Ponse, **Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene.** Jerusalemer Theologisches Forum 19. Aschendorff Verlag, Münster 2011. 516 Seiten.

Gegenüber einer langen Tradition in der Theologie, welche die Identität von Kirche und Christentum weithin in der Trennung vom Judentum formulierte, hat im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils ein neues theologisches Denken über Israel eingesetzt. Es ist von der Glaubenseinsicht geprägt, dass Gott die Kirche in ein positives Grundverhältnis zum Judentum und jüdischen Volk gesetzt hat. So sei nicht nur das Element einer Antistruktur christlicher Theologie gegenüber dem Judentum zu überwinden, denn eine bloße Vermeidung antijüdischer Polemik könnte zu einer a-jüdischen Entfaltung von Glaube und Theologie führen. Damit Theologie aber nicht dem Verschweigen Israels anheimfällt, hat sie die Bezogenheit der Kirche zum Judentum durchgehend mitzubedenken. Hier ist es zu unterschiedlichen Öffnungen der theologischen Disziplinen gekommen. Dass in der ökumenischen Theologie solche Öffnung weitgehend ausgeblieben sei, ist der Ausgangsbefund, den Thomas Fornet-Ponse mit seinem Buch höchst konstruktiv und sehr facettenreich bearbeitet.

Der Autor versteht seine Studie als Beitrag zur ökumenischen Methodik und Hermeneutik, welcher drei unterschiedliche Diskussionsprozesse miteinander verknüpft: die interkulturelle Philosophie als philosophische Grundlegung, die innerchristlichen oder zwischenkirchlichen Diskurse und die jüdische Perspektive. Der letzteren möchte Fornet-Ponse ein fundamentaltheologisch abgesichertes Mitspracherecht in der innerchristlichen Ökumene geben, und zwar in einem doppelten Sinn, insofern er die Ausblendung des Judentums methodisch-hermeneutisch als defizitär erweist und diese Methodik exemplarisch auf Kernprobleme der christlichen Ökumene anwendet. Den Einbezug des Judentums begründet der Autor mit einer ausführlichen Grundlegung (21–119) nicht nur aus der theologischen Einsicht christlichen Angewiesenseins auf das Judentum, sondern auch philosophisch. Die interkulturelle Philosophie erscheint dem Autor höchst

geeignet, die Vielfalt von Denktraditionen mit der Suche nach Einheit im Denken der Wahrheit zu vereinbaren. Die Vereinbarkeit von Diversität und Einheit ist eben auch das Problem ökumenischer Theologie. Im zweiten Schritt seiner Grundlegung skizziert er die essenzielle Bedeutung des Judentums für die christliche Identität und Theologie. Mit Stimmen aus der gegenwärtigen theologischen Diskussion plädiert er dafür, das zeitgenössische Judentum in seiner Vielfalt als Subjekt in der ökumenischen Theologie anzusehen und jüdische Theologumena, Kategorien und Konzepte als relevant auch für die innerchristliche Ökumene zu behandeln. Er schließt seine Grundlegung mit der Sichtung der Varianten nicht nur des Einheitsverständnisses, sondern auch der in der Ökumene diskutierten Einigungsmodelle. Ihm steht nicht eine vereinheitlichte Kirche vor Augen, sondern eine universale Kirche, deren Universalität in der Solidarität und im Zusammen der verschiedenen, kulturell und konfessionell geprägten Teilkirchen realisiert wird.

In einem nächsten Diskussionsgang arbeitet der Autor die kirchentrennenden Differenzen heraus (121–235). Er erörtert das Konzept einer „Grunddifferenz“, aus der unterschiedliche Einzeldifferenzen erwachsen und deren Klärung die Voraussetzung für eine Einigung der Kirchen ist. Zu Recht macht er auf den sehr unterschiedlichen Charakter der Kirchenspaltungen aufmerksam: die Spaltung zwischen Ost und West vollzog sich über mehrere Stationen in einem langen Prozess der Entfremdung. Seine Analyse mündet in dem Fazit, dass die als kirchentrennend betrachteten Differenzen in der Beziehung der katholischen Kirche sowohl zu den Ostkirchen als auch zu den reformatorischen Kirchen „im Themenkomplex der Autorität in der Kirche“ zusammenkommen und das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen sowie die Vollmachten des Bischofs von Rom betreffen.

Wie sehr die Einspielung der jüdischen Stimme in das Konzert der Ökumene angezeigt sein kann, macht Fornet-Ponse an der katholisch-lutherischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ deutlich, die – so sein Urteil – eine Einigung am Judentum vorbei vollzieht und bei ihrem negativen Gebrauch des „Gesetzes“ sich des Antijudaismus schuldig macht (237–253). Den positiven Möglichkeiten des Einbringens der jüdischen Perspektive in die Ökumene zum Thema der Autorität arbeitet der Autor mit einer sehr differenzierten Darstellung der Autorität im Judentum zu (255–355). Nach der Klärung, welche Träger religiöser Autorität im Judentum zu berücksichtigen sind, geht er auf die Halacha in ihrer Qualität als

Autorität ein: sie ist Ausdruck der Autorität der göttlich geoffenbarten Tora. Darauf beziehen sich die Institutionen und Personen jüdischer Autorität, so der Rabbiner als Interpret der Tora und der historische Sanhedrin. Bei der Darstellung des Rabbiners als Richter, der die Autorität der Halacha lokal zur Geltung bringt, und als moderner Gemeindeleiter wird die tiefgreifende Änderung im Verständnis und in der Ausgestaltung dieser jüdischen Autorität deutlich. Er macht als entscheidenden Gehalt von Autorität die epistemisch verfasste Autorität aus: er meint damit jene Autorität, die ihrem Träger durch ungewöhnliche Gelehrsamkeit und deren Auswirkung in Interpretation, Handhabung und Entscheidung Akzeptanz und Wertschätzung im Einzelfall und in der jüdischen Gemeinschaft verschafft. Bei halachischen Fragen, in denen es um die verbindliche Regelung des jüdischen Lebens besonders der Gemeinschaft geht, ist Einheitlichkeit gefordert. In der davon zu unterscheidenden Aggada, welche die Erklärung bietet, warum etwas als gottgewollter Weg gilt, gibt es Kontroverse und Freiheit der Diskussion. Pluralität und Mannigfaltigkeit gehören zu den Grundzügen des Jüdischen.

In seinem letzten Teil (357–448) entwickelt Fornet-Ponse, wie unter Einspielen der jüdischen Stimme Lösungsperspektiven aussehen können. Fundamentaltheologisch reflektiert er die Pluralität und Differenz, in denen sich eine vielfältige Einheit ausdrückt, und die Erkenntnisbedingungen der Wahrheit. Fornet-Ponse sieht in der jüdischen Perspektive eine Hilfe, das kirchliche Selbstverständnis nicht zu stark von der Einheit des Bekenntnisses her aufzufassen. Die eine Wahrheit hat mehrere Ausdrucksmöglichkeiten, die ihren geschichtlichen und subjektiven Charakter haben. Von dort her reflektiert der Autor das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, das er als eine perichoretische Durchdringung beider beschreibt. Für ein solches Verständnis sieht er Argumente in jüdischen Überzeugungen, wenngleich die Differenz zwischen der jüdischen und christlichen Identität eine einfache Parallelisierung nicht erlaubt. Immerhin kann die jüdische Betonung der Eigenständigkeit der konkreten Einzelgemeinde als Plädoyer gelesen werden, die Ortskirche nicht zu gewichtig von der Universalkirche her zu konzipieren, sondern zwischen beiden eine Simultaneität und ein Ineinander zu sehen.

In der gegenwärtigen theologischen Diskussion ist bereits mehrfach die Forderung erhoben worden, im ökumenischen Dialog zwischen den Kirchen oder in der Entwicklung theologischer Themen die jüdische Sicht ein-

zubeziehen. Katholischerseits hat sich dies bisher auf Essays beschränkt. Evangelischerseits hat Friedrich-Wilhelm Marquardt dieses Desiderat u. a. in einer mehrbändigen Christologie und Eschatologie durchbuchstabiert. Mit der Arbeit von Thomas Fornet-Ponse liegt nun die erste katholische Studie vor, die das Desiderat in einer ausführlichen Analyse und Reflexion einlöst. Sie öffnet kühne Horizonte und überzeugt mit ihrer Grundthese, die innerchristliche Ökumene gewinnt, wenn sie aufmerksam auf die jüdische Stimme hört. Dass der Autor als Fundamentaltheologe sich so intensiv in die jüdischen Entwicklungen, Kategorien, Konzepte und Theologumena eingearbeitet hat und sich als zuverlässiger Gewährsmann jüdischer Sichten erweist, ist bemerkenswert. Der französisch-jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas meinte 1986 in einem Gespräch mit christlichen Theologen, er habe bei Franz Rosenzweig die philosophische Möglichkeit gefunden, „die Wahrheit in den beiden Formen von Judentum und Christentum zu sehen. [...] Die gültige, metaphysische Wahrheit ist wesentlich in zwei Formen möglich, in Christentum und Judentum.“ In anderen Zusammenhängen zog Lévinas für diese Sicht Psalm 62,12 als biblische Stütze heran: „Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört.“ Fornet-Ponses Studie erscheint wie ein ausgreifender Kommentar dazu.

Hans Hermann Henrix, Aachen

Silvia Hell / Andreas Vonach (Hg.), **Priestertum und Priesteramt**. Historische Entwicklungen und gesellschaftlich-soziale Implikationen. Synagoge und Kirchen, Bd. 2. LIT Verlag, Wien / Berlin 2012. 296 Seiten.

Das zum 150. Todestag des heiligen Johannes Maria Vianney, des berühmten Pfarrers von Ars, von Papst Benedikt XVI. ausgerufene „Priesterjahr“ 2009/2010 hat wenig theologisch-substanzielle Publikationen hervorgebracht und mündete geradezu tragisch im internationalen Missbrauchsskandal. Um so dankbarer ist man, dass nun die Vorträge eines interdisziplinären Symposions zum Thema „Priestertum und Priesteramt“ an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck vorliegen und zu einer nüchternen Bestandsaufnahme beitragen. Weiterführend und erkenntnisfördernd war dabei die Hinzuziehung von auswärtigen Juden, die das Erscheinen in der von Andreas Vonach und Reinhard Meßner herausgegebenen Reihe „*Synagoge und Kirchen*“ ermöglichte und so eine rein katholische Innensicht religions- und kulturgeschichtlich öffnete.

Ausgangspunkt der Diskussionen war die sich in der einschlägigen Forschung immer mehr abzeichnende Erkenntnis, dass sowohl der frühchristliche als auch der synagogale Gottesdienst nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n. Chr. sich neu, also parallel, und nicht der eine strikt unter dem Einfluss des anderen, entwickelt haben. Der Alttestamentler *Josef M. Oesch* untersucht akribisch den Begriff „Hoher Priester“ im Hebräerbrief und im Alten Testament (Melchisedek), arbeitet als soziologische Grundlage das Erscheinungsbild des jüdischen Hohepriestertums in hellenistisch-römischer Zeit heraus und zeigt, dass im damaligen Denken in der Gestalt des Hohepriesters der Gott Israels in der Welt präsent war. Er hatte somit heilsgeschichtliche Funktion und war in erwählungstheologischer Hinsicht der, durch den allein der Zugang zu Gott möglich war. Der Verfasser des Hebräerbriefes überträgt den Begriff in einer eschatologischen Zuspitzung auf Jesus, weil er als „Gerechter das Leiden am Kreuz auf sich nahm und in der Kraft unzerstörbaren Lebens zum Priester wurde, der Sühne für die Sünden der Welt zu leisten vermag und als ‚Vorläufer‘ in das Allerheiligste eintreten konnte“ (45).

Der Neutestamentler *Martin Hasitschka* entwickelt in seinem Beitrag die These, dass das kultische Priesterverständnis sich in der frühen Kirche eher sekundär mit der zunehmenden Charakterisierung der Eucharistie als Opfermahl entwickelt habe, während beim ursprünglichen Herrenmahl eher die Mahlgemeinschaft der Gläubigen im Vordergrund gestanden habe. Demgegenüber versucht der Liturgiker *Reinhard Meßner* anhand einiger antiker Gebete zur Bischofsweihe nachzuweisen, dass das Bischofs- und Priesteramt ursprünglich weniger christologisch als vielmehr in Anlehnung an alttestamentliche Tempeltheologie begründet war und daher das Verständnis eines Kultpriesters verbunden mit der Opfertheologie schon am Anfang dominiert habe. Der Wiener Judaist *Günter Stemberger* konstatiert in seinem Aufsatz über „Das Priestertum Israels nach 70 n. Chr.“ für das Judentum auch eher eine Tempel- und Opfertheologie, die trotz der Wende nach der Zerstörung des Tempels von einer Opfer- zu einer Gebets- und Buchreligion immer lebendig geblieben war. So sei die Mischna – obwohl erst ab dem 2. Jh. n. Chr. entstanden – von priesterlichen Interessen und letztlich auch von einer latenten Hoffnung getragen, dass der dritte Tempel doch noch aufgebaut werde. Ähnlich zeigt der (emeritierte) Kölner Judaist *Johann Maier* auf, dass die priesterlich und kultisch geprägten Texte von Qumran ihren ursprünglichen Sitz im Leben am Jerusalemer Tempel gehabt haben und dass die bisherige These der besonderen Distanz der Qumran-

texte zum Jerusalemer Priestertum nicht weiter prolongiert werden sollte. Der Innsbrucker Kirchenrechtler *Konrad Breitsching* weist in seinen Ausführungen zur rechtlichen Stellung des Priesters im kanonischen Recht darauf hin, dass nach geltendem CIC 1983 die Bischöfe und Priester kraft der Prägung durch die Weihe mit „*sacra potestas*“ ausgestattet sind und in klarer Gegenüberstellung zur gläubigen Gemeinde an Christi Stelle handeln und diesen auch repräsentieren. Dem schließt sich der Grazer Dogmatiker *Bernhard Körner* in seinen präzisen „Bemerkungen zur Lehre vom *character indelebilis*“ an, weist aber mit Bezug auf Joseph Ratzinger darauf hin, dass die Priesterweihe kein individuelles, sondern ein kirchliches Ereignis darstellt und daher der Geweihte zwar in besonderer Weise auf Christus verweist, aber immer als Glied der gesamten Kirchengemeinschaft.

Der inzwischen verstorbene Innsbrucker Eucharistietheologe *Lothar Lies*, dem der Band gewidmet wurde, legt den theologischen Unterschied zwischen „*in persona Christi agere*“ und „*Repraesentatio Christi*“ dar und betont dabei die Stoßrichtung des Zweiten Vatikanischen Konzils, wonach der Priester mehr die Gemeinschaft mit Christus denn Christus als Person repräsentiere. Den neutestamentlichen Sprachgebrauch analysierend konstatiert *Mira Stare* in ihrem Aufsatz „Diakonia im Neuen Testament“ eine Unschärfe innerhalb der katholischen Ordo-Theologie, dergemäß die „heilige Vollmacht/*sacra potestas*“ zwar den Bischöfen und Presbytern, nicht jedoch den Diakonen zukomme. In den Evangelien, der Apostelgeschichte und den paulinischen Schriften (vor allem 2 Kor) sei deutlich, dass *diakonia* ein Wesensmerkmal des Lebens und Selbstverständnisses Jesu und das Fundament für jede Art Nachfolge darstellte. So wurde eine entsprechende Haltung dieses Dienens schon früh zu dem Erkennungsmerkmal christlicher Gemeinden. Die Ökumenikerin *Silvia Hell* verweist in ihrem lehrreichen Beitrag „Reformatorisches Amtsverständnis und Amtsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils“ darauf, dass die Frage der Christusrepräsentanz des Priesters auch eine der heikelsten im Dialog der katholischen mit der evangelischen Kirche darstellt und in diesem Punkt dringender Klärungsbedarf besteht.

So bieten die Symposiumsvorträge sowohl Grundsatzreferate zum Amtsverständnis als auch historisch-judaistische Vergleiche und ökumenische Herausforderungen.

Stefan Hartmann, Oberhaid bei Bamberg

Siegfried von Kortzfleisch / Wolfgang Grünberg / Tim Schramm (Hg.), **Wende-Zeit im Verhältnis von Juden und Christen**. EB-Verlag Dr. Brandt, Berlin 2009. 372 Seiten.

Der vorliegende Sammelband geht auf eine Ringvorlesung an der Universität Hamburg zurück – getragen von der Annahme einer bedeutsamen Wendezeit in der Beziehung der Christen und Juden. Der Band umfasst vier Kapitel: 1. Vielfalt von Anfang an; 2. Vom Pogrom zum Dialog; 3. Neu nachdenken; 4. Erneut aufbrechen; wobei das vierte Kapitel „nur“ drei der vier Voten des Schluss-Symposiums der Ringvorlesung sowie ein Nachwort beinhaltet. Das ausführliche Inhaltsverzeichnis ist einsehbar unter einem Hyperlink der Deutschen Nationalbibliothek: <http://d-nb.info/997664053>

Den Band eröffnet der Beitrag „Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs“ des 2010 verstorbenen Alttestamentlers *Erich Zenger* mit der Ermahnung, dass es im Verhältnis der Christen zu den Juden keine „Wende der Wende“ geben dürfe (16). *Hubert Frankemölle* verweist bereits im Titel seines Beitrags „Vielfalt von Anfang an – Option für den katholisch-evangelisch-jüdischen Dialog“ auf die Bedeutung der geschichtlichen Vielfalt von Glaubenszeugnissen und damit auf die Notwendigkeit, diese Vielfalt von Anfang an „für das eigene Selbstverständnis im Glauben zu akzeptieren“ (S. 45). Demgegenüber mangle es aufseiten der christlichen Bibeltheologen an wirklich akzeptierten und rezipierten Erkenntnissen dieser Art. Vor dem Hintergrund einer solchen Vielfalt in der Tora bleibt für Frankemölle die Frage bestehen, ob Christen die Treue Gottes zu den Juden akzeptieren und folglich auf Judenmission verzichten (64). Die Frage nach der Trennung von Juden und Christen ist für *Christine Gerber* Anlass, in ihrem Beitrag „Tragödie der Nähe. Wie Juden und Christen sich trennten und was das heute bedeutet“ die entsprechenden Konzeptionen („Parting of the ways“ / „The ways that never parted“ u. a.) zu erläutern und ihre jeweiligen Metaphern zu hinterfragen, da es eine objektive Darstellung der Beziehungsgeschichte von Juden und Christusglaubenden nicht geben könne. Im Anschluss an den Frankemölle-Beitrag wäre nun wiederum zu fragen, welche der von Gerber vorgestellten Erkenntnisse aufseiten der Bibelwissenschaftler akzeptiert und rezipiert werden. Ist es bereits common sense, dass Paulus nicht der erste Christ war, sondern sich Zeit seines Lebens als Jude verstanden hat, dass er als Apostel nicht Christen, sondern Juden verfolgt hat und dass die Evangelien nicht von Auseinandersetzungen zwischen Christen und Juden, sondern von innerjüdischen Konflikten er-

zählen (vgl. S. 90)? Während *Arno Herzig* in „Prellbock und Sündenbock. Die Juden zwischen den Konfessionen im 16. und 17. Jahrhundert“ auf den Mangel an Humanität im Zeitalter des Humanismus hinweist, stellt *Johann Anselm Steiger* „Johann Peter Hebels beispielhaften Beitrag zur Emanzipation der Juden“ heraus und verweist darauf, dass Hebels Sichtweise der Juden, anders als Lessings „Nathan“ nicht Gefahr laufe, „das aufgeklärte Salonjudentum zu idealisieren und das realexistierende Judentum antijudaistischer Diskreditierung zu überlassen“ (156). Erhellend trägt Steiger aus Kalender-Erzählungen Hebels vor, um auf das Gemeinschaft stiftende Moment der „Erzähl- und Lachgemeinschaft zwischen Juden und Christen“ zu verweisen (163 ff.).

Mit jeweils einem Beitrag über Adolf von Harnack und Leo Baeck nehmen *Arnulf von Scheliha* und *Walter Homolka* Bezug auf jene rege Debatte über die Frage des Wesens des Judentums, die Harnack mit seiner Vorlesungsreihe über das „Wesen des Christentums“ im Wintersemester 1899/1900 angestoßen hatte. Diese Vorlesungsreihe löste auch auf jüdischer Seite vielfältige Reaktionen aus. Leo Baeck verfasste 1901 eine der ersten Er widerungen, 1905 folgte seine Abhandlung über das „Wesen des Judentums“. Diese Jugendschriften Baecks stießen jedoch zunächst auf keine große Resonanz. Ob es sinnvoll ist, von einem verpassten Dialog der zwei liberalen Theologen zu schreiben, so Scheliha im Untertitel, bleibt in Hinblick auf die Dialogbereitschaft Harnacks zu diskutieren ebenso wie die Annahme, dass seine abwertenden Äußerungen über das Judentum nicht in einem antisemitischen Sinne zu verstehen seien, und die entsprechende Exkulpation (?), dass „auch protestantischen Gelehrten, die sich ganz dem historistischen Wissenschaftsideal verpflichtet fühlten, in ihre vermeintlich objektiven Darstellungen systematische Wertungen und abwertende Wendungen über das Judentum zur Zeit Jesu in die Feder [fließen]“ (173). Während Scheliha sich überwiegend auf Harnack konzentriert, bietet Homolka den Versuch, „Leo Baecks Schriften zum Christentum im Lichte der nachauflärerischen Umwälzungen im Judentum zu lesen“ (215). *Wolfdietrich Schmied-Kowarzik* zeigt die Herausforderung an die Christen durch die drei jüdischen Philosophen Hermann Cohen, Martin Buber und Franz Rosenzweig auf. Obwohl der orthodoxe Hamburger Rabbiner Joseph Carlebach keinen Dialog im engeren Sinne geführt hat, benennt *Alfred Bodenheimer* doch eine Reihe von Wegweisungen zum Dialog, die Carlebach vor dem Hintergrund einer „Orthodoxie im Dialog“ geboten hat. Dass das Dokument *Dabru emet* den Versuch vereine, „Differenzen zu überbrücken,

um eine gemeinsame Welt zu schaffen, und die Anstrengung, die Einzigartigkeit beider Partner zu bewahren“, stellt *Ephraim Meir* in seinem Beitrag zu innerjüdische Debatten über den Dialog heraus, in dem er ebenfalls die Geschichte der Debatte über den Dialog mit Christen unter religiösen amerikanischen Juden berücksichtigt (299). *Siegfried von Kortzfleisch* verweist in seinem Nachwort auf die kritischen und skeptischen Stimmen zum Dialog, womit sich erneut die Frage stellt, welche Erkenntnisse theologischer Aufklärung tatsächlich angenommen und aufgegriffen werden.

Der facettenreiche Sammelband bietet eine Reihe von interessanten und anregenden Beiträgen und sollte deshalb in keiner einschlägigen Bibliothek fehlen.

Matthias Blum, Berlin

Alexander Kostinskij, **Ein Brief aus dem Paradies. Geschichten aus dem Shtetl**. Aus dem Russischen von Ganna-Maria Braungardt. Patmos-Verlag, Ostfildern 2012. 112 Seiten mit Glossar und Illustrationen des Autors.

Der jüdische Schriftsteller, Zeichner und Autor Alexander Kostinskij, der schon viele internationale Preise erhalten hat, lebt seit 1992 in München. Mit diesem kleinen, aber inhaltlich großen und gewichtigen Buch beweist er, wie sehr sein Protagonist Recht hat, wenn er sagt, dass fast jede jüdische Anekdote auf einer wahren Geschichte beruht. Die herrlichen Geschichten und Anekdoten aus einer längst vergangenen jüdischen Welt erzählen von der tiefen Mystik der großen jüdischen Zaddikim, von den besonderen Menschen aus dem Shtetl, die so tief in ihrer Tradition verwurzelt waren. Man kann kaum glauben, dass es diese Menschen, die in einer so innigen Symbiose von Vergangenheit und Gegenwart lebten, einst gegeben hat. Und da es diese Welt nicht mehr gibt, können diese „Briefe“ nur aus dem Paradies sein. Menschen, wie die Geschichten erzählende Tante Riwa und der philosophierende Onkel Jefim, der geistreiche Chaim Kaplan und der stille Arontschik und die, die in der Pension „Blauer Drache“ wohnten, waren die vom Autor so herrlich beschriebene Welt. Kaum jemand aus dem Shtetl hat den Krieg überlebt. Tante Riwa und Onkel Jefim wurden als „unwertes Leben“ erschossen. Als der Autor lange nach dem Krieg auf einem Flohmarkt ein altes Fotoalbum entdeckt, das einmal Onkel Nathan Blumenfeld, dem Kunstfotografen aus dem Shtetl Pachomowka gehörte, will er nicht wissen, wie dieses „Souvenir“ aus dem zerstörten Pachomowka auf dem

Flohmarkt landete. Aber er ist sicher, dass sein schachspielender Onkel Jefim und der Goj Pan Mazkowiak im Himmel nebeneinander sitzen werden, nachdem sie zu Lebzeiten überzeugt waren, dass einst jeder in seinem Himmel sein wird, der Jude im jüdischen und der Goj, der Christ, im christlichen.

„Ein Brief aus dem Paradies“ ist ein Buch, in dem es zwischen Juden und Christen keine Grenzen, keine Vorurteile und keine religiöse Kluft mehr gibt, ein Buch aus dem Schtetl, das dazu beitragen könnte, dass auch schon auf Erden ein bisschen Paradies möglich ist.

Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

Irene Mildenberger, **Der Israelsonntag – Gedenktag der Zerstörung Jerusalems**. Untersuchungen zu seiner homiletischen und liturgischen Gestaltung in der evangelischen Tradition. Institut Kirche und Judentum, SKI Bd. 22. Berlin 2004. 389 Seiten.

Jedes Jahr am zehnten Sonntag nach Trinitatis gedenkt die evangelische Kirche der Zerstörung des Jerusalemer Tempels. Die verschiedenen Namen – Jerusalemsonntag, Judensonntag, Israelsonntag – zeigen sein besonderes Thema an. Irene Mildenberger hat die homiletische und liturgische Gestaltung des Israelsonntags in der evangelischen Tradition in einer wissenschaftlichen Arbeit untersucht. Schon im Vorwort verweist sie auf eine im Jahr 2002 publizierte Studie von Evelina Volkmann zur Geschichte des Israelsonntags und referiert deren Ergebnisse. Ihre eigenen Analysen hat Mildenberger im Schlusskapitel zusammengefasst.

Die Geschichte des „Israelsonntags“ erweist sich als hoch interessant, und wie die Zerstörung Jerusalems zu verschiedenen Zeiten in der Kirche gesehen wurde ist sehr aufschlussreich. Nicht selten hat man die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 als Verwerfung Israels gedeutet. Erst nach der Schoa wurden manche Aussagen christlicher Theologen über das Judentum als problematisch erkannt: „Der wichtigste Schritt des Umdenkens ist die theologisch begründete Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels. Damit kann die Kirche nicht mehr an ihrem alten Selbstverständnis, sie habe das Volk Israel als Gottes Volk abgelöst, also an der sogenannten Substitutionstheorie, festhalten. Sie muss statt dessen nach einer neuen Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche fragen“ (309). Die Diskussion um die Gestaltung des Israelsonntags sucht nach Wegen, um antijüdische Vorur-

teile in christlichen Gemeinden abzubauen. Unterschiedliche Gesichtspunkte sind ins Gespräch gebracht worden. Mildenberger ist der Ansicht: „Grundsätzlich ist es bedenklich, sich bei der Diskussion um Israel im christlichen Gottesdienst auf den sogenannten Israelsonntag oder andere kirchlich verordnete Tage zu beschränken. Hierbei besteht die Gefahr, das Thema ‚Christen und Juden‘ an einzelnen Tagen ‚abzuhandeln‘ und für den Rest der Zeit zu verdrängen, statt es durch das ganze Jahr hindurch immer wieder anzusprechen, wenn es Predigttext, Lesungen oder die konkrete Situation nahelegen“ (324).

Yizhak Ahren, Köln / Jerusalem

Andreas Nachama / Marion Gardei, **Du bist mein Gott, den ich suche. Psalmen lesen im jüdisch-christlichen Dialog.** Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2012. 168 Seiten.

Seit vielen Jahren vergeht eigentlich kein Tag, an dem ich nicht mit den Psalmen in Berührung komme. Als Mitglied einer katholischen Ordensgemeinschaft gehört das Stundengebet und damit das Lesen oder besser das Beten der Psalmen zum fixen Bestandteil meines Alltags. Erstaunlich dabei ist, dass ich aus diesen jahrtausendealten Gebeten immer noch regelmäßig etwas Neues entdecke; ein Wort, ein Satz, jahrelang überlesen, fällt plötzlich ins Auge und passt treffsicher zu einer aktuellen Situation. Es gehört also zu meinen ganz persönlichen Erfahrungen, dass es sich immer lohnt, aus dem Buch der Psalmen zu beten und sich damit zu beschäftigen. Eine gute Möglichkeit dazu bietet das vorliegende Buch von Pfarrerin *Marion Gardei* und Rabbiner *Andreas Nachama*. Vierzehn Psalmen werden einzeln in gleicher Weise beleuchtet. Zuerst wird ein erster, nur wenige Sätze umfassender Einblick in den Psalm gegeben. Dann folgt die exegetische Auseinandersetzung mit dem Ursprung des Psalms und dessen Sitz im Leben, sowie eine Betrachtung aus christlicher und aus jüdischer Perspektive. Am Ende findet sich noch eine persönliche Anmerkung und eine weitere Übersetzung des Psalms aus der jüdischen oder evangelischen Tradition.

Das Besondere an dieser Darlegung besteht vor allem im jüdisch-christlichen Dialog, der hier konkret praktiziert wird. Wie erklärt oder betrachtet der Jude diesen Psalm, wie sieht ihn der Christ? Wo sind die Unterschiede, wo die Gemeinsamkeiten? Welche neuen Perspektiven bringen mir die Psal-

men noch ein Stück näher? Nicht jedes Kapitel ist gleich ergiebig, aber das liegt in der Natur der Psalmen. Ein und der selbe Psalm kann mich heute tief berühren, eine Woche später ist er nur ein Psalm unter vielen. Die getroffene Auswahl der Psalmen entspricht wahrscheinlich den persönlichen Vorlieben der Autoren. Ich persönlich hätte den einen oder anderen meiner Lieblingspsalmen auch noch gerne dabei gehabt. Alles in allem ist das Buch die gelungene Variante einer Psalmenauslegung, dessen besonderer Reiz gerade darin besteht, dass dies sowohl in jüdischer als auch christlicher Weise geschieht. Damit wird auch sehr schön deutlich, wie beide Religionsgemeinschaften voneinander lernen können.

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Chaim Noll, **Kolja. Geschichten aus Israel**. Verbrecher Verlag, Berlin 2012. 285 Seiten.

„Hier gibt es Zäune, die das Leben unterteilen.“ In der Geschichte *„Auf der anderen Seite des Zauns“* wird ein erst vor kurzem eingewanderter amerikanischer Student von seinem Lehrer über die Bedingungen belehrt, unter denen in diesem Land nicht nur gelebt wird, sondern auch *erzählt* werden muss. Da gibt es Zäune, die nicht nur Juden und Araber, Neueingewanderte und dort Geborene trennen. „Ich stehe auf meiner Seite des Zauns, nicht auf der anderen, ich habe mich immer gescheut, Geschichten von der anderen Seite des Zauns zu erzählen.“ Der alte Hochschullehrer ist überzeugt, dass alles andere „nicht aufrichtig“ wäre. Was dem 1995 mit seiner Familie eingewanderten Berliner Schriftsteller Chaim Noll gelingt, ist genau das: von „seiner Seite des Zauns“ berührende Geschichten zu schreiben, die nicht behaupten, dass er wüsste, wie es sich anfühlt, „drüben“ zu sein, aber sich trotzdem sanft anzunähern, wie in der Geschichte *„Mitten im Krieg“*, in dessen Mittelpunkt der arabische Arbeiter Sharif steht.

Die Geschichten zeigen, dass ihn die Liebe zu seiner neuen Heimat *sehend* macht: für Schönheiten und Chancen, für Gefahren und Absurditäten. Er erzählt mit dem Blick eines Zugewanderten, der sich auch oft noch selbst orientieren muss. Die Nähe des Krieges schreibt viele Geschichten um. Die Notwendigkeit, sich zu entscheiden, bringt Menschen schneller dazu, sich zu verpflichten. Was die Geschichten auch auszeichnet, ist ein feiner, oft komischer Sinn für das Wunder, für unmöglich Erscheinendes, das sich *doch* ereignet: Das kann, wie in *„Der Mann im Glaskasten“*, die Erfahrung mit ei-

ner unbarmherzigen Bürokratie sein, die plötzlich Gnade zeigt. Hier werden Erinnerungen an Franz Kafkas Blick wach, der Machtverhältnisse so darstellt, dass die „göttliche Dimension“ durchscheinen kann. Der Philosoph Slavoj Žižek weist in seinem Buch „Die Puppe und der Zwerg“, das sich den Paradoxien in Christentum und Judentum widmet, darauf hin, dass man von Kafka auf jeden Fall eines lernen könne: „Was könnte ‚göttlicher‘ sein als die traumatische Begegnung mit einer völlig absurden Bürokratie, etwa wenn uns ein Beamter mitteilt, in rechtlicher Hinsicht existierten wir gar nicht? Anlässlich solcher Begegnungen erhaschen wir einen Blick auf eine andere Ordnung jenseits der bloßen irdischen Alltagsrealität.“ Auch wenn der Atheist Žižek hier auf eine andere Art von Transzendenz hinweist, fassen diese Sätze doch sehr gut zusammen, auf welche Momente es einem Gläubigen wie Chaim Noll ankommt.

In vielen der Geschichten gibt es einen Hinweis auf „eine andere Ordnung“; überraschend, aber auch oft beiläufig. Manchmal sind es *Beweise*, die ganz undramatisch geführt werden, aber umso eindrücklicher sind. In „*Der Erstgeborene*“ ist ein am Down-Syndrom leidender Mann Vorbeter in der Synagoge. Die Ärzte staunen, dass ihm trotz seiner Behinderung so vieles gelingt. Der Vater des Jungen sagt einfach: „Jeder ist auf seine besondere, einmalige Weise krank, wie wir überhaupt alle besonders und einmalig sind, jeder ein Geschöpf für sich, mit der besonderen Aufmerksamkeit unseres Schöpfers bedacht.“

Seinen Sinn für das Staunenswerte zeigt Noll auch dort, wo es um die Wesen geht, die die „besondere Aufmerksamkeit“ der Menschen brauchen. In „*Die Sprache der Tiere*“ fängt ein Nachbar einen Leopard, der in der Gegend sein Unwesen getrieben hatte. Es war ihm gelungen, mit dem Tier so lange zu kommunizieren, bis Hilfe kam und es nicht getötet werden musste. Der Held erklärt, dass er mit dem Leopard wie ein Kind gesprochen habe, ohne Angst, die erst die Grenze zwischen Mensch und Tier errichtet. „Du weißt ja, Gott hat sie in unsere Hand gegeben. Sie wollen, dass wir stark sind. Stark, nicht grausam.“ Es gibt wohl kaum einen anderen zeitgenössischen deutschen Erzähler, der die Geschöpfe seiner Dichtung mit so großem Respekt behandelt und der unseren Schöpfer und die Ordnung, in die wir Menschen gestellt sind, auf so freundliche, doch nachdrückliche Weise, manchmal ironisch, aber auch mahnend, in Erinnerung ruft.

Bettina Klix, Berlin

Peter Schäfer, **Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums**. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums. Mohr Siebeck, Tübingen 2012. 210 Seiten.

Der Titel des Buches lässt aufhorchen. „Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums“? Galt nicht immer das Gegenteil: „Die Geburt des Christentums aus dem Judentum“? Dass beide Religionen strukturelle und personelle Verwandtschaft aufweisen, war und ist unstrittig. Aber wie diese Verwandtschaft genauer zu bestimmen ist, darüber wird seit einiger Zeit intensiver diskutiert. War man früher geneigt, das antike Judentum als die Mutter des Christentums anzusehen, so mehren sich in letzter Zeit die Stimmen derer, die lieber von zwei Schwestern bzw. von Geschwistern sprechen, weil beide in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten näher miteinander lebten und sich mehr beeinflussten, als man lange annahm.

Durch diesen Paradigmenwechsel haben wir neu gelernt, dass der endgültige Bruch zwischen Christentum und antikem Judentum nicht schon kurz nach der Zeit Jesu im 1. Jahrhundert erfolgte, sondern deutlich später in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten bis zur nachkonstantinischen Zeit, wobei wir auch hier nicht so sehr ein exaktes Datum für die Trennung angeben und eher eine allmähliche Entwicklung beobachten können.

In dieser Epoche nahmen sich christliche und jüdische Gemeinden noch intensiv wahr. Sie beobachteten sich aufmerksam, übernahmen einiges und grenzten sich andererseits auch deutlich voneinander ab. Juden registrierten z. B. aufmerksam die Lehrentwicklung der christologischen und trinitarischen Dogmen, interessierten sich für das christliche Gemeindeleben und die liturgischen Feiern und reagierten auf die neuen politischen Privilegien der Christen im Imperium Romanum.

In dieser Zeit entwickelte sich das rabbinische Judentum, dessen Ursprünge in der Zeit kurz nach der Zerstörung Jerusalems und des Jerusalemer Tempels um 70 n. Chr. liegen. Es musste in dieser überaus schwierigen neuen Situation selbst eine neue Struktur des Judentums und vor allem Klarheit über die sich jetzt stellenden Aufgaben finden. Vor allem mussten die Rabbinen neue Wege suchen, wie Juden in einer nichtjüdischen Umwelt ohne äußere Bindung an das Land der Väter leben konnten – eine Aufgabe, die sich in ähnlicher Weise auch den Diasporajuden und den frühen Christen stellte.

Mit dieser spannenden Thematik befasst sich seit geraumer Zeit der herausragende Judaist Peter Schäfer (geb. 1943), der in Berlin und in Princeton gelehrt hat und der sowohl den deutschen *Gottfried Wilhelm Leibniz-Preis* wie auch den US-amerikanischen *Mellon Award* erhalten hat – beides höchst angesehene Preise für Geisteswissenschaftler. Schäfer hat immer gefordert, dass die Judaistik sich nicht nur auf sich selbst konzentrieren dürfe, sondern auch verwandte Wissenschaftsbereiche wie die antike profane und die alte christliche Geschichte sowie die frühchristliche Literaturgeschichte einbeziehen müsse. Umgekehrt erwartete er auch die Berücksichtigung der Judaistik in diesen Wissenschaftsdisziplinen. Sein kleines, aber gewichtiges Buch enthält die fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums, die Schäfer 2009 in der *Tria Corda*-Vorlesungsreihe in Jena gehalten hat. Der Titel „Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums“ erklärt sich nur aus diesem Kontext. Damals interessierten sich die Rabbinen für die Situation der Christen, beobachteten die Entwicklung und diskutierten die dort vorherrschenden Ideen mit Zustimmung und in Ablehnung. Aber Schäfer will diesen Titel nicht exklusiv für das ganze gegenseitige Verhältnis gebrauchen. Er weiß, dass man mit gutem Recht auch eine Arbeit mit dem Titel „Die Geburt des Christentums aus dem Geist des Judentums“ schreiben könnte, da es eine gegenseitige Beeinflussung gab.

Schäfer interpretiert in fünf Vorlesungen fünf weithin unbekannte und heute auch schwer verstehbare rabbinische Texte. Der *erste Text* befasst sich mit der völlig ungewohnten Frage eines rabbinischen Textes, warum ein darin erwähntes Messiaskind (natürlich nicht Jesus von Nazaret) verschwand, – eine bissige Auseinandersetzung mit dem christlichen Weihnachtstext. In dem *zweiten rabbinischen Text*, der den heidnischen Polytheismus und die christliche Lehrentwicklung zum Trinitätsglauben beobachtet, stellt sich die Frage, ob nicht auch das Judentum, wenn schon nicht gleiche, so doch ähnliche Lehren kennt. Der *dritte Text* geht von den verschiedenartigen Manifestationen Gottes in der Hebräischen Bibel aus und thematisiert dabei offenkundige Widersprüche. Beim Exodus tritt Gott als Kriegsheld und junger Gott, am Sinai bei der Verkündigung des Dekalogs als ein alter Gott auf. Es folgt eine Überlegung über den „Menschensohn“-Begriff (Dan 7,9 f.), die sich für Schäfer als Auseinandersetzung mit dem Christentum in seinem Kern, dem Messiasglauben, erweist. Im *vierten Kapitel* geht es um den höchsten Engel mit Namen „*Metatron*“ und die Frage, ob dieses Wesen nicht auch den Namen JHWH tragen könne – eine

Auseinandersetzung mit der christlichen Identifizierung Jesu Christi mit Gott. Schließlich weist Schäfer im *fünften Text* darauf hin, dass auch das Judentum einen leidenden Messias kennt, der den Namen „*Efraim*“ trägt.

Das Buch Schäfers ist eine Einführung in alte rabbinische Textauslegung, die natürlich meilenweit von historisch-kritischer Auslegung entfernt ist. Christliche Leser müssen bei dieser Lektüre ihre gewohnten Perspektiven zwar wechseln, können aber dabei gänzlich neue Aspekte gewinnen und rabbinischen O-Ton hören. Was hier informativ und kompakt geboten wird, ist auch für den gegenwärtigen jüdisch-christlichen Dialog von hohem Wert. Dank dafür an Peter Schäfer.

Werner Trutwin, Bonn

Julius H. Schoeps, David Friedländer. Freund und Schüler Moses Mendelssohns. Georg Olms Verlag, Hildesheim 2012. 471 Seiten.

Die erste Biografie über den Berliner Seidenfabrikanten und jüdischen Publizisten David Friedländer (1750–1834) veröffentlichte Immanuel Heinrich Ritter im Jahre 1861. Nun legt der bekannte Historiker *Julius Schoeps* eine beeindruckende Studie vor, die sowohl Leistungen des seinerzeit bekannten Mendelssohn-Schülers würdigt als auch seine Schwächen registriert. Im Vorwort sowie im Epilog erklärt der Autor, was ihn bewogen hat, ein wissenschaftliches Werk über Friedländer zu schreiben. Es hat ihn gereizt, die inzwischen weitverzweigte Forschungsliteratur zusammenzufassen und allgemein wenig bekannte Aspekte der jüdischen Aufklärung (*Haskala*) zu beschreiben. Gewidmet hat Schoeps das vorliegende Buch dem Andenken seines Großvaters Felix Busch-Friedländer, einem direkten Nachkommen David Friedländers. Umsichtig diskutiert Schoeps die Frage, warum einige seiner Vorfahren zum Christentum übergetreten sind.

Im ersten Kapitel schildert Schoeps die Geschichte der Familie Friedländer, die in Königsberg lebte, und die Anfänge der jüdischen Aufklärung in dieser Stadt, in der Immanuel Kant damals Philosophie lehrte. Im folgenden Kapitel wird der Kreis der Aufklärer um Moses Mendelssohn (1729–1786) in Berlin dargestellt. Mit diesem großen Philosophen und Bibelübersetzer hatte Friedländer jahrelang tagtäglich Umgang. Kapitel 3 handelt von einem pädagogischen Reformprojekt. Friedländer publizierte 1779 ein „Lesebuch für jüdische Kinder“, und 1783 legten er und Isaac Daniel Itzig (1723–1799)

ein Schulprogramm vor, dessen deutscher Text mit hebräischen Buchstaben geschrieben war. Im 4. Kapitel geht es um Friedländers Abkehr vom rabbinischen Judentum nach Mendelssohns Tod; er vertrat die radikale Ansicht, das Lesen der Bibel dürfe nicht mit dem Studium des Talmuds verknüpft werden. Es folgt (Kap. 5) eine Darstellung der Debatten und Konflikte um die rechtliche und politische Gleichstellung der Juden in Preußen. In der gebotenen Ausführlichkeit werden Friedländers Beiträge zu dieser öffentlichen Diskussion erörtert. So hat er sich bemüht, die Titulatur „Jude“ durch eine andere Bezeichnung zu ersetzen, weil er der Meinung war, das Wort „Jude“ habe eine abschätzige Bedeutung angenommen.

Kapitel 6 ist einer 1799 anonym publizierten Schrift von Friedländer gewidmet, die großes Aufsehen erregt hat. Friedländer schlug die Schaffung einer Vernunftreligion auf der Basis einer „Glaubensvereinigung“ von Christentum und Judentum vor. Von diesem Religionsprojekt waren die angesprochenen protestantischen Denker keineswegs begeistert, und von konservativer jüdischer Seite hat man gleich auf die Würdelosigkeit des Vorgangs hingewiesen. In unseren Tagen diskutieren Historiker, was Friedländers Motive damals waren. Kapitel 7 handelt von einem Schriftenkampf: „Wie die Judenfeinde zum Angriff übergehen“. Hier wird u. a. die Frage erörtert, ob Kant ein Judenfeind war oder nicht. Friedländer hat den Königsberger Philosophen entschieden verteidigt. Übrigens bemerkt Schoeps, Rabbiner Samson Raphael Hirsch (1808–1888) sei stark von Kant beeinflusst worden; – diese Behauptung müsste er m. E. beweisen.

Vom Emanzipationsedikt (1812) und von Bemühungen um innerjüdische Reformen ist im Kapitel 8 die Rede. Ins Detail gehend stellt Schoeps den Anteil von Friedländer an diesen Kämpfen dar. Es folgt im nächsten Kapitel eine Vorstellung der nichtjüdischen Freunde von Friedländer. Zu den häufig in seinem Haus gesehenen Gästen gehörten das Brüderpaar Wilhelm und Alexander Humboldt, der Buchhändler Friedrich Nicolai und der Philosoph Johann Jacob Engel (1741–1802), der die Gesamtausgabe seiner Werke Friedländer widmete. Mit dem Dichter Johann Wolfgang von Goethe hat Friedländer Briefe gewechselt und kleine Kunstwerke ausgetauscht. Im letzten Kapitel (10), „Die späten Jahre – oder: Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele“, skizziert Schoeps die Geschichte des „Vereins für Kultur und Wissenschaft des Judentums“. 1814 hat Friedländer Moses Mendelssohns Buch *„Paedon oder über die Unsterblichkeit der Seele“* in 5. Auflage „herausgegeben und mit einer Einleitung versehen“. Auf dem stark

verwitterten Grabstein von Friedländer in Berlin steht u. a.: „Treuer Schüler und Freund des Weltweisen Moses Mendelssohn“. War er wirklich ein treuer Schüler? Friedländer vertrat entschieden den Standpunkt, es sei den Juden erlaubt, sich vom Talmud loszusagen. Deshalb konnte sein erster Biograf, I. H. Ritter, in ihm einen der Väter der Reformbewegung sehen. Mendelssohn aber hat eine derartig radikale, das Religionsgesetz verändernde Position, wie Friedländer sie vertrat, nie gebilligt. In einem „Corrigendum“ merkt Schoeps an, dass das auf Seite 384 abgebildete Friedländer-Portrait, das Friedrich Georg Weitsch zugeschrieben wird, in Wirklichkeit eine andere Person darstellt. Konsequenterweise ist die Vermutung des Autors auf Seite 367 zu korrigieren, dass dieses Gemälde im Zimmer der Jüdischen Gemeinde in Berlin gehangen haben könnte.

Yizhak Ahren, Jerusalem

Wolfgang Stegemann, **Jesus und seine Zeit**. Biblische Enzyklopädie Bd. 10. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2010. 448 Seiten.

Das in der Reihe „Biblische Enzyklopädie“ erschienene Buch ist traditionell in vier Kapitel eingeteilt und unterteilt in Abschnitte, die sich oft bis zur 5. Dezimale ausweiten. Folgt man der Empfehlung des Autors, wäre sein entscheidendes Forschungsergebnis in Teil II. 5 bis II. 9 zu finden. Jesus wurde durch die historisch-kritische Forschung vor 250 Jahren dem Alleinvertretungsanspruch der Kirche entzogen, dann in einer zweiten Forschungsrichtung von seiner Zeit abgehoben und zu einem Sonderfall der christlichen Ära erklärt. Ab den 70er Jahren des 20. Jh. (dritte Forschungsperiode) ist Jesus wieder Jude und kein Christ. Er hat die Tora nicht außer Kraft gesetzt, sondern, wie andere Pharisäer und Schriftgelehrte auch, aus ihrem Innersten heraus – der Gottesbindung – geschöpft. Dass andere Tora-Auslegungsrichtungen, wie etwa die Sadduzäer, quer zu Jesus standen, ihn und seinen heterotopen Gesellschaftsentwurf (Stegemann) vernichten wollten (325), ergab sich im Lauf der Geschichte. Stegemanns *Ethnizitätsmodell*, gemäß welchem das antike wie nachbiblische Volk der Judäer Jesus zum Angehörigen hat, tritt in den Unterschied zum *Religionsmodell*. Beiden Modellen eignen fundamentale Merkmale. Dem *Religionsmodell* eignen Glaubensvorstellungen, Monotheismus, göttliche Erwählung des Volkes, Tora, Sühnemittel, Praktiken, Tempelkult, Beschneidung, Sabbatheiligung, Speisevorschriften

sowie Reinheitsvorschriften. Dem *Ethnizitätsmodell* eignen Abstammung, Wohngebiet, Sprache, heilige Texte, darin auch Gründungsmythen und Geschichte, Tradition, Tempel, (Staats-)Verfassung, darin Sitten und Gebräuche. Im *Ethnizitätsmodell*, dem der Verfasser Jesus und seine Nachfolgegemeinschaft einzeichnet, sind auch die im *Religionsmodell* vorfindlichen Sachverhalte gültig, doch wird z. B. die Tora dezentriert und „zu einem Teilbereich der symbolischen Ordnung des jüdischen Volkes“ (276).

Hilfreich sind die genauen Literaturangaben am Eingang jeden Abschnittes; die englisch-amerikanische Literatur, die inzwischen in der Jesus-Forschung dominiert, wird von Stegemann in ihren wichtigsten Vertretern behandelt. Allein schon deswegen ist die Anschaffung des Buchs lohnend. Stegemann hat ein historisch-kritisch erarbeitetes Ergebnis zu Jesus und seiner Zeit vorgelegt. Einen „wirklichen“ Jesus hinter dem wissenschaftlichen allemal rekonstruierten Jesus zu finden gelingt methodischer Forschung gemäß nicht. Das tut dem Buch keinen Abtrag und bereichert jeden, der sich in der Verkündigung auf den Weg macht. Die Lektüre des Buchs ist heute unverzichtbar.

Alwin Renker, Freiburg

Adin Steinsaltz, **Die dreizehnblättrige Rose. Von den Geheimnissen der Kabbala und ihrer Bedeutung für unser Leben.** Crotona Verlag, Amerang 2011. 232 Seiten.

„Was ist die Rose? Knesset Israel, die Gemeinschaft Israels. [...] So wie die Rose dreizehn Blütenblätter hat, so hat Knesset Israel dreizehn Gnadeneigenschaften, die sie von allen Seiten umgeben“ (Beginn des *Sohar*, des Hauptwerkes der Kabbala).

Der vielfach – zuletzt Anfang 2012 mit dem Preis des israelischen Präsidenten – ausgezeichnete jüdische Universalgelehrte, Philosoph, Kabbalist und Rabbiner Adin Steinsaltz, weltberühmt geworden durch seinen Talmudkommentar (mit eigener Übersetzung ins Neuhebräische sowie ins Englische), den er nach 45-jähriger Arbeit im Oktober 2010 u. a. mit einer Präsentation in der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich (deren Bibliothek die Rezensentin leitet) abschließen konnte, hatte bereits zu Beginn der 1980er Jahre ein konzises einführendes Bändchen zur Kabbala, der jüdischen Mystik, unter dem geheimnisvollen, indes mit Bedacht gewählten Titel „The Thirteen Petalled Rose“ herausgebracht. Obwohl ursprünglich in Hebräisch verfasst, wurde „The Thirteen Petalled Rose“ in mehrere Sprachen

übertragen, bevor es in den 1990er Jahren endlich auch in der Originalsprache erschien. Nun ist 2011 im Crotona Verlag eine deutsche Ausgabe erschienen, die auf der erwähnten hebräischen Ausgabe fußt und von Marcel Marcus und Klaus Schäfer übersetzt wurde. Die „dreizehnblättrige Rose“ – so der deutsche Titel – ist ein überzeitliches, ein zeitloses Buch, dem „man begegnen [muss], [denn] es kommt nicht jedem entgegen“, so der Autor in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe, die den Untertitel „von den Geheimnissen der Kabbala und ihrer Bedeutung für unser Leben“ trägt und damit bereits kurz zusammenfasst, worum es dem Autor unter anderem geht: die Kabbala als Lebenskunst und ein Leben im Einklang mit der Schechina, der göttlichen Allgegenwart.

Bücher zur Kabbala sind bisweilen nur schwer verständlich, verwehren oft den Zugang zu ihren wahren Inhalten, wodurch die Kabbala nicht selten als etwas Geheimnisumwittertes, sich der menschlichen Ratio Entziehendes wahrgenommen wird. Dessen ist sich Adin Steinsaltz selbstverständlich bewusst, und so geht er andere Wege und will, sich den „große[n] Vorteil des Buches, dass es nicht von ‚außen‘ geschrieben wurde, sondern ein Einblick aus dem Innen [scil. des Judentums] heraus ist“ (S. 10) zunutze machend, das Buch in einfacher Sprache jedem und jeder zugänglich machen.

Das Werk umfasst dreizehn Kapitel, von denen ein jedes meist nur ein schlichtes Wort als Überschrift trägt wie etwa *Welten* (Kap. 1), *Heiligkeit* (Kap. 4), *Tora* (Kap. 5), *Umkehr* (Kap. 8), *Mitzwot* (Kap. 10) oder *Gebet* (Kap. 11). Diese Kapitelüberschriften zeigen bereits, dass es dem Verfasser des Buches nicht in erster Linie um Mystisch-Magisches oder Weltentrücktes geht, sondern – schon allein aufgrund der Verwendung von Begriffen aus dem religiösen Alltag des Judentums – um eine Annäherung, oder vielleicht eher ein Aufeinanderzubewegen, von Kabbala und Leben: jüdische Spiritualität und Lebensweisheit in Harmonie mit der verborgenen Gegenwart Gottes, des Lenkers der Welten, wodurch die Kabbala ihren ganz eigenen ‚Sitz im (jüdischen) Leben‘ erhält.

Steinsaltz führt allgemeinverständlich und kurzweilig in das komplexe Wesen der Kabbala ein, erklärt die wesentlichen Grundpfeiler und deren Wirkungsweisen – so etwa die der *Sefirot*, der weltenlenkenden Gefäße, – und erläutert die Schöpfung, die Erschaffung des Menschen, die Ausbildung des ‚freien Willens‘ nach kabbalistischem Verständnis; der belesene Autor schlägt zugleich auch eine Brücke zwischen eben jener jüdischen Spiritualität, Lebensweisheit und der Weisheit des Herzens „in praktischer und

poetischer Vollendung“, wie auf der Buchrückseite das Steinsaltzsche Vademecum beworben wird, das von der tiefen Gottgläubigkeit seines Verfassers zeugt. Das kleine, kompakte Werk sei all jenen empfohlen, die die Kabbala aus innerjüdischer Sicht kennen und verstehen lernen möchten und sich von ihr auch etwas sagen lassen möchten, denn – so der Klappentext:

„Wahre Kabbala zeigt sich überall dort, wo sie ein Menschenleben verändert und die verborgene Gegenwart Gottes in allem Geschaffenen aufleuchten lässt.“

Yvonne Domhardt, Zürich / Freiburg

Berichte

Gesetzentwurf des Bundeskabinetts zur Beschneidung¹

„Die rechtssystematische Einordnung in das Personensorgerecht des BGB stellt klar, dass eine Beschneidung des nicht einsichts- und urteilsfähigen Jungen im Rahmen des elterlichen Sorgerechts unter bestimmten Voraussetzungen möglich ist:

Erstens: Die Beschneidung muss fachgerecht und deshalb möglichst schonend und mit einer möglichst effektiven Schmerzbehandlung durchgeführt werden.

Zweitens: Die Beschneidung darf nur nach einer vorherigen umfassenden Aufklärung erfolgen.

Drittens: Eltern müssen den Kindeswillen bei dieser Frage entsprechend mit einbeziehen.

Viertens: Eine Ausnahmeregelung greift, wenn im Einzelfall das Kindeswohl gefährdet wird, z. B. bei gesundheitlichen Risiken.“

(http://www.bmj.de/SharedDocs/Kurzmeldungen/DE/2012/0121010_Kabinettsbeschluss_zur_Beschneidung.html;jsessionid=F82B9655C4DC90221155CA248575336E.1_cid297?nn=1468940)

1) Vgl. FrRu NF 19(2012)313–316, sowie S. 32–41 i. d. Heft.

Auszug aus der Regierungspressekonferenz vom 10.10.2012 in Berlin (Staatssekretär und Regierungssprecher Steffen Seibert)

[...] Es handelt sich um den Entwurf eines Gesetzes über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes. Dieser Gesetzentwurf, den das Kabinett heute gebilligt hat, setzt natürlich das Anliegen des Deutschen Bundestages um, der ja ganz fraktionsübergreifend festgestellt hatte, dass in Deutschland eine medizinisch fachgerechte Beschneidung von Jungen ohne unnötige Schmerzen auch in Zukunft zulässig sein muss.

Es war immer das Anliegen der Bundesregierung, die Verunsicherung, die nach einem Urteil des Landgerichts Köln eingetreten war, zu heilen und aufzuheben. Dies ist mit diesem Gesetzentwurf nach unserer Auffassung absolut möglich.

Er sieht vor, dass die Eltern grundsätzlich in die Beschneidung ihres Jungen einwilligen können, wenn diese nach den Regeln der ärztlichen Kunst vorgenommen wird.

Dazu gehört insbesondere auch eine angemessene und wirkungsvolle Schmerzbehandlung. Ein von einer Religionsgemeinschaft vorgesehener Mensch, etwa ein jüdischer Beschneider, darf unter diesen Voraussetzungen in den ersten sechs Monaten nach der Geburt des Jungen eine Beschneidung vornehmen, wenn er dazu besonders ausgebildet und wie ein Arzt befähigt ist.

Die religiösen Motive der Eltern für eine Beschneidung werden nicht erforscht. Das ist ganz wichtig zu sagen, weil das unzulässigerweise gelegentlich miteinander vermengt wird.

Der Gesetzentwurf beschränkt sich ausdrücklich auf die Beschneidung von Jungen. Die gelegentlich fälschlicherweise auch Beschneidung genannte Genitalverstümmelung von Mädchen bleibt in Deutschland verboten. So war es vorher, und so ist es auch nach diesem Gesetzentwurf.

(<http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Mitschrift/Pressekonferenzen/2012/10/2012-10-10-regpk.html>)

Der Sabbat – Mittelpunkt jüdischen Lebens

Bei dem 7. jüdisch-christlichen Gespräch im Benediktinerinnenkloster in Alexanderdorf am 24. Juni 2012 stand das Thema „Die Bedeutung des Sabbats“ aus jüdischer und christlicher Sichtweise auf dem Programm. Der Sabbat gibt dem Menschen die Gelegenheit, die Ruhe Gottes am siebten Tag nachzuahmen. Auf diese imitatio des Schöpfers und auf die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten wies Frau Dr. *Sarah Pletneva*, jüdische Vorsitzende der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Potsdam, in ihrem ausführlichen Referat hin. Ihre gründlichen Ausführungen gaben viele Anregungen zu Gespräch und Diskussion. Vor allem aber betonte Dr. Pletneva die *Freude am Sabbat*, denn an diesem Tag ist der Mensch ausdrücklich dazu aufgerufen, sich über das Werk des Schöpfers zu freuen.

Prof. Dr. em. *Martin Behnisch*, Dozent für Religionspädagogik an der Evangelischen Hochschule Berlin, stellte heraus, dass Petrus und Paulus, wie auch Jesus, als Juden grundsätzlich mit der Einhaltung des Sabbats lebten. In den Heilungen am Sabbat erfüllte Jesus eigentlich das Gebot der „Erhaltung (Rettung) des Lebens“ (Pikuach Nefesch). Doch das wurde von manchen Juden seiner Zeit nicht verstanden. Christen erleben die Herrschaft Gottes besonders in der Feier der sonntäglichen Auferstehung. Das Heidenchristentum kannte den Sabbat nicht und übernahm den Sonntag, den 1. Tag der Woche. Manche christliche Gemeinden halten allerdings bis heute sowohl Sabbat wie auch den Sonntag. Im Lauf der Geschichte wurden die unterschiedlichen Ruhetage soziale Identitätsmerkmale. Im 19. Jh. verloren ehemals christlich geprägte Völker durch die Industrialisierung teilweise den Sonntag als Ruhetag. Damit gerieten die Freude an der Schöpfung und die Hoffnung auf Größeres aus dem Blick. Gertrud von Helfta (13. Jh.) bezeichnete Jesus Christus als den *Sabbat der Sabbate*. Bis heute trägt der Jom Kippur diesen Namen. Es geht an dem Tag darum, nach dem Bekenntnis der eigenen Schuld den Bund mit Gott neu zu schließen. Und das hat Christus mit seinem Tod am Kreuz nach christlichem Verständnis für uns getan: Er hat den Schuldschein der Sünde durch sein Leiden als Gerechter ans Kreuz geheftet und durch sein Blut den Bund mit Gott neu geschlossen.

Insgesamt wurde deutlich, wie wichtig der Sabbat für gläubige Juden ist, nicht nur als heiliger Ruhetag und frohe Erinnerung an den Auszug aus Ägypten, sondern auch als Bestätigung des Bundesschlusses, der Versöhnung und der Zuwendung Gottes zu seinem Volk. Der Sabbat zeigt sich als

Mittelpunkt des jüdischen Lebens. Sabbat und Sonntag helfen zu Freude statt Gier, so wie einatmen und ausatmen zusammengehören. Das nächste jüdisch-christliche Gespräch in Alexanderdorf soll am 2. Juni 2013 stattfinden mit dem Thema: *Vater unser – awinu*.

Sr. Johanna Schwalbe OSB

Notizen

Der „Gerechte unter den Völkern“ **Sebastian Steiger** ist am 3. Juli 2012 in Basel im Alter von 93 Jahren verstorben. Steigers Name ist unauslöschlich mit der Rettung von rund 100 jüdischen Kindern in den von der deutschen Wehrmacht besetzten französischen Pyrenäen verbunden (vgl. Sebastian Steiger, „*Die Kinder von Schloss La Hille*“, Rezension von Gabrielle Oberhänsli-Widmer in FrRu NF 5[1998]134 f.). Am 23. Juli 2007 wurde in Schloss La Hille ein Museum eröffnet, das über die Zeit der Verfolgung, aber auch über Hilfeleistungen und Rettungsaktionen informiert (vgl. FrRu NF 15[2008]77).

Der Niederländer **Pieter Adriaan Meerburg** (gest. April 2010) rettete im Zweiten Weltkrieg als Mitglied des landesweiten Netzwerks *Utrecht Kindercomité* (UKC) 350 jüdischen Kindern das Leben. Ziel des UKC war, für gefährdete jüdische Kinder eine gesicherte Unterkunft, sogenannte „safe houses“ (vgl. FrRu NF 19[2012]238), zu finden. Meerburg war für Amsterdam verantwortlich. Am 2. September 2012 wurde im Andenken an Pieter Meerburg eine Brücke nach ihm benannt. Bereits 1974 war Meerburg von Yad Vashem der Titel „Gerechter unter den Völkern“ verliehen worden.

Im Juli 2012 veranstaltete die Stiftung für „Gerechte unter den Völkern“ in Warschau ein **Treffen für polnische Träger des Ehrentitels „Gerechte unter den Völkern“**. Unter allen Ländern führt Polen mit 6339 „Gerechten“ (vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_Gerechten_unter_den_V%C3%B6lkern#.C3.9Cbersicht_.C3.BCber_die_Anzahl_der_Gerechten_nach_Land). An zweiter Stelle stehen die Niederlande mit 5204 „Gerechten“, gefolgt von Frankreich (3513), der Ukraine (2402) und Belgien (1612). In Deutschland wurden bisher 510 Personen von Yad Vashem ausgezeichnet, in Österreich 90 und in der Schweiz 45.

An den **Porajmos, den nationalsozialistischen Völkermord an den Sinti und Roma**, erinnert in Berlin in der Nähe des Reichstags ein **nationales Mahnmal**. Das von dem israelischen Künstler Dani Karavan entworfene Denkmal – in seiner eigenen Beschreibung „ein Kreis, gefüllt mit Wasser, ein Spiegel, schwarzes Wasser, wie ein Loch“ – wurde am 24. Oktober 2012 enthüllt. Die zentral organisierte Erfassung der Sinti und Roma im sogenannten „Zigeunersippenarchiv“ begann bereits im Jahre 1937 – mit Unterstützung von

Kommunen und Kirchen. Am 16. Dezember 1942 folgte Himmlers „Auschwitz-Erlass“, Tgb. Nr. I 2652/42 Ad./RF/V, „Zigeunermischlinge, Rom-Zigeuner und nicht deutschblütige Angehörige zigeunerischer Sippen balkanischer Herkunft nach bestimmten Richtlinien auszuwählen und in einer Aktion von wenigen Wochen in ein Konzentrationslager einzuweisen“. Die Zahl der in der Zeit des Zweiten Weltkriegs ermordeten Sinti und Roma wird zwischen 100 000 und 500 000 angegeben. Für Deutschland wurde vom Bundesrat der 19. Dezember als offizieller Gedenktag festgelegt. Der internationale Roma-Gedenktag ist der 2. August.

Die ehemalige Gesundheitsministerin und erste Präsidentin des Europa-Parlaments **Simone Veil** wurde am 19. September 2012 vom französischen Präsidenten François Hollande **mit dem Großen Kreuz der Ehrenlegion ausgezeichnet**. Veil war von den Alliierten aus dem KZ-Auschwitz-Birkenau befreit worden. Anlässlich der Eröffnung eines nach ihr benannten Lehrstuhls für Holocaust-Geschichte an der Bar-Ilan-Universität (Tel Aviv) sagte Veil: „Der Überlebende führt ein schizophreses Leben, [...] einerseits ist er aktiv hier und jetzt, andererseits bedrängen ihn Alpträume und Erinnerungen, sodass er sich oftmals fragt: Was mache ich eigentlich hier?“ [...] Man dürfe nicht auf diejenigen hören, die erklären, sie seien all der Gräueltaten überdrüssig, sowie denen nicht glauben, die erklären, sie seien nicht mitschuldig (vgl. FrRu Jahrgang XXXV/XXXVI 1983/84 Nr. 133/140, Seite 103).

Das Zentrum für Jüdische Kultur in Krakau widmete einen großen Teil des Herbstprogramms der **Erinnerung an**

den polnischen Arzt und Pädagogen Janusz Korczak (vgl. FrRu NF 19[2012]245). Auf dem Programm standen neben Gesprächen mit Korczak-Experten u. a. die Spielfilme *König Hänschen der Erste* (nach dem Roman von Janusz Korczak); *Sie sind frei, Doktor Korczak* (israelisch-deutsche Produktion) und *Korczak* sowie ein Vortrag von Prof. Tadeusz Lubelski zum Thema „*Korczak auf der Kinoleinwand*“.

Antisemitische Übergriffe auf internationaler Ebene nehmen zu: Am 30. August 2012 wurde in **Berlin** Rabbiner Alter auf offener Straße tödlich angegriffen. In **Hollywood (Florida)** verübten am 7. September Brandstifter einen Anschlag auf ein Koscher-Restaurant. Im Dezember 2011 war dort ein Judaica-Geschäft niedergebrannt worden. Im **Pariser Vorort Sarcelles** zerstörte am 20. September eine Granate ein koscheres Lebensmittelgeschäft. In **Brüssel** wurden am 24. September auf dem jüdischen Friedhof Dieuweg aus einer Gruft vier Särge ausgegraben und die Knochen verstreut. Radio Israel berichtete am 25. September, dass sich die Juden von **Raiyda (Jemen)** aus Angst vor Übergriffen in ihren Häusern verbarrikadieren. Am 28. September wurde in **Malmö (Schweden)** ein jüdisches Gemeindezentrum attackiert. In der evangelischen **Pauluskirche in Berlin** störten Israelgegner am 4. Oktober das Konzert des israelischen Kibbutz-Chors Givatron aus Geva. In **Lviv (Ukraine)** wurde der jüdische Arzt Leon Freifeld, Leiter einer Traumatologie- und Orthopädieabteilung, am 22. Oktober 2012 ermordet. Am gleichen Tag wurden in **Auckland (Neuseeland)** jüdische Gräber geschändet.

Impressum

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

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

Bezugsbedingungen:

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge erscheint vierteljährlich.

Jahresabonnement: 30,- Euro; 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: DE 74 6601 0075 0140 6007 56

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

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

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

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Postfach 5703, 79025 Freiburg,

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

www.freiburger-rundbrief.de

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

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 0344-1385

Zu diesem Heft

Die zeitliche Nähe von Pessach und Osterfest in diesem Jahr lässt **Michael Rosenkranz** nach der *Verbindung von Pessach und Kreuz* fragen. Aus jüdischer Sicht war das Kreuz in der Vergangenheit ein Zeichen der Verfolgung. Dennoch kommt Rosenkranz zu dem Schluss, dass es „für Christen bereichernd ist, zu schauen, was der jüdische Nachbar denkt und tut“, und dass es auch „für Juden interessant ist, sich mit dem Neuen Testament zu befassen“.

Tatsächlich liegen inzwischen eine Reihe von „*Jüdischen Kommentaren zum Neuen Testament*“ vor, die als positives Zeichen jüdisch-christlicher Beziehungen und als Ausdruck gegenseitigen Interesses gewertet werden dürfen, wie **Annette M. Böckler** in einer ausführlichen vergleichenden Studie erläutert. Böckler fragt auch, „was einen jüdischen Kommentar zu einem solchen macht und welche Erwartungen Christen an ein solches Unterfangen richten“.

Dass die christliche Rezeption und Interpretation des Judentums und der jüdischen Lehre in der Geschichte teils groteske Züge angenommen hat (die, obwohl inzwischen offiziell überholt, in manchen Kreisen unterschwellig noch immer – oder wieder! – weiterlebt), zeigen anschaulich die Ausführungen von **Günter Brakelmann** über das ambivalente Spannungsverhältnis „*Luther und die Juden*“. Zu klären bleibt, so Brakelmann, die Frage nach der Wirkungsgeschichte der Judenschriften Luthers bis in die Zeit des Nationalsozialismus.

Im Großherzogtum Baden hat 1862 das „Gesetz über die bürgerliche Gleichstellung der Israeliten“ die Gründung jüdischer Einrichtungen wie das „*Bad Dürkheimer Friedrich-Luisen-Hospiz*“, ein Erholungsheim für jüdische Kinder, ermöglicht. **Michael Zimmermann** beschreibt Aufbau, Blüte und das erzwungene Ende dieser karitativen Einrichtung, eines Ortes aufrichtig und bewusst gelebter jüdischer Werte, und setzt damit auch den Ermordeten ein Denkmal.

Die abschließende Katechese von **Papst Benedikt XVI.** zu Psalm 136 (135), der sowohl bei der Sederfeier wie auch in der Osternacht unter der Bezeichnung das „*Große Hallel*“ gesungen wird, führt wieder zurück zu Pessach und Ostern und zur engen religiösen Verbindung von Judentum und Christentum.

Was verbindet Kreuz und Pessach? Eine Betrachtung aus jüdischer Sicht

Michael Rosenkranz*

Das Kreuz war im Altertum bei verschiedenen Völkern des Nahen Ostens als Folter- und Hinrichtungsinstrument bekannt. Von dort wurde es von den Römern übernommen und in brutalen Bestrafungsaktionen gegen Sklaven oder Aufständische massenhaft eingesetzt, teilweise in einem solchen Ausmaß, dass den Römern, gemäß antiker Berichte, die Stämme ausgingen. Die Kreuzigung galt als eine der schmachvollsten Hinrichtungsarten und wurde in der Regel nur an Nicht-Römern vollstreckt. Im jüdischen Strafrecht kommt die Kreuzigung nicht vor, wurde von den Römern aber sehr wohl auch gegen aufständische Juden eingesetzt.¹

Das Kreuz als Zeichen der Christen

Auch Jesus von Nazaret wurde am Kreuz hingerichtet. So gewann das Kreuz für die von ihm begründete christliche Gemeinde eine besondere Bedeutung, was wiederum dazu führte, dass Kaiser Konstantin die Kreuzigung als Hinrichtungsart abschaffte, als er um 300 n. Chr. das Christentum zur Staatsreligion im Römischen Reich machte.² So stand das Kreuz fortan im Bewusstsein der Christen exklusiv für den Kreuzestod Jesu. Für Christen kennzeichnet das Kreuz den Weg, den Jesus gegangen ist. Somit wurde es

* Dr. med. Michael Rosenkranz, 1948 in Stuttgart geboren, ist Mitglied der Jüdischen Gemeinde Bochum-Herne-Hattingen, Vorsitzender des Gemeinderats, Beauftragter für den Interreligiösen Dialog und Autor von Texten auf www.talmud.de. Gekürzte und bearbeitete Version eines Vortrags am 13. März 2012 an der Evangelischen Stadtakademie Bochum anlässlich der 60. Woche der Brüderlichkeit.

1) Wikipedia, 28.02.2012: Kreuzigung+Juden.

2) Ebd.

aus christlicher Sicht zu einem Heilszeichen und schließlich zum wichtigsten Symbol des Christentums. Die Ausbreitung des Christentums geschah und geschieht unter diesem Zeichen. Im Kampf gegen Andersgläubige, aber auch gegen Andersdenkende, wurde es zum Sieges- und Triumphzeichen christlicher Macht. Über jedem zerstörten nichtchristlichen Heiligtum wurde es errichtet. Bei jedem neu eroberten Kontinent wurde es als erstes in die Erde getrieben. Den aus christlicher Sicht Fehlgeleiteten, den Ketzern, den angeblichen Hexen, den sogenannten Gottesleugnern, die von der Inquisition zum Tode verurteilt worden waren, wurde es, während sie auf dem Scheiterhaufen brannten, entgegen gehalten, um ihnen, aus christlicher Sicht, eine letzte Chance zum Heilsweg aufzuzeigen. Für die aber, die in diesen gewalttätigen Auseinandersetzungen um den rechten christlichen Glauben unterlagen, blieb das Kreuz bis heute ein Schmachzeichen, das Schrecken, Tod und Auslöschung bringt.

Wie aber konnte das Kreuz für Christen zum Heilszeichen werden? Wie kam es, dass für sie das Kreuz nicht den Tod als das Ende des Lebens, sondern eine Durchtrittspforte zu neuem Leben bedeutet?

Als Jesus am Kreuz gestorben und noch vor Beginn des Schabbat, d. h. vor Sonnenuntergang, ins Grab gelegt worden war, schien für die Jünger Jesu, die Jahre ihres Lebens zusammen mit ihm verbracht hatten, alles zu einem furchtbaren und schmachvollen Ende gekommen zu sein. Sie fielen in eine tiefe Niedergeschlagenheit. Als aber die Frauen am Tag nach dem Schabbat, am ersten Tag der neuen Woche (Lk 24,7), das Grab aufsuchten, fanden sie es leer, und sie erfuhren (Mt 28,1 f.), dass Jesus nicht endgültig gestorben, vielmehr von den Toten auferstanden und zu neuem Leben gelangt war. Sie teilten die Botschaft den Jüngern mit, und auch diese erfuhren es. Sie gewannen neue Zuversicht, und es wurde für sie zu einer Gewissheit, dass auch sie, wenn sie ihrem Lehrer auf seinem Weg folgen, den Tod überwinden und zu einem neuen Leben gelangen können (Röm 6,8).

Und so gewann das Kreuz für die Anhänger Jesu, den sie den „Christus“ nannten, die Bedeutung einer Durchtrittspforte zum Leben. Jesus beschrieb das hier Geschehene gleichnishaft mit den Worten: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht“ (Joh 12,24). Mit dem Augenblick, in dem das Korn in die Erde fällt, endet das Leben der alten Pflanze und ihrer Frucht. Was in der Erde geschieht, sehen wir nicht. Erst danach wird für uns das neue Leben

sichtbar. Ein Grundgeschehen des Lebens wird hier beschrieben: Das Alte ist bis zur Vollendung gereift; mehr geht nicht; es wird zu einem Stillstand, an ein Ende kommen. Dann erst kann Neues entstehen in neuer Weise.

Schöpfung und Schabbatgebot

Der Schöpfungsbericht erzählt: „Und Gott sah alles, was Er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut; und es ward Abend und es ward Morgen, der sechste Tag. So waren vollendet der Himmel und die Erde und ihr ganzes Heer. Und Gott hatte am siebenten Tag Sein Werk vollendet, das Er gemacht, und Er hielt inne am siebenten Tag von Seinem ganzen Werk, das Er gemacht. Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn; denn an ihm hielt Er inne von all Seinem Werk, das Gott geschaffen hatte, um es fortzugestalten“ (Gen 1,31 f.). Dieses letzte Wort – „la’assoth“ = „fortzugestalten“ – wird in den meisten Übersetzungen weggelassen. Gott aber hatte nur innegehalten, seine Arbeit unterbrochen, was die genaue Bedeutung des Worts „Schabbat“ ist. Am Freitag hatte Gott Sein Werk größtmöglich vollendet. Dann, am Samstag, eine Ruhepause eingelegt, um danach, am ersten Tag der neuen Woche, Seine Schöpfung weiter zu gestalten (vgl. Gen 2,5). Und der Ewige machte es uns zur Verpflichtung, es Ihm hierin gleich zu tun; an sechs Tagen unser Tagewerk zu verrichten, am Samstag aber inne zu halten und Atem zu schöpfen (Ex 31,16–17). Der Samstag ist die Ruhepause zwischen Ausatmen (vgl. Mt 27,50) und Einatmen.

Zugleich bedeutet das Nachvollziehen dieses Schabbat-Gebotes aber auch das Nachvollziehen des Ereignisses beim Auszug aus Ägypten, ein Zusammenhang, der in der Tora selbst hergestellt wird: „Denke daran, dass du ein Knecht im Lande Ägypten gewesen bist, und wie dich der Ewige, dein Gott, mit starker Hand und ausgestrecktem Arm von dort herausgeführt hat; darum gebietet dir der Ewige, dein Gott, den Schabbat-Tag zu halten“ (Dtn 5,15). Und im Weihesegen zum Schabbat heißt es: Der Ewige hat uns den Schabbat „in Liebe und mit festem Willen zum Anteil gegeben als Gedenken des Schöpfungswerkes. Er ist der erste Tag der heiligen Feste, eine Erinnerung an den Auszug aus Ägypten“.³

3) *Sidur Sefat Emet*, Victor Goldschmidt Verlag, Basel 1972 (1992), 100.

Die Errettung aus Ägypten

Was aber geschah in Ägypten? Zwölf Familien waren die Kinder Israels (das Haus Jakob) gewesen, als sie nach Ägypten gekommen waren. Sie hatten sich vermehrt und waren dort zu einem Volk aus zwölf Stämmen geworden. Als Fremde hatten sie den Argwohn und den Hass der Ägypter geweckt, die sie zu ihren Sklaven machten und ihren Tod beschlossen hatten. Vernichtung durch Arbeit wurde die Richtlinie, und wo das nicht ausreichte, wurde nachgeholfen. Hunger, Schläge, Demütigung und Schwerstarbeit. Fremden Interessen mussten sie dienen, fremden Göttern huldigen.

Doch dann führte sie der Ewige heraus aus dem Sklavenhaus, aus dem Totenhaus, in der Nacht, in Eile. Er hatte sie vorinformiert. Gegürtet sollten sie sein, die Schuhe an den Füßen, der Wanderstab in der Hand (Ex 12,11), bereit zum Aufbruch. Das für die Errettung geopfernte Lamm wurde schnell über dem Feuer gebraten und – zusammen mit Bitterkräutern und auf heißen Steinen rasch gebackenem, ungesäuertem Brot (Matza/Matzot) – gegessen (Ex 12,8; Ex 12,39).

Sechs Tage wanderten die Kinder Israels auf der Flucht vor den Soldaten des Pharaos. Am siebten Tag standen sie am Strand des Meeres, das ihnen den Weg versperrte, hinter sich die Staubwolken ihrer Verfolger. In Todesangst schrieten sie. Da spaltete ihnen der Ewige das Meer, und trockenen Fußes gingen sie hindurch (Ex 14,21 f.). Es war die Nacht des siebten Tags nach dem Auszug.⁴ Als die Kinder Israels am anderen Ufer angekommen waren, schloss das Meer sich wieder; ihre ägyptischen Verfolger, die sie in den alten Zustand der Unterdrückung zurückholen wollten, ertranken. Nun waren die Kinder Israels frei, nun waren sie in der Lage, den Weg des Lebens zu gehen, den der Ewige vor sie gelegt hatte. Der Weg in das ihnen zugesprochene Heilige Land lag vor ihnen, und als Israel zurück blickte, sah es die Ägypter, die sie verfolgt hatten, tot am Meeresstrand liegen (Ex 14,30). In dieser Weise nahmen die Israeliten das hinter ihnen Liegende wahr, dem sie entronnen waren.⁵ In ihrer großen Erleichterung und Freude sangen sie dem Ewigen ein Lied, das „Lied am Schilfmeer“⁶ (Ex 15,1 f.).

4) Vgl. Eliahu Kitov, *Das jüdische Jahr*, Bd. II, Morascha Verlag, Zürich 1987, 248 f.

5) Vgl. Irmtraud Fischer, *Wieso lässt Gott Pharaos Elitetruppe ertrinken?* FrRu NF 19(2012)98–113.

6) Vgl. Rüdiger Lux, *Moses Schwanengesang. Gott und die Gewalt im Alten Testament*, FrRu NF 17(2010)102–111.

Der achte Tag war gekommen, der erste Tag der neuen Woche. Die Kinder Israels waren frei, konnten ihr Leben selbst gestalten, ihren Weg selbst bestimmen, waren keinem anderen Menschen mehr untertan, nur ihrem Schöpfer und Retter, der ihnen den Weg zum Leben wies. Und nun, als sie frei waren, schenkte der Ewige ihnen den Schabbat, den Ruhetag. Sechs Tage der Woche sollen sie ihrem Lebenserwerb nachgehen und sich knechten. Am siebten Tag aber sollen sie die Knechtschaft ablegen, Atem schöpfen und zur Ruhe und Besinnung kommen, frei von allem Zwang, nur sich selbst und ihrem Schöpfer verpflichtet. So werden sie zu Beginn der neuen Woche wieder mit neuer Kraft aufstehen und ihr Werk mit neuem Geist angehen können.

Wie aber wir, die Kinder Israels, aufgerufen sind, in jeder neuen Woche bewusst die Vollendung der alten Woche wahrzunehmen, so sollen wir auch jedes Jahr – eigentlich jeden Tag – das Ereignis des Auszugs aus Ägypten neu erleben (Ex 13,3 f.), denn es heißt: „auf dass du des Tages deines Auszugs aus dem Lande Ägypten gedenkest alle Tage deines Lebens“ (Dtn 16,3). Unsere Weisen diskutierten darüber, welche Bedeutung die Formulierung „alle Tage“ hat (*Haggada schel Pessach [Pessach-Haggada]*): Nur die Tage? Vielleicht auch die Nächte? Nur in dieser Welt oder auch in der kommenden Welt? In jedem Fall bedeutet es „stets und ständig“. Das Ereignis des Auszugs aus Ägypten wird für uns nicht wirkmächtig, wenn wir seiner nur gedenken als einem in ferner Vergangenheit geschehenen Ereignis. Es gewinnt für uns nur Bedeutung, wenn wir uns vorstellen, der Ewige hätte *uns selbst*, und nicht nur unsere Vorfahren, aus Ägypten errettet (*Pessach-Haggada*). Und dafür ist es notwendig, das Geschehen intensiv jedes Jahr wieder nachzuempfinden und damit neu zu erleben.

Pessach

Die Vorbereitungen für Pessach beginnen bereits in den Wochen vor dem Frühlingsvollmond. An vier Schabbaten, über sechs Wochen verteilt, werden vier Themen meditiert, die den Menschen auf das bevorstehende Ereignis vorbereiten sollen: (1) die persönliche Beteiligung an der Errichtung des Heiligtums durch eine Kultusabgabe (Ex 30,11–16); (2) die Erinnerung an die Verpflichtung, den Widersacher gegen Gottes Heilsplan zu bekämpfen (Dtn 25,17–19); die Läuterung von der verunreinigenden Wirkung des To-

des (Num 19); (4) die Besonderheit des Frühlingsmonats (Nissan) – er gilt als der erste der Monate (Ex 12,1–20) –, in dem die Errettung vom Tod zum Leben geschah.

In den Tagen vor der Frühlingsvollmondnacht, der Nacht des Auszugs, reinigen wir unsere Häuser von allem Gesäuerten. *Unser Haus*: das ist zugleich auch der Körper, in dem unsere Seele lebt. *Das Gesäuerte*: das ist all das Alte, Verkrustete, Verhärtete, Abgestorbene, das sich in uns festgesetzt hat; die eingeschliffenen Verhaltensweisen, die Vorurteile, unsere überholte Art zu denken, die Konventionen, die uns einschnüren, unsere Süchte und Gewohnheiten, an die wir unser Herz verkauft haben, die fremden Ideologien und Ansprüche, denen wir uns untergeordnet und versklavt haben. All dies wollen wir fortschaffen, unser Haus davon reinigen. Würden wir es aber nur in unserem Geist und nicht auch mit unserem Körper tun, dann hätten wir einen großen Teil unserer Existenz davon ausgeschlossen. Wir tun es also auch mit unseren Sinnen und mit unserem Körper.

Am Vorabend vor dem Beginn des Festes überzeugen wir uns noch einmal, dass alles Gesäuerte fortgeschafft ist. Wir nehmen ein Stück Pappe, eine Feder als Kehrbesen, eine Kerze als Licht und suchen erneut jeden Winkel des Hauses ab, um alles Gesäuerte, das eventuell übersehen und zurückgeblieben war, noch aufzustöbern. Wir sammeln es ein, wickeln das noch Gefundene in Zeitungspapier und verschnüren es. Am Morgen vor der Frühlingsvollmondnacht verbrennen wir diesen letzten Rest gesäuerten Brotes mit den Worten: „Aller Sauerteig und alles Gesäuerte, das ich übersehen und nicht fortgeschafft habe, es sei als vernichtet und dem Staub der Erde gleich angesehen“ (*Pessach-Haggada*). Und so verbrennt vor unseren Augen alles Alte in uns, unser alter Mensch.

Nun sind wir bereit für das Ereignis von Pessach. Unser Haus ist rein. Wir gehen in das rituelle Tauchbad, ziehen neue Kleider an. Der Tisch ist mit einer neuen Decke und reinem Geschirr gedeckt. Nach Sonnenuntergang setzen wir uns zum Mahl, an dem wir in einer alten, mehrstufigen Ordnung (hebräisch: „Seder“) gemeinsam den Auszug aus Ägypten nacherleben. Es ist das Mahl, das auf Hebräisch „Pessach-Mahl“, auf Aramäisch (der Umgangssprache zur Zeit Jesu) „Passcha-Mahl“ genannt wird. „Pessach“ bedeutet „überspringen“ (Ex 12,13), denn der Ewige übersprang die Häuser der Israeliten, die das Überschreitungsopfer dargebracht hatten, in jener Nacht, als Er die Erstgeborenen der Ägypter tötete (Ex 12,12). Auf dem

großen Sederteller sind symbolisch die Zeichen des Ereignisses angerichtet: die Zeichen *der Bitternis der Sklaverei*: Erdfrüchte, Bitterkraut, Meerrettich, der Nussbrei, der an den Lehm der Ziegel erinnert, Salzwasser; das Zeichen *des Übergangs*: ein Knöchelchen als Erinnerung an das Opferlamm; und schließlich die Zeichen *der Neugeburt und des neuen, reinen Zustands*: das Ei und die ungesäuerten Brote.

Nach dem Segen über das Licht der Kerzen und dem Weihesegen über den Wein, der all das Gute darstellt, das der Ewige uns immer wieder neu gibt, versetzt man sich in den Zustand der Erniedrigung, der Unfreiheit, der Sklaverei, indem man von der Erdfrucht, zusammen mit Salzwasser, isst, ohne Segensspruch, denn ein Sklave hat keinen Lobpreis. Man nimmt das Symbol des Übergangs (s. o.) und des neuen Zustands vom Teller. Übrig bleiben nur die Zeichen der Bitternis. Und man spricht die Worte: „Seht die armselige Nahrung, die unsere Vorfahren im Lande Ägypten aßen [...]. In diesem Jahr sind wir noch Sklaven. Nächstes Jahr sind wir Freie“ (*Pessach-Haggada*).



Seder-Teller (Keramik, Bemalung in armenischem Stil).

Nun stellt das jüngste Kind eine Reihe von Fragen, die der Besonderheit dieser Nacht gelten, und die dem Vorsteher der Tischgesellschaft (dem Hausvater) Gelegenheit geben, vom Auszug aus Ägypten zu erzählen. Dies soll so geschehen, dass alle, die Verständigen und die, die „[noch] nicht zu fragen wissen“, verstehen – als seien wir selbst dabei gewesen –, welch großes Ereignis uns in jener Nacht geschah (*Pessach-Haggada*).

Und nachdem wir mit unserem Verstand und mit unserem Herzen nachvollzogen haben, wie wir aus dem Haus des Todes herausgeführt wurden, sollen wir nun auch mit unseren Sinnen das Geschehene nacherleben.

So nehmen wir die rituellen Speisen zu uns: das Salzwasser und den Meerrettich, der uns die Tränen in die Augen treibt; und den Nussbrei, der uns an den Lehm erinnert, aus dem unsere Vorfahren für die Ägypter Ziegel formen mussten. Wir essen das Ei, das Zeichen des sich stets erneuernden Lebens. Und wir essen eine Woche lang ungesäuertes Brot, das uns selbst darstellt in unserem neuen Zustand. Nur reine, ungesäuerte Brote durften

einst im Tempel als Opfer dargebracht werden (Lev 2,11). Am Ende der Feier wünschen wir uns „Nächstes Jahr in Jerusalem“, denn der Auszug aus Ägypten ist nur Voraussetzung und Beginn des Heilsweges. Das Ziel ist das Erreichen des verheißenen Landes als Inbegriff der Vollkommenheit.

Pessach und Kreuz – Erfahrung neuen Lebens

Durch die Person Jesu hat Pessach eine Erweiterung erfahren – vom Volk Israel hin auf die anderen Völker. Was die Kinder Israels an sich selbst erlebt haben und weiterhin erleben, das wird für Christen durch Jesus erfahrbar. Er, der aus dem Volk Israel hervorgegangen ist, ist für sie zum Wegweiser und Wegbereiter geworden. Mit ihm und durch ihn erleben sie seinen Leidensweg, das Eintreten des Todes mit dem Ausatmen (Mt 27,50), die bange Stille und schließlich die Wiederauferstehung zu neuem Leben.

Für Christen ist der alte Zustand gleich bedeutend mit dem Zustand der Sündhaftigkeit, die den Tod in sich birgt. Paulus nennt diesen Zustand den „Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit“ (1 Kor 5,8). Er fordert auf, den alten Sauerteig fortzuschaffen, um den Zustand des ungesäuerten Brotes, den Zustand der Aufrichtigkeit und der Wahrheit einzunehmen. „Legt den alten Menschen ab, der in Verblendung und Begierde zugrunde geht, ändert euer früheres Leben und erneuert euren Geist und Sinn! Zieht den neuen Menschen an, der nach dem Bild Gottes erschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (Eph 4,22–24).

Und weiter schreibt Paulus: „Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt, damit der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werde, und wir nicht Sklaven der Sünde bleiben. Denn, wer gestorben ist, der ist frei geworden von der Sünde. Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden“ (Röm 6,6–8).

Und so verstehen auch Juden, warum Christen vor Ostern ihr Haus putzen und rein machen. Und auch Christen verstehen, warum Juden an Pessach nur ungesäuertes Brot essen. Im 60. Jahr der *Woche der Brüderlichkeit* (2012) ist Anlass zu fragen, was wir in dieser Zeit nun voneinander gelernt haben. Für Christen kann es bereichernd sein, zu schauen, was der jüdische Nachbar denkt und tut. Und für Juden ist es interessant, sich mit dem Neuen Testament zu befassen.

Jüdische Kommentare zum Neuen Testament

Hintergrund und hermeneutischer Vergleich

Annette M. Böckler*

Im Dezember 2011 erschien eine jüdische Ausgabe des Neuen Testaments: „*The Jewish Annotated New Testament*“ (JANT), herausgegeben von Marc Zvi Brettler und Amy-Jill Levine.¹ Dies ist nicht der erste Versuch, das NT aus jüdischer Sicht zu erklären. Es gibt allerdings nur vier andere Beispiele für einen fortlaufenden Kommentar aus jüdischer Sicht. Im Folgenden werden sämtliche jüdischen Kommentare zum NT vorgestellt und hermeneutisch analysiert. Danach werden die Zugänge jeweils durch die Kommentierungen von zwei ausgewählten Stellen veranschaulicht: Mk 12,29–30 (bzw. Mt 22,37–38) und Röm 10,2.4. Die erste Stelle legt den Kern jüdischer Identität, das „Schma Israel“ in den Mund Jesu, die zweite formuliert eine Überlegenheit des Christentums über das Judentum. Es wird spannend sein zu sehen, wie die Kommentare mit den beiden Stellen umgehen.

1. Kommentare in Form jüdischer Peschat-Exegese

Die ersten beiden Beispiele folgen in ihrer Zugangsweise der Methode traditioneller jüdischer Peschat-Exegese (der Erklärung des einfachen Schriftsinns), das heißt, man zeigt, wie ein Wort an anderen Stellen verwendet wird; Probleme im Text, Unklarheiten und Widersprüche werden gedeutet, Verse innerhalb ihres literarischen Kontextes erklärt. Diese jüdische Methodik wird nun auf den griechischen Text des NT angewandt.

* Dr. Annette M. Böckler, geb. 1966 in Deutschland; aktives Mitglied und Kantorin in einer Masorti-Synagoge in London; Dozentin für jüdische Bibelauslegung und jüdische Liturgie am Abraham Geiger Kolleg in Berlin (bis 2004), an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg (2004–2007) und am Leo Baeck College in London (seit 2007), wo sie außerdem die Institutsbibliothek leitet.

1) Vgl. die Rezension von Franklin Sherman, dt. von Fritz Voll, in FrRu NF 19(2012)223 f.

1.1 The Jewish Annotated New Testament (JANT)

Das JANT² bietet den Text des NT in einer gängigen amerikanischen Übersetzung (*New Revised Standard Version*) mit Anmerkungen, Randglossen und Essays. Es ist verantwortet von jüdischen Herausgebern, erarbeitet von jüdischen Autoren und an ein jüdisches Publikum adressiert. Die Herausgeber beantworten die Frage: „Was macht diese Ausgabe des Neuen Testaments *jüdisch*?“ folgendermaßen:

Der Kommentar verweise auf Aspekte des Judentums im 1. und 2. Jh., also der Entstehungszeit des NT. Das NT habe jüdische Ursprünge. Jesus war Jude, ebenso waren es Paulus und wahrscheinlich die Verfasser des Matthäus- und Johannesevangeliums. Die Verbindungen zwischen neutestamentlichen Themen und späteren jüdischen Schriften würden aufgezeigt werden. Und schließlich spreche der Kommentar Probleme an, die jüdische Leser mit dem NT haben, vor allem mit Texten, die das Judentum abwerten oder stereotyp über Juden reden.³

Die Autoren referieren in zusammengefasster Form historische und philologische Erkenntnisse der modernen neutestamentlichen Wissenschaft. Im Judentum gibt es keine „dogmatisch richtige“ Auslegung der Schrift. In gleicher Weise werden in diesem Kommentar an etlichen Stellen viele im Christentum vertretene, zum Teil sich widersprechende Verständnisweisen eines Textes wertfrei parallel vorgestellt. 30 Essays im Anhang bieten nach grundsätzlichen einführenden Beiträgen Referate über Themen aus Geschichte und Gesellschaft der Zeit des NT⁴, der Literatur der Umwelt des NT⁵ sowie jüdische Reaktionen auf das NT in verschiedenen Zeitepochen⁶.

Einige Stellen im Neuen Testament sind deutlich antijüdisch. Das JANT benennt diese Stellen und erklärt sie. In Hinblick auf problematische Stellen

2) Amy-Jill Levine / Marc Zvi Brettler (Hg.), *The Jewish Annotated New Testament*, Oxford, Oxford University Press 2011.

3) The Editors' Preface, S. xi–xii.

4) Zum Beispiel über das Judentum jener Zeit, messianische Bewegungen, jüdische Wunderheiler, jüdisches Familienleben im 1. Jh., das Verständnis des Begriffes „logos“, jüdische Sichtweisen zur Auferstehung, Paulus und das Judentum, u. a.

5) Der Kanon des NT, Bibelübersetzungen, Die Septuaginta, Midraschim und Gleichnisse im NT, Qumran, Philo und Josephus.

6) Jüdische Reaktionen auf Anhänger Jesu, Jesus in der rabbinischen Tradition, in der mittelalterlichen jüdischen Tradition, im modernen jüdischen Denken, Paulus aus jüdischer Sicht.

im Joh-Ev zum Beispiel erklärt es⁷, das Joh-Ev rede an 70 Stellen verallgemeinernd von „den Juden“: In Johannes 8,44 erscheint der Teufel als der Vater der Juden. JANT erläutert, dass der griechische Begriff *hoi Ioudaioi* für „Juden“ im Joh-Ev diejenigen bezeichne, die nicht an Jesus glauben. Andere Juden, also Jesus selbst und die Jünger, würden dagegen „Israel“ genannt. Das Joh-Ev, so erklärt der Kommentar, sei nicht antisemitisch, denn ihm gehe es nicht um rassistische Fragen, sondern um Glaube und Unglaube an Jesus. Es sei aber später in der Geschichte rassistisch verstanden und antisemitisch benutzt worden. Der Kommentar entschuldigt die Redeweise des Joh-Ev nicht, hilft aber dem jüdischen Leser, die Position des Erzählers in der Zeit des beginnenden Christentums zu verstehen. Ziel des JANT ist es, amerikanischen Juden die religiöse Schrift ihrer christlichen Umgebung verständlich zu machen und ihnen das wichtigste Dokument des Christentums zu erschließen.

1.2 S. T. Lachs: *A Rabbinic Commentary on the New Testament*⁸

Ein relativ unbekannt gebliebenes Werk ist der Ende der 80er Jahre erschienene *Rabbinische Kommentar zum NT* von Samuel Tobias Lachs (1926–2000). Der Autor, ein konservativer Rabbiner⁹, amtierte in den 50er Jahren als Rabbiner in Philadelphia, seit den 60er Jahren lehrte er als Professor für Religionsgeschichte zunächst am Gratz College, dann am Bryn Mawr College, beide in Pennsylvania.¹⁰

Im Vorwort kritisiert er den Mangel an Kommentaren zum NT, die rabbinische Quellen zur Erklärung heranziehen. Einzige Ausnahme sei Billerbeck (s. u. 2.1), der jedoch, trotz des monumentalen Charakters seines Werkes, enttäuschen würde.¹¹ Lachs präsentiert nun die rabbinischen Quellen zu Abschnitten des NTs und berücksichtigt dabei den synoptischen Vergleich. Er zitiert zunächst die englische Übersetzung des betreffenden Abschnittes im

7) Der folgende Text referiert JANT, S. 155 f.

8) Samuel Tobias Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospels of Matthew, Mark, and Luke*, Hoboken, NJ, Ktav; New York, B'nai B'rith, 1987.

9) Ordination Jewish Theological Seminary, New York 1950.

10) Ein Nachruf findet sich unter www.sas.upenn.edu/~jtigay/lachsajs.doc.

11) Lachs, S. XXVI. Die Mehrheit des zitierten Materials sei nicht relevant für das Studium des NT. Außerdem ließe Billerbeck keine Gelegenheit aus, das NT höher zu bewerten und die rabbinischen Quellen zu verunglimpfen.

Mt-Ev, das auch die Anordnung des Materials vorgab, dann gegebenenfalls die Parallelen aus Mk und Lk. Der dann folgende Kommentar bringt Sacherklärungen und philologische Hintergründe anhand kundig ausgewählter rabbinischer Quellen, die er in Übersetzung zitiert. Lachs weist deutlich darauf hin, dass man nicht unkritisch Materialien aus verschiedenen Zeiten parallel stellen darf und reflektiert seine Methode der Auswahl.¹²

Das Ziel dieses Kommentars ist ein religionshistorisches: Begriffe des NT werden mithilfe jüdischer Quellen erklärt und die Gedankenwelt der Synoptiker mithilfe sorgfältig historisch-kritisch geprüfter rabbinischer Quellen, deren Ideen in die Zeit des NT zurückgehen können, erhellt. Lachs' Methode gleicht der des JANT. Sie ist knapp, historisch-philologisch orientiert, seine Zielgruppe sind jedoch nicht Juden, sondern Christen. Er bietet wesentlich weniger Material als das JANT, dieses aber ausführlicher erklärt. Leider ist von diesem Kommentar nur der Band zu den synoptischen Evangelien erschienen.

2. *Theologisch orientierte Kommentare*

Die drei folgenden Kommentare richten ihren Fokus vor allem auf inhaltliche und theologische Aspekte des NT.

2.1 *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*

Der sogenannte „Billerbeck“¹³ prägte die christliche Theologie des 20. Jh. bis in die 80er Jahre. Für viele Theologen war dies oft der einzige Zugang zu rabbinischen Texten. Selbst führende wissenschaftliche Kommentare zum Neuen Testament zitierten rabbinische Quellen nach Billerbeck (abgekürzt als „Bill. mit Band und Seitenzahl“). Nicht zuletzt schuf Paul Billerbeck in seinen 33 Exkursen den typischen Fragenkatalog, den Christen im 20. Jh.

12) Lachs S. xxvi: „Sandmel's popularization of the term 'parallelomania' was a warning to scholars to be circumspect in using rabbinic literature with abandon regardless of date and regardless of the precise content of the passage in their study of the New Testament." Im Folgenden erläutert er, dass es jedoch in dem jüngeren Material zuweilen ältere Quellen gäbe, die man nach historischer Prüfung unter bestimmten Voraussetzungen als Vergleich heranziehen könne.

13) Hermann L. Strack / Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 Bände, München, C. H. Beck, 1922–28.

üblicherweise an das Judentum hatten. Diese Exkurse vermitteln grundlegende Sachkenntnis über eine für das Christentum wichtige Auswahl jüdischer Feste¹⁴, jüdischer Bräuche¹⁵, Gebete¹⁶, gesellschaftlicher Gegebenheiten¹⁷ sowie für das Christentum wichtige theologische Themen¹⁸.

Paul Billerbeck (1853–1932) war lutherischer Pfarrer in Zielenzig und Heinersdorf (Brandenburg). Sein vierbändiger „Kommentar zum Neuen Testament aus jüdischen Quellen“ ist eine bewundernswert fleißige Zusammenstellung von Materialien aus Talmud und Midrasch zu fast jedem Vers des Neuen Testaments. Billerbecks Anliegen war es, „den gesamten der Erläuterung des Neuen Testaments dienlichen Stoff aus der altjüdischen Literatur zu sammeln, zu sichten und in zuverlässiger Übersetzung bequem zugänglich zu machen“.¹⁹ Billerbeck richtet seine Aufmerksamkeit vor allem auf inhaltliche Aspekte eines Verses, d. h. Realia, Sitten und Bräuche sowie theologische Vorstellungen. Er bietet in der Regel eine Anthologie von Zitaten aus Midraschim und Talmud, die er in einer eigenen Übersetzung präsentiert. Die Auswahl der Zitate folgt keinem Prinzip, er zitierte scheinbar alles, was er fand, das in irgendeinem näheren oder fernen inhaltlichen Zusammenhang mit dem zu erläuternden neutestamentlichen Vers stand, und sei es, dass es sich nur um das Vorkommen desselben Wortes handelt.

14) *Das Laubbüttenfest*: Bill. II, 774–812, *Das Passahmahl*: Bill. IV, 41–76.

15) Bill. IV: *Das Beschneidungsgebot*: 23–40; *Vom altjüdischen Fasten*: 77–76; *Die Tephillin*: 250–276; *Die Cicijoth*: 277–292; *Der Synagogenbann*: 293–333; *Die altjüdische Privatwohlthätigkeit*: 536–558; *Die altjüdischen Liebeswerke*: 559–610; *Ein altjüdisches Gastmahl*: 611–639.

16) Bill. IV: *Der altjüdische Synagogengottesdienst*: 115–152; *Das Schema*: 189–207; *Das Schemone Esre*: 208–249.

17) Bill. IV: *Die Pharisäer u. Sadduzäer in der altjüdischen Literatur*: 334–352; *Stellung der alten Synagoge zur nichtjüdischen Welt*: 353–414; *Die Abgaben von Bodenerzeugnissen*: 640–697; *Das altjüdische Sklavenwesen*: 698–744; *Aussatz und Aussätzige*: 745–798.

18) Bill. II: *Der Todestag Jesu*: 812–853, *Memra Jahves*: 302–333; Bill. IV: *Der Kanon des Alten Testaments u. seine Inspiration*: 415–451; *Der 110. Psalm in der altrabbinischen Literatur*: 452–465; *Zur altjüdischen Dämonologie*: 501–535; *Der Prophet Elias nach seiner Entrückung aus dem Diesseits*: 764–798; *Diese Welt, die Tage des Messias u. die zukünftige Welt*: 799–976; *Vorzeichen u. Berechnung der Tage des Messias*: 977–1015; *Scheol, Gehinnom u. Gan Eden*: 1016–1165; *Allgemeine oder teilweise Auferstehung der Toten?* 1166–1198; *Gerichtsgemälde aus der altjüdischen Literatur*: 1199–1212; *Zur Bergpredigt Jesu*: 1–22; *Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20,1–16 u. die altsynagogale Lohnlehre*: 484–500.

19) Bill. I, S. V.

Ziel seines Werkes war es, wie er selbst sagt, die Welt darzustellen, in der Jesus lebte. „Der Herr hat nach seiner leiblichen Herkunft dem jüdischen Volke angehört. [...] Auch Markus und Matthäus, Johannes, Paulus und Petrus und die anderen Verfasser der neutestamentlichen Schriften (außer Lukas) sind Juden gewesen. Zum rechten Verständnis ihrer Äußerungen muss man also das Judentum jener Zeit nach Leben und Denken kennen.“²⁰ Billerbeck sammelte aber nun nicht zeitgenössische Texte, sondern rabbinische Quellen aus Mischna (200 n. Chr.), Talmud (6. Jh. n. Chr.) und Midrasch (4.–10. Jh. n. Chr.), die jedoch als historische Parallelen zu neutestamentlichen Stellen präsentiert werden. Tatsächlich aber erklärt sich manche Parallele umgekehrt: die Rabbinen kannten das Christentum und reagierten darauf.

Billerbecks Werk zeigt also tatsächlich, wie nah das jüdische Denken am christlichen ist. Er distanzierte sich jedoch vom zeitgenössischen Judentum und teilte darin den Antisemitismus der theologischen Wissenschaft jener Zeit. „Nachdrücklich verwahren wir uns dagegen, dass aus dem hier (z. B. zur Bergpredigt) Gesammelten auf die gegenwärtig wirklich oder angeblich innerhalb des Judentums geltenden Anschauungen ein Schluss gezogen wurde.“²¹ Dies wird auch sprachlich deutlich: von Juden und jüdischen Bräuchen ist stets nur in der Vergangenheit die Rede. Das Werk basiert nicht auf jüdisch-christlichem Dialog, sondern ist ein Kind der vor dem Krieg in Deutschland blühenden religionsgeschichtlichen Schule, die versuchte, biblische Texte anhand ihrer religionsgeschichtlichen Parallelen als historische Dokumente im Rahmen ihrer Zeit zu verstehen.

2.2 Claude G. Montefiore, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*

Claude G. Montefiore (1858–1938)²², ein Zeitgenosse Billerbecks, entstammte einer der führenden jüdischen Familien Englands und war Mitbegründer des Liberalen Judentums in England. Der Titel lässt es nicht vermuten, doch das Werk ist ein fortlaufender Kommentar aus rabbinischen Quellen zu den synoptischen Evangelien, genauer gesagt: Mt diente als Grundlage, um Materialien aus Lk ergänzt. Das Werk versteht sich als Ergänzungsband zu seinem

20) Bill. I, Beginn des Vorworts, S. V.

21) Bill. I, S. VI.

22) C. G. Montefiore, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, Ktav, Hoboken, NJ, 1970 (Nachdruck von 1930).

Commentary on the Synoptic Gospels (2. Aufl. 1927), wo er nur spärlich Parallelen aus der rabbinischen Literatur zitiert hatte. Dieses Versäumnis sollte mit diesem Werk nun korrigiert werden.²³

Montefiore geht abschnittsweise vor und widmet sich der Erläuterung der jeweils enthaltenen Themen und Anschauungen. In der Einführung reflektiert er seine hermeneutischen Prämissen: Er habe vor allem Billerbeck als Grundlage für seine Auswahl benutzt, die Quellen jedoch nicht aus dem Deutschen übersetzt, sondern aus dem Hebräischen Original. Er lässt die Quellen nicht für sich sprechen und bietet, anders als Billerbeck, keine Anthologie, sondern bettet die rabbinischen Quellen in seine Kommentare ein. In diesen erörtert er folgende Fragen:

Inwiefern sind die Parallelen wirkliche Parallelen und inwiefern sind sie vielleicht zwar formal ähnlich, aber inhaltlich verschieden? Inwiefern ist die Lehre eines bestimmten Abschnittes repräsentativ oder eher exotisch? Ferner, inwiefern ist die rabbinische Quellenlage zu diesem oder jenem Ausspruch oder dieser oder jener Lehre Jesu dürftig oder ausreichend? Inwiefern geht die Lehre des Evangeliums in einem bestimmten Aspekt über die rabbinischen Lehren hinaus, d. h. inwiefern übertreffen sie die rabbinischen Lehren an Bedeutung, Erhabenheit oder Originalität? Inwiefern ist eine bestimmte Lehre des Evangeliums jenseits des rabbinischen Denkens oder typisch rabbinisch? Oder wenn zwar nicht typisch rabbinisch, d. h. die Rabbinen in Frage stellend oder rabbinischen Lehren entgegengesetzt, sie aber trotzdem ergänzend? Inwiefern führt eine bestimmte Ansicht des Evangeliums die rabbinische Lehre weiter aus oder entwickelt sie zu höherer Intensität oder Universalität?²⁴

Montefiore verfolgt eindeutig ein Programm: „Obwohl ich mich bemühe, so objektiv und unparteiisch wie möglich zu sein, bin ich mir doch sehr wohl bewusst, dass ich hier nur unvollkommenen Erfolg haben werde. Ich schaue in die Evangelien und in die rabbinischen Quellen durch die Brille des Liberalen Judentums.“²⁵ Es darf also nicht verwundern, dass er Kernideen des liberalen Judentums, wie Universalismus, Individualismus, Höherbewertung von Moral über Ritual, Wertschätzung der Propheten, u. a., wo er sie auch in den Evangelien findet, betont und mit rabbinischen Quellen ins Gespräch

23) So Montefiore selbst, S. XXXV.

24) Montefiore, S. XXXVI, aus dem Englischen übersetzt.

25) Montefiore, S. XXXIX.

bringt. Er will die Lehren des rabbinischen und liberalen Judentums in Dialog mit den christlichen Quellen treten lassen, um so seiner universalistischen Anschauung Ausdruck zu verleihen und um das Liberale Judentum in Großbritannien innerhalb seiner Umwelt zu positionieren.

2.3 *Das Jüdische Neue Testament (David H. Stern)*

Der fünfte Kommentar zum Neuen Testament²⁶, der jüdische Quellen und Sichtweisen einbringt, ist das einzige Werk, das in seinem Titel explizit behauptet, jüdisch zu sein. 1994 erschien die deutsche Ausgabe unter dem Titel: „*Das Jüdische Neue Testament. Eine Übersetzung des Neuen Testaments, die seiner jüdischen Herkunft Rechnung trägt*“, von David H. Stern, übersetzt von Sieglinde Denzel und Susanne Naumann, sowie der „*Kommentar zum Jüdischen Neuen Testament*“ (4. Aufl. 2006). Die amerikanischen Originalausgaben stammen von 1979 bzw. 1992.²⁷

Der Verfasser hat, anders als die bisher vorgestellten Kommentare, keinen theologisch-wissenschaftlichen Hintergrund. Der heute in Jerusalem lebende David H. Stern wurde 1935 in Los Angeles geboren. Seine Eltern waren nicht aktiv religiös, besuchten aber an einigen jüdischen Festen den Wilshire Boulevard Temple, eine bekannten Reformsynagoge in L. A., in der Stern auch seinen Religionsunterricht erhält und seine Bar Mitzvah feiert. Nach seiner Promotion in Wirtschaftswissenschaften wählt er jedoch keine Universitätslaufbahn, sondern leitet eine Kommune der Hippie-Bewegung, die verschiedene Bioläden unterhielt. Seine spirituelle Suche, u. a. in verschiedenen fernöstlichen Religionen, führt am 20. Okt 1972 aufgrund der Lektüre von Watchman Nees Schrift „*The Spiritual Man*“, von Predigten von Pastor Jerry Russel (Methodist) und vor allem aufgrund von Röm 10,9 zur Konversion zum Christentum – und damit zu Spannungen mit seiner Familie und seinen jüdischen Freunden.

„Ich sah, dass es mein Lebenswerk werden würde, diesen Konflikt zu verstehen. Ich interessierte mich bald sowohl für das Judentum als auch für das Christentum. [...] Ich wurde im Geist überzeugt, dass der Herr mich berufen hatte, ein messianisches Judentum zu entwickeln.“ Er veröffentlichte

26) David H. Stern, *Das Jüdische Neue Testament*, Stuttgart, 2010.

27) Titel der amerikanischen Originalausgaben: David H. Stern, *Jewish New Testament*, Clarksville, Maryland, 1979; David H. Stern, *Jewish New Testament Commentary*, Clarksville, Md, 1992.

deshalb „eine Übersetzung des Neuen Testaments ins Englische in einem Stil, der seine Jüdischkeit zum Ausdruck bringt, und einen Begleitband, *Jewish New Testament Commentary*“, der versweise die jüdischen Themen diskutiert, die im Neuen Testament angesprochen werden“.²⁸

„*Das Jüdische Neue Testament*“ ist keine Übersetzung im akademischen Sinne, sondern eine Paraphrase des Textes. Die Übersetzung enthält kulturelle Korrekturen, zum Beispiel erscheinen die Personennamen nicht in ihrer ursprünglich griechischen Version, sondern in hebräischen Formen: „Jeschua“ anstelle von „Jesus“, „Mirjam“ statt „Maria“, usw. Für jüdische Feste und Bräuche werden die heute in Israel üblichen hebräischen Bezeichnungen benutzt. Der Kommentar ergreift Partei für das messianische Judentum, gegen ein Christentum, das seine jüdischen Wurzeln nicht kennt, und gegen ein Judentum, das nicht an den Messias Jesus glaubt.

Textvergleich 1: Mk 12,29–30 (Mt 22,37)

„Jesus antwortete: Das erste [aller Gebote] ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft.“

A) JANT

„Jesus zitiert Dtn 6,4–5 und Lev 19,18 (die Verbindung dieser beiden Gebote geht vermutlich nicht auf Jesus zurück: in Lk 10,25–28 entlockt Jesus dieses Zitat einem Schriftgelehrten). Als Hillel vor eine ähnliche Frage gestellt wurde, fasste er das Gesetz mit einem Ausspruch zusammen, der nicht in der Tora steht: ‚Was du nicht willst, das man dir tu‘, das füg‘ auch keinem anderen zu‘ (bSchab 31a; vgl. Tobit 4,15; Mt 7,12). *Höre*, hebr. *sch‘ma*; das Letztere wurde der Name eines Gebetes, das von Juden zweimal täglich rezitiert wird und aus Dtn 6,4–9; 11,13–21; Num 15,37–41 besteht.“²⁹

28) Sterns eigener Bericht über seine Konversion zum Christentum findet sich in: *David. For some the name Jewish New Testament is shocking*, in Ben Hoekendijk, *Twelve Jews Discover Messiah*, New Wine Press, London 1997, S. 68–78. Siehe auch online http://www.thenew-way.org/testimonies/conv_giud_08_david.html (gefunden Dez 2011).

29) *The Jewish Annotated New Testament*, zu Mk 12,29, S. 86, aus dem Englischen übersetzt.

B) Rabbinic Commentary

„Du sollst lieben, usw. Dtn 6,5. Markus fügt hinzu ‚Höre, o Israel‘, ebd. 6,4, welches vermutlich Teil des Originals ist. Der Text in Dtn 6,5 wie auch in 2 Kön 33,25, wo dieselbe Sprache auftaucht, variiert in der Septuaginta. Das Schma (Dtn 6,4 ff.) war von größter Wichtigkeit, es wird ‚die Annahme des Jochs des Himmelsreiches‘ genannt (mBer 2,2.5). Akiva starb mit diesen Worten auf seinen Lippen (bBer 61b).“³⁰

C) Billerbeck

„Dt 6,4. [...] Drei Konstruktionen sind möglich. (a) Jahve unser Gott ist Ein Jahve. So schon die LXX (= Mk 12,29), nur dass statt ‚Jahve‘ gesagt ist *Adonai* = *Kyrios*. Auch Targ Onk wird hierher gehören. [...] Sicher liegt diese Konstruktion folgenden Stellen zugrunde. Chag 3a: (R. El’azar b. ’Azarja, um 100) hat öffentlich vorgetragen: ‚Du hast heute Jahven erkoren, u. Jahve hat heute dich erkoren‘ (so Dt 26,17 nach Targ Jerusch I). Gott sprach zu Israel: Ihr habt mich gemacht zu einem einzig Erkorenen in der Welt, s.: ‚Höre, Israel, Jahve unser Gott ist ein einziger Jahve.‘ Und ich werde euch zu einem einzig Erkorenen in der Welt machen, s.: ‚Wer ist deinem Volk Israel gleich? Das einzige Volk auf Erden, das Gott hinging, sich als Volk zu erkaufen (1 Chr 17,21). –

Dasselbe anonym Berakh 6a. [...] DtR 2 (199b): Die Rabbinen (Zeitgenossen des R. Pinechas b. Chama, um 360) sagten: Gott sprach zu den Israeliten: Meine Kinder, alles, was ich erschaffen habe, habe ich paarweise erschaffen: Himmel und Erde sind ein Paar, Sonne u. Mond sind ein Paar, Adam u. Eva sind ein Paar, diese und die zuk. Welt sind ein Paar; aber meine Herrlichkeit ist allein u. einzig in der Welt. Woher? Weil wir in der Stelle (Dt 6,4) lesen: Höre, Israel, Jahve unser Gott ist ein einziger Jahve.“³¹ Es folgen die Übersetzungen weiterer Zitate, in denen Dtn 6,4 zitiert wird: Targum Jeruschalmi zu Dtn 6,4, Midrasch SifDev 6,4 und die Parallelen zu letztgenannter Stelle Talmud Pesachim 56a, Midrasch Bereschit Rabba 98 (61c), Devarim Rabba 2 und Tanchuma Buber Vayehi § 9.

30) S. T. Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament*, zu Mt 22,37 und Parallelen, S. 280, aus dem Englischen übersetzt.

31) Hermann L. Strack / Paul Billerbeck, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und Die Apostelgeschichte: erläutert aus Talmud und Midrasch*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München 1924 (Anm. 13, Zweiter Band), S. 28.

Die beiden anderen möglichen Konstruktionen sind: „(b) Jahve [sic!] ist unser Gott, Jahve der Eine, oder: Jahve ist unser Gott, Jahve ist Einer“, und „(c) Jahve, unser Gott, Jahve ist Einer.“ Zu jeder dieser Konstruktionen bringt Billerbeck umfangreiche Anthologien im gleichen Stil wie zu a). Die Mehrheit der zitierten Quellen sind seltene Texte und den meisten Juden kaum bekannt, da es nicht die Erklärungen sind, die innerhalb des Judentums üblicherweise zum Sch'ma gegeben werden.

D) Montefiore

„In diesem wichtigen Abschnitt gibt es etliche verschiedene Aspekte, für die Parallelen (oder Gegensätze) gesucht werden können. (1) Man könnte fragen, inwieweit das deuteronomische Gebot der Gottesliebe Teil der rabbinischen Literatur war und wieviel die Rabbinen daraus machten. (2) Dieselbe Frage könnte man in ähnlicher Weise mit Blick auf die Nächstenliebe stellen [...]. (3) Wir könnten fragen, ob es in der rabbinischen Literatur Parallelen gibt, diese beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe zusammenzustellen. (4) Wir könnten untersuchen, ob „Nächster“ für Jesus etwas anderes meint als für die Rabbinen. Und schließlich (5) könnten wir prüfen, ob es einige gute Parallelen in der rabbinischen Literatur gibt, zwischen größeren und kleineren Geboten zu unterscheiden oder gar zwei oder eines als das höchste von allen herauszustellen.“³² Die Behandlung dieser Fragen umfasst 11 Seiten, deren Gedankengang hier nur skizziert werden kann.

„In Hinblick auf die erste Frage lässt sich mit Sicherheit sagen, dass die Rabbinen ein tiefes Empfinden der Liebe zu Gott haben. Es kann nicht bestritten werden, dass der Eindruck, den die rabbinische Literatur einem unvoreingenommenen Leser hinterlässt, von solcher Art ist, dass die Rabbinen eine leidenschaftliche Hingabe ihrem göttlichen Meister gegenüber empfinden. In dieser Hinsicht lassen sie nichts zu wünschen übrig und können nichts von Jesus oder einem anderen lernen.“³³

Zur zweiten und dritten Frage verweist Montefiore auf seine Erläuterungen zu Mt 5,43. „Dann zu Frage 3. Hier ist die Lage komplizierter. Dr. Abrahams sagt: ‚Es scheint, dass in keinem vorhandenen rabbinischen Text, abgesehen von den Testamenten der zwölf Patriarchen, das Schma und die

32) Montefiore, zu Mt 22,37 und Parallelen (Anm. 22), S. 312 f. Dieses und alle folgenden Zitate sind aus dem Englischen übersetzt.

33) Montefiore (Anm. 22), S. 313.

Nächstenliebe miteinander verbunden werden‘ (Studies I, S. 28).³⁴ Wir finden diese Kombination jedoch in der Didache, und die Didache ist überwiegend jüdisch [...].“³⁵ Montefiore argumentiert, dass trotz dieser Quellenlage die Verbindung dieser beiden Gebote keinen Juden überraschen würde und dass sie sicherlich keine originelle Schöpfung Jesu war.

Lukas legte die Kombination gar in den Mund des Schriftgelehrten. „Schließlich kommt die Frage der Unterscheidung zwischen wichtigeren und weniger wichtigen Geboten und die der Reduzierung der vielen Gebote des Gesetzes auf einige wenige grundlegende. [...] Die Rabbinen [...] waren mit der Unterscheidung zwischen Zeremonialgesetz und Moralgesezt vertraut und hielten im Großen und Ganzen moralische Gebote für höherstehend und grundsätzlicher als das Zeremonialgesetz. In dieser Hinsicht hätten sie zu einem beträchtlichen Ausmaße Jesus zugestimmt. Doch sie hätten ihm nicht vollständig zugestimmt, noch wären sie dazu in der Lage gewesen, denn Männer wie sie verstanden das Gesetz in seiner Gesamtheit als eine vollkommene Gabe Gottes und betrachteten die Verpflichtung, es in seiner Gesamtheit zu erfüllen, als bindend für jeden Israeliten. Zudem müssen wir bedenken, dass für sie die Erfüllung des Gesetzes ein Privileg war und eine Ehre, eine Freude wie auch eine Verpflichtung. [...] Die Unterscheidung zwischen leichten und schweren Geboten ist wohlbekannt und wird häufig diskutiert. [...] Jesus [aber] war weniger gebunden als sie: das Gesetz bedeutete ihm erheblich weniger als ihnen; er war viel weniger befriedigt mit ihm als sie, die Propheten waren ihm lieber als das Gesetz, obwohl er theoretisch das gesamte Gesetz für von Gott gegeben und inspiriert hielt.“³⁶

E) Stern

David H. Stern bietet keine Übersetzung, sondern eine Paraphrase, die vor allem durch hebräische Begriffe den jüdischen Charakter des Textes deutlich machen soll: „Einer der Torahlehrer kam herzu und hörte dem Streitgespräch zu. Als er sah, dass Jeschua ihnen gut antwortete, fragte er ihn: ‚Welche ist die wichtigste Mizvah?‘ Jeschua antwortete ihm: ‚Die wichtigste ist:

34) Gemeint ist: Israel Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*. First Series, 1917, S. 28. Die erwähnten Belege sind: Issachar 5,2; 7,5; Dan 5,3.

35) Montefiore (Anm. 22), S. 316.

36) Montefiore (Anm. 22), S. 319.

Schema Jisrael, Adonai Elohehnu [sic!], Adonai echad' (Höre, o Jisrael [...]). Stern kommentiert: „*Schema Jisrael, Adonai Elohehnu, Adonai echad*. Wie kann Gott einer sein und doch zugleich Vater, Sohn und Heiliger Geist? Wird er damit nicht zu drei Personen? Das Neue Testament sagt an keiner Stelle, dass Gott drei Personen sei, aber es sagt an dieser Stelle, dass Gott einer ist, dass er einzigartig ist, dass er der einzige Gott ist, den es gibt – sodass sein Wort das einzige, bevollmächtigste Wort über Gott, den Menschen und die Beziehung zwischen beiden ist. Auch die [sic!] *Tenach* gibt an mehreren Stellen einen *Remes* („Hinweis“, s. Mt 2,15) darauf, dass das ‚innere Wesen‘ des einen wahren Gottes den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist umfasst. In Jesaja 48,16 werden drei verschiedene Termini für das Göttliche gebraucht: ‚[...] von der Zeit an, da es war, bin ich; und jetzt haben mich *Adonai* und sein Geist gesandt.‘ In Genesis 1,26 spricht Gott im Plural von sich selbst: ‚Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei [...]‘; die rabbinische Erklärung, damit seien Gott und die Engel gemeint, hat keinen Anhalt im Kontext, und es gibt auch keinen Grund für einen ‚Pluralis majestatis‘ an dieser Stelle. Auch im *Schema* (Deuteronomium 6,4) finden sich zwei solche *Remasim*: (1) die dreifache Nennung von Gott und (2) der Gebrauch des Wortes *echad*, das häufig eine multiple Einheit bezeichnet (wie z. B. ‚eine‘ Traube oder ‚ein‘ Bund Stöcke) statt *jachid*, das eine multiple Einheit fast immer ausschließt.“³⁷

Textvergleich 2: Röm 10,2.4

„Denn ich bezeuge ihnen, dass sie Eifer haben für Gott; aber es ist ein Eifer ohne Erkenntnis. [...] Denn Christus ist das Ende des Gesetzes, und jeder, der an ihn glaubt, wird gerecht.“

A) JANT

„Der Römerbrief hatte einen enormen Einfluss auf die Entwicklung christlicher Vorstellungen und Identität. Er spielt in gleicher Weise eine wichtige Rolle für die christliche Wahrnehmung von Juden und Judentum als den Christen und dem Christentum unterlegen. Röm 11, ein Kapitel, in dem

37) Stern, *Kommentar*, Bd. 1, S. 172. Zitiert aus der dt. Übers. von Sieglinde Denzel u. Susanne Naumann, 4. Aufl. 2006.

Gottes Hingabe zu Juden aufgrund einer unwiderruflichen Verheißung an die Väter erklärt wird, ist ein Schlüsseltext für diejenigen, die das Erbe der Verachtung von Juden und Judentum umkehren wollen.“³⁸

JANT gibt dann einen Überblick über die Wirkungsgeschichte des Römerbriefs vor allem im Protestantismus. Die Ablehnung des Judentums erklärt der Kommentar damit, dass Paulus ein Konvertit zu der neuen Bewegung war und – wie viele Konvertiten vor und nach ihm – die eigene frühere religiöse Sichtweise gering schätzte.³⁹ „Christus ist das Ende des Gesetzes“ sei eine Aussage, die oft verstanden würde in dem Sinne, dass das Christentum die Nachfolge des Judentums angetreten hätte. Der jüdische Kommentar bot bereits zu Röm 2,12 eine Glosse zum Begriff „Gesetz“ und erklärte: „Der griechische Begriff *nomos* wird üblicherweise mit ‚Gesetz‘ übersetzt und oft dahingehend verstanden, als meine er die Tora, ‚Lehre/Unterweisung‘. Doch in vielen Fällen bezieht sich Paulus auf das Gesetz eines besonderen Volkes, seien es Juden, Römer, Griechen, etc. In einigen Fällen, wie in Kapitel 4, benutzt Paulus das Wort *nomos* als Ausdruck für die Beschneidung, nicht aber für die Tora im weiteren Sinne. Er benutzt *nomos* ferner in den Kapiteln 7 und 8 und meint sowohl den Bund der Ehe wie auch die Verstricktheit mit Sünde und Tod oder auch die Verpflichtungen des Glaubens, Lebens und Christus.“⁴⁰

Zu Röm 10,4 lautet der Kommentar: „Gesetz (*nomos*)‘ bedeutet hier Beschneidung. Die Botschaft des Paulus spielt auf Dtn 9,4–6 an (Paulus zitiert Dtn 9,4 in Vers 6), wo es heißt, dass Israel das Land nicht aufgrund von Israels Gerechtigkeit betrat, sondern aufgrund des Bundes der göttlichen Verheißung. *Ende*, ähnlich wie Ziel. Christus ist das Ziel, zu dem hin die beschnittenen Gerechten streben; sie sollen den Völkern die Worte verkünden, die Gott ihnen über Christus anvertraute: ‚Denn das Ziel eines Brauches (die Beschneidung) ist Christus, der Gerechtigkeit [bereitet] für jeden, der treu ist.‘“⁴¹ Zu Röm 10,2, in dem es heißt, dass Juden zwar Eifer haben, aber keine Einsicht, äußert sich der jüdische Kommentar kaum. Er erklärt lediglich, dass der Ausdruck „keine Einsicht“ wörtlich bedeute „ohne im Besitz der vollständigen Information/Verständnisses zu sein“.⁴²

38) JANT (Anm. 2), S. 253.

39) Ebd.

40) JANT (Anm. 2), S. 258.

41) JANT (Anm. 2), S. 273.

42) Ebd.

B) Billerbeck

Billerbeck zitiert zu Röm 10,2 keine Parallelen, sondern formuliert mit eigenen Worten: „*Sie haben Eifer um Gott, aber nicht gemäß rechter Erkenntnis.* – An dieses Wort des Apostels erinnert jedes Blatt der rabbinischen Literatur. Man eifert um Gott u. will ihm dienen bis zum letzten Atemzug, u. doch erkennt man Gottes Wege nicht u. geht fehl. Das ist das eigentlich Tragische im religiösen Leben des jüdischen Volkes. Und der Grund? Die Decke Moses hängt vor ihrem Herzen (2 Kor 3,15). Der Nomismus hat die Gemüter gefangen genommen, u. der Nomismus tötet.“⁴³

Zu Röm 10,4 erläutert Billerbeck: „*Das Ende des Gesetzes ist Christus* – Nur formell ähnlich ist BM 85b–86a: Im Buche des ersten Menschen (in welchem angeblich alle Nachkommen Adams aufgezeichnet sind) steht geschrieben: Rabbi (+ 217?) u. R. Nathan (um 160) sind *das Ende der Mischna*, Rab Aschi (+ 427) u. Rabina II. (+ 499) sind *das Ende der Lehre* (sachlich = Ende der Gemara). Diese Worte bedeuten aber nicht – u. darin liegt ihr Unterschied von Röm 10,4 –, dass die Mischna u. Gemara mit den genannten Autoren aufgehoben sei, sondern vielmehr, dass sie mit ihnen zum Abschluss gekommen sei, sodass weiteres Material nicht mehr eingefügt werden darf.“⁴⁴ Billerbeck lässt eine Begründung offen, warum in diesem Fall, anders als in anderen Parallelstellen, trotz der formalen Parallele, inhaltlich etwas ganz anderes gemeint sei.

C) Stern (Das Jüdische Neue Testament)

„Eifer für Gott ist gut, nicht schlecht (Gal 4,17–18; vgl. 1 Ke 3,13⁴⁵). Eifer muss nicht zwangsläufig zu Fanatismus entarten. Es stimmt zwar, Eifer kann missbraucht werden, wie Scha-ul bezeugen (kann), denn bevor er selbst zum Glauben fand, war er ein fanatischer Verfolger der Anhänger Jeschuas. [...] Warum führt der Eifer der nicht-messianischen Juden für Gott in die Irre? Weil er [...] nicht auf dem rechten Verständnis der *Torah*, dem Wort Gottes über sich selbst, (gründet) (wortwörtlich ‚er ist nicht gemäß dem Wissen‘) – diese Aussage soll die Neugier der Juden wecken, die doch ihr Leben damit verbringen, die *Torah* zu studieren.“⁴⁶

43) Bill. III (Anm. 13), 276 f.

44) Bill. III (Anm. 13), 277.

45) Gemeint ist der Erste Petrusbrief, der im Jüdischen Neuen Testament 1. Kefa heißt.

46) Stern, Bd. 2 (Anm. 27), 110 f.

Röm 10,4 sei „der Beleg dafür, dass die nicht-messianischen Juden ‚sich nicht der Weise Gottes, Menschen gerecht zu machen, unterworfen (haben)‘ (V. 3) – was an sich schon zeigt, dass ihr ‚Eifer für Gott [...] nicht auf dem rechten Verständnis (gründet)‘ (V. 2) –, ist, dass sie die zentrale Aussage der *Torah* nicht verstanden haben und nicht danach handeln. Hätten sie erkannt, dass das Vertrauen in Gott – verstanden als Gegensatz zu eigenen Bemühungen, Gesetzlichkeit und rein mechanischer Erfüllung der Gebote – der Weg zur Gerechtigkeit ist, die die *Torah* selbst nicht nur fordert, sondern anbietet (9,30–32), dann hätten sie auch erkannt, dass es das Ziel, auf das die *Torah* zuläuft, ist, den Messias, der ihnen aufgrund dieses Vertrauens eben die Gerechtigkeit anbietet, die sie suchen, anzunehmen und ihm zu vertrauen. Sie würden erkennen, dass die Gerechtigkeit, die die *Torah* anbietet, in ihm liegt und nur in ihm. Und sie würden erkennen, dass er sie jedem anbietet, der vertraut – ihnen und auch Heiden (V. 11–13 unten; 3,29–35 und 9,24–30 oben).“⁴⁷

Stern bietet zu Röm 10,4 insgesamt einen 3 Seiten langen Kommentar, der hier nicht ausführlich zitiert werden kann, in dem er im Wesentlichen sein messianisches Programm vorstellt, voller Ablehnung vor allem des nicht-messianischen Judentums. Mit dem Vorwurf der „Gesetzlichkeit“ übernimmt Stern stereotype christliche Gedankenmuster, die dem Judentum an sich nicht gerecht werden, überträgt sie aber nicht auf das Judentum allgemein, sondern nur auf das nicht-messianische Judentum.

Fazit

In Marc Zvi Brettlers und Amy-Jill Levines *The Jewish Annotated New Testament* sowie in Samuel Tobias Lachs' *Rabbinic Commentary on the New Testament* begegneten wir jüdischen Wissenschaftlern, die das Neue Testament mit der Methodik jüdischer Peschat-Exegese beleuchten und sich inhaltlich auf die moderne neutestamentliche Wissenschaft stützen. In Billerbecks *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* fanden wir eine reichhaltige Anthologie jüdischer Quellen in Übersetzung, die thematisch den Versen des Neuen Testaments zugeordnet werden. Claude G. Montefiore bettete seine Übersetzung der Quellen in Erklärungen ein, die die Ähnlichkeiten des libera-

⁴⁷) Stern (Anm. 27), S. 111.

len Judentums zum Christentum aufzeigten. David H. Sterns *Das Jüdische Neue Testament* und sein *Kommentar zum Jüdischen Neuen Testament* ist die Bibelausgabe der „messianischen Juden“ und rechtfertigt deren Theologie. Diese fünf Kommentare spiegeln vier unterschiedliche hermeneutische Zugänge wider.

- 1) Für die Autoren des *Jewish Annotated New Testament*, Juden verschiedener Denominationen oder säkular, ist das Neue Testament die religiöse Schrift der christlichen Nachbarn. Die von ihnen erklärte Schrift hat für ihre eigene religiöse Identität keine Bedeutung; sie sind aber am Dialog mit Christen interessiert und wollen daher die christliche Kultur verstehen lernen.
- 2) Rabbiner *Samuel Tobias Lachs* und Pastor *Paul Billerbeck* waren von historisch-religionsgeschichtlichem Interesse geleitet. Lachs sah in ausgewählten rabbinischen Quellen einen Schlüssel zum Verständnis der Theologie und Begrifflichkeit des NT. Billerbeck wollte die Zeit Jesu und die Zeit der Autoren des Neuen Testaments historisch beleuchten. Während Lachs wertfrei darstellt, betont Billerbeck zuweilen die Überlegenheit des NT.
- 3) *Claude Montefiore* verfolgte ein apologetisches Interesse. Er versucht seiner christlichen Umwelt deutlich zu machen, dass Judentum und Christentum letztlich gemeinsame Werte teilen.
- 4) *David H. Sterns* Anliegen ist missionarisch. Er will zeigen, dass es möglich ist, gleichzeitig jüdisch und christlich zu sein und versucht dies, indem er jüdische Begriffe in das Neue Testament einbringt und auf jüdische Bräuche verweist, gleichzeitig jedoch evangelikale christliche Anschauungen vermittelt. Antisemitische Aussagen innerhalb des Neuen Testaments werden auf die nicht-messianischen Juden bezogen.

Alle fünf Kommentare definieren jeweils unterschiedlich, was ihren jüdischen Charakter ausmacht: Jüdische Autoren, jüdische Quellen bzw. die Selbsteinschätzung des Kommentierenden (aus klassischer jüdischer Sicht wäre Stern übrigens Christ). Das Erscheinen des *Jewish Annotated New Testament*, in dem jüdische Autoren moderne neutestamentliche Wissenschaft referieren, stellt die spannende Frage, was einen jüdischen Kommentator zu einem solchen macht und welche Erwartungen Christen an ein solches Unterfangen richten.

Luther und die Juden

Günter Brakelmann*

Nach den Kreuzzügen und den vielfältigen Massakern an den Juden im Mittelalter ist am Beginn des 16. Jh. erneut eine Zunahme der Polemik gegen die Juden zu konstatieren, auch bei Humanisten wie *Erasmus von Rotterdam*, der 1519 das „judenfreie“ Frankreich preist. Der katholische Theologe *Johannes Eck* (1486–1543) vertrat die These vom Ritualmord. *Johannes Pfefferkorn* (1469–1522/23) forderte nach seiner Taufe 1505 in Köln in seinen antijüdischen Traktaten, alle hebräischen Bücher außer dem AT zu beschlagnahmen und zu verbrennen, die Juden aus den Städten zu vertreiben und regelmäßige Predigten gegen die Juden zu halten.¹ Dagegen stand *Johannes Reuchlin* (1455–1522), der die entscheidenden Werke für die Verbreitung der hebräischen Sprache schrieb. In seiner wichtigsten Schrift, „*Der Augenspiegel*“, einem Gutachten für den Kaiser, wendet er sich gegen eine unterschiedslose Vernichtung des Talmuds. Er schrieb gegen die Kölner Dominikaner, die einen „*Handspiegel gegen die Juden und ihre Schriften*“ herausgegeben hatten.

Luthers Auftakt

1514 bittet *Georg Spalatin*, Hofkaplan und Sekretär bei Luthers Landesherrn Friedrich dem Weisen, den Professor Luther um ein Gutachten zu Reuchlins „*Augenspiegel*“ und zum Streit zwischen Reuchlin und den Kölnern.² Luthers Fazit lautet: „In seinem (Reuchlins) ganzen geschriebenen Ratschlag ist mir

* Dr. Günter Brakelmann, Prof. em. für Christliche Gesellschaftslehre und Zeitgeschichte an der Ruhr-Universität Bochum. Wissenschaftliche Schwerpunkte: Antisemitismus und christlicher Widerstand im Dritten Reich. Nach einem Vortrag (gekürzt) in Bochum am 29.11.2011.

1) Pfefferkorns *Judenspiegel* (1507) folgten die Schriften *Der Juden Beicht* (1508) und *Der Judenfeind* (1509), vgl. Heiko Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus*, Berlin 1981, 7 ff.

2) Walther Bienert, *Martin Luther und die Juden*, Frankfurt/M. 1982, 28 ff. Alle weiteren Seitenangaben zu diesem Werk erscheinen im Text (in Klammern).

absolut nichts begegnet, was gefährlich wäre.“ Von dieser Zeit an befasst sich Luther immer mehr mit dem Problemfeld Juden – Christen. In seinen Vorlesungen über die Psalmen, den Römer-, Galater- und Hebräerbrief finden sich exegetische Passagen über dieses Thema, ebenso in seiner Auslegung des Magnificats. In seiner Römerbriefvorlesung (1515–1516) geht es ihm um eine zentrale theologische Auseinandersetzung mit den Juden. Seine zentrale Aussage ist: Gerechtigkeit gibt es nur durch Christus. Er argumentiert:

„Es könnten und möchten wohl die Juden sagen: Wir hören das Gesetz und kennen es, und wir sind das auserwählte Volk aufgrund des Gesetzesbundes vom Berge Sinai. Die (Heiden) Völker aber (könnten und möchten wohl) sagen: Wir haben das Gesetz nicht kennen gelernt, darum entschuldigt uns unsere Unkenntnis. Er aber (Paulus) antwortet einem jeden: Nein! Es bedeutet nämlich ‚Gerechtsein bei Gott‘ dasselbe wie ‚gerecht gemacht werden bei Gott‘. Denn nicht, weil einer gerecht ist, wird er von Gott anerkannt, sondern weil einer von Gott anerkannt wird, darum ist er gerecht [...]. Niemand aber wird als gerecht anerkannt, der nicht das Gesetz durch das Tun erfüllt. Niemand aber erfüllt es, der nicht an Christus glaubt. Und so behauptet der Apostel den Schluss, dass niemand ohne Christus gerecht ist, niemand (ohne ihn) das Gesetz erfüllt“ (32 f.).

Judentum ist für Luther eine Gesetzesreligion im Unterschied zur christlichen Gnadenverkündigung. Gerechtigkeit kommt nicht aus Gesetzeserfüllung oder aus der Beschneidung. Auch Abraham wurde *vor* der Beschneidung aus *Glauben* gerechtfertigt, nicht durch seine Werke. Die Juden müssen zum Glauben Abrahams zurückgerufen werden, aber: nicht ganz Israel lässt sich zurückrufen, doch ein Teil wird schon vor der Endzeit gläubig und so gerettet werden (33 f.). Israels Erwähltsein als Volk Gottes bleibt trotz ihrer Verstockung bestehen (34). Da nun die christliche Liebe für das Gute wirkt, gilt das auch für die Juden (34, zu Röm 9–11).

Deshalb spricht sich Luther gegen die Verleumdungen der Juden aus: „Mit Gewalt und Verfluchungen wollen sie Juden bekehren. Gott aber möge ihnen widerstehen“ (34 f.). Christen und Juden sollen einander in Güte annehmen, „wie Christus sie angenommen hat. Denn er hat nicht nur die Juden, damit sie sich nicht überheben, sondern ebenso die Völker aus reiner Barmherzigkeit angenommen. Daher haben beide Grund zum Lobe Gottes, nicht aber zum Streit miteinander“ (35). Jetzt schon sollen Christen das jüdische Volk „wegen der Erwählten in Ehren halten. So nämlich ist das

jüdische Volk eine ‚heilige Menge‘ wegen der Erwählten“ (35 f.), und: „Nach ihrem Leiden werden die Juden als letztes der Völker zum wahren Glauben umkehren, ganz Israel wird am Ende der Zeit durch Gottes Gnade gerettet werden (36 f.). Das Leiden der Juden dient der Welt und auch den Juden zum Heil“ (37).

Luther ist in der Zeit der beginnenden Reformation kein Judenfeind, aber ein an seinem Schriftverständnis gebundener Kritiker des Judentums. Wie er die scholastische Schriftauslegung hinter sich gelassen hat, so lehnt er auch die rabbinische Schriftauslegung ab. Am Gottesverständnis scheiden sich für Luther die Geister: „Nur durch Christus erkennen wir das Wesen Gottes.“ Sein Problem ist die „Halsstarrigkeit“ der Juden: „Doch auch dies ist bedauernswert, dass die Synagoge immer mit von der Kirche abgewandtem Gesicht verharret, das heißt mit dauerndem Hass. Anerkennen kann und will sie diese nicht, den Hass legt sie nicht ab und erreicht dennoch nichts gegen sie, ist vielmehr ständig auf der Flucht und zum Zurückweichen gezwungen. Das haben wir bis heute vor Augen, wie es an den Juden geschieht, sodass ihr Zustand nicht besser mit wenigen Worten ausgedrückt werden kann, als dass sie mit dem Rücken Zugewandte dahingegeben sind, so sehr dem Hass und dem Erdulden von Übeln ausgeliefert“ (46).

In dem Hass der Juden auf die Kirche sieht Luther den Grund für ihre reale geschichtliche, gesellschaftliche und politische Situation. Er, der das Alte Testament christologisch auslegt, kann deshalb eine Bevorzugung der Juden wegen ihrer natürlichen Abstammung von Abraham nicht akzeptieren, aber er glaubt an eine gemeinsame endzeitliche Versöhnung aller Juden und Christen: „[...] auch die Juden und Völker werden sich bekehren und anbeten [...] damit es in Christus weder einen Juden noch einen Griechen gibt [...]. Alle werden in Christus eins sein [...]. Juden und Christen werden gemeinsam Gott anbeten: sie sind alle eins in Christus, von einer Erde, zu einem Gott, in einem Glauben, in einem Evangelium – sollen sie dienen ohne Unterschied“ (48).

Auch in der Zeit vor Worms und in Worms (1521) geht Luther kontinuierlich auf das Problem Christen – Juden ein. Das Thema berührt das Zentrum seiner Theologie. Ausführungen zum Thema finden sich in seinem „*Sermon von Betrachtung des heiligen Leidens Christi*“, im „*Sermon vom Wucher*“ (1519) und in seiner Schrift „*Von den guten Werken*“ (1520). In seiner *Vaterunser-Auslegung*, in der sich sogar ein Fürbittengebet für die Ju-

den findet, und in seinen *Passionspredigten* wendet er sich gegen die übliche Beschimpfung der Juden in den Passionspredigten (1521). Darüber hinaus setzt er sich für das Erlernen der hebräischen Sprache ein und für die Einrichtung von Lehrstühlen für Hebräisch.

Ein Zwischenergebnis

Luthers projüdische Haltung hat in diesen Jahren ihren Grund in der Auslegung von Römer 9–11, nach dem das Heil dem ganzen jüdischen Volk gilt, und in dem allgemeinen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. Von seinem Schriftverständnis her setzt er sich kritisch mit der jüdischen Auslegungsgeschichte des Alten Testaments auseinander. Dabei lehnt er die traditionellen altkirchlichen und mittelalterlichen antijüdischen Stereotypen als Hinderungsgrund für die Bekehrung von Juden zum christlichen Glauben ab. Auch in den Schriften, die er auf der Wartburg verfasst („*Die Auslegung des „Magnificat“*“ und die „*Kirchenpostille*“, 1521–1522), bleibt er bei seiner frühreformatorischen Linie. Zentral bleibt seine These: Einzige Ursache für der Juden Elend ist die Ablehnung Jesu Christi.

Vom *theologischen* Urteil über die Juden zu unterscheiden ist der *Umgang* mit den Juden. In der Auslegung zum Magnificat postuliert Luther: „Darum sollen wir die Juden nicht so unfreundlich behandeln, denn es sind noch zukünftige Christen unter ihnen und werden es noch täglich. [...] Wenn wir christlich lebten und sie mit Güte zu Christus brächten, das wäre wohl das rechte Maß. Wer wollte Christ werden, so er sieht Christen so unchristlich mit Menschen umgehen? [...] Wollen sie nicht, lass sie in Frieden fahren [...]“ (67).

In seiner „*Kirchenpostille*“ (1522) ruft er zu Fürbitte und Opfer auch für gegnerische Juden auf und hofft angesichts des nahenden Weltendes auf ihre Bekehrung (68 f.). Aber schon jetzt gehören Christen und Juden zu der einen alle umfassenden Gesellschaft: „Wie ich nun mag mit einem Heiden, Juden, Türken, Ketzer essen, trinken, schlafen, gehen, reiten, kaufen, reden und handeln, also mag ich auch mit ihm ehelich werden und bleiben, und kehre dich nichts an der Narren Gesetze, die solches verbieten [...]“ („*Vom ehelichen Leben*“, 1522, ebd. 70). Und in seiner Schrift „*Von weltlicher Obrigkeit*“ (1523) heißt es: „Lieber, willst du Ketzerzerei vertreiben, so musst du den Griff treffen, dass du sie vor allen Din-

gen aus dem Herzen reiest und gründlich mit Willen abwendet. Das wirst du mit Gewalt nicht beenden, sondern nur stärken [...]. Denn ob man gleich alle Juden und Ketzer mit Gewalt verbrennte, so ist und wird doch keiner dadurch überwunden noch bekehrt“ (71). Daraus zieht er in einem Brief an den konvertierten Juden Bernhard 1523 die Konsequenz: Anstatt Judenhetze mit ihrer „höchst geschmacklosen Rohheit und eselhaften Ignoranz“ ist ihnen das „goldene Licht des Evangeliums“ anzubieten (73).

„Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei“

1523 fasst Luther seine Positionen zusammen und baut sie argumentativ aus in seiner Schrift *„Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei“*: „Daraus will ich aus der Schrift erzählen die Ursachen, die mich bewegen, zu glauben, dass Christus ein Jude sei, von einer Jungfrau geboren, ob ich vielleicht auch der Juden etliche möchte zum christlichen Glauben reizen. Denn unsere Narren, die Päpste, Bischöfe, Sophisten und Mönche, die groben Eselskpfe, haben bisher mit den Juden gefahren, dass wer ein guter Christ gewesen wäre, hätte wohl ein Jude zu werden gemocht. Und wenn ich ein Jude gewesen wäre und hätte solche Tlpel und Knebel gesehen den Christenglauben regieren und lehren, so wäre ich eben eine Sau geworden denn ein Christ. Denn sie haben mit den Juden gehandelt als wären es Hunde und nicht Menschen; haben nichts mehr kundgetan als sie zu schelten und ihr Gut nehmen [...]. Keine christliche Lehre hat man ihnen bewiesen, sondern nur der Ppsterei und Möncherei unterworfen“ (74 f.).

An die Stelle von Diffamierung und Unterdrückung soll die Evangeliumsverkündigung treten: „Ich hoffe, wenn man mit den Juden freundlich handelt und aus der heiligen Schrift sie säuberlich unterweist, es sollten ihrer viele rechte Christen werden und wieder zu ihrer Väter, der Propheten und Patriarchen Glauben treten [...]. Wenn die Apostel, die auch Juden waren, also mit uns Heiden so gehandelt hätten wie wir Heiden mit den Juden, so wäre nie einer von den Heiden Christ geworden [...]. So sind wir (Christen) dennoch Heiden, und die Juden von dem Geblte Christi; wir sind Schwäger und Fremdlinge, sie sind Blutsfreunde, Vettern und Brüder unseres Herrn“ (75 f.).

Hier wird eindeutig die heilsgeschichtliche Priorität der Juden von Luther anerkannt. Er will nun den Juden nahe bringen, dass Jesus der von ihnen erhoffte Messias ist. Dazu legt er Gen 3,15; 22,18; 2 Sam 7,12 und Jes 7,14 als messianische Weissagungen der Jungfrauengeburt aus. Entscheidend aber ist ihm als erster Schritt, dass die Juden den Menschen Jesus als den gekommenen Messias anerkennen. Und später mögen sie lernen, dass dieser Mensch wahrhafter Gott ist. Sein abschließender Rat:

„Darum wäre meine Bitte und Rat, dass man säuberlich mit ihnen (den Juden) umginge und sie aus der Schrift unterrichte, so möchten etliche ihrer herbeikommen. [...] Will man ihnen helfen, so muss man nicht des Papstes, sondern christliche Liebe an ihnen üben und sie freundlich annehmen, mit gewähren lassen, werben und arbeiten, damit sie Ursache und Raum gewinnen, bei und mit uns zu sein, unsere christliche Lehre und Leben zu hören und zu sehen. Obwohl etliche halsstarrig sind, was liegt daran? Sind wir doch auch nicht alle gute Christen. Hierbei will ich's diesmal bewenden lassen, bis ich sehe, was ich gewirkt habe. Gott gebe uns allen seine Gnade. Amen“ (80).

Mit dieser Schrift erreicht die religionsgeschichtliche wie theologische Interpretation der jüdischen Religion ihren Höhepunkt. Auch seine Empfehlungen zum Umgang mit den Juden dürften einen politisch-kulturellen Fortschritt in ihrer Zeit bedeuten: alle Gewaltanwendung und alle diskriminierenden Gräuelmärchen sollen ein Ende haben. Der liebende Umgang ist der beste Weg, sie für den christlichen Glauben zu gewinnen. Sie sollen in die Gesellschaft voll eingegliedert werden. Sie müssen keine besondere Kleidung tragen, es gibt keine Ehehindernisse und keine Kontaktverbote mehr. Das gilt auch für die Juden, die noch „halsstarrig“ bleiben.

Entscheidend in seiner Wertung jüdischer Schriftauslegung bleibt für ihn die Christologie nach dem Konzil von Chalcedon (451), das Christus als „wahrhaftig Menschen“ und „wahrhaftig Gott“ bekennt. In den reformatorischen Schmalkaldischen Artikeln von 1537 heißt es: „Dass Jesus Christus, unser Gott und Herr, sei um unserer Sünde willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden, und er allein das Lamm Gottes ist, das der Welt Sünde trägt, und Gott unser aller Sünde auf ihn gelegt hat. Item: Sie sind allzumal Sünder und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade und durch die Erlösung Christi in seinem Blut, von diesem Artikel kann man nicht weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erde oder

was nicht bleiben will. Und auf diesem Artikel steht alles, was wir wider den Papst, Teufel und die Welt lehren und leben. Darum müssen wir dessen ganz gewiss sein.“³

Von dieser theologischen Grundkonzeption her ergeben sich Luthers Einschätzungen der jüdischen Theologie, die für ihn eine Theologie der Werkgerechtigkeit ist, der gegenüber er die Glaubens- und Gnadengerechtigkeit stellt. Luther redet immer von seinen exegetischen Erkenntnissen der Schrift her. Zehn Jahre lang hat er eine Genesisvorlesung und viele Predigten über alttestamentliche Texte gehalten. Es ist für ihn im Blick auf die Juden vorrangig eine theologische Auseinandersetzung, in der es um die Wahrheitsfrage geht. Und hier macht er keine Abstriche. Hier ist für ihn der sog. status confessionis (der Bekenntnisfall) gegeben. Nationale, politische und gesellschaftliche Fragen spielen demgegenüber eine untergeordnete Rolle.

Was bislang bei ihm überhaupt keine Rolle gespielt hat, sind rassische Fragen. Judentum ist für ihn Religion. Um den Kontrast zu katholischen Stimmen zu zeigen, sei nur an Luthers Gegenspieler *Johann Eck* erinnert. Dieser forderte u. a. das Verbot der Schmähung christlicher Lehre und Sitte, ein Ausgangsverbot für Juden in der Karwoche, das Tragen von Kennzeichen auf der Kleidung (gelber Ring), keine Zulassung für öffentliche Ämter, ein Verbot der Beschäftigung christlicher Dienstboten, ein Verbot von Ehen mit Christen und ein Wucherverbot.

Vom Reformator zum konsequenten Antijudaisten

1537 kommt es zu einem Kontakt mit *Josel von Rosheim*, dem Vorsteher der Juden am Kaiserlichen Hof. In Luthers Brief an ihn deutet sich, wenn auch noch verhalten, ein Umbruch seiner bisherigen Position gegenüber den Juden an (112 f.). In den Jahren von 1538 bis 1543 lässt sich Luthers Weg vom judenfreundlichen Reformator zum konsequenten Antijudaisten gut rekonstruieren. Was hat ihn zu seiner allmählichen Wende getrieben? Luther meinte zu erkennen, dass die jüdische Kritik am christlichen Glauben und die Weigerung, sich in das corpus christianum durch die Taufe einzugliedern, die religiösen und moralischen Grundlagen und damit die Einheit der Bevölkerungen im Glauben und in der gesellschaftlichen Ordnung gefährde.

3) Bekenntnisschriften der Ev. Lutherischen Kirche, Göttingen 1952, S. 415 f.

Die Juden drohten im Zuge der Konfessionalisierung der Territorialstaaten ein religiöser, politischer und gesellschaftlicher Störfaktor zu werden. Sie spalteten ein einmütiges Zusammenleben auf dem Fundament einer von reformatorischer Theologie bestimmten politischen und gesellschaftlichen Ordnungswelt. Auch fürchtete Luther um die religiöse Standhaftigkeit der lutherischen Bevölkerung gegenüber der jüdischen Kritik an einzelnen christlichen Dogmen, wie z. B. am Trinitätsdogma. Es erbost ihn, dass bei den jüdischen Angriffen auf die Gottheit Christi die Christen als „unvernünftig“ dargestellt werden. Jüdische Bekehrungsversuche an Christen werden von Luther als endzeitliche Wirren interpretiert. Etliche Christen haben sich sogar „beschneiden lassen und glauben, der Messias oder Christus sei noch nicht gekommen und der Juden Gesetz müsse ewiglich bleiben [...]“ (119). Die jüdischen Forderungen von Beschneidung und Feier des Sabbattages können aber nicht geduldet werden (119 f.), vor allem nicht jüdische Schmähungen Jesu und Marias (120 ff.).

Zwischen 1539 bis 1542 können wir noch ein Schwanken Luthers zwischen Sympathie und Feindschaft feststellen. Vor allem aber muss er sehen, dass seine Erwartungen von 1523 nicht eingetroffen sind. Die Juden bleiben in ihrer Mehrheit theologisch das „halsstarrige Volk“ und sie bilden immer offener ein unruhiges Element in der christlichen Gesellschaft. Auch wenn er in dieser Phase seine Kritik an den Juden verstärkt, er bleibt bis an sein Lebensende immer bei seiner Ablehnung von direkter Gewalt. Und er kann die Juden preisen als die Verfasser der Heiligen Schrift und empfindet Hochachtung für die Juden, die Stadt, Land und Tempel verloren haben und immer auf der Flucht sind. Und immer wieder stellt er die Frage, warum Gott zu ihrem Elend schweigt.

Wie Luther 1523 seine theologischen und missionarischen Überlegungen in seiner frühen Schrift *„Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei“* zusammengefasst hat, so schreibt er genau zwanzig Jahre später eine Kampfschrift gegen die Juden: *„Von den Juden und ihren Lügen“*. 1542 schrieb ein Rabbiner gegen Luthers *„Ein Brief wider die Sabbather“* (1538). Luther antwortet mit einer sehr langen Schrift (394 Abschnitte). Sie beginnt mit den Worten:

„Ich hatte mir wohl vorgenommen, nichts mehr von den Juden noch gegen die Juden zu schreiben. Aber weil ich erfahren, dass die elenden, heilloosen Leute nicht aufhören, auch uns, das sind die Christen, an sich locken,

habe ich dies Büchlein ausgehen lassen, damit ich unter denen erfunden werde, die solchem giftigen Vornehmen der Juden Widerstand getan und die Christen gewarnt haben, sich vor den Juden zu hüten. Ich hätte nicht gemeint, dass ein Christ sich sollte von den Juden narren lassen, in ihr Kummer und Elend zu treten [...]. Es ist mein Vorhaben nicht, dass ich wollte mit den Juden zanken oder von ihnen lernen, wie sie die Schrift deuten oder verstehen. [...] Viel weniger gehe ich damit um, dass ich die Juden bekehren wolle; denn das ist unmöglich“ (132 f.).

Es wird eine Schrift der Darstellung der christlichen Lehre gegenüber jüdischen Auslegungen der Schrift, gegenüber jüdischer Frömmigkeit und gegenüber jüdischen Lebensweisen.⁴ Es wird *die* antijudaistische Schrift Luthers. Nach einer Einleitung aus acht Thesen, von denen jede mit „Hüte dich vor den Juden“ endet, gliedert sich die Schrift in drei Hauptteile und in ein Schlusskapitel.

Zunächst geht es gegen den Alleinanspruch der Juden, Gottes Volk zu sein. Sie rühmen sich, Abrahams Samen zu sein, sie rühmen sich ihres Adels und Geblüts: „[...] wir Heiden sind gegen sie in ihren Augen nicht Menschen, sondern kaum wert, dass wir von ihnen als arme Würmer eingeschätzt werden [...]“. Lange Seiten handelt er über diesen Punkt der Verachtung der Christen durch die Juden (Thesen 9 ff.). „Der andere Grund und Ruhm der Juden wider die Christen ist die Beschneidung“ (Thesen 30 ff.). „Der dritte Grund und Ruhm der Juden ist das Gesetz, ihnen von Gott gegeben“ (Thesen 67 ff.). „Der vierte Grund und Ruhm der Juden vom Lande Canaan“, die Besitznahme des gelobten Landes (Thesen 85 ff.).

Ganz entscheidend ist nun Luthers Versuch, die jüdische Bestreitung der Messianität Jesu aus der hebräischen Bibel zu widerlegen. Durch die Auslegung von Gen 49,10; 2 Sam 23,1–7; Jer 33,17–26; Hag 2,6–9 und Dan 9,24 will er den historischen Nachweis der Messianität Jesu bringen. Dabei bleibt er in der traditionellen christlichen Auslegung und nennt die jüdischen Auslegungen durchweg „Lügen“. Dann folgt ein Kapitel über die jüdischen Herabsetzungen der Person Jesu: Sie lügen über ihn, sie lästern und schmähen die Person Jesu, sie schelten ihn einen „Zauberer und Teufelszeug“. Und sie beschimpfen in ihren Synagogen generell die Christen. Sie bezeichnen Jesus

4) Luther greift insbesondere auf folgende Theologen zurück: Nikolaus von Lyra (1270–1349), Paulus von Burgos (1353–1435), Salvagus Porchetus (gest. ca. 1315) und auf die Schrift des Konvertiten Anton Margaritha (1492–1542), „*Der ganze jüdische Glaube*“ (1530/31).

als Hurenkind und verunglimpfen Maria als Hure, die vorzeitig empfangen und später noch andere Kinder gehabt habe. Daraus ergibt sich seine Frage: „Was sollen wir Christen nun tun mit diesem verworfenen, verdamnten Volk der Juden? Zu leiden ist's uns nicht, nachdem sie bei uns sind und wir solche Lügen, Lästern und Fluchen von ihnen wissen, damit wir uns nicht teilhaftig machen ihrer Lügen, Flüche und Lästerung. So können wir das unlöschliche Feuer göttlichen Zorns nicht löschen, noch die Juden bekehren. Wir müssen mit Gebet und Gottesfurcht eine *scharfe Barmherzigkeit* üben, ob wir doch etliche aus der Flamme und Glut erretten könnten. Rächen dürfen wir uns nicht. Sie haben die Rache am Halse, tausendmal ärger als wir ihnen wünschen möchten. Ich will meinen treuen Rat geben“ (148). Dann folgen sieben Ratschläge an die politischen Machthaber (149 ff.):

1) *Anstecken der Synagogen und Schulen*: „[...] und, was nicht verbrennen will, mit Erde überhäufe und beschütte, dass kein Mensch einen Stein oder Schlacke davon sehe ewiglich. Und solches soll man tun unserem Herrn und der Christenheit zu Ehren, damit Gott sehe, dass wir Christen sind und solches öffentliche Lügen, Fluchen und Lästern seines Sohnes und seiner Christen wissentlich nicht geduldet noch gewilligt haben. Denn was wir bisher aus Unwissenheit geduldet – ich habs selbst nicht gewusst – wird uns Gott verzeihen. Nun wir es aber wissen und darüber frei vor unserer Nase den Juden ein solches Haus schützen und schirmen, darin sie Christus und uns belügen, lästern, fluchen, anspeien und schänden – wie droben gehört – das wäre ebenso viel als täten wir's selbst und viel ärger, wie man wohl weiß.“

2) *Zerstörung ihrer Häuser und Konzentration in Judenhäusern*: „[...] denn sie treiben eben dasselbige drinnen, das sie in ihren Schulen treiben. Dafür mag man sie etwa unter ein Dach oder Stall tun wie die Zigeuner, auf dass sie wissen, sie seien nicht Herren in unserem Lande, wie sie rühmen, sondern in Elend (=Ausland) und gefangen, wie sie ohne Unterlass vor Gott über uns Zeter schreien und klagen.“

3) *Konfiskation der Betbücher und des Talmuds*: „[...] darin solche Abgötterei Lügen, Fluch und Lästerung gelehrt wird“.

4) *Verbot der Lehre durch Rabbiner [...] bei Leib und Leben [...]*: „Denn solch Amt haben sie mit allem Recht verloren, weil sie die armen Juden mit dem Spruch Dtn 17 (10 ff.) gefangen halten, da er gebietet, sie sollen ihren Lehrern gehorchen bei Verlust des Leibes und der Seelen, so doch Moses daselbst klar

hinzufügt: ‚Was sie dich lehren nach dem Gesetz des Herrn‘. Solches übergehen die Bösewichter und gebrauchen des armen Volks Gehorsam zu ihrem Mutwillen wider das Gesetz des Herrn, gießen ihnen solch Gift, Fluch und Lästerung ein.“

5) *Aufheben des Geleites auf Straßen und des Aufenthaltes auf dem Lande:* „[...] denn sie haben nichts auf dem Lande zu schaffen, weil sie nicht Herren, noch Amtsleute, noch Händler oder desgleichen sind. Sie sollen daheim bleiben. Ich lasse mir sagen, es soll ein reicher Jude jetzt aufs Land reiten mit 12 Pferden (der will ein Kochab werden) und wuchert Fürsten, Herren, Land und Leute aus [...].“

6) *Verbot des Wuchers, Beschlagnahmung ihrer Gelder:* „[...] alles, was sie haben [...], haben sie uns gestohlen und geraubt durch ihren Wucher, weil sie sonst keine andere Nahrung haben. Solches Geld soll man dazu brauchen (und nicht anders), wo ein Jude sich ernstlich bekehrt, dass man ihm davon auf die Hand gebe hundert, zweihundert, dreihundert Gulden nach Gelegenheit der Person, damit er eine Nahrung (Beruf) für sein arm Weib und Kindlein anfangen möge, und die Alten und Gebrechlichen damit unterhalte, denn solch böse gewonnenes Gut ist verflucht, wo man es nicht mit Gottes Segen in guten, nötigen Gebrauch wendet [...].“

7) *Arbeitspflicht:* „[...] dass man den jungen starken Juden und Jüdinnen in die Hand gebe Flegel, Axt, Karst, Spaten, Rocken, Spindel und lasse sie ihr Brot verdienen im Schweiß der Nasen, wie Adams Kindern (Gen 3,19) auferlegt ist. Denn es taucht nicht, dass man sie uns verfluchte Gojim (Heiden) wollten im Schweiß unseres Angesichts arbeiten lassen und sie, die heiligen Leute, wollten es hinter dem Ofen mit faulen Tagen, Festen und Pomp verzehren.“

Auch diese Schrift der „harten Barmherzigkeit“ enthält keine Aufforderung, Juden individuelle körperliche Gewalt anzutun. Was die Obrigkeiten aber nun als erstes tun sollen, ist die Ausweisung aller Juden aus den Städten und Ländern:

„Unseren Oberherren, die Juden unter sich haben, wünsche ich und bitte, dass sie eine solche scharfe Barmherzigkeit gegen diese elenden Leute üben wollten [...]. Will das nicht helfen, müssen wir sie wie die tollen Hunde ausjagen, damit wir nicht ihrer gräulichen Lästerung und aller Laster teilhaftig mit ihnen Gottes Zorn verfielen und verdammt werden [...]. Meines Gutdünkens wills da hinaus: sollen wir von der Juden Lästerung rein blei-

ben und nicht teilhaftig werden, so müssen wir geschieden sein und sie aus unserem Lande vertrieben werden. Sie mögen daran denken, in ihr Vaterland zu kommen (nach Palästina auswandern). Dann dürfen sie nicht mehr vor Gott über uns schreien und lügen, dass wir sie gefangen halten: wir auch nicht klagen, dass sie uns mit ihrem Lästern und Wucher beschweren. Dies ist der nächstliegende und beste Rat, der beide Partner in solchem Fall sichert [...]. Wenn ich Macht hätte über die Juden, wie unsere [...] Fürsten haben, wollte ich diesen Ernst mit ihrem Lügenmaul spielen“ (154).

Luther war sich der Härte seiner antijüdischen Position und der Härte seiner Forderungen an die Obrigkeit durchaus bewusst. Am Ende schreibt er: „Es ist der Zorn Gottes über sie gekommen, woran ich nicht gern denke, und mir dies Büchlein zu schreiben nicht fröhlich gewesen ist [...]. Ach Gott, himmlischer Vater, wende dich und lassen deines Zornes über sie genug gewesen und ein Ende sei, um deines lieben Sohnes willen [...]. So hat auch hierin, hoffe ich, ein Christ, der sonst nicht Lust hat, ein Jude zu werden, so viel, dass er sich der blinden, giftigen Juden nicht allein wohl erwehren kann, sondern auch der Juden Bosheit, Lügen, Fluchen muss fein werden und begreifen, dass ihr Glaube nicht allein falsch, sondern sie gewisslich mit allen Teufeln besessen sind. Christus, unser lieber Herr, bekehre sie barmherziglich und erhalte uns in seiner Erkenntnis, welches das ewige Leben ist, fest und unbeweglich. Amen“ (157).

Bis zu seinem Lebensende am 18. Februar 1546 in Eisleben hat ihn das Thema Judentum beschäftigt. Nach seiner letzten Predigt am 15. Februar (drei Tage vor seinem Tod) fasst er in einer „Vermahnung wider die Juden“ noch einmal seine Motive für eine solche Position zusammen, die in entscheidenden Partien die Widerrufung der Schrift von 1523 sein dürfte.

„Nun ist's mit den Juden also getan, dass sie unsern Herrn Jesus Christus täglich nur lästern und schänden. Dieweil sie das tun und wir es wissen, so sollten wir es nicht leiden. Denn soll ich den bei mir leiden, der meinen Herrn Christus schändet, lästert und verflucht, so mache ich mich fremder Sünden teilhaftig, so ich doch an meinen eigenen Sünden genug habe. Darum sollt ihr Herren sie nicht leiden, sondern wegtreiben. Wo sie sich aber bekehren, ihren Wucher lassen und Christus annehmen, so wollen wir sie gerne als unsere Brüder halten. Anders wird nichts daraus, denn sie machen's zu groß. Sie sind unsere öffentlichen Feinde, hören nicht auf, unsern Herrn Jesus Christus zu lästern, halten die Jungfrau Maria eine Hure,

Christum ein Hurenkind. Uns heißen sie Wechselbälge und Mahlkälber, und wenn sie uns alle töten könnten, so täten sie es gerne und tun's auch oft, sonderlich die sich für Ärzte ausgeben, ob sie gleich je zu Zeiten helfen. Denn der Teufel hilft doch zuletzt versiegeln. So können sie auch die Arznei, so man in Welschland kann, da man einem ein Gift beibringt, davon eher in einer Stunde, in einem Monat, in einem Jahr, ja in zehn oder zwanzig Jahren sterben muss. Die Kunst können sie. Darum seid unverworren mit ihnen als mit denen, die da nichts anders bei euch tun, denn dass sie unseren lieben Herrn Jesus Christus gräulich lästern, stehen uns nach Leib, Leben, Ehre und Gut. Noch wollen wir die christliche Liebe an ihnen üben und für sie bitten, dass sie sich bekehren, den Herrn annehmen, den sie vor uns billigerweise ehren sollten. Welcher solches nicht tun will, da setze es in keinen Zweifel, dass der ein verböster Jude ist, der nicht ablassen wird, Christum zu lästern, dich auszusaugen und – wo er kann – zu töten.

Darum bitte ich, wollet euch fremder Sünde nicht teilhaftig machen. Ihr habt Gott genugsam zu bitten, dass er euch gnädig sei und euer Regiment erhalte, wie ich noch täglich bete und beuge mich unter den Schirm des Sohnes Gottes. Den halte und ehre ich für meinen Herrn, zu dem muss ich laufen und fliehen, wo mich der Teufel, die Sünde oder anderes Unglück anfigt. Denn er ist mein Schirm, soweit Himmel und Erde ist, und meine Gluckshenne, darunter ich krieche vor Gottes Zorn. Darum kann ich mit den verstockten Lästern und Schändern dieses lieben Heilands keine Gemeinschaft noch Geduld haben. Das habe ich als ein Landeskind euch zur Warnung wollen sagen zu letzte, damit ihr euch fremder Sünde nicht teilhaftig macht. Denn ich meine es ja gut und treulich mit beiden, mit den Herren und Untertanen. Wollen die Juden sich auch zu uns bekehren und von ihrer Lästerung und was sie sonst getan haben, aufhören, so wollen wir es ihnen gerne vergeben. Wo aber nicht, so sollen wir sie auch bei uns nicht dulden noch leiden“ (176).

Das waren Luthers letzte Worte zum Problem Juden – Christen.

Nach den ausführlich dargestellten – und nach heutiger Erkenntnis überholten – theologischen Fragen bleibt die Frage nach der Wirkungsgeschichte der Judenschriften Luthers in den folgenden Jahrhunderten bis in die Zeit des Nationalsozialismus.⁵ Diese Frage bedarf einer eigenen ausführlichen Studie.

5) Vgl. Johannes Rau, *Martin Luther und die Juden*. Ansprache in Mülheim/Ruhr am 23. Februar 1983, FrRu XXXV/XXXVI 1983/84 Nr. 133–140, Dez. 1984, S. 58–60.

Das Bad Dürrheimer Friedrich-Luisen-Hospiz Einst ein Paradies für jüdische Kinder

Michael J. H. Zimmermann*

Weit über 11 000 jüdische Kinder suchten im Bad Dürrheimer Friedrich-Luisen-Hospiz zwischen 1912 und 1939 Heilung und Erholung: von der Einweihung durch den Israelitischen Oberrat Badens bis zur Zwangsschließung durch die Nationalsozialisten. Als „Paradies für jüdische Kinder“ war es gedacht und wurde als solches während eines Vierteljahrhunderts von seinen Gästen erlebt. Das „Erholungsheim für israelitische Kinder und minderbemittelte Erwachsene“, in dem Knaben von drei bis fünfzehn Jahren, Mädchen und junge Frauen gar bis zum 25. Lebensjahr aufgezogen wurden, war rasch in der ganzen Judenheit berühmt. Auch für die Eltern von *Helma Essinger* aus dem badischen Lichtenau hatte das höchstgelegene Solbad Europas einen so guten Klang, dass sie ihre Tochter mehrfach dorthin zur Erholung schickten, 1935 zum letzten Mal. Gern erinnert sich die hochbetagte *Helma Maier* (geb. *Essinger*) in Ramat Chen, Israel, an wohltuende Sole- und Sonnenbäder, an „lustige Abende“ mit Theateraufführungen, Scharaden und Pfänderspielen („Ich sitze hier und schneide Speck, und wer mich lieb hat, holt mich weg“), an Ausflüge, „bei denen wir lauthals das Dürrheimer Lied sangen“. Ein Lächeln huscht über ihr Gesicht, wenn sie daran denkt,

* Der Historiker Michael J. H. Zimmermann, Villingen-Schwenningen, setzt sich seit drei Jahrzehnten für das Gedenken an die Juden seiner Heimat, auch der nach Gurs deportierten jüdischen Bürger Villingens, ein. Im Jahre 2000 rief er die Bürgeraktion „Wider das Vergessen“ ins Leben. Zimmermann hat sich um den Erhalt jüdischer Kulturdenkmale und Kultgegenstände bemüht, Dokumente gesichert, Verbindungen zu Überlebenden hergestellt, Einladungen angeregt und begleitet, Vorträge gehalten, publiziert und überregional Ausstellungen kuratiert, darunter die Ausstellung des Landesarchivs Baden-Württemberg „*Die Gutmanns. Geschichte einer jüdischen Familie*“ (über sieben Jahrhunderte).

Der Beitrag ist eine bearbeitete und gekürzte Fassung seiner Rede zur Ausstellung der Schwenninger Museumsgesellschaft von 1834 zum Thema am 11. März 2012.

Vgl. zum Thema auch Andreas Ludwig / Kurt Schilde, *Jüdische Wohlfahrtsstiftungen*. Rezension von Jutta Koslowski, S. 64–67 i. d. H.

wie „wir uns an einem Samstag, an dem wir ja nicht pflücken durften, auf die Erde setzten, um die Walderdbeeren direkt mit dem Mund vom Stängel zu essen“. Da musste selbst der Rabbiner schmunzeln.

Im September 1906 hatte der Synodalausschuss der badischen Israeliten beschlossen, das Erholungsheim auf der Baar zu errichten und zum Andenken an die Goldene Hochzeit des Badischen Herrscherpaares nach Großherzog Friedrich I. und seiner Frau Luise „Friedrich-Luisen-Hospiz“ zu benennen. Herzen und Geldbeutel hatten sich für die gute Sache aufgetan; allein aus der großherzoglichen Schatulle kamen 8000 Mark. „Durch Sammlungen in den Städten Deutschlands, wobei sich Pforzheim besonders hervortat, sowie durch sonstige Stiftungen sind große Beträge gezeichnet worden“, sodass schon am 12. Juli 1911 der erste Spatenstich getan werden konnte.

Am 28. Juli 1912 fanden sich zur Einweihung des Friedrich-Luisen-Hospizes die Spitzen von Staat und Verwaltung ein; aber auch aus der jüdischen Gesellschaft weilte vor Ort, was Rang und Namen hatte. Zum ersten Mal seit sechs Jahrzehnten fanden sich „alle Teile der badischen Judenheit“ ein, da auch die Karlsruher Austrittsgemeinde¹ ihren Vertreter entsandte. Der „Prachtbau mit sehr schöner Fassade in herrlicher Lage“ war zur Aufnahme von 76 Kindern ausgelegt. Bis 1932 wurde die Kapazität auf 105 ausgebaut, 150 sollten es nach dem Willen des Geheimen Regierungsrates *David Hugo Mayer* werden, der dem Oberrat lange vorstand. Schon am 9. Dezember 1913 hatte er den Grundstein für eine Stiftung zum weiteren Ausbau des Heimes gelegt, das ihm, seiner Frau Marie und dem Sohn Paul zum Lebenswerk wurde. Um auch „Minderbemittelten gegen geringes Entgelt und auch ganz Armen Aufenthalt zu gewähren“, hatte Dr. Mayer im selben Jahr den „Verein für das Friedrich-Luisen-Hospiz“ gegründet, für dessen Gedeihen seine Frau sorgte: 1931 zählte die wohltätige Gemeinschaft mit Sitz im Israelitischen Landesstift zu Karlsruhe 2400 (!) Mitglieder.

Prächtig entwickelte sich die jüdische Anstalt und half, den guten Ruf Dürrheims weit über Badens Grenzen hinaus zu verbreiten: Aus ganz Süddeutschland und der Schweiz, aber auch aus Preußen, England und Algerien tummelten sich hier die Kinder; selbst katholische Kinderheime profitierten

1) Die streng gesetzestreue Israelitische Religionsgesellschaft Karlsruhe (Adass Jeschurun) lehnte das Reformjudentum und die von ihm praktizierten Neuerungen im Synagogengottesdienst wie Orgelmusik, gemischten Chorgesang und Änderungen im Sidur (Gebetbuch) ab.

von dem Aufschwung, wie Großherzogin Luise bei ihrem Besuch am 28. August 1913 feststellen konnte. Unter dem Jubel der Kinder, die freudig das Lied „Ans Badnerland“ anstimmten, wurde sie von Vertretern des Oberrats, der Zentralverwaltung und des Lokalkomitees begrüßt: Kaum ein Name der wichtigen jüdischen Familien aus der Baar fehlte im Empfangskomitee: *Guggenheim* (Donaueschingen), *Lion* (Villingen) und *Marx* (Geisingen) sind genannt. Unter einem guten Stern schien das Hospiz zu stehen, das „alle Israeliten Badens ohne Unterschied der religiösen Richtung“ geschaffen hatten, „dem aber auch aus nichtjüdischen Kreisen vielseitige Sympathie entgegengebracht“ wurde, wie es in seiner Weiherede Rabbiner Moritz Steckelmacher beim Lobpreis des Einen Gottes gewürdigt hatte: „Im Judentum wie in den anderen monotheistischen Religionen gehört Liebe und Barmherzigkeit gegen alle Menschen, zunächst aber gegen die Schwachen und Elenden, zu den obersten religiösen Grundsätzen.“

Oberin Bettina Falk.

Repro: Michael J. H. Zimmermann.

Vorlage: Stadtarchiv Bad Dürkheim.

„Streng rituell geführt“ wurde das Friedrich-Luisen-Hospiz. Darüber, dass (auch) in der Küche alles koscher zugeht, wachte als Oberin bis 1924 *Dorothea Kochmann*, die es verstand, „die Schönheiten der religiösen Einrichtungen auch für solche Kinder eindrucksvoll und erhebend zu gestalten, denen sie im Elternhause nicht dargeboten worden waren“. Auch unter der Ägide ihrer Nachfolgerin *Bettina Falk* konnten „alle Kinder ohne Unterschied die schönsten Eindrücke von der jüdischen Religion für das ganze Leben mitnehmen“. Die Oberaufsicht hatte bis 1926 Bezirksrabbiner Dr. *Joseph Spitz*, dann Dr. *Mordechai Bohrer*, den Helma Maier heute noch als tiefreligiöse gütige Respektsperson vor Augen hat, die den Kindern die Achtung vor dem Alter lehrte, sie in den Ge- und Verboten unterwies und mit ihnen zu feiern verstand. An einen Vortrag über seine Reise nach Eretz Israel erinnert sich Helma Maier gut – und dass er es, bereit zur Auswanderung, als Ziel vor Augen hatte. Bohrer hat dem Friedrich-Luisen-Hospiz in der Zeit zunehmender Bedrängnis ein schönes Denkmal gesetzt: Am 24. Oktober 1935 schrieb er in der Zeitschrift „Der Israelit“:



„Die große, prächtige ‚Mesusoh‘ (Mesusa = Schriftkapsel am Türpfosten), die dem Eintretenden gleich am Hauptportale den ersten jüdischen Friedensgruß entbietet, zeugt lebendig von dem Geiste der Reinheit und der Heiligkeit, dem dieses Haus von Anbeginn diene. Nicht erst unter dem Druck äußeren Geschehens, sondern schon bei der Gründung, bewusst und gewollt, wurde dieser erstklassigen Erholungsstätte für unsere jüdische Jugend der heilige Stempel der jüdischen Tradition aufgeprägt. Vorbildlich und herzerquickend ist alles eingerichtet und organisiert, was der Erfüllung und Verwirklichung strengster jüdischer Eigenart dient. Die Priesterin dieses reinen Tempels helfender Nächstenliebe, Schwester Oberin, kräftig unterstützt von gleichgesinnten, wackeren Helfern, wacht mit Argusaugen darüber, dass die streng rituelle Führung nicht nur eine theoretische, papierene Existenz friste, sondern dass – nach jenem bekannten Prophetenworte – auf jedem Topfe stehen könnte: ‚Heilig dem Ewigen‘!

Wer als Gast den Zauber eines Freitagabends (Erev-Schabbat) oder eines Festtages in dieser jüdischen Kindergemeinde miterleben darf, der fühlt sich so beglückt, der ist so erfüllt von all dem jüdischen Erleben, dass er den innigsten Dank empfindet gegen all die Edlen, die von G'tt gewürdigt wurden und gewürdigt sind, an diesem heiligen, großen Werke aufbauend und weiterbauend fördernd und erhaltend mitzuwirken. Der große Speisesaal wandelt sich unter den flinken Händen zahlreicher Helferinnen rasch in ein ‚Beth ha-Knesset‘, in eine Synagoge – die Thorarolle fehlt nicht! –, von der man mit dem Volksdichter singen und sagen möchte, dass es ‚in jedem Winkelchen lacht‘.

Die langen Stuhlreihen füllen sich pünktlich mit fröhlichen, festlich gekleideten jüdischen Kinderchen, Knaben und Mädchen aus Nah und Fern, auch das Ausland ist vertreten, wobei die Mädchen die rückwärtigen Stuhlreihen besetzen. Aus dem Kreise der Kinder selbst schreitet dann ein ‚Barmizwohknabe‘ (Bar Mizwa), seiner Würde bewusst, gravitatisch zum ‚Chasen‘ (Vorbeter) ans Pult, ohne die Kritik seines ‚Kahal‘ (der Gemeinde) auch nur im geringsten zu fürchten, von der ganzen ‚Gemeinde‘ in beglückender Weise begleitet. Der Sohn des verewigten Begründers (David Mayer, 1854–1931) selbst hat für die hohen Feiertage sehr schöne und eigenartige hebräische Melodien für die Kinder geschrieben und so einen wirklich vorbildlichen Jugendg'ttesdienst gestaltet. Hier wird das jüdische Kind lebendiges Glied dieser heiligen jüdischen Kindergemeinde, es wird aus seiner unglücklichen geistig-seelischen Isolierung mit all den Gefahren an Min-

derwertigkeitskomplexen glücklich herausgehoben und mit echten, bewussten, (wahrhaft!) tausendjährigen jüdischen Werten segensreich erfüllt. Von welcher Lebensnotwendigkeit ist dieses jüdische Gemeinschaftsbewusstsein für das jüdische Kind gerade in unserer Gegenwart!“

Der achtjährige Mannheimer *Heinz Zach* schildert die Feier des Schabbat in seinen Worten 1932: „Wir gingen in den ‚Schabbosanzügen‘ in den G’ttesdienst. Er war im Spielsaal. Ein ‚Sefer‘ (Tora-Rolle) war auch da. Ein junger Herr betete vor. Wir sangen ‚Lecho Daudi‘ (Lied zur Bewillkommung des großen Ruhetags der gold’nen Zeit) und noch manches andere. Die Melodien kannte ich noch nicht. Zum Schluss sangen wir ‚Adon Olam‘ (Hymne, welche die Ewigkeit und Einheit Gottes sowie das menschliche Vertrauen in seine Vorsehung preist). Nach dem ‚Kidduschmachen‘ (Sprechen des Segens über einen Becher Wein) aßen wir ein gutes Schabbosessen. Wir sangen ‚Schirhamalaus‘ (Dank an den ‚Schöpfer alles Guten‘). Nach dem ‚Benschen‘ (Segnen) gingen die Kleineren ins Bett.

Am Schabbosmorgen wurde ‚gelaient‘ (aus der Schrift gelesen), wenn ‚Minjan‘ (regulärer jüdischer Gottesdienst, der die Versammlung von zumindest zehn religionsmündigen Männern erfordert) war: Im Heim waren auch Jungs, die ‚Barmizwoh‘ (religionsmündig) waren. Dann kamen noch Kurgäste vom Herrn Frant (aus der streng rituell geführten Pension ‚Waldeck‘). ‚En Kelohenu‘ (Hymne zum Ausgang des Morgengottesdienstes) sangen wir auch zusammen. Nach dem G’ttesdienst gingen wir zum Frühstück und zum Spaziergang. Am Nachmittag waren zwei Ruhestunden. Für uns war der schöne ‚Schabbos‘ um halbnacht schon zu Ende, weil wir ins Bett mussten. Deshalb konnten wir beim ‚Hawdolo ausmachen‘ (bei der Zeremonie zum Schabbat-Ende mit Wein-, Gewürz- und Lichtsegen) nicht dabei sein. Wein bekamen wir keinen. Denn für hundert Kinder hätten wir viele Flaschen gebraucht. Aber es war doch schön, und wir hatten beinahe immer feines ‚Schabboswetter‘.“

Unverkennbar „ein wahrhaft jüdisches Haus“ war das Dürrheimer Friedrich-Luisen-Hospiz, wie es den religiösen Vorstellungen der Familie David H. Mayers entsprach und ihrem Bemühen, die jüdische Wohlfahrt zu befördern. Wie froh wurde hier das Laubhüttenfest (Sukkot) gefeiert und der Tag der Gesetzesfreude (Simchat Tora)! Oder das dem großen Ölwunder sich dankende Lichterfest (Chanukka) zum Gedenken an die Wiedereinweihung des Zweiten Tempels in Jerusalem:

„Wie strahlten die Augen der Kleinen, als sie endlich in den festlich geschmückten Saal herein durften, die vielen Lichtchen angezündet und die alten lieben Gesänge angestimmt wurden! Dann kamen für jedes einzelne süße und reizende Überraschungen, teils von ihren Angehörigen, teils in überaus reichem Maße von edeln Freundinnen des Hospizes gestiftet und von den kinderlieben Schwestern hübsch zurechtgemacht. Herz, Augen und Mund feierten ein schönes Fest. So war der erste Abend. Und der zweite stand ihm nicht nach, denn da durften die Kinder Theater spielen. Und wie prächtig haben sie es gemacht! Die schönsten Märchen zogen an uns vorüber; über allem aber stand die Chanukkageschichte, mit Innigkeit gespielt und gesungen.“

Das zehnjährige Bestehen des Hospizes wurde 1922 gebührend gefeiert: „Besonders verschönt wurde die Feier durch gesangskünstlerische Darbietungen der Sopranistin *Elisabeth Friedberg* und des Baritonisten *Paul Mayer*. Später folgte eine fröhliche Veranstaltung der Kinder mit lustigen Szenen und Gesängen und graziösen Tänzen.“ 1937 konnte das Jubiläum „des ein Vierteljahrhundert Gesundheit und Glück spendenden Hauses“ nur noch mit einer schlichten, doch weihevollen Feierstunde begangen werden. Hebräische Lieder erklangen, einstudiert und teilweise komponiert von Paul Mayer. Er hielt die feurige Festrede: „Vergesst die Leidenschaft nicht, hütet die heilige Flamme der Begeisterung. Wir sind das Volk des Trotzdem. Erlahmen wir nicht in unserer Arbeit!“

Solange sie es vermochten, wirkten die Juden in Bad Dürkheim segensreich im Friedrich-Luisen-Hospiz mit seiner Synagoge, die den kleinen Bet-saal in der Waldstraße ersetzte, im israelitischen „Café Dreyfuß“ oder in der koscheren Pension „Waldeck“. Im Solbad an der Stillen Musel fanden über 11 000 Kinder Erholung an Leib und Seele, im Hospiz bestens betreut; jüdische Kindermädchen erhielten eine solide Ausbildung; unzählige Praktikantinnen lernten für Beruf und Leben. Unter den Oberinnen *Dorothea Kochmann* und *Bettina Falk* arbeiteten bis zu sechs Schwestern und 25 Personen in der Hauswirtschaft, darunter das Küchenmädchen *Brunhilde Alexander*; in der Pflege die Kinderpflegerin *Camilla Baum*; in der Erziehung die Kindergärtnerin *Anna Friedland* und die Lehrerin *Berta Weil*; in der Verwaltung die Sekretärinnen *Dora Marx* und *Emilie Falk*; Hausarzt war *Paul Harraß*. Sie taten ihren Dienst im „Dritten Reich“ unter erschwerten Bedingungen, mit dem zähen Willen eines „Volkes des Trotzdem“. Sie harrten aus, als in der „Reichskristallnacht“ am 9. November 1938 nicht nur

Glas in Scherben geschlagen wurde: Auch das Friedrich-Luisen-Hospiz wurde von den Nationalsozialisten übel heimgesucht; immerhin wurden die Kinder vom Hausmeister *Valentin Obergfell* in den Keller des Gebäudes gebracht und so vor gewaltsamen Übergriffen geschützt. 1939 wurde das Kinderheim zwangsweise aufgelöst; zwei Jahre später musste die Reichsvereinigung der Juden in Deutschland das Heimgebäude an die Berufskrankenkasse der Kaufmannsgehilfen in Hamburg „veräußern“.

Wie viele der liebevollen Menschen in Bad Dürkheim dem Rassenwahn des NS-Regimes zum Opfer fielen, ist kaum zu ermitteln. Als erster wurde Bezirksrabbiner *Mordechai Bohrer* im KZ Dachau bereits 1938 ermordet. *Marie Mayer*, die Mutter des Hospizes, 1941 in Gurs; ihr Sohn *Paul Mayer*, der volltönende Bariton, 1942 in Auschwitz, wo auch die Sopranistin *Elisabeth Friedberg* vergast wurde. Die Oberin *Bettina Falk* wurde zusammen mit ihrer Schwester *Emilie Falk* 1942 in der Tötungsstätte Raasiku bei Reval ermordet, Schwester *Trude Schwarz* im KZ Jungfernhof in Riga, die Kindergärtnerin *Anna Friedland* 1942 im Warschauer Getto. Das Küchenmädchen *Brunhilde Alexander* wurde 1942 deportiert und gilt als „unbekannt verschollen“, ihre Eltern wurden in Nexon bei Limoges bzw. in Auschwitz ermordet. Die Kinderpflegerin *Camilla Baum* (unbekannt verschollen) und *Kläre Käte Levi* wurden vermutlich zur selben Zeit in Auschwitz ermordet, ebenso die Kinderpflegerin *Jenny Levi*, ihre Kolleginnen *Edith Dannenberg* und *Hilde Fridenberg* zusammen mit ihrer Mutter *Berta Fridenberg* und auch *Ruth Hilde Weil*.

Ein „Grab in den Lüften“ fanden auch *Alice Lewin* und *Berthold Stern*; *Mina Stern* (geb. Levy) und ihr Sohn *Kurt Eli* gingen im jüdischen Shtetl von Piaski, das für Tausende Juden zum todbringenden Getto wurde, zugrunde. *Ilse Lewinski* und *Bianka Schuster* gehörten zu den letzten in Dürkheim gemeldeten Jüdinnen; beide wurden im Getto von Lodz (Litzmannstadt) umgebracht. „Nach Polen abgeschoben“ und umgebracht wurden auch die Kinder *Jutta Merser*, *Anna Helene Schuss* (im Getto von Belzyce) und *Philipp Steinbock* ...

„Den Frommen setzt man keine Grabsteine, ihre Taten, das sind ihre Denkmäler!“ zitierte Rabbiner Bohrer jüdische Weisheit. Die Gott hohnen und seinen Geboten, schafften sich in ihren Verbrechen das unvergesslich eigene. An die ermordeten Juden Bad Dürkheims erinnert das Bettina-Falk-Haus der heutigen Luisen-Klinik. Die Geschichte des Hauses war mit der

Vernichtung derer, die es zu einer Pflegestätte jüdischen Lebens gemacht hatten, nicht zu Ende. Von 1941 bis 1945 wurde das Friedrich-Luisen-Hospiz als Reservelazarett zweckentfremdet, ja missbraucht. Vom Ende des nationalsozialistischen Deutschlands bis zur Gründung der Bundesrepublik nutzte es die französische Besatzungsmacht als Kinderheim.

1949 erhielt die Israelitische Landesgemeinde Baden das Heim im Restitutionsverfahren zurück. Sie verpachtete das Gebäude an die Gemeinde Bad Dürkheim, ab 1950 an das Diakonissen-Mutterhaus St. Chrischona in Bettingen bei Basel. 1954 wurde es durch den St. Chrischona-Verband käuflich erworben, der darin das Kindersanatorium „Luisenheim“ einrichtete. 1990 wurde es an die „Gesellschaft für Verhaltensmedizin und Gesundheitsforschung“ verkauft, die das Gebäude aufwändig und möglichst originalgetreu renovierte. In den Komplex der Luisen-Klinik eingebunden, erinnert es an die jüdische Geschichte Bad Dürkheims, die in Ortschroniken nur kurz erwähnt (oder übergangen) wird.

Im Gedenken
an die Opfer des NS-Regimes,
den benannten und den unbekannten,
Avital und Tovia Ben-Chorin zugebracht und Sven Soik;
den „Dürkheimer Kindern“:
Helma Maier, Kurt Salomon Maier und Hans (John) Rothschild;
den Mitstreitern:
Helmut Gabeli, Werner Kessl, Carsten Kohlmann,
Petra Kohlmann (†), Robert Kraus und Andreas Lerbs.

Dank ist denen geschuldet, die ihre Quellen sprudeln ließen:

Die Alemannia Judaica, das Stadtarchiv Bad Dürkheim, das Stadtarchiv Villingen-Schwenningen, das Kreisarchiv des Landkreises Schwarzwald-Baar, das Stadtarchiv Karlsruhe, das Generallandesarchiv Karlsruhe und das Hauptstaatsarchiv in Stuttgart, das DFG-Projekt „Compact Memory – Internetarchiv jüdischer Periodika“, die Zentralarchive des Jüdischen Volkes in Jerusalem sowie die Gedenkstätte Yad Vashem, Joachim Hahn (Plochingen), Uri Kaufmann (Essen), Carsten Kohlmann (Oberndorf), Robert Kraus (Ettenheim); Helma Maier und Kurt Salomon Maier haben mit ihren Sammlungen die Recherchen unterstützt und die vorliegende Veröffentlichung ermöglicht.

Das „große Hallel“ Katechese zu Psalm 136 (135)

Papst Benedikt XVI.

Heute¹ möchte ich mit euch einen Psalm betrachten, der die ganze Heilsgeschichte zusammenfasst, von der das Alte Testament uns Zeugnis gibt. Es handelt sich um ein großes Loblied, das den Herrn in den zahlreichen, immer wiederkehrenden Offenbarungen seiner Güte in der Geschichte der Menschheit preist; es ist Psalm 136 (135 nach der griechisch-lateinischen Überlieferung). Als feierliches Dankgebet, bekannt als das „*große Hallel*“, wird dieser Psalm traditionell am Ende des jüdischen Passahmahls gesungen, und auch Jesus hat ihn wohl beim Letzten Abendmahl gebetet, das er mit seinen Jüngern feierte. Denn darauf scheint die Bemerkung der Evangelisten hinzuweisen: „Nach dem Lobgesang gingen sie zum Ölberg hinaus“ (Mt 26,30; Mk 14,26). Der Horizont des Lobes erleuchtet so den schweren Gang nach Golgota. Der ganze Psalm 136 läuft in litaneiartiger Form ab, unterteilt von der antiphonalen Wiederholung „denn seine Huld währt ewig“. In dem Werk werden die vielen Wunder Gottes in der Geschichte der Menschheit sowie seine ständigen Eingriffe zugunsten seines Volkes aufgezählt. Und auf jede Verkündigung des Heilswirkens des Herrn antwortet die Antiphon, wobei der Hauptbeweggrund der Lobpreis ist: die ewige Liebe Gottes, eine Liebe, die – entsprechend dem hebräischen Begriff, der hier verwendet wird – Treue, Barmherzigkeit, Güte, Gnade, Fürsorge einschließt.

Dies ist das Leitmotiv des ganzen Psalms, das stets in derselben Form wiederholt wird, während seine konkreten, paradigmatischen Ausdrucksformen wechseln: die Schöpfung, die Befreiung durch den Exodus, das Geschenk des Landes, der unablässige fürsorgliche Beistand, den der Herr seinem Volk und allen Geschöpfen gewährt. Nach einer dreifachen Aufforderung, Gott, dem Herrscher, zu danken (V. 1–3), wird der

1) Generalaudienz am 19. Oktober 2011. Zum Text: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111019_ge.html

Herr gepriesen als der, der „große Wunder tut“ (V. 4). Das erste dieser Wunder ist die Schöpfung: der Himmel, die Erde, die Gestirne (V. 5–9). Die geschaffene Welt ist nicht einfach nur ein Hintergrund, vor dem das Heilswirken Gottes stattfindet, sondern sie ist der Anfang jenes wunderbaren Wirkens. Durch die Schöpfung zeigt sich der Herr in all seiner Güte und Schönheit, er geht eine Bindung mit dem Leben ein und offenbart sein Wohlwollen, aus dem jedes andere Heilswirken hervorgeht. Und in unserem Psalm, in dem das erste Kapitel der Genesis Widerhall findet, wird die geschaffene Welt in ihren Hauptelementen zusammengefasst, wobei insbesondere die Gestirne hervorgehoben werden, die Sonne, der Mond, die Sterne: wunderbare Geschöpfe, die den Tag und die Nacht regieren. Von der Schöpfung des Menschen wird hier nicht gesprochen, aber er ist immer gegenwärtig; Sonne und Mond sind für ihn – für den Menschen – da, um der Zeit des Menschen einen Rhythmus zu verleihen und ihn, vor allem durch das Anzeigen der liturgischen Zeiten, in Beziehung zum Schöpfer zu stellen. Und gleich darauf wird das Passahfest in Erinnerung gerufen. Der Übergang zur Offenbarung Gottes in der Geschichte beginnt mit dem großen Ereignis der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft, dem Exodus, der in seinen bedeutendsten Elementen dargelegt wird: die Befreiung aus Ägypten mit der Plage, die über die Erstgeburt Ägyptens kommt, der Auszug aus Ägypten, der Durchzug durch das Rote Meer, der Weg durch die Wüste bis zum Einzug in das Gelobte Land (V. 10–20). Wir sind in der Ursprungszeit der Geschichte Israels. Gott hat machtvoll eingegriffen, um sein Volk in die Freiheit zu führen: Durch Mose, seinen Gesandten, hat er sich gegen den Pharao durchgesetzt und sich in seiner ganzen Größe offenbart. Und schließlich hat er den Widerstand der Ägypter gebrochen mit der schrecklichen Geißel des Todes der Erstgeborenen. So kann Israel das Land der Knechtschaft verlassen, mit dem Gold seiner Unterdrücker (vgl. Ex 12,35–36), die Hand „voll Zuversicht“ (Ex 14,8) erhoben im jubelnden Zeichen des Sieges.

Auch am Roten Meer handelt der Herr mit barmherziger Macht. Israel ist beim Anblick der Ägypter, die ihm nachstellen, so erschrocken, dass es bereut, Ägypten verlassen zu haben (vgl. Ex 14,10–12). Unser Psalm sagt, dass Gott vor ihm „das Schilfmeer zerschnitt in zwei Teile [...] und Israel hindurchführte zwischen den Wassern [...] und den Pharao ins Meer stürzte samt seinem Heer“ (V. 13–15). Das Bild vom Roten Meer, das in zwei Teile „zerschnitten“ ist, erinnert an die Idee vom Meer als einem großen Unge-

heuer, das in zwei Teile zerschlagen und so außer Gefecht gesetzt wird. Die Macht des Herrn überwindet die gefährlichen Gewalten der Natur und die des von Menschen aufgestellten Heeres: Das Meer, das dem Volk Gottes den Weg zu versperren schien, lässt Israel trockenen Fußes hindurchziehen und schließt sich dann wieder über den Ägyptern und verschlingt sie. „Die starke Hand und der hoch erhobene Arm“ des Herrn (vgl. Dtn 5,15; 7,19; 26,8) zeigen sich so in all ihrer rettenden Kraft: Der ungerechte Unterdrücker ist besiegt, vom Wasser verschlungen, während das Volk Gottes „hindurchzieht“, um seinen Weg in die Freiheit fortzusetzen. Auf diesen Weg nimmt unser Psalm jetzt Bezug, indem er mit einem ganz kurzen Satz den langen Pilgerweg Israels in das Gelobte Land beschreibt: „der sein Volk durch die Wüste führte, / denn seine Huld währt ewig“ (V. 16). Diese wenigen Worte enthalten eine Erfahrung von 40 Jahren, eine entscheidende Zeit für Israel: Indem es sich vom Herrn führen lässt, lernt es, aus dem Glauben, im Gehorsam und in der Fügsamkeit gegenüber dem Gesetz Gottes zu leben. Es sind schwere Jahre, die von der Härte des Lebens in der Wüste geprägt sind, aber auch glückliche Jahre – Jahre der Zuversicht auf den Herrn, des kindlichen Vertrauens; es ist die Zeit der „Jugend“, wie der Prophet Jeremia sagt, als er im Namen des Herrn zu Israel spricht, mit Worten voll Zärtlichkeit und Sehnsucht: „Ich denke an deine Jugendtreue, an die Liebe deiner Brautzeit, wie du mir in die Wüste gefolgt bist, im Land ohne Aussaat“ (Jer 2,2). Wie der Hirte im Psalm 23, den wir in einer Katechese betrachtet haben, hat der Herr sein Volk 40 Jahre lang geführt. Er hat es erzogen und geliebt und ins Gelobte Land geführt, indem er auch die Widerstände und die Gegnerschaft feindlicher Völker überwunden hat, die seinen Heilsweg behindern wollten (vgl. V. 17–20).

In der Abfolge der „großen Wunder“, die unser Psalm aufzählt, gelangt man so zum Augenblick des abschließenden Geschenks der Erfüllung der göttlichen Verheißung, die an die Väter ergangen war: „Und der ihr Land zum Erbe gab, / denn seine Huld währt ewig, der es Israel gab, seinem Knecht, / denn seine Huld währt ewig“ (V. 21–22). Im Lobpreis der immerwährenden Huld des Herrn wird jetzt das Geschenk des Landes in Erinnerung gerufen, ein Geschenk, das das Volk empfangen muss, ohne es sich jemals anzueignen; es soll stets in einer Haltung erkenntlicher und dankbarer Annahme leben. Israel empfängt das Land, in dem es leben soll, zum „Erbe“: Dieser Ausdruck bezeichnet ganz allgemein den Besitz eines Gutes, das von einem anderen empfangen wurde, ein Eigentumsrecht, das sich insbesondere auf den väterlichen Besitz bezieht.

Eine der besonderen Eigenschaften Gottes ist das „Schenken“; und jetzt, am Ende des Exodus, tritt Israel, der Empfänger des Geschenks, wie ein Sohn in das Land der erfüllten Verheißung ein. Die Zeit des Umherwanderns, das Leben in Zelten, das von Vorläufigkeit geprägt war, ist beendet. Jetzt ist die glückliche Zeit der Stabilität angebrochen, der Freude, Häuser zu bauen, Weinberge zu pflanzen, in Sicherheit zu leben (vgl. Dtn 8,7–13). Es ist jedoch auch die Zeit der Versuchung zur Götzenverehrung, der Verunreinigung durch die Heiden, der Unabhängigkeit, die den göttlichen Ursprung des Geschenks vergessen lässt. Daher erwähnt der Psalmist die Erniedrigung und die Feinde, eine todbringende Wirklichkeit, in der der Herr sich noch einmal als Retter erweist: „der an uns dachte in unserer Erniedrigung, / denn seine Huld währt ewig, und uns den Feinden entriss, / denn seine Huld währt ewig“ (V. 23–24).

[...] Die Vergegenwärtigung der Schöpfung als Geschenk Gottes stellt also einen gemeinsamen Aspekt für uns alle dar. Dann folgt die *Heilsgeschichte*. Natürlich können wir sagen: Die Befreiung aus Ägypten, die Zeit der Wüste, der Einzug in das Heilige Land und all die anderen Probleme sind sehr fern von uns, sind nicht unsere Geschichte. Wir müssen jedoch auf die Grundstruktur dieses Gebets achten, [...] dass Israel der Güte des Herrn gedenkt. In dieser Geschichte gibt es viele finstere Täler, es geht oft durch Schwierigkeiten und Tod hindurch, aber Israel erinnert sich, dass Gott gut war, und kann in diesem finsternen Tal überleben, in diesem Tal des Todes, weil es sich erinnert. Es besitzt die Erinnerung an die Güte des Herrn, an seine Macht; seine Barmherzigkeit währt ewig. Und das ist auch für uns wichtig: Erinnerung an die Güte des Herrn zu besitzen. Die Erinnerung wird zur Kraft der Hoffnung. Die Erinnerung sagt uns: Gott ist da, Gott ist gut, seine Barmherzigkeit währt ewig.

Und so öffnet die Erinnerung auch an einem finsternen Tag, in einer finsternen Zeit den Weg in die Zukunft: Sie ist das Licht und der Stern, die uns leiten. Auch wir besitzen eine Erinnerung an das Gute, an die barmherzige, ewige Liebe Gottes. Bereits die Geschichte Israels stellt auch für uns eine Erinnerung dar: dass Gott sich offenbart, sich sein Volk erschaffen hat. Dann ist Gott Mensch geworden, einer von uns: Er hat mit uns gelebt, er hat mit uns gelitten, er ist für uns gestorben. Er bleibt bei uns im Sakrament und im Wort. Es ist eine Geschichte, eine Erinnerung an die Güte Gottes, die uns seine Güte zusichert: „Seine Huld währt ewig.“ [...].

Das besondere Buch

Paul Gerhard Schoenborn, **Nachfolge – Mystik – Martyrium. Studien zu Dietrich Bonhoeffer**. Edition ITP-Kompass, Münster 2012. 253 Seiten.

Mit diesem Sammelband legt P. G. Schoenborn einen Querschnitt seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit Dietrich Bonhoeffer und dessen Umfeld vor. Mit Fug und Recht darf man sagen, dass es sich hier um die systematisch verdichtete Summe einer theologischen Existenz handelt, die sich stets in der lebendigen Tradition der Bekennenden Kirche wusste, um diese für die erlebte Gegenwart zu aktualisieren. Diese Texte aus drei Jahrzehnten widerspiegeln in zeitlicher Reihenfolge Schoenborns jeweilige Einsichten in wechselnden Kontexten, eine Dokumentation von in sich abgerundeten Studien. Zwei Schwerpunkte bilden das Herzstück dieser Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen bei einer Fülle von Anlässen und Gelegenheiten theologischer Bildungsarbeit. Ein Schwerpunkt sind die Beziehungen zwischen Dietrich Bonhoeffer und der Befreiungstheologie in Lateinamerika. Bonhoeffers Widerstand gegen die Judenverfolgung im Dritten Reich bildet den zweiten (Anm. d. Red.: hier hervorgehobenen) großen Schwerpunkt.

Vor Kriegsausbruch hätte Bonhoeffer sich durch einen Lehrauftrag in den USA in Sicherheit bringen können, aber er entschloss sich, nach Deutschland zurückzukehren und begründete dies in einem Brief an Reinhold Niebuhr im Juni 1939: „Ich werde kein Recht haben, an der Wiederherstellung des christlichen Lebens nach dem Kriege in Deutschland mitzuwirken, wenn ich nicht die Prüfungen dieser Zeit mit meinem Volk teile [...]“ (43). Dass diese Solidarität dann schließlich in die Teilnahme an der Verschwörung gegen Hitler mündete, dafür waren der Hauptanlass die deutschen Verbrechen an den Juden. Speziell während seiner Tätigkeit am Predigerseminar in Finkenwalde beschäftigte er sich im Rahmen seiner alttestamentlichen Studien mit dem Verhältnis der Christen zu Israel und kam dabei zu Einsichten, die dann später zukunftsweisend werden sollten, seinerzeit jedoch auf heftige Ablehnung stießen. So müsse die Kirche endlich zu der Erkenntnis finden, „dass kein Staat der Welt mit diesem rätselhaften

Volk fertig werden kann, weil Gott noch nicht mit ihm fertig sei. Jeder neue Versuch, die ‚Judenfrage‘ zu lösen, scheitert an der heilsgeschichtlichen Bedeutung dieses Volkes“ (140). Für Bonhoeffer ist hier der „status confessionis“ gegeben. Er erwartet, dass seine Kirche ihr Wächteramt gegenüber dem NS-Staat wahrnimmt und ihrem Bekenntnis treu bleibt, indem sie sich in politische Zusammenhänge einmischt. Nicht nur mit den Judenchristen erwartet Bonhoeffer Solidarität, sondern mit den verfolgten Juden allgemein. Dabei müsse die Kirche durch Widerstand „dem Rad in die Speichen fallen“ und nicht nur „die Opfer unter dem Rad verbinden“. Der Entschluss dazu müsse auf einem „evangelischen Konzil“ gefasst werden.

Bonhoeffer war einer der ersten, die erkannten, dass es hier um das Bekenntnis zur bleibenden Erwählung Israels durch Gott und zugleich um den Kampf für die Menschenwürde und das Leben aller Juden ging. Er missbilligte daher, dass die Bekennende Kirche sich nur um ihre eigene Existenz sorgte, anstatt für die bedrohten Juden und andere vom deutschen Staat rechtlos Gemachte und Verfolgte einzutreten. Als Jugendsekretär des „Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ hatte er gute Möglichkeiten, in der Ökumene zu wirken. So informierte Bonhoeffer auf der Tagung des Weltbundes im September 1933 in Sofia in Hintergrundgesprächen über die Situation der Juden in Deutschland allgemein und über den Kampf gegen den Arierparagrafen in der Kirche. Das Ergebnis war eine Resolution gegen Rassismus und Antisemitismus, besonders im Hinblick auf das Deutsche Reich: „Im Gefühl der Bruderschaft sind wir [...] tief berührt durch die Behandlung, die Menschen jüdischer Abstammung und Verbindung in Deutschland erlitten haben [...]. Wir protestieren gegen den Beschluss der preußischen Generalsynode und anderer Synoden, die den Arierparagrafen des Staates auf die Kirche übertragen [...]. Wir halten das für eine Verleugnung der Lehre und des Evangeliums von Jesus Christus“ (152).

Theologisch machte Bonhoeffer Ernst mit der Erkenntnis, dass „das Heil von den Juden kommt: Juda ist die Wurzel, Jesus die Frucht, beide untrennbar eins, auch in der Ewigkeit. Den Juden gehört das Heil auch wieder zuletzt. Aus Verborgenheit und Niedrigkeit ruft Gott seinen Messias“ (159). Und inkarnationstheologisch ergibt sich für Bonhoeffer die absolut verbindliche Konsequenz: „Um der Menschwerdung des Sohnes Gottes willen ist der Gottesdienst vom Bruderdienst – das heißt das Evangelium von der Nächstenliebe und Mitmenschlichkeit – nicht mehr zu lösen. Die Akzeptanz der Juden als Geschwister dürfe sich nicht auf die Zulassung zu

den Ämtern und Diensten beschränken, sondern müsse auf das gesamte gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben ausgedehnt werden“ (161). So rufen den Christen nicht erst die eigenen Erfahrungen, sondern die Erfahrungen am Leibe der Brüder, um derentwillen Christus gelitten hat, zur Tat und zum Mitleiden: „Eine Verstoßung der Juden aus dem Abendland muss die Verstoßung Christi nach sich ziehen, denn Jesus war Jude“ (170). In seiner Ethik formuliert Bonhoeffer für die Zeit nach Kriegsende vorausschauend ein Schuldbekenntnis in einer Schärfe, zu der sich die Verantwortlichen dann später bei weitem nicht durchringen konnten und das deshalb bis heute als Kriterium für die Bußfertigkeit der Institution Kirche gelten kann: „Die Kirche bekennt, die willkürliche Anwendung brutaler Gewalt, das leibliche und seelische Leiden unzähliger Unschuldiger, Unterdrückung, Hass, Mord gesehen zu haben, ohne ihre Stimme für sie zu erheben, ohne Wege gefunden zu haben, ihnen zu Hilfe zu eilen. Sie ist schuldig geworden am Leben der schwächsten und wehrlosesten Brüder Jesu Christi [...]. Die Kirche bekennt, schuldig geworden zu sein an den Unzähligen, deren Leben durch Verleumdung, Denunzieren, Ehrabschneidung vernichtet worden ist [...]. Die Kirche bekennt, begehrt zu haben nach Sicherheit, Ruhe, Friede, Besitz, Ehre, auf die sie keinen Anspruch hatte [...]“ (171).

Im Sinne dieser Bußfertigkeit möchte Bonhoeffer mitarbeiten am Neuaufbau einer Kirche, die keine Machtansprüche mehr stellt und Gott „mitten im Leben jenseitig“ erfährt. Im Glauben Israels, das Gottes Weisungen (die Tora) tatkräftig verwirklicht und von den Propheten immer wieder dorthin zurückgerufen wurde, sieht er das eher verwirklicht als in einer bürgerlichen christlichen Religiosität, die sich mit einer billigen Gnadenbotschaft den Blick auf die Erfordernisse der Realität vernebelt. Stattdessen musste er hilflos miterleben, wie das europäische Judentum den kollektiven Weg des leidenden Gottesknechtes (Jesaja 53) geht; ja, er selbst wird mit seinen Freunden hineingerissen in den Holocaust (das verbrannte Ganzopfer) und erleidet das Schicksal der Juden als der Geschwister Jesu. Weitere Beiträge zu grundsätzlichen Aspekten einer Theologie des Martyriums, dargestellt u. a. am Beispiel des Dänen *Kaj Munk* (vgl. FrRu NF 6[1999]250–258) sowie zum Verhältnis von Mystik und Politik, runden diesen Sammelband ab. Ein Buch, das mit seinen interessanten Perspektiven auf Bonhoeffer und dessen Umfeld sowie auf seine Wirkungsgeschichte einen wichtigen Beitrag zur theologischen Zeitgeschichte darstellt!

Wieland Zademach, Unkel

Elazar Benyoëtz, **Olivenbäume, die Eier legen. Ein Nachbuch.** Wilhelm Braumüller Verlag, Wien 2012. 365 Seiten.

„Lieber Sohn eines Ratgebers, [...] eigentlich gibst Du ja keinen Rat, sondern lässt uns etwas erraten“, schrieb Benyoëtz’ Freund Izchak Akavyahu aus Haifa am 26.4.1992, denn *Benyoëtz* bedeutet *Sohn des Ratgebers*. Zwanzig Jahre sind seit diesem Schreiben vergangen, und Elazar Benyoëtz gibt uns in seinen Aphorismen noch immer Rätsel auf. Doch wenn wir die Hülle sprengen und in die Tiefe des Wortspiels eintauchen, erfassen wir den Sinn, der oft zum Ratgeber wird. „Eingezweifelt in Gott“ nennt der Dichter sein Credo. Eingezweifelt, oder besser „außer Zweifel“. Das „Eingezweifelte“ durchbricht den Zweifel. Damit nennt der Autor den menschlichen Weg, der ohne Gott undenkbar wäre. Eine Lebensweisung!

Elazar Benyoëtz wurde 1937 in Wien geboren, 1938 flüchteten seine Eltern vor der NS-Verfolgung in das damalige britische Mandatsgebiet Palästina. 1959 legte er das Rabbinerexamen ab. Elazar wuchs in der hebräischen Sprache auf, und trotzdem wurde er ein *zweisprachiger* Autor. Was bedeutet es dem Israeli, auf Deutsch zu schreiben?

*Einst war es Verrat, / Heute könnte es Widerstand heißen: /
Das Schreiben des Hebräers auf Deutsch.*

Es ist nicht mehr das Deutsch der Verbrecher, in dem in der Gegenwart jüdische Schriftsteller wieder schreiben, auch kein Anknüpfen an die vergangene und vernichtete deutsch-jüdische Symbiose. Anfangs ist es ein schmerzliches, auf Blutspuren beginnendes Schreiten, ein Widerstand gegen das Vergessen und gleichzeitig der Widerstand, an eine düstere Zukunft zu glauben, so Benyoëtz in „Täglich mit einem Gedanken“:

*Um einen Gedanken / Weiter sein /
Das Vernehmliche der Sprache / ist bescheidener, aber auch raffinierter
als unser Wortschatz / Dass man nicht aus dem Staunen kommt, /
ist Gegenwart.*

Ja, es ist ein Staunen, das Schreiben eines Hebräers in Deutsch in der Gegenwart. Er ist täglich *mit* einem Gedanken und *um* einen Gedanken weiter, ein tägliches Wagen des Weiterkommens. Harald Weinrich berichtet: „Noch ehe wir den Mund zum Sprechen öffnen, öffnet uns die Sprache die Augen – schreibt der Israeli Elazar Benyoëtz. [...] Es ist erstaunlich, wie ein Autor aus Israel, der mit der deutschen Sprache nur aus der Ferne Verbindung haben kann, über die Sprache so vollkommen verfügt. Vielleicht ist aber gerade eine – in vielfachem kritische – Distanz zu Deutschland nötig, um uns von der Sprache so die Augen öffnen zu lassen, wie es durch Elazar Benyoëtz geschieht.“

Mit Recht spricht Benyoëtz von einem „Nachbuch“. Auch düstere Gedanken kamen ihm im Jahr seines 75. Geburtstages: „Es kommen Tage / bei dem kein Jahr mehr / herauspringt / Um einige Ecken herum / mache ich meine letzte Runde. / Kein Zeiger läuft der Stunde nach, / Zwischen Tür und Angel / meiner Hand und deiner Schulter / das ganze Adieu.“

In der Hoffnung, dass der Autor noch viele Jahre mit seinen Aphorismen uns Fragen aufgibt, kann man das „Nachbuch“ als das Ende eines Lebensabschnittes sehen, das eine Synthese seines bisherigen Schaffens enthält: Aphorismen, Gedichte, Briefe, Vorträge, Laudationes, Rezensionen und Zitate von berühmten Persönlichkeiten sowie eigene Briefe. Die Aphorismen und Gedichte des Autors sind wie die Ölbäume – ein integraler Bestandteil seiner Heimat –, die nach jahrzehntelangem Schaffen Früchte tragen („Eier legen“) und sich in den Schriften bekannter Persönlichkeiten spiegeln. „Ich beginne zu ahnen und aufzufassen, dass zur endgültigen Philosophie eine sehr entschiedene Einsicht in der Dichtkunst gehört“, sagt der Religionsphilosoph Gershom Scholem.

Elazar Benyoëtz' Dichtkunst gibt Einsichten, die die theoretische Prosa der Philosophen lebensnah abrunden. Albrecht Goes schreibt in einem Brief an Benyoëtz: „[...] mit Deinem *Filigranit*“ (so der Name eines Aphorismenbandes – Anm. M. Beck) „gehe ich um; es braucht ein paar Monate, bis man vertraut darin umgeht – und dann fängt es ja eigentlich erst an“. Tatsächlich muss man sich erst mit einem Buch des Autors vertraut machen, und erst dann beginnen seine Aphorismen zu sprechen, so wie man eine Filigranarbeit lange und in allen Details betrachten muss, um sie zu begreifen. Und das gesamte Werk von Elazar Benyoëtz ist in Filigrantechnik verfasst. Sein Schreiben an Dorothea von Chamisso beendet Benyoëtz: „Mein Brief ist lang ge-

worden, was aber die vielen Worte, möchten sie sich noch so gut als Brief tarnen, verderben, macht das eine Wort wieder wert und gut: *Filigranit*. Das ist die Sprache meiner Kunst, ist meine Sprache, mein Ivrit im Deutschen.“

Den Klang der biblischen Dichtung hört man aus dem Werk des Autors heraus. „Mir gefällt [...] seine zugleich heitere und strenge, aber undogmatische Weisheit, und anziehend ist hier für mich, dass es eine Weisheit ist, die aus dem Judentum kommt, dass sie, wie er selbst sagt ‚gebibelt‘ ist, darin, dass seine Dichtung ein religiöses Gespräch, ein religiös zentriertes Sprechen ist, eben, in der Tat, letztlich ein unausgesetztes, zugleich ernstes und heiteres ‚Kreisen um Gott‘“ (Hans Martin Gauger, *Der Kreisende*, Laudatio auf Elazar Benyoëtz). Das „Kreisen um Gott“ in *Filigranit* bestimmt den Inhalt der Werke von Benyoëtz, wie in dem Gedicht „Zu Ende, ohne mich“:

Das Ende naht, unabwendbar.

Ich bleibe am Anfang, im Buche Genesis, / ganz vorn, ganz jung.

Und ist es nicht am Anfang, sondern im Anfang

So bin ich doch beim Wort und bleibe dabei, / ohne Alter und Altern.

Mir ist, als würde mein Herz nur an dieser Stelle pochen,

im Buche Genesis, im ersten Buche Mosis, ganz vorn,

und wenn ich ans Ende des ersten Buches gelange,

lasse ich mich wie Jakob begraben und gedenke des Joseph.

Ewig bleibt mein Spielplatz der Brunnen, / an dem Ribka auftauchte

und Elieser auf Abstand sie beobachtete.

Ob ich je eine Frau mehr liebte als diese.

Dieses Gedicht veranschaulicht die Ewigkeit der biblisch-jüdischen Kunst des Autors. In jedem seiner Bücher wiederholt sich die Genesis seines „Autorenwerdens“, die sich im Beginn des jüdischen Volkes spiegelt. Er denkt an Joseph, den Prototyp des Juden, der fern von der Heimat Karriere macht, und seine Gedanken kreisen um Jakob, der mit seinem Beinamen ‚Israel‘ dem jüdischen Volk und auch dem modernen Staat Israel seinen Namen gab. Der Schaffensspielplatz von Benyoëtz bleibt stets der Ort, an dem Ribka (Rebekka), heimlich von Isaaks Boten Elieser beobachtet, am Brunnen erscheint (Gen 24). Aus Ribkas Schoß wird der Stammvater des jüdischen Volkes, Jakob-Israel, geboren. Die Liebeserklärung an die Stamm-mutter ist die ewig bleibende Liebe des Autors zu seinem Volk Israel, mit dessen Stimme er zu uns spricht, auch wenn er Deutsch schreibt.

Monika Beck, Aachen

Reinhold Boschki / Albert Gerhards (Hg.), **Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog**. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn u. a. 2010. 349 Seiten.

Ein Kaleidoskop verschiedener theologischer Disziplinen wird hier vorgestellt, bei dem es hauptsächlich um eine noch zu erarbeitende und immer wieder von Rückschlägen bedrohte „Erinnerungskultur“ in unserer pluralen Gesellschaft geht. Die 23 Beiträge, sie führen sich auf eine Studienwoche der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn 2007 zurück, regen zu einem intensiv(er)en Austausch mit der lebendigen Gegenwart jüdischen Lebens und Glaubens hierzulande an. Leider aber zählt zu den Autoren nur eine jüdische Stimme: Die von Rabbiner Dr. Henry Brandt.

Ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil mit seiner bahnbrechenden Erklärung „Nostra aetate Nr. 4“, dieser „Initialzündung einer völlig neuen Beziehung“ (13) zwischen Christen und Juden, die einen „fundamentalen Paradigmenwechsel“ (14) begründet, zeichnen die Beiträge Konturen und Perspektiven für ein Gespräch, das auf Augenhöhe und in unbedingtem Respekt voreinander geführt wird. Renommiertheologen wie Reinhold Boschki, Albert Gerhards, Hans Hermann Henrix, Josef Wohlmuth, Frank-Lothar Hossfeld, Heinz-Josef Fabry und Werner Trutwin stellen den Leitbegriff „Erinnerungskultur“ auf den Prüfstand. Dabei kommen auch wegweisende Positionen von Emmanuel Lévinas (45 ff.), Friedrich-Wilhelm Marquardt (183 ff.), Gershom Scholem (333 ff.) und natürlich Johann Baptist Metz mit seiner „Memoria passionis“ ins Spiel.

Erinnerung braucht, so der durchgehende Tenor, Gedenkort und Gedenkzeiten (18/21) – sowohl was die „Memoria passionis“ als auch die „Memoria salutis“ betrifft (24). Aber eine solche „Erinnerungskultur“ fehle uns, so Metz, „weil uns (seit langem) der Geist fehlt, der in Auschwitz endgültig ausgelöscht werden sollte“ (25). Sie kann nur „im Dialog mit jüdischem Geist und mit konkreten Juden realisiert werden“ (ebd.) – und zielt auf eine „Spiritualität der Erinnerung“ (Thomas Laubach, 89).

Äußerst aufschlussreich erscheinen die Aspekte zu einer Liturgie-Reform „im Angesicht des Judentums“ (213 ff.), zu einer möglichen „Bahn-Lesung der Tora in der katholischen Messe“ (291 ff.) sowie zum Thema „Judentum im Religionsunterricht heute“ (241 ff.): Werner Trutwin stellt überzeugend dar, wie sehr sich gerade im didaktischen Bereich

ein „Paradigmenwechsel“ (241) vollzogen hat, indem die „fundamentale und bleibende Bedeutung des Judentums für den christlichen Glauben“ (252) inzwischen außer Frage steht – wobei niemals eine „besitzergreifende Umarmung“ stattfinden darf, vielmehr die „asymmetrische Verschiedenheit“ (ebd.) stets beachtet werden muss. Reinhold Boschki bringt den zu absolvierenden Lernprozess auf den Punkt: „Ein neues Verhältnis kann nicht einfach proklamiert, es muss erlernt werden [...] in Predigt und Gemeindeleben, in Katechese und Gemeindepädagogik, in Erwachsenenbildung und Religionsunterricht [...]. Dabei darf es nicht nur ein ‚Sonderthema‘ bleiben, sondern sollte ganz selbstverständlich in allen Lebensäußerungen der Kirche sichtbar werden [...]. Wir Christen können uns selbst nicht verstehen, wenn wir nicht den jüdischen Weg des Glaubens verstehen“ (204).

Auch wenn es sich wie eine Marginalie ausnimmt: Die Gestaltung des Bucheinbandes hätte m. E. ansprechender ausfallen können, was den Titel und vor allem die Farbauswahl betrifft. Weiße Buchstaben auf grellgelbem Untergrund sind nun mal für Augen ungesund. Umso gesünder schmeckt dann die Kost, die hier gereicht wird. Insgesamt ein lesens- und bedenkenswertes Kaleidoskop für alle an einem neuen Verhältnis von Juden und Christen Interessierte.

Dieter Krabbe, Nürnberg

Manfred Deselaers / Leszek Lysien / Jan Novak (Hg.), **Gott und Auschwitz: über Edith Stein, den Besuch von Papst Benedikt XVI. und Gott in den Düsternissen der Geschichte**. Mit einem Vorwort von Walter Kardinal Kasper. Übers. von Elzbieta Wawrzyniak-Buscher möhle. UNUM Verlag, Krakau 2010. 299 Seiten und 7 Seiten Farbbilder.

Im Jahr 2006 gab es im „Zentrum für Dialog und Gebet“ (www.cdim.pl) in Oświęcim (Auschwitz) drei bedeutsame Ereignisse: ein wissenschaftliches Seminar über Edith Stein, den Besuch von Papst Benedikt XVI. und eine Forschungstagung zum Thema „*Die Anwesenheit Gottes in den Düsternissen der Geschichte*“. Die Referate überwiegend polnischer Wissenschaftler liegen nun zusammen mit der Ansprache von Papst Benedikt XVI. im ehemaligen Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau in einer vorzüglichen Übersetzung als Sammelband vor und können bei der Solidaritätsaktion „Renovabis“ (Freising) kostenfrei bezogen werden.

Wer meint, es gäbe schon genug Literatur zur „Gottesproblematik“ angesichts des Holocaust, täuscht sich und wird von den profunden Texten aus Polen eines Besseren belehrt. Hohe Dialog- und Reflexionskultur, enge existenzielle Verbindung – sei sie biografisch, verwandtschaftlich oder örtlich – zum Geschehen in Auschwitz und ein gemeinsames Ringen um eine nach vorne blickende Sicht, in der „die Liebe stärker ist als der Tod“, zeichnet den Sammelband aus. Er will „die Frucht eines gemeinsamen Lauschens auf die Stimme von Auschwitz“ (15) sein.

Der erste Teil des Buches behandelt mehrere Aspekte der Person und des Wirkens von *Edith Stein*, auch die Problematik ihrer nicht unumstrittenen Heiligsprechung und Ernennung zur Con-Patronin Europas. *Waclaw Dlugoborski*, ehemaliger Häftling des Lagers Auschwitz-Birkenau und langjähriger Leiter der historischen Abteilung des Staatlichen Museums Auschwitz-Birkenau, stellt die wenig bekannte Periode des politischen Engagements der jungen Studentin aus Breslau in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg dar (19–38). Interessant ist dabei vor allem ihre hier erstmals breiter geschilderte aktive Mitarbeit in der DDP (Deutsche Demokratische Partei). *Anna Grzegorzcyk*, Direktorin des Edith-Stein-Forschungszentrums an der Universität Poznan (Posen), analysiert den Einfluss des Denkens Edith Steins, besonders der „Einfühlung als universaler Erkenntnis methode“ (50), auf die zeitgenössische Philosophie (39–55). *Marian Zawada* OCD, Direktor des Edith-Stein-Zentrums für Geistliche Kultur „Communio Crucis“ in Kraków, schildert „Die Bedeutung Edith Steins für die zeitgenössische Spiritualität“ (57–70), vor allem die Verbindung von theologischer Anthropologie und Kreuzestheologie.

Stanislaw Krajewski, Co-Vorsitzender des Polnischen Rates der Christen und Juden und langjähriges Mitglied des Internationalen Auschwitz-Rates, legt den „Fall Edith Stein“ aus jüdischer Perspektive dar (71–80). Er sieht in ihrer Heiligsprechung die Gefahr einer kirchlichen Vereinnahmung des Holocaust, da sie – wenn auch unbewusst – „zur ausgezeichneten Repräsentantin der Opfer gemacht wurde“ (77). Trotzdem erkennt Krajewski in der ermordeten Konvertitin und Karmelitin bei Beachtung der Unterschiede eine „Herausforderung für den Dialog“ (78). Die gleichsam katholische Antwort darauf gibt der in einer jüdischen Familie geborene und von Polen vor dem Tod gerettete Priester *Romuald Jakub Weksler-Waszkineł* (Katholische Universität Lublin) mit dem Aufsatz „Edith Stein als Herausforderung“ (81–95). Er würdigt den Beitrag des II. Vatikanums, verschiede-

ner Dialog-Initiativen, auch des polnischen Papstes Johannes Paul II., hin zu einer neuen Kirche der Achtung, der Toleranz und Gastfreundschaft, „befreit von den alten Fehlern des Antijudaismus und Antisemitismus“ (86). Johannes Paul II. erhob 1999 Edith Stein (zusammen mit Katharina von Siena und Birgitta von Schweden) zur Patronin Europas.

Manfred Deselaers, seit 1990 in Auschwitz als Seelsorger tätig, behandelt das besonders diffizile Thema „Edith Stein und die Verantwortung der Kirche“ (97–106) u. a. mit einer Analyse ihres im April 1933 vergeblich an Papst Pius XI. gerichteten Briefes (vgl. FrRu NF 10[2003]162–169). Dabei wird auch die Hilflosigkeit der deutschen Bischöfe angesprochen. So erinnert Edith Stein „an Schuld, [...] auch in der katholischen Kirche“ (104). Für sie realisierte sich die „Kreuzeswissenschaft“ ganz konkret. „Wir wissen nicht, was Edith Stein in Auschwitz gedacht hat. Wir wissen nicht einmal, ob ihr Glaube hier nicht zerbrochen ist, wie bei Anderen – davon gibt es keine Spur mehr. Aber alle Zeugnisse sprechen davon, dass sie ihr Schicksal klar sah und im Glauben angenommen hat“ (102).

Teil II des Sammelbandes dokumentiert und kommentiert den Besuch von *Papst Benedikt XVI.* am 28. Mai 2006 in Auschwitz-Birkenau und im „Zentrum für Dialog und Gebet“. Deselaers vergleicht den Besuch des (deutschen) Papstes Benedikt XVI. im Jahr 2006 mit dem ersten Besuch des polnischen Papstes Johannes Paul II. am 7. Juni 1979 und referiert dann die polnische zeitgeschichtliche Dimension des ersten Besuches und die Verknüpfung beider Besuche mit der deutsch-polnischen und christlich-jüdischen Aussöhnung. Er schildert die Konflikte um das Karmelitinnenkloster und die Aufstellung von Kreuzen in den 1980er und 1990er Jahren, Konflikte, die durch das beherzte Eingreifen von Johannes Paul II. überwunden werden konnten.

Für Deselaers war „der wichtigste Aspekt des Besuches von Papst Benedikt XVI. sein positives Schweigen“ (131), mit dem er seine Ansprache begann, ein „Schweigen, das ein inwendiges Schreien zu Gott ist“ (115; 132 f.). Damit fühlt sich Deselaers an ein Wort von Emmanuel Lévinas erinnert, „dass der Schrei nach Hilfe das erste Gebet ist, und dass es sein Sinn ist, in uns die Liebe zu erwecken“ (133), und er stellt fest, dass der christliche Antijudaismus dazu beitrug, „den Weg nach Auschwitz vorzubereiten“ (136). Daher vermisst er bei Benedikt XVI. „in diesem Zusammenhang ein ausdrückliches päpstliches Wort über die Schuld der Christen“ (136).

In Teil III (Dokumentation der Forschungstagung von 2006) geht es um das Großthema „*Gott in den Finsternissen der Geschichte*“. Unter Anknüpfung an das Denken von Thomas von Aquin, Simone Weil, Emmanuel Lévinas, Hannah Arendt, Hans Jonas, Abraham Joshua Heschel, Alfred N. Whitehead, Józef Tischner, Jürgen Moltmann und anderen rangen polnische Philosophen und Theologen aus verschiedenen Perspektiven um Fragen des Bösen und der Theodizee. Von den sehr tiefschürfenden Untersuchungen seien hier erwähnt: „Die fordernde Anwesenheit Gottes“ (*Joanna Barcik*, 141–149); „Die traditionelle Theodizee angesichts von Auschwitz – Thomas von Aquin und Hannah Arendt“ (*Grzegorz Chrzanowski OP*, 151–164); „Gott und das Böse. Anthropologisch-theologische Reflexion“ (*Manfred Deselaers*, 165–185); „Von Gott oder vom Menschen sprechen ...“ (*Zbyszek Dymarski*, 187–203); „Hat Gott in Auschwitz gelitten? Wo war Gott in jenen Tagen? Warum schwieg er?“ (*Jan Andrzej Kloczowski OP*, 205–215); „Im Halbdunkel der Zweideutigkeit. Die flackernde Weise der Anwesenheit Gottes in den von Menschen geschaffenen Höllen“ (*Leszek Lysien*, 217–234); „Die Düsternisse der Anwesenheit Gottes“ (*Piotr Sikora*, 235–245); „Verantwortung Gottes – Verantwortung des Menschen“ (*Karol Tarnowski*, 247–258); „Werdet ihr wirklich wie Gott sein? Die Suche nach dem Sinn des Leidens als Kampf des Menschen mit Gott“ (*Krzysztof Wieczorek*, 259–270).

Abschließend wird der Text der Podiumsdiskussion „In welcher Sprache vom Bösen sprechen?“ wiedergegeben (271–287). Viele sehr persönliche Erfahrungen, auch mit den Kolyma-Lagern des sowjetischen Gulag-Systems, waren in diese Diskussionen eingeflossen. Leitend war die Anfrage von Johann Baptist Metz: „Die theologische Frage nach Auschwitz heißt ja nicht nur: Wo war Gott in Auschwitz? Sie heißt auch: Wo war der Mensch in Auschwitz“ (14)? Im Anhang werden die Autoren kurz porträtiert und einige Farbfotos eingefügt – besonders ergreifend das Aufscheinen eines Regenbogens während des Gebets von Papst Benedikt XVI. an den Gedenktafeln der Völker.

Es ist sehr zu begrüßen, dass der seit 2008 in polnischer und englischer Sprache vorliegende Sammelband nun auch deutschsprachigen Lesern zur Verfügung steht und – gleichsam unter dem Patronat der Heiligen Edith Stein – zu einem spirituellen und intellektuellen Umgang mit dem Holocaust Hilfen gibt.

Stefan Hartmann, Oberhaid bei Bamberg

Volker Keller (Hg.), **Die Welt der Mannheimer Klaus. Lehrhaus und Synagoge in drei Jahrhunderten.** Waldkirch Verlag, Mannheim 2012. 192 Seiten.

Der Herausgeber hat sich schon seit vielen Jahren mit den Juden in Mannheim sorgfältig befasst. Nun liegt die Summe dreißigjähriger Forschungen in einem sehr schönen, gediegenen und mit historischen und zeitgenössischen Bildern reich versehenen Band vor, den der Verlag liebevoll betreut hat. Die *Mannheimer Klaus* ist eine Stiftung des wohl reichsten Juden Mannheims, des kurpfälzischen Hoffaktors *Lemle Moses Rheing anum*, der 1724 kinderlos verstorben ist. In der Klaus haben sich eine Anzahl Rabbiner sowie fortgeschrittene und junge Schüler buchstäblich Tag und Nacht mit der Heiligen Schrift und der Traditionsliteratur beschäftigt. Im 19. Jh. entwickelte sich daraus eine Gemeinde. Die in der liberalen Stadt dominant werdende religiöse Reform, die eine große Synagoge gebaut hatte, überließ den orthodoxen Mitgliedern die Klaus. In ihr und den Einrichtungen, die sie mit der Zeit umgaben, entfaltete sich ein reiches geistiges und gesellschaftliches Leben. Anders als in anderen Städten konnte so die Einheit der Gemeinde erhalten bleiben. Die zweimal neu erbaute Synagoge hat vom Wandel der Gemeinde wie von den Veränderungen der allgemeinen Ästhetik gezeugt. Ihr Inneres ist in der Nacht vom 9. auf den 10. November 1938 demoliert worden; Bomben haben den ganzen Block so stark zerstört, dass der Rest nach dem Krieg beseitigt werden musste. Der Ort (F 1,11) ist heute nicht wieder zu erkennen. In Mannheim lebt nur noch ein Neunzigjähriger als ehemaliges Mitglied der Klaus, doch es gibt weltweit noch einige Nachfahren, die direkt oder indirekt von dieser einstigen Welt geprägt sind.

Die hier veröffentlichten Texte sind teils original, teils aus dem Hebräischen oder Englischen übersetzt. Die zwei letzten Rabbiner der Klaus, Dr. Isak (sic!) Unna (bis 1935) und Dr. Chaim Lauer ([Anm. d. Red.: der Vater des Rezensenten] bis 1938), und ihr Wirken werden in besonderer Weise lebendig. Listen der in der Klaus tätigen Rabbiner, Direktoren und Kantoren sowie ein Literaturverzeichnis und ein Glossar ergänzen das Buch, das weit über Mannheim und seine verstreuten Söhne und Töchter hinaus ein Publikum zu fesseln vermag, das sich für eine Kultur interessiert, die trotz ihrer physischen Zerstörung weiterhin erhaltenswert ist.

Simon Lauer, Zürich

Daniela Koeppler, **Zelte der Begegnung**. Geschichte und theologische Bedeutung der „Ständigen Konferenz von Juden, Christen und Muslimen in Europa“ und der „Internationalen Jüdisch-Christlichen Bibelwoche“. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main / Verlag Orient & Okzident, Bonn 2010. 385 Seiten.

Dieses Buch, im Wesentlichen die Dissertation der engagierten Autorin, befasst sich konkret mit zwei Zentren („Zelte“, vgl. Ex 33,7) interreligiöser Verständigung, die in den sechziger Jahren ihren Anfang genommen haben und deren Wirken bis in die ersten Jahre des dritten Jahrtausends dargestellt wird. Ihre Heimat wurde nach dem Start in London und Berlin das *Hedwig-Dransfeld-Haus in Bendorf*, das schon früh den „Trialog“ von Juden, Christen und Muslimen und den „Dialog“ zwischen Juden und Christen aufgenommen hat. Dabei entstanden die beiden Projekte der „Ständigen Konferenz von Juden, Christen und Muslimen in Europa“ (JCM) und der „Internationalen Jüdisch-Christlichen Bibelwoche“ (JCB), die nicht so sehr theoretische Diskussionen oder systematische Theologien entwickelten, sondern praktische Arbeit leisteten: persönliche Kontakte zwischen den Religionen, gemeinsame Lektüre der heiligen Schriften, interreligiöse Gespräche, Austausch usw. Minutiös sind hier im ersten Teil die Geschichte beider Kreise und im zweiten Teil ihre Ideen und Themen beschrieben. Initiatoren des JCM waren Rabbiner Lionel Blue und der evangelische Theologe Winfried Maechler, die wichtige Anregungen sowohl von Leo Baeck und Martin Buber als auch von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer aufnahmen. Ein wichtiges Motto war für sie ein Satz Martin Bubers: „Alles wirkliche Leben ist Begegnung“.

Es ist sehr verdienstvoll, dass Daniela Koeppler hier einen Überblick von den Anfängen, den Stufen der Entwicklung, dem Ende und der Fortführung der Arbeit an anderer Stelle bietet. Sie hat sich sogar der Mühe unterzogen, sämtliche Programme der Jüdisch-Christlichen Bibelwoche in Bendorf von 1969 bis 2003 zu sammeln, sodass man einen guten Eindruck von der jeweiligen Thematik erhält. Als Dokument einer wichtigen Phase der interreligiösen, insbesondere auch der jüdisch-christlichen Arbeit in Deutschland ist das Buch, das obendrein auch gut zu lesen ist, von hohem Wert. Man kann nur hoffen, dass am Ende des jetzigen Jahrhunderts eine vergleichbare Arbeit aus unserer Zeit geschrieben werden kann.

Werner Trutwin, Bonn

Andreas Ludwig / Kurt Schilde, **Jüdische Wohlfahrtsstiftungen. Initiativen jüdischer Stifterinnen und Stifter zwischen Wohltätigkeit und sozialer Reform**. Schriftenreihe des Arbeitskreises Geschichte der jüdischen Wohlfahrt in Deutschland, Bd. 4. Fachhochschulverlag, Frankfurt a. M. 2010. 288 Seiten.

Dieses Buch dokumentiert Forschungsergebnisse des Arbeitskreises „Geschichte der jüdischen Wohlfahrt in Deutschland“ über die biografischen, regionalen und systematischen Aspekte der Anfänge jüdischer Sozialarbeit in Deutschland. Das internationale Team von Wissenschaftlern aus den verschiedensten Disziplinen beschreibt „die gesamte Breite von Initiativen des jüdischen Bürgertums für wohltätige Zwecke“ (9). Nach einer Einführung zum Thema „Jüdisches Mäzenatentum zur Förderung wohltätiger Zwecke“ folgen Einzeldarstellungen – zunächst zum Themenbereich „Städtische und regionale Stiftungslandschaften“ (z. B. über jüdische Stiftungen in Wien, Breslau, Berlin, Hamburg oder Krefeld). Danach wird über „Betriebsbezogene soziale Stiftungen“ berichtet (über das breitgefächerte soziale Engagement des Kaufhauses Nathan Israel in Berlin und über die Stiftung für die Versorgung der weiblichen Beschäftigten bei der AEG im Kaiserreich) und anschließend über „Die zwangsweise Auflösung der jüdischen Stiftungslandschaft“ (am Beispiel der Stadt Frankfurt und ihres reichhaltigen Stiftungswesens). Abgerundet wird der Band durch die Abbildung einiger exemplarischer Dokumente sowie durch eine ausführliche Bibliografie.

Das freiwillige soziale Engagement ist ein charakteristisches Merkmal jüdischer Bürger und hat sich überproportional zu ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung entwickelt. Es ist Ausdruck eines für das Judentum typischen Gerechtigkeits- und Reformstrebens, wie es beispielsweise in den acht Stufen der Zedaka nach Moses Maimonides zum Ausdruck kommt (vgl. S. 7). Neben kleinen Stiftungen, die auf einen begrenzten Personenkreis und Stiftungszweck ausgerichtet waren, gab es eine Fülle von Stiftungen, die mit erheblichem Kapital ausgestattet waren. Es gab ein Stiftungswesen, das auf die Förderung der innerjüdischen Wohlfahrt ausgerichtet war – ebenso wie Stiftungen, die Empfänger unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit begünstigten. Die Stiftungen haben Lücken im damals vorhandenen Sozialsystem zu schließen versucht; etliche von ihnen waren in ihrer Ausrichtung auch innovativ und zukunftsorientiert und haben vor allem Bedürftige im Blick gehabt, die im Allgemeinen unberücksichtigt blieben

(etwa alleinerziehende Mütter mit unehelichen Kindern). Durch ihr Engagement haben diese Stiftungen nach und nach zu einem Bewusstseinswandel beigetragen, sodass die jüdischen Stifter als innovative Kraft für die Humanisierung der Gesellschaft anzusehen sind.

Umso tragischer ist es, wie das jüdische Stiftungswesen unmittelbar nach 1933 dem nationalsozialistischen Staat zum Opfer fiel. Weil hier immense Geldsummen zu holen waren, zögerte die NS-Diktatur nicht, die jüdischen Stiftungen zu vereinnahmen. Dabei ging man schrittweise vor: Zunächst wurden alle Stiftungen, die nicht ausschließlich „deutschen Volksgenossen“ zugute kamen, steuerpflichtig; danach versuchte man, interreligiöse Stiftungen in einen jüdischen und einen „arischen“ Teil aufzuspalten. Die Stiftungsvorstände und Kuratorien wurden bei Neubesetzungen mit NSDAP-nahen Personen infiltriert; schließlich wurden jüdische Stiftungen auf „deutsche Volksgenossen“ übertragen. Gerade in der NS-Zeit, wo die jüdische Bevölkerung in den großen Städten immer mehr verarmte, war der Wegfall der stiftungsgebundenen Versorgungsleistungen verhängnisvoll. Nach der Reichspogromnacht wurden alle Institutionen der jüdischen Wohlfahrtspflege zwangsweise vom Staat übernommen. Die jüdischen Stiftungsnamen wurden getilgt, um das Andenken an die Stifter systematisch auszulöschen. Die Verantwortlichen wurden erst als Befehlsempfänger eingesetzt und wenige Jahre später deportiert und ermordet. Eine Rückgabe der Stiftungen nach 1945 erfolgte nur in seltenen Ausnahmefällen, wie z. B. in Frankfurt: „Von den überaus zahlreichen Stiftungen jüdischer Stifter, die es vor 1933 gab, existierten 1986 lediglich noch 15. Die Stadtverwaltung Frankfurt wurde für ihre Aktivitäten bei der Zerstörung des umfangreichen Stiftungswesens jüdischer Frankfurter nie zur Rechenschaft gezogen und hat sich damit auch bisher nie öffentlich auseinandergesetzt“ (251).

Zur Geschichte jüdischer Sozialarbeit und Wohlfahrt in Deutschland ist dieses Buch eine lesenswerte Quelle. Allenfalls könnte kritisch angemerkt werden, dass die Informationen bisweilen zu kleinteilig sind (z. B. auf S. 153 die Auflistung von ausgezahlten Beträgen auf Mark und Pfennig genau). Wiederholungen hätten die Herausgeber durch Kürzungen zuvor kommen können. Dennoch wird hier ein beeindruckendes Bild jüdischer Bereitschaft zum Engagement gezeichnet – in einer Gesellschaft, die Juden ihren Lebensraum verwehrt hat und an diesem Verlust bis heute leidet.

Jutta Koslowski, Gnadenthal

Andrea Riccardi, **Johannes Paul II. Die Biografie**. Echter Verlag, Würzburg 2012. 720 Seiten.

Zum „Millenniumspapst“ Johannes Paul II. / Karol Wojtyła (1920–2005) gibt es viele, teils noch zu Lebzeiten geschriebene Biografien und Bildbände unterschiedlichster Qualität. Am ausführlichsten und intensivsten widmete sich (in einer manchmal einseitig amerikanischen Perspektive) seinem in die Kirchen- und Weltgeschichte eingeschriebenen Leben und Wirken das zweibändige umfangreiche Werk von *George Weigel* („Zeuge der Hoffnung“, Paderborn 2002; „Der Papst der Freiheit“, Paderborn 2011). Nun liegt unter dem selbstbewusstem Titel „*Johannes Paul II. Die Biografie*“ eine umfassende Darstellung aus der Feder des italienischen Zeitgeschichtlers, Gründers der Gemeinschaft Sant’Egidio, Karlspreisträgers (2009) und seit kurzem Ministers im Kabinett Monti *Andrea Riccardi* (Jg. 1950) vor.

Riccardi stand in engem Kontakt mit Johannes Paul II. und hatte dabei zunächst keine biografischen Absichten, sondern war ihm mit seiner Gemeinschaft Sant’Egidio vor allem gedanklich und persönlich verbunden in der Fortführung der Impulse aus dem Friedensgebet der Religionen in Assisi von 1986. Für seine Biografie greift Riccardi neben der zeitgeschichtlichen Analyse auf eigene Begegnungen mit Johannes Paul II. zurück, auf Erinnerungen seines Sekretärs Kardinal Stanisław Dziwisz (Krakau) und ein Gespräch mit dem langjährigen Gefährten und Nachfolger im Petrusamt, Papst Benedikt XVI. Dieser meinte: „Johannes Paul II. stammte aus einem leidgeprüften Volk, dem polnischen, das in seiner Geschichte harten Proben ausgesetzt war. Und gerade von diesem leidenden Volk ging, nach all den Verfolgungen, die Kraft der Hoffnung aus. Ich habe ihn leidend gesehen, aber nie traurig. Vom Beginn seines Pontifikates sprach er von einem neuen Advent. Er hoffte, dass sich im Lauf der Geschichte für das Christentum eine Zeit der Freude behaupten werde“ (11).

Diesem Eindruck seines Nachfolgers geht Riccardi in seiner Biografie nach und untermauert ihn durch spannend und verständlich geschriebene Schilderungen. Dabei ist ihm die „Komplexität“ der Person und des Umfeldes Karol Wojtyłas von Beginn an bewusst. Die Herangehensweise ist offen für das „Geheimnis Wojtyła“ (17) und beschreibt mit interessanten Einzelheiten zunächst den kirchenhistorischen Schritt im Konklave 1978 zu einem nichtitalienischen Papst. Ausführlich werden dann die biografischen, familiären, kirchlichen und spirituellen Wurzeln Karol Wojtyłas im Polen der

Vorkriegs-, Kriegs- und Nachkriegszeit behandelt. Dazu gehörten die Bewegung des „lebendigen Rosenkranzes“, der Mystiker Jan Tyranowski und die Marienverehrung des Franzosen Grignon von Montfort. Der „New York Times“-Journalist Tad Szulc, selbst polnisch-jüdischer Herkunft, wird zitiert mit dem Satz: „Sein Polentum ist ein wesentliches Element seiner Persönlichkeit, in der sich Konservatismus und Modernität auf eine manchmal seltsam anmutende Weise mischen“ (49). Karol Wojtylas Jugend war überschattet vom allzu frühen Tod seiner Mutter, seines ihn sehr prägenden Vaters, eines ehemaligen k. u. k.-Offiziers, und seines Bruders. Seine Priesterberufung, die zunächst noch nicht eindeutig angestrebt wurde, erfuhr besondere Förderung durch den damaligen Krakauer Fürstbischof Adam Sapieha, der ihn auch zum Studium nach Rom entsandte.

Schon in der Schulzeit in seinem Geburtsort Wadowice war Wojtyla mit jüdischen Kommilitonen eng befreundet, war wie sein Vater frei von jedem auch im katholischen Polen grassierenden Antisemitismus. Mit dem „romantischen“ Dichter Adam Mickiewicz sah er in Israel den „älteren Bruder“ der polnischen Nation. Später erlebte er hautnah die Schoa. Bis an sein Lebensende verband ihn die Freundschaft mit seinem jüdischen Schulfreund *Jerzy Kluger*, dem er 2000 in Yad Vashem auch wieder begegnete. Riccardi schildert viele Einzelheiten und Hintergründe der Beziehung Johannes Pauls II. zum Judentum, so den Besuch in der römischen Synagoge 1986, die Anerkennung des Staates Israel 1993, die große Versöhnungsbitte der katholischen Kirche im Heiligen Jahr 2000 und den Besuch in Jerusalem mit dem Gebet an der Klagemauer. In seinem Testament erwähnt er außer seinem Sekretär namentlich nur den Rabbiner seiner Bischofsstadt Rom *Elio Toaff* (700).

Kein Papst hat wie Wojtyla den Willen des Zweiten Vatikanischen Konzils nach einer Versöhnung von Christen und Juden so umgesetzt und unwiderruflich gemacht. Er intervenierte entscheidend beim Streit um das Karmel-Kloster in Auschwitz in den 1990er Jahren. Das alles hinderte ihn nicht, sich auch islamischen Völkern zu öffnen und erstmals in Damaskus (kurz vor dem 11. September 2001) eine Moschee zu besuchen. Riccardi betont daher mehrmals, auch im europäischen und globalen Kontext, die bewusste „Theologie der Nationen“ Wojtylas, die ihn etwa auch einen Krieg zwischen Chile und Argentinien verhindern ließ und die ihn ohne Vereinbarung mit Pinochet und Fidel Castro zusammenführte im Blick auf das längerfristige Wohl der jeweiligen Völker. Allein Russland und China blie-

ben aus unterschiedlichen Gründen ein weißer Fleck auf der Landkarte seiner zahlreichen Pastoralreisen, bei denen er sich nicht nur als Petrus-, sondern auch als evangelisierender Paulus-Nachfolger sah (654).

Riccardi beschreibt Karol Wojtyla lebhaft als „polnischen Priester und Bischof“ (97–212) in der Zeit der kommunistischen Diktatur und als jemand, der dem Papsttum ein ganz neues Gesicht gab. Die zahlreichen Krisen und Kriege während seines langen Pontifikates, angefangen mit dem Attentat vom 13. Mai 1981, sind wie ein Blick in die Zerrissenheit der Geschichten von Kirche und Welt. Der Wille zu Versöhnung und Frieden trieb Johannes Paul II. an und war seine adventliche Hoffnung auch für das Jubeljahr 2000 der Geburt Christi, „in dem sich alle Anliegen des Pontifikates bündelten“ (660). Einen „Kampf der Kulturen“ wollte er um jeden Preis vermeiden. Innerkirchlich und ökumenisch blieb trotz (oder wegen) „charismatischer Herrschaft“ (615–674) manches unerledigt, gab es Enttäuschungen, Versäumnisse und Verletzungen, aber das große Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils hat er bewahrt und gemehrt. Riccardi beschreibt ausführlich die verschiedenen Auseinandersetzungen (etwa mit Hans Küng und Erzbischof Lefebvre) um den Kurs der Kirche, hält aber fest: „Karol Wojtyla war kein konservativer Papst, und noch weniger ein Traditionalist“ (225), sein Programm auch für das 21. Jahrhundert war allein das Evangelium. Trotz seiner „Intransigenz“ (343) in vielen Fragen, stiegen seine Sympathiewerte weltweit. Vor allem war er ein Anwalt der Rechte und der Würde des Menschen, wie im Schlusskapitel „Der Kampf für das Leben“ (675–706) auch im Blick auf die Armen und seinen die Welt beeindruckenden Tod betont wird.

So kommt Andrea Riccardi nach all den historischen Schilderungen zum Fazit seiner Biografie: „Das war Johannes Paul II. wirklich: ein Mann, der sich nicht von der Geschichte beugen ließ, der die Hoffnung nie aufgegeben hat, sie zu verändern und zu überwinden“ (705). Seine Präsenz war global und sein Primat nicht nur kirchlich, sondern erstmals auch ein „realer Primat innerhalb aller Führer der Weltreligionen“ (584), der in Israel sogar eine Art „Sehnsucht nach einem Hohepriester“ (605) wahrnahm. Trotz des Umfangs ist Riccardis repräsentative und informative Wojtyla-Biografie leserfreundlich in Form, Aufbau und Schriftbild. Dazu trägt auch die Entscheidung bei, dem Band keine zu sehr auf das Äußere schauenden Bilder beizugeben.

Stefan Hartmann, Oberhaid bei Bamberg

Peter Schäfer, **Judenhass und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike.** Aus dem Englischen von Claus Jürgen Thornton. Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Berlin 2010. 445 Seiten.

Peter Schäfer, der bekannte deutsche Judaist, Träger des Leibniz-Preises und des Mellon Awards, heute Professor in Princeton, hat der deutschen Judaistik wieder internationale Geltung verschafft. In dem vorliegende Buch – erstmals 1992 in englischer Sprache erschienen – geht er der Frage nach, wie die Anfänge des Antisemitismus in der Antike entstanden sind und welche Komponenten für den Atheismus wesentlich sind, wenn man ihn z. B. von der weithin verbreiteten Fremdenfeindlichkeit überall in der Welt unterscheiden will. Für ihn ist es selbstverständlich, dass sich die Antworten auf die antike Quellenlage stützen müssen. So erschließt er denn hier in großer Gelehrsamkeit die zahlreichen, manchmal schwer interpretierbaren ägyptischen, jüdischen, griechischen und römischen Dokumente, die Aufschluss darüber geben können, wie sich Judenfurcht und Judenhass zuerst entwickelt haben. Nicht mehr einbezogen in die Untersuchungen wird der christliche Antijudaismus, der sich seit der Spätantike so verheerend ausgewirkt hat. Dabei ist ein Buch entstanden, das höchsten wissenschaftlichen Standards entspricht und zugleich für den interessierten Nichtfachmann verständlich und lesbar ist.

Im ersten Teil fragt er: „Wer sind die Juden?“ Dort bietet er nicht einen Überblick über das jüdische Selbstverständnis, sondern analysiert die jüdischen Lehren und Praktiken, die in der nichtjüdischen Welt als fremdartig erschienen und auch Anstoß erregten. Das gilt zunächst für Ägypten, wo sich wahrscheinlich schon im späten 8. Jahrhundert v. Chr. Juden niedergelassen hatten und wo zu hellenistischer Zeit die Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische entstand, die unter dem Namen Septuaginta (LXX) berühmt wurde, weil sie so überaus große Auswirkungen auf die weitere jüdische Geschichte hatte und ohne die sich das frühe Christentum kaum so rasch hätte ausbreiten können. Dass die Exoduserzählung, die von der schlechten Behandlung der Israeliten in Ägypten und von ihrer schließlich geglückten Flucht aus dem Land der Pharaonen erzählt, in Ägypten nicht auf Sympathie gestoßen ist, leuchtet sofort ein. Sie konnte, wenn sich ethnische Spannungen aufbauten, rasch als ideologische Waffe gegen die Juden verwandt werden. Hinzu kam der jüdische Monotheismus, der – besonders in Verbindung mit dem Erwählungsglauben und dem jüdischen Proselytismus – ebenfalls oft als exklusives jüdisches Merkmal angesehen

wurde. Befremdliche Gebräuche ließen auf eine Sondermentalität der Juden schließen, so vor allem die Enthaltung von Schweinefleisch, der Sabbat und die Beschneidung, die gerade wieder auch hierzulande heftig diskutiert wird. Auch groteske Unterstellungen wie Eselsverehrung, Menschenopfer und Kannibalismus spielten eine nicht zu unterschätzende Rolle für den Judenhass und die Judenfurcht.

Besondere Aufmerksamkeit kann der 2. Teil des Buches erwecken, der eingehend zwei historische Schlüsselereignisse analysiert: die Verbrennung des jüdischen Tempels in der ägyptischen Militärkolonie auf der Insel Elephantine im Jahr 410 v. Chr. und der gewaltsame Ausbruch antijüdischer Stimmungen in der bedeutenden ägyptischen Stadt Alexandria im Jahr 38 n. Chr., wo das erste jüdische Getto entstand und zahlreiche Juden brutal ermordet wurden, sodass manche vom ersten antijüdischen Pogrom der Geschichte sprechen. Da die Quellenlage zu beiden Ereignissen unübersichtlich ist, gehen auch die Interpretationen der Wissenschaften weit auseinander. Feststeht, dass die Juden zuvor in beiden Fällen Besatzer (Perser, Römer) unterstützt hatten, die den Ägyptern verhasst waren. Weil sich also die Juden dem Freiheitskampf der Ägypter widersetzt hatten, richtete sich der Hass der Ägypter an beiden Orten gegen sie. Er bezog in beiden Fällen seine Nahrung aus einem starken ägyptischen Nationalismus, von dem auch die national eingestellte ägyptische Priesterschaft erfüllt war. Sie war vor allem gegen die religiösen Bräuche des Judentums eingestellt. Da im Judentum die nationale und religiöse Dimension untrennbar miteinander verbunden sind, lässt sich nach Schäfer die Entstehung des Judenhasses und der Judenfurcht in Ägypten aber nicht allein auf nationale oder religiöse Faktoren zurückführen.

Während der 3. Teil des Buches sich eingehend mit den wichtigsten Konfliktzentren Ägypten, Syrien-Palästina und Rom befasst, wird in einem besonders aufschlussreichen Schlussteil der Antisemitismus selbst explizit zum Thema. Bekanntlich wurde dieser Begriff erst im 19. Jahrhundert von Wilhelm Marr geprägt, der ihn mit rassistischen Vorurteilen in Verbindung brachte. Für Schäfer selbst kommt die Sache „Antisemitismus“ aber schon in der Antike vor. In der kritischen Auseinandersetzung mit einigen zeitgenössischen Antisemitismus-Begriffen stellt Schäfer heraus, dass Antisemitismus da vorliegt, wo dem Judentum Menschenhass und Absonderung gegenüber anderen Völkern vorgeworfen wird und daraus die Folgerung gezogen wird, man müsse die Juden vernichten, wie es z. B. im griechischen

Esterbuch 3,13 d–e bzw. 14 ff. von dem bösen Haman deutlich formuliert wird. Wenn man diese Definition zugrunde legt, dann waren die Ereignisse in Elephantine noch kein Antisemitismus, die von Alexandria aber sehr wohl antisemitisch, weil sie sich auf die gegen die Juden gerichteten Vorwürfe des Erzantisemiten Apion (1. Jh. n. Chr.) aus Alexandria stützten und zu Gettoisierung, Beschlagnahme jüdischen Besitzes und Gemetzel führten. Für die römische Judenfeindschaft ist nach Schäfer der Begriff „Antisemitismus“ nicht brauchbar. Lieber spricht er hier von „Judäophobie“, d. h. Furcht vor den Juden. Im letzten Satz dieses anregenden und spannenden Buches fasst er das Ergebnis für Rom so zusammen: „Wie der Lauf der Geschichte zeigt, war diese Befürchtung nicht grundlos. Den Besiegten gelang es, den Siegern Gesetze aufzuerlegen, zuerst als Juden und später äußerst effektiv in Gestalt des Christentums.“

Werner Trutwin, Bonn

Helmut Zwanger, **Tübinger Israeltrilogie. Gedichte 1980–2012**. Mit einer Einführung von Karl-Josef Kuschel. Klöpfer & Meyer, Tübingen 2012. 280 Seiten.

Tübingen und Israel bilden das Spannungsgeflecht dieser Gedichttrilogie Helmut Zwangers. Denn Tübingen, die Stadt mit langer Bildungstradition, generierte auch massiven Antisemitismus, der Israels Namen und Geltung auslöschen wollte. Das geschah politisch, unterstützt durch „Deutsche / unjüdischen Glaubens“ (49), die Auschwitz gebaut hatten. Im Gedicht „Ekel“ (38) nahm Zwanger die Hinterlassenschaft des Antisemitismus in der ihm eigenen Form echter Verdichtung auf: Selbst christliche „Urworte“ wie „Heil“ wurden „porös“. „Vornamen aus arischer Zeit“ (96) prägen die christliche Namensgebung über Jahrzehnte nach 1945. Und scheinbar großes Denken wie das Heideggers, in die Wurzeln theologischer Reflexion hineingetrieben, wird unnachvollziehbar, weil im „Seinshaus / Truggeister wohnten“ (52).

Selbstverständlich war dem 1942 geborenen dichtenden Theologen diese Nähe zu Israel nicht. In seinem Theologiestudium war der Status Israels klar umrissen: eine vergangene, anachronistische Größe, interpretiert in der theologischen Tradition von Autoritäten, „die im Dritten Reich glühende Antisemiten waren“ (27). In seinen Gedichten jedoch wird Israel lebendig

und gegenwärtig, so wie Zwanger es erlebt. Er findet es in vielen Namen der Gegenwart und jüngeren Vergangenheit wie Sophie Scholl, Theodor W. Adorno, Ignatz Bubis, Marc Chagall, Edith Stein, Schalom Ben-Chorin, Nelly Sachs, Paul Celan, Martin Buber, Leo Baeck oder Else Lasker-Schüler und in den großen lebendigen biblischen Gestalten wie Mose, Elijah oder Jesus aus Nazaret. Er findet Israel in jüdischen Feiertagen, die er in mehreren Gedichten auf ihr jeweiliges Zentrum hin besingt ohne falsche Romantik und Sehnsucht; er findet das lebendige Judentum an vielen Orten in Israel, gerade auch dort, wo sein Überleben sich manifestiert, in Yad Vashem. Erinnerung der Toten wird deshalb zentral als heilige Haltung, die Zwanger mit Bezug auf den Talmud so versteht: „*Ja / wer eines Toten / gedenkt / rettet / die ganze Welt*“ (77).

Das lebendige, gegenwärtige Israel umweht ihn auch sanft am Sinai. Zwei Gedichte beziehen sich dabei auf Elijahs Begegnung mit Gott im Säuseln seiner verwehenden Stimme: „*Wind weht ein Lied / voll leiser Kraft und / bezwingender Stärke*“ (232) – „*Er war nicht / im Sturm / nicht im Beben / nicht im Feuer. / Er tönt / in der Musik des Windes*“ (247). Der Sinai ist nicht Vergangenheit, sondern Gegenwart: Mit seinen Geboten ruft er jeder Zeit Verantwortung ins Gedächtnis. So variiert Zwanger poetisch Texte aus einem sog. Reiseführer über Andalusien, indem er die historisch distanzierte Faktendarstellung von zerstörten jüdischen und muslimischen Bauwerken, die dann als Basis prächtiger Kirchenbauten dienten, verwandeln will durch poetische Erfahrung, die Leserinnen und Leser ins Drama der Zerstörung setzt (142–165). Dieser Blick auf jüdische und muslimische Welt zeichnet auch einige Israelgedichte, in denen Zwanger an wenigen Stellen der Versuchung erliegt, klein gezeichnete Palästinenser als reine Opfer israelischer Unterdrückung durch „eiserne Stacheln“ (205) und „verdoppelte Stacheldrahtzäune“ (260) zu erwecken. Das entstammt seiner durchgehenden Empathie, misst aber manchmal Ungleiches.

In dieser Empathie, die Verantwortung erwecken will und motivlich an Jes 2,1–5 (ewiger Friede) und Mt 5,3–11 (Seligpreisungen) angelehnt ist, hat Zwanger das letzte Gedicht dieses Bandes geschrieben, „Jerusalem Segen“ (270). „*Wer / die Toten betrauert / und die Veraschten beklagt / den Schmerz der Opfer fühlt / und die Wut der Versklavten versteht / Grenzen befriedet / und Brücken schlägt / im Notwendenden wurzelt / und ungeteilt Menschlichkeit teilt / befreiend aufrichtet Recht / und Leben / in gemeinschaftlicher Geste vereint: / Der / wird ein Segen sein.*“

Die Trilogie Helmut Zwangers macht nachdenklich. Sie zeigt den Weg eines Menschen, der langsam hervorkam aus theologisch vermittelten anti-jüdischen Stereotypen und dann seinen Weg entschlossen ging, und das durchaus im Stil biblischer Überlieferung, die verknüpft, verdichtet und kein Wort zu viel hinschreibt. Diese Dichtkunst ist die Größe Helmut Zwangers, die in der theologischen Landschaft gegenwärtig unvergleichlich dasteht. Zwangers Dichtkunst lädt nicht zur Nachahmung ein, das verwehrt ihre Einmaligkeit. Doch sie lädt ein, selbst nach Israel zu gehen, mit Zwangers Dichtung das Land und sein Volk deutlicher zu sehen und dann vielleicht auch eigene Spuren der Entdeckungen und Begegnungen niederzuschreiben.

Wolfgang Treitler, Wien

Berichte

Gedenken zum Todestag von Edith Stein

Das Zentrum für Dialog und Gebet in Auschwitz und die Krakauer Provinz der Unbeschuhnten Karmeliten organisierten aus Anlass des Todestages von Edith Stein am 9. August 2012 verschiedene Gedenkveranstaltungen, u. a. eine internationale wissenschaftliche Konferenz (8.–10. Juni 2012, in Zusammenarbeit mit der Päpstlichen Johannes Paul II. Universität in Krakau), und am Todestag einen Gebetsweg entlang der Rampe in Birkenau mit vier Stationen. Es folgen Auszüge¹ aus den Texten.

Station 1: Edith Stein und die Schoa

[...] Unser Weg entlang der Rampe im Lager Birkenau, vom Einfahrtstor zu den Ruinen der Gaskammern und Krematorien folgt dem letzten Weg der meisten Opfer von Auschwitz. [...] Edith war sich bewusst, dass sie trotz ihrer Zugehörigkeit zur Kirche das Schicksal des jüdischen Volkes teilt. [...]

1) Der vollständige Text zu den Stationen kann bei der Redaktion angefordert werden.

„Ich hatte ja schon vorher von scharfen Maßnahmen gegen die Juden gehört. Aber jetzt ging mir auf einmal ein Licht auf, dass Gott wieder einmal schwer seine Hand auf sein Volk gelegt habe, und dass das Schicksal dieses Volkes auch das meine war.“² Im selben Jahr entschließt sie sich, in den Karmel einzutreten. Als Ordensnamen wählt sie „Theresa gesegnet vom Kreuz“. [...] „Unter dem Kreuz verstand ich das Schicksal des Volkes Gottes, das sich damals anzukündigen begann.“³ [...]

Station 2: Gewissenserforschung

[...] Wir wissen und bekennen, dass viele Christen, auch kirchliche Würdenträger, versagt haben und schuldig geworden sind. Die Wunden, die von Christen dem jüdischen Volk im Laufe der Jahrhunderte und besonders während des Zweiten Weltkrieges zugefügt wurden, tun uns sehr leid. [...]

Station 3: Häftlinge in Auschwitz

Bei der Selektion auf der Rampe wurden einige Gefangene aus den jüdischen Transporten genommen und zum Arbeiten ins Lager geschickt. [...] Seit 1940 wurden ungefähr 400 000 registrierte Häftlinge in die Lager des KZ Auschwitz gesperrt. Von Anfang an wurden Polen hierhin geschickt: Soldaten, Widerständler und nationale Führungspersonen, darunter 400 Priester und geistliche Personen. Von den 150 000 Polen kam die Hälfte in den Lagern ums Leben. Seit 1941 kamen etwa 15 000 sowjetische Kriegsgefangene, die fast alle starben. Seit 1943 kamen etwa 23 000 sogenannte Zigeuner, Sinti und Roma; 21 000 starben. [...] Seit 1942 kamen Transporte mit Juden aus ganz Europa. Während die meisten direkt in die Gaskammern geschickt wurden, wurden junge und starke zum Arbeiten herausgesucht. Ungefähr 200 000 Juden wurden in die Lager geschickt, wo die Hälfte ums Leben kam. [...] Edith Stein wurde nicht zur Arbeit selektiert. Sie ging den Weg der meisten Opfer [...], die direkt von den Eisenbahnwaggons zu den Gaskammern gingen. [...]

Station 4: Schoa – Jüdisches Gebet für die Ermordeten

Ungefähr 900 000 Juden wurden in Auschwitz direkt zu den Gaskammern gebracht, unter ihnen Edith und Rosa Stein. Dann wurden ihre Körper [...]

2) *Wie ich in den Kölner Karmel kam*. ESGA 1, 346.

3) Brief vom 9. Dezember 1938. ESGA 3, 323.

verbrannt und ihre Asche weggeworfen. Das wurde das Symbol für die Schoa [...]. „Wir schämten uns einer vor dem Andern und wagten nicht, uns in die Augen zu schauen. Mit vor Schmerz, vor Scham, vor Weinen und Jammern geschwollenen Augen drückte sich jeder in eine Ecke, um die Begegnung mit einem anderen zu vermeiden. [...] Einer von uns, der auf der Seite stand und auf das ungeheure Unglück dieser wehrlosen, zu Tode gequälten Seelen schaute, konnte sich nicht beherrschen und fing an zu weinen. Ein junges Mädchen rief da aus: Schaut, was ich noch vor meinem Tod erlebe: einen Ausdruck von Mitleid und Tränen, vergossen über unser schreckliches Schicksal. Hier im Lager der Mörder, wo man plagt und schlägt und wo man zu Tode quält, wo man Morde sieht und fallende Opfer, hier, wo die Menschen das Gefühl für größtes Unglück verloren haben, hier, wo jegliche menschlichen Gefühle abstumpften, hier, wo du, wenn dein Bruder oder deine Schwester vor deinen Augen fällt, du ihnen nicht einmal einen Abschiedsseufzer gewähren kannst, hat sich noch ein Mensch gefunden, der sich unser furchtbares Unglück zu Herzen nimmt und sein Mitleid durch Weinen ausdrückt. [...] Tränen und Seufzer eines lebendigen [Menschen] begleiten uns zum Tod, es gibt noch jemanden, der uns beweinen wird.“⁴ [...]

- 4) Handschriften von Mitgliedern des Sonderkommandos, das an den Krematorien arbeiten musste. Hefte von Auschwitz, Sonderheft I, 1972, S. 145, 153.

30 Jahre Jüdische Bibliothek in Konstanz

Seit dem 12. November 2012 kann die Dr.-Erich-Bloch-und-Lebenheim-Bibliothek der Israelitischen Kultusgemeinde Konstanz auf 30 Jahre ihres Bestehens zurückblicken. Sie ist als öffentliche Leihbibliothek in diesen drei Jahrzehnten zu einer nicht mehr wegzudenkenden kulturellen Institution in der Universitätsstadt am Bodensee geworden und hat als Vermittlerin jüdischer Kultur sowohl für Gemeindemitglieder als auch für die nichtjüdische Bevölkerung weit über Konstanz hinaus Beachtung erlangt. Als erste Judaica-Bibliothek, die nicht einer Hochschule angegliedert ist, und zugleich als erste Bibliothek einer jüdischen Gemeinde in Deutschland wurde sie im Jahre 2001 in einen Bibliotheksverbund aufgenommen. Aufgebaut hatte die Bibliothek der Konstanzer Historiker und Schriftsteller Dr. *Erich Bloch*,

der 1967 aus Nahariya (Israel) in seine Heimatstadt Konstanz zurückgekehrt war; finanziell großzügig unterstützt wurde sie von *Alfred Lehenheim*, einem Mitglied der Gemeinde. Am 12. November 1982 konnte *Shimon Nissenbaum*, der Gründer der israelitischen Nachkriegsgemeinde in Konstanz, feierlich die Bibliothek eröffnen. Wesentlichen Anteil am Aufbau hatte über viele Jahre *Else Levi-Mühsam*, die von 1982 bis zu ihrem Umzug nach Jerusalem im Herbst 1995 leidenschaftlich und fachkundig die Bibliothek leitete (vgl. FrRuNF 12[2005]75–77). Seither liegt die ehrenamtliche Leitung in den Händen des Verfassers dieses Berichtes (s. u.).

Neben Gemeindemitgliedern und nichtjüdischen Lesern aus Konstanz und Umgebung nutzen vermehrt Schüler und Studenten die Bibliothek. Schulklassen und andere Gruppen verbinden ihren Besuch oft mit einer Führung in der kleinen, stilvoll gestalteten Synagoge (im gleichen Haus) und der Mikwe, um sich neben jüdischer Literatur aus erster Hand auch über jüdische Religion, Tradition und das Gemeindeleben vor Ort zu informieren – genau an jenem Ort, an dem bis zu ihrer Zerstörung in der Reichspogromnacht 1938 die frühere Synagoge stand.

Außer Büchern zur jüdischen Religion, Philosophie, Geschichte, zu jüdischem Leben in Deutschland und anderen Ländern, zu Fragen des christlich-jüdischen Verhältnisses, zu Antisemitismus und zur Schoa sowie Bänden zu Kunst und Wissenschaften finden sich auch zahlreiche Biografien jüdischer Persönlichkeiten und Zeitzeugen aus den verschiedensten Epochen. Ein umfangreicher Teil ist mit unterschiedlichen Themenkreisen dem Land Israel gewidmet. In der Abteilung Belletristik finden sich Romane, Dramen und Gedichtbände jüdischer Autoren aus Amerika, Europa und Israel. Kunstbildbände, verschiedene Periodika und auch Kinder- und Jugendbücher runden das hauptsächlich deutschsprachige Angebot ab. Durch eine Schenkung der British Library gehört auch eine Auswahl jiddischer Literatur in Originalsprache und hebräischer Schrift zum Bestand. Die grundlegendsten Fundamente einer jüdischen Bücherei, wie der Talmud und weitere rabbinische Literatur in hebräischer bzw. aramäischer Sprache, ergänzen den Ausleih-Bestand, wobei Teile der rabbinischen Literatur ebenfalls in deutscher Sprache vorhanden sind. Im Online-Katalog des SWB <http://www.bsz-bw.de/eu/blochbib/> – mit inzwischen knapp über 4300 Titeln – kann auch mit hebräischen Schriftzeichen nach Autor und Titel gesucht werden.

Thomas Uhrmann, Konstanz

Der israelische Staatspräsident Shimon Peres, dessen Eltern aus Russland stammten, hat am 8. November 2012 gemeinsam mit dem russischen Außenminister Sergei Lawrow und dem Oberrabbiner von Russland Berel Lazar **das Museum für Judentum und Toleranz in Moskau eingeweiht**. Das Museum – errichtet in einem ehemaligen Busdepot – ist mit 8500 m² das größte jüdische Museum weltweit. Es zeigt die Geschichte jüdischen Lebens in Russland und der Sowjetunion von der Zarenzeit bis zur Neuzeit. Das Konzept für das Museum wurde von der gleichen Firma entworfen wie das United States Holocaust Memorial Museum. Die dem Museum inkorporierte Gedenkstätte wurde in Anlehnung an die Holocaust-Gedenkstätte in Jerusalem, Yad Vashem, konzipiert. Ein besonderes Merkmal des Museums ist, dass die Geschichte der Juden in Russland nicht anhand von Artefakten dargestellt wird, sondern größtenteils durch Medien.

Am 4. Dezember 2012 hat **König Albert II. in Mechelen (Belgien) die Dossin-Baracken-Gedenkstätte eröffnet**. Die neu errichtete Gedenkstätte mit Museum und Dokumentationszentrum über den Holocaust und die Menschenrechte befindet sich gegenüber der ehemaligen Général-Dossinde-Saint-Georges-Kaserne. Während des Zweiten Weltkriegs diente die Dossin-Kaserne als Sammellager, von wo aus zwischen 1942 und 1944 von den Nationalsozialisten etwa 25 500 Juden (die Angaben variieren) und 352 Sinti und Roma nach Auschwitz deportiert wurden.

Mit der feierlichen Übertragung der Torarollen in die **neue Synagoge der Chabad-Lubawitsch-Gemeinde in Ulm** hat Rabbiner Shneur Trebnik am 2. Dez. 2012 das neue Gemeindezentrum – mit Ritualbad (Mikwe), Gemeindesaal, Bibliothek, Jugendraum und Kindergarten – eröffnet. Die frühere, 1868 erbaute Synagoge war am 9. November 1938 von den Nationalsozialisten zerstört worden. 1933 lebten etwa 600 Juden in Ulm. Bereits 1933 emigrierten die ersten jüdischen Familien; 141 (nach anderen Quellen 112) wurden in Konzentrations- und Vernichtungslager deportiert. Der Chabad-Lubawitsch-Gemeinde aus dem Großraum Ulm gehören 450 Mitglieder an (Stand v. 2012).

Antisemitismus und Judenhass: Zwischen dem 1. und 22. Oktober 2012 wurden in **Frankreich** an 14 Tagen Anschläge gegen Juden und jüdische Einrichtungen verübt. Allein am 12. Okt. wurden 13 Übergriffe – vorwiegend auf Synagogen – verzeichnet. In **Lyon** wurden am 20. November auf dem jüdischen Friedhof Gebetbücher verbrannt. Am 29. Oktober wurde auf der griechischen **Insel Rhodos** das 2002 errichtete Denkmal für die 1600 deportierten Juden und am 15. November in **Long Beach (Kalifornien)** die alte Reformsynagoge „Temple Israel“ mit Hakenkreuzen beschmiert. In **Lodz (Polen)** wurden am 21. November auf dem jüdischen Friedhof über 20 Grabsteine umgestürzt und zerstört; in **Sousse (Tunesien)** wurden im Dezember 2012 rund 70 jüdische Grabsteine geschändet und die Gräber geplündert.

In einer Rede zum Thema **Antisemitismus und Kritik gegenüber Israel** sagte Yakov Hadas-Handelsman, Botschafter des Staates Israel in Deutschland: „[...] Kritik gegenüber Israel ist legitim und mitunter auch berechtigt. Sie wird mündlich und schriftlich formuliert, in Israel und im Ausland – auch in Deutschland. Echte Kritik kennt nur einen Maßstab, der für alle Länder gilt – seien es westliche Staaten oder Entwicklungsländer. Eine solche Kritik leistet einen Beitrag zum öffentlichen Diskurs und korrigiert Fehlentwicklungen, die es in Israel genauso gibt wie in jeder anderen Demokratie auch. Doch in einigen Fällen wird die Kritik von außen zu einer geradezu obsessiven Beschäftigung mit Israel und ignoriert dabei alle Standards, die sonst in dem Land üblich sind, in dem sie geäußert wird. Immer wieder setzen die Kritiker dabei auf ein Ignorieren des Kontexts, die Manipulation von Tatsachen und Verallgemeinerungen. Daher glaube ich, dass manchmal hinter der vermeintlich unschuldigen Frage *„Darf man Israel kritisieren?“* auch Antisemitismus steckt, der sich als Kampf für die Meinungsfreiheit ausgibt, tatsächlich jedoch nur Kritik um der Kritik willen übt und das legitime Recht des jüdischen Volkes auf seine Selbstbestimmung in Frage stellt. [...]“ Der vollständige Text ist einsehbar unter: <http://newsletter.cti-newmedia.de/index.php?site=newsletter&id=1324&uid=4092&sid=NA> (Newsletter der Botschaft des Staates Israel, 7. Jan. 2013).

Die israelische Antikenbehörde und Google Israel haben am 18.12.2012 bei einer Pressekonferenz offiziell den **Beginn der Online-Digitalisierung der Schriftrollen von Qumran** bekannt gegeben (vgl. FrRu NF 18[2011]159). Zu diesem Zeitpunkt enthielt die digitale Bibliothek bereits 4000 Scans von Infrarot-Fotografien, die kurze Zeit nach dem Fund der Schriftrollen am Toten

Meer in den 1950er Jahren gemacht wurden. Einzelne Textteile können bereits auf Hebräisch oder in englischer Übersetzung gesucht werden, und auf Landkarten ist zu sehen, wo eine bestimmte Rolle gefunden wurde. Ein Team von Forschern der Universität Tel Aviv arbeitet zusätzlich an einem Computer-Programm, das alternative Zusammenstellungen der einzelnen Rollenteile möglich macht, – denn niemand weiß, ob die Forscher vor 60 Jahren die aufgefundenen 30 000 Einzelteile wirklich richtig zusammengesetzt haben. Nach Abschluss des Projektes – voraussichtlich in drei Jahren – werden alle Texte vollständig einsehbar sein. Zur digitalen Bibliothek der Schriftrollen vom Toten Meer: <http://bit.ly/QumranBibliothek> (Haaretz, 18. Dez. 2012; Newsletter der Botschaft des Staates Israel).

Mit dem Ehrentitel **„Gerechter unter den Völkern“** ist am 27. Nov. 2012 in Berlin der ehemalige Wehrmachtssoldat **Gerhard Kurzbach** posthum ausgezeichnet worden. Gerhard Kurzbach, 1915 in Posen geboren, wurde im August 1939 zur Wehrmacht eingezogen. Im Mai 1941 übernahm er in Bochnia, 45 Kilometer östlich von Krakau, die Leitung eines Heeres-Kraftwerk-Parks (HKP). Im Juli 1941 errichteten die Deutschen in Bochnia ein Getto für alle Juden der Umgebung, ungefähr 5000 Menschen. Bereits im August 1941 begannen die Deportationen von Juden. Viele der Gettoinsassen arbeiteten im Kraftwerk-Park. Für sie setzte sich Kurzbach ein. Um sie vor der sicheren Deportation zu retten, holte er sie aus den Deportationszügen, versteckte sie bei Razzien in seiner Werkstatt oder half, sie aus dem Getto zu schmuggeln. Gerhard Kurzbach starb 1944/45 in einem sowjetischen Kriegsgefangenenlager in Rumänien. Ehrengast war der Holocaust-Überlebende *Romek Marber* aus England, den Gerhard Kurzbach gerettet hatte.

Impressum

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

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: DE 74 6601 0075 0140 6007 56

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

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

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

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

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

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 0344-1385

Zu diesem Heft

Die Tradition des Gedenkens – sowohl in der Liturgie wie auch im zivilen Gedächtnis – ist ein integraler Teil jüdischen Lebens. Gedenken und Gedächtnis sind Ausdruck der lebendigen Verbindung zwischen Gott und Mensch – und zwischen Mensch und Gott – erklärt **Yuval Lapid** in seinen Ausführungen zur „*Gedenkkultur im Judentum*“.

Der 2. August ist der „Internationale Roma-Gedenktag“. **Henry Friedlander** beschreibt in „*Der Völkermord an Sinti und Roma*“, wie die Lehre von der Rassenhygiene schließlich zu Millionen von Ermordeten führte. Als jüdischer Holocaust-Überlebender fühlte sich Friedlander der Opfergruppe der Sinti und Roma besonders verbunden.

Die Erinnerung an die Schoa darf nicht verlöschen. Doch das „Wie“ der Weitergabe der Erinnerung bereitet den Pädagogen manches Kopfzerbrechen, wie **Wilhelm Schwendemann** in der Studie „*Schoa und Erinnerung. Lehren und Lernen an Schulen und Gedenkstätten*“ ausführt.

Die Nachricht von den Gräueltaten in den NS-Todeslagern hatte **Rabbiner Robert Raphael Geis** bewogen, aus Israel nach Deutschland zurückzukehren, um sich der Überlebenden anzunehmen. Doch seine Lebensaufgabe fand er schließlich im Gespräch mit den Christen. **Wieland Zadernach** bezeichnet daher den liberalen Rabbiner Geis als einen „*Rabbiner für Christen*“.

Vor 65 Jahren wurde der Staat Israel gegründet. Dieses Gedächtnis veranlasst **Franz Mußner**, in „*Der Staat Israel im Licht der Bibel*“ den biblischen Hintergrund der „*Wiederherstellung des Reiches Davids*“ zu untersuchen und die besondere Verpflichtung der Christen Israel gegenüber hervorzuheben.

Jüdische Friedhöfe sind in sich ein zeitloses Gedenken. So auch die über tausend mittelalterlichen „Judensteine“, die in jahrelanger Arbeit in Würzburg freigelegt wurden. **Elisabeth Fuchshuber-Weiß** stellt die nun veröffentlichte ausführliche Studie vor: „*Die Grabsteine vom jüdischen Friedhof in Würzburg aus der Zeit vor dem Schwarzen Tod (1147–1346)*“.

An Schawuot, dem Fest der Gesetzgebung am Sinai, wird in den Synagogen in Erinnerung an König David das Buch Ruth gelesen, denn – so die Begründung – König David wurde an Schawuot geboren und ist an Schawuot gestorben. **Admiel Kosman** zeigt in „*Ruth und Boas in der Tenne*“, wie unterschiedlich AT-Texte ausgelegt werden.

Gedenkkultur im Judentum

Yuval Lapide*

Der jüdische Glaube hat sowohl im Hinblick auf seinen Ursprung im Ersten Testament als auch auf seine reiche synagogale Alltags- und Feiertagsliturgie eine ausgeprägte Tradition des Gedächtnisses bzw. des Gedenkens. Im Folgenden sollen einige signifikante biblische Gedenkmomente aus der Gedenkkultur des Judentums beispielhaft beleuchtet werden.

Gott gedenkt des Menschen – und erwartet Antwort

Und weiter sprach Gott zu Mosche:

So sollst du zu den Söhnen Jissraels sprechen: ER, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Jizchaks, der Gott Jaakobs, schickt mich zu euch.

Das ist mein Name in Weltzeit, das mein Gedenken, Geschlecht für Geschlecht
(Ex [„Namen“ B/R¹] 3,15).

In diesem großen Offenbarungsszenario Gottes den Kindern Israels in Ägypten gegenüber wird der Schöpfer von Himmel und Erde dargestellt als „Gott der Kontinuität der Geschichte seines Volkes“. Sein grundlegendes Charakteristikum ist sein „Gedenken, Geschlecht für Geschlecht“. Diese Selbstmitteilung ist außerordentlich gewichtig, soll sie doch dem sich in großem Leid befindlichen Volk seiner Erwählung seine Gegenwart und seine ungebrochene Bündnistreue dokumentieren. Gott wirkte Geschichte mit Abraham, mit Isaak, mit Jakob, und dieser Gott schickt nun Mose zu seinen Erwählten mit der markanten Botschaft, dass es vor ihm kein Vergessen,

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

1) Zitiert nach der Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig [B/R]. „Namen“ ist die von B/R gewählte Bezeichnung des Buches „Exodus“ (2 Mose).

sondern eine geschichtlich-sakrale Kontinuität gibt. Wichtig ist, dass Gott selbst das Erinnern bzw. das Gedenken mit seinem „Namen“ in Verbindung bringt: Erinnerung und Gedenken hat mit dem innersten Namens-Wesen Gottes zu tun, und zwar „in Weltzeit, [...], Geschlecht für Geschlecht“.

*Geh, rufe in die Ohren Jerusalems, sprich: So hat ER gesprochen:
Ich gedenke dir die Huld deiner Jugend, die Liebe deiner Brautschaft,
da du mir nach durch die Wüste gingst,
durch ein Land, das nie besät wird (Jer [„Jirmejahu“] 2,2).*

In diesem berühmten Wort des Propheten Jeremia zeigt sich Gott seinem Volk als ein Gott des historisch-sakralen Gedenkens, der seiner entscheidenden epochalen „Liebeserfahrungen“ seines ungehorsamen und abtrünnigen Volkes während der Wüstenwanderung gedenkt. Wieder vermittelt uns die Bibel das menschliche Bild eines Gottes, zu dessen zentralen Attributen das minutiöse Erinnern gehört, welches die Grundlage für eine fortwährende Beziehung mit seinem Volk bilden soll. Aber Gott macht – durch seine Propheten – dem Volk auch schwere Vorhaltungen, weil es sich nicht an Gottes große Liebe erinnert. Er, der Schöpfer, zeigt sich verletzt, traurig, empört – und konsequent, weil sich sein geliebtes Volk seiner Geschichte nicht erinnert und nicht in der Lage ist, seinem Gott die geforderte Bündnistreue in schwierigen Zeiten zu erweisen:

*Und bei all deinen Gräueln und Hurereien
gedachtest du nie deiner Jugendtage, da du bar warst und bloß,
zappelnd in deinem Blut warst (Hes [„Jecheskel“] 16,22).*

*Weil deiner Jugendtage du nicht gedacht hast, reiztest mich auf durch all dies,
gebe auch ich hier deinen Weg auf dein Haupt,
Erlauten ist von meinem Herrn, IHM, dass du nicht mehr die Unzucht
übst samt all deinen Gräulichkeiten (Hes [„Jecheskel“] 16,43).*

Neben Gott – als dem Gedenkenden – erkennt auch der Psalmist die Dimension des Erinnerns in der innigen Beziehung mit seinem Gott.

*Denk mein, DU, bei deines Volkes Begnadung,
ordne dein Befreien mir zu (Ps 106,4).*

*In der Nacht gedenke deines Namens ich,
DU, und will deine Weisung hüten (Ps 119,55).*

Ich gedenke der Tage von ureinst, grüble all deinem Wirken nach (Ps 143,5).

Die hebräische Sprache kennt zwei Begriffe für das Erinnern: *sachar* und *pakad* (siehe Ps 106,4). Ersterer leitet sich von der hebräischen Wurzel *sachar* (männlich) ab, womit im Denken des Hebräers ein männlich handlungsorientiertes Vorgehen gemeint ist, das in seinem Geist und seinem Herzen ein Er-Innern zur Folge haben soll. Eine Analogie hierzu bildet das deutsche Wort *Erinnerung*, das ebenfalls Handlungsmomente impliziert, welche verinnerlicht werden bzw. ins Innere führen sollen. Eine weitergehende Betrachtungsweise eröffnet der Terminus *pakad* (befehlen, anordnen, zuordnen). Das bedeutet, Erinnerung muss konsequente Taten nach sich ziehen, darf kein Konstrukt im luftleeren Raum bleiben. Daher bittet der Psalmist seinen Herrn in Ps 106,4, sich seiner zu erinnern, seiner zu gedenken und ihn die aus diesem Erinnern resultierende praktische Erlösung bzw. Befreiung erfahren zu lassen.

Gedenken – vergangenheits- und zukunftsorientiert

Ein weiteres Epos im Ersten Testament bilden die Klagelieder des Propheten Jeremia. In fünf erschütternden Kapiteln dokumentiert der Augenzeuge der Zerstörung des Ersten Tempels durch die feindlichen Babylonier seinen Schmerz, seine Trauer, seine Enttäuschung und bestätigt zugleich seine nie versiegende Hoffnung auf die Güte Gottes im Zusammenhang mit dieser großen, nationalen Katastrophe. Dieser große Exilsprophet nimmt uns an die Hand und veranschaulicht auf minutiöse Weise, wie wichtig es ist, dem äußeren Geschehen inneren Raum zu geben. Der Prophet gedenkt der einstigen Schönheit Jerusalems, illustriert in lebendiger Erinnerung ihren vergangenen Glanz, beklagt und beweint diese für immer vergangene Ära und betrauert die derzeitige Katastrophe mit ihren unübersehbaren Folgen.

Ich sprach:

Mein Ruhm und meine Hoffnung auf den HERRN sind dahin.

*Gedenke doch, wie ich so elend und verlassen,
mit Wermut und Bitterkeit getränkt bin!*

Du wirst ja daran gedenken, denn meine Seele sagt mir's.

Dies nehme ich zu Herzen, darum hoffe ich noch:

*Die Güte des HERRN ist's, dass wir nicht gar aus sind,
seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende, sondern sie ist alle Morgen neu,
und deine Treue ist groß (Klgl 3,18–22 [Luther 1984]).*

Der Klagende bringt seinen ganzen Schmerz vor seinen Schöpfer. Unter dreimaliger Wiederholung des Schlüsselwortes „gedenken“ (*sachar*) bringt der hebräische Originaltext den für den Beter äußerst schmerzhaften Prozess des Gedenkens zum Ausdruck; die Erinnerung ist für ihn „Elend und Verlassenheit, Wermut und Bitterkeit“. Erst diese verdichtete Erinnerung öffnet dem Trauernden den inneren Weg aus dem schmerzvollen Erinnern zum hoffnungsvollen Gedenken. Gleichsam „autotherapeutisch“ spricht er seinem betrübten Herzen Mut und Gewissheit zu, dass seine Erfahrung mit Gott sich nicht nur auf das Leid und den Schmerz beschränkt, sondern auch auf dessen „Güte und Barmherzigkeit“. Die *Erinnerung* bzw. das *Gedenken* dient nicht nur dazu, sich auf das Tragische und Zerstörte im eigenen Leben zu konzentrieren, sondern den größeren Bogen zur Gesamtschau der göttlichen Intervention zu schlagen. Erinnern und Gedenken wird im biblischen Sinn zu einem liturgisch-sakralen Prozess, der den Menschen dazu befähigt, den entscheidenden Erfahrungen seines individuellen und kollektiven Erlebens eine identitätsstiftende und theologische Qualität zu geben. Durch die aktive „Verinnerlichung“ weiß der Jude sich in allen Höhen und Tiefen seines Lebens von seinem Gott begleitet.

Die zerstörte **Freiburger Synagoge** nach der Pogromnacht vom 9./10. Nov. 1938.

Foto: Stadtarchiv Freiburg im Breisgau, M 7092/103.



Der 9. Tag des Monats Aw ist der Gedenktag an die Zerstörung des Ersten und des Zweiten Tempels (587 v. d. Z. bzw. 70 u. Z.). Beim großen Trauer- und Gedenkgottesdienst in der Synagoge wird das Buch der Klagelieder in einer traditionell überlieferten, wehmütigen Intonation vorgetragen. Dieser aus talmudischer Zeit angeordnete nationale religiöse Trauertag ordnet zwei geschichtlichen Katastrophen eine immense theologische Bedeutung bei. Mittels der Bibellesung und zahlreicher, seit Jahrhunderten überlieferter Trauer- und Klagegesänge, der sogenannten „Kinot“, soll die unablässige Führung und Begleitung Gottes inmitten der Katastrophe nicht vergessen werden.

Die Sederliturgie der Pessachnacht

Die alljährlich am ersten Abend des siebentägigen Pessachfestes gefeierte „Nacht der Wache“ (Ex 12,42) ist die größte und bedeutsamste Gedächtnisfeier im jüdischen Festkalender. Sie ist ein Beispiel der Verknüpfung von biblischem Erzählen und praktizierter jüdischer Liturgie. Die Rabbinen erkannten bereits zu talmudischen Zeiten die Wichtigkeit einer gottesdienstlichen Gestaltung der zentralen Gedenkfeier des jüdischen Volkes. Im Buch Exodus (Kap. 12; 13) wird in auffälliger Deutlichkeit festgelegt, dass die aus der ägyptischen Knechtschaft befreiten Hebräer dieses epochalen Doppelereignisses ihrer Befreiung von Tyrannei und Volkswerdung unter Gott von Generation zu Generation feierlich und rituell zu gedenken haben.

*Und der Tag werde euch zum Gedächtnis,
als Festreigegang IHM begeht ihn, für eure Geschlechter,
als Weltzeit-Satzung, sollt ihr ihn begehnen* (Ex [„Namen“] 12,14).

*Und melden sollst du deinem Sohn an dem selben Tage, sprechend:
Um des willen, was ER mir tat,
als ich ausfuhr von Ägypten* (Ex [„Namen“] 13,8).

Der Gott, dem sich die befreiten Hebräer untergeordnet und verpflichtet wissen, ordnet eine Gedenkfeier und ein sieben Tage währendes Gedenkfest an, das über alle Generationen und Umstände hinweg zu einem in der jüdischen Seele und im jüdischen Bewusstsein fest verankerten Denkmal wird. Um diesem biblischen Anspruch gerecht zu werden, entwickelten die Rabbinen für diese Gedenknacht einen liturgischen Leitfaden – die *Haggada* (= Erzählung, Mitteilung).

Basierend auf der göttlichen Bestimmung, dieses „Urereignis“ von Generation zu Generation und von Jahr zu Jahr als neuerliches „Erinnerungs- und Verinnerlichungsereignis“ zu aktualisieren, wird ein Gebets- und Gedenkritual verwendet, welches das historische Geschehen des Leidens und der Befreiung unserer Vorfahren mit allen Sinnen, mit Geist und Seele nach erleben lässt. Historische Vergangenheit, laut biblischer Beschreibung ein Meilenstein in der Entstehung des Volksbewusstseins, wird durch die Feier der Pessachnacht zu einem gegenwärtigen Erleben. Sakrale Geschichte bleibt kein theoretisches und vergangenes Datum im luftleeren Raum. Sie wird durch Gebete, biblische Rezitation, nachbiblisch-talmudische Exegese, ritualisierte symbolhafte Speisen und feierliche Proklamation des Freiheits-

gedankens zu einem in der Gegenwart gestalteten Erinnerungsgeschehen. Die Texte (folgend eine Auswahl) aus der reichen Liturgie der Pessach-Haggada veranschaulichen deren Kraft der Vergegenwärtigung:

„Dies ist das Brot des Elends, das unsere Väter im Lande Ägypten gegessen haben. Jeder, der hungrig, komme und esse! Jeder, der in Not, komme und feiere mit uns das Pessachfest. Dieses Jahr – noch hier, im künftigen [Jahr] – im Lande Israel! Dieses Jahr – noch Sklaven, im künftigen – freie Menschen!“

„Sklaven waren wir einst dem Pharao in Ägypten, da führte uns der Ewige, unser Gott, von dort heraus mit starker Hand und ausgestrecktem Arm. Und hätte der Heilige, gelobt sei er, unsere Väter nicht aus Ägypten geführt, dann wären wir und unsere Kinder und unsere Kindeskinde dem Pharao in Ägypten dienstbar geblieben. Und wären wir alle auch Weise, Verständige, erfahrene Greise und Kenner der Tora, es bliebe dennoch unsere Pflicht, den Auszug aus Ägypten zu erzählen, und jeder, der den Auszug aus Ägypten ausführlich erzählt, ist rühmend wert.“

„Und diese Verheißung ist es, die unseren Vätern und uns immer beistand; denn nicht etwa einer nur stand wider uns auf, um uns zu vernichten, sondern in jedem Zeitalter erheben sich viele wider uns, um uns dem Verderben preiszugeben. Aber der Heilige, gepriesen sei er, rettet uns aus ihrer Hand.“

„In allen Zeitaltern ist es Pflicht eines jeden Einzelnen sich vorzustellen, als sei er selbst aus Ägypten ausgezogen, wie es heißt: ‚Du sollst deinem Sohn an jenem Tage sagen: Um dieses Willen hat es der Ewige für mich getan, als ich aus Ägypten auszog‘ (Ex 13,8). Nicht unsere Vorfahren allein hat der Heilige, gepriesen sei er, erlöst, sondern mit ihnen hat er auch uns erlöst, wie es heißt: ‚Uns hat er von dort hinweggeführt, um uns hierher zu bringen und uns das Land zu geben, welches er unseren Vätern zugeschworen hat‘ (Dtn 6,23).“

„Daher ist es unsere Pflicht, ihm zu danken, ihn zu loben, zu preisen, zu verherrlichen, zu benedeien, anzubeten und zu feiern, ihn, der für unsere Väter und uns alle diese Wunder gewirkt: aus Knechtschaft führte er uns zur Freiheit, aus Kummernis zur Freude, aus Trauer zur festlichen Feier, aus Finsternis zum strahlenden Lichte, aus Sklaverei zur Erlösung – lasst uns Ihm ein neues Lied anstimmen – Halleluja!“

Erinnerungsgebete zu Rosch ha-Schana und Jom Kippur

Das jüdische neue Jahr (Rosch ha-Schana) beginnt sehr ernst mit einem Tag der inneren Einkehr und des Rückblicks des Einzelnen auf die im letzten Jahr begangenen Taten und Unterlassungen. Die Bußliturgie versetzt ihn in die Lage, an diesem Tag des Gedenkens in die reiche Erinnerungstradition der Bibel einzutauchen und sich mit dem Gott des Erinnerns in Beziehung zu setzen.

Rede zu den Söhnen Jissraels, sprechend: In der siebenten Mondneuerung, am Ersten auf die Neuerung sei euch ein Feiern, Gedächtnisschmettern, Ausrufen der Heiligung (Lev [„Er rief“] 23,24).

Auf den äußerst erinnerungsträchtigen Neujahrstag folgen zehn weitere Tage der persönlichen Verhaltenskorrektur und der Hinwendung zu Gott, die „zehn Tage der Umkehr“, die mit dem großen und ehrwürdigen Jom Kippur (umgangssprachlich „Versöhnungstag“, wörtlich: Tag des „Bedeckens“ unserer Sünden und Verfehlungen vor Gott) ihren Abschluss finden. Jeder Jude hat somit gleich zu Beginn des Jahres die außergewöhnliche Gelegenheit, auf intensive religiöse Weise das vergangene Jahr erinnernd zu bilanzieren und in Gebet und Meditation seinem Schöpfer darzubringen. Zugleich ermöglicht ihm die reiche Liturgie dieser ernststen Bußtage, seinen Schöpfergott als Vater der Erinnerung in den Blick zu nehmen: Durch eine Fülle markanter Zitate aus dem Ersten Testament sowie deren erinnernde Deutung erlebt der betende und büßende Jude seinen Gott als liebevolle Instanz, die weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart die großen Glaubenstaten der Gründungsgestalten seines Glaubens je vergisst.

Die folgenden beredten Zitate (s. u.) aus der reichen Liturgie dieser ernststen und selbstkritischen Bußtage legen Zeugnis ab von dem intensiven Bemühen ihrer Verfasser, die Erinnerung an Gottes Taten mit seinem Volk in der Vergangenheit wach zu halten. Charakteristisch für diese religiösen Klage- und Sehnsuchtslieder ist die Verknüpfung vergangener Erfahrungen in der Geschichte des jüdischen Volkes mit der unauslöschbaren Hoffnung, in der Zukunft gesühnt und gereinigt vor Gott bestehen zu können. Die biblischen Taten aus vergangenen Tagen werden durch das wiederholte inbrünstige Rezitieren im Ablauf der langen Bußliturgie zu einem Vorbild und gleichsam zu unserem Verdienst für die Vergebung der eigenen Sünden. Wieder und wieder ruft der betende Jude sich in den biblischen Erzählungen die

Meilensteine der Entstehung seines Volkes in Erinnerung und „erhandelt“ so für sich förmlich von seinem Schöpfer die Berechtigung und Verpflichtung zu einem Weiterleben und Weiterdienen in Gottes Gegenwart.

„Unser Gott und Gott unserer Väter, gedenke unser in gutem Gedenken vor dir und beschließe für uns einen Beschluss der Hilfe und des Erbarmens von den höchsten Himmelshöhen, gedenke, Ewiger, unser Gott, des Bundes, der Gnade und des Schwures, welche du unserem Vater Abraham auf dem Berge Morija zugeschworen, es erscheine vor dir die Bindung, als unser Vater Abraham seinen Sohn Isaak auf dem Altare band und sein Erbarmen bezwang, um deinen Willen mit ganzem Herzen zu erfüllen. So möge dein Erbarmen deinen Zorn abwenden [...] von deinem Volke und deiner Stadt und deinem Erbe; und erfülle uns, Ewiger, unser Gott, das Wort, das du uns in deiner Lehre durch deinen Knecht Mosche aus dem Munde deiner Majestät verheißten, wie geschrieben: ‚Ich gedenke ihnen des Bundes der Früheren, die ich aus dem Lande Mizraim geführt vor den Augen der Völker, ihnen zum Gott zu sein, ich, der Ewige. Denn du gedenkst alles Vergessenen von Ewigkeit, und kein Vergessen gibt es vor dem Throne deiner Ehre, und der Opferung Isaaks gedenke heute seiner Nachkommenschaft in Erbarmen. Gelobt seist du, Ewiger, der des Bundes gedenkt‘ (Lev 26,45).“²

„Ich bin besorgt ob meiner Handlungen, fürchte mich jeder Zeit, zittere am Tage des Gerichts, wenn meiner gedacht wird. Ich suche auf den Gnädigen, flehe an den Barmherzigen, bete zu ihm, der mir diesen Tag zum Gedenken eingesetzt hat. Komme ich ins Gericht, auf wen stütze ich mich, wer wird für mich Geradheit zum Gedenken hervorsuchen! Auf die Väter vertraue ich, ihr Werk genieße ich, sie waren mir von je zum Gedenken. Mein Arm war stark, als Mosche sprach: Lösche mich aus; auf dass mein [Israels] Name und Gedenken nicht ausgelöscht wurde. Tritt ein Mensch vor den Herrn, vermag er etwas für mich zu tun, wenn von mir Frömmigkeit zum Gedenken verlangt wird. Ich freute mich mit ihm [Aaron], der das Efod [Priesterschurz] trug und das Choschen [Brustschild] des Rechts, auf dem mein Name zum Gedenken eingegraben war. Schau, o Herr, wie ich vor dir stehe, kein Mensch ist in meiner Mitte, den ich zum Gedenken bezeichnen könnte. Ist einer da, der beten und den Grimm abwenden könnte (gleich Pinchas [Pinhas], vgl. Num 25,11), sein Name sollte für spätere Geschlechter zum Gedenken eingetragen werden!“

2) *Gebetbuch für das Neujahrsfest*, Victor Goldschmidt Verlag, Basel 2001, 96–97.

„Herr, auf dich vertraue ich und nicht auf jene Fürsten, die längst im Grabe; nur deines Namens Gedenken ist ewig. Alle jene stützten mich, doch ich suche dein Erbarmen auf, und ohne es wäre ich untergegangen und wäre nicht im Gedenken geblieben. Für diesen Tag ist aufbewahrt die allgemeine Abrechnung, er ist der erste der Tage, der Anbeginn des Gedenkens. An ihm wird verlesen, was mit Schamirgriffel eingegraben, was offenkundig und klar bekannt zum Gedenken. Tod und Leben, Frieden und Krieg, Mangel und Überfluss kommen zum Gedenken. Die Handlungen des Menschen, die Zahl seiner Schritte, dem Menschen vergessen, der Ewige gedenkt ihrer. Wer könnte sprechen, mein Weg ist verborgen, umsonst ist mir eine Sünde zum Gedenken aufgeschrieben worden! Angesichts des Menschen sagen seine Handlungen aus, zeugt wider ihn seine Falschheit als Zeuge zum Gedenken.“³

„Der starken Liebe und mächtigen Zuneigung, des Bundes unserer Jugendzeit gedenke und der reichen Gnade, als auf gebahntem Wege, auf beiden Seiten eingezäunt unser Stammvater einher schritt und in opferfreudiger Liebe dem Ziele zustrebte. Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen, und bringe ihn zum Ganzopfer dar, ich habe ihn ausersehen, dass er mir ein liebliches Opfer sei. Als mit hingebender Seele er das Messer zur Opferung ergriff, rief ihm eine Stimme zu: ‚Töte den Knaben nicht.‘ Er lebt, doch seine Asche liegt vor mir gehäuft, er ist mir gleich geachtet, als wäre er geopfert und im Feuer verbrannt worden. Sein Verdienst lasse uns zuteil werden, lass es gleich lieblichem Weihrauch zu dir emporsteigen, den Grimm drücke nieder, den Zorn nimm fort von der verwilderten Tochter [Zion]. [...] mit großem Erbarmen kehre zu ihr zurück und sprich: Kehre zurück, Verirrte.“⁴

„Gedenke deines Erbarmens, Ewiger, und deiner Gnade, denn sie sind seit ewig. Gedenke unser, Ewiger, wenn du dein Volk begnadigst. Gib uns Anteil an deiner Hilfe. Gedenke deiner Gemeinde, die du in der Vorzeit erworben, als du den Stamm deines Erbes erlöstest, des Berges Zion, auf dem du throntest. Gedenke der Liebe Jerusalems, der Hingebung Zions vergiss nicht in Ewigkeit. Gedenke, Ewiger, der Söhne Edoms, des Tages Jerusalems, als jene sprachen: ‚Wühlet, wühlet bis auf seinen Grund!‘ Gedenke Abrahams, Isaaks und Israels, deiner Knechte, denen du bei dir zugeschworen und zu denen du gesprochen.“⁵

3) *Neujahrsfest* (Anm. 2), 129–131.

4) *Neujahrsfest* (Anm. 2), 234–235.

5) *Neujahrsfest* (Anm. 2), 237–238.

„Ich gedenke der früheren Zeit, als ich ausgezeichnet ward, mit einem Diadem gekrönt und geschmückt wie eine liebliche Braut, doch schon unter dem wonnevollen Brautzelte ergab ich mich sinnlichen Gelüsten, entweihte meine Krone treulos in Unreinheit. Er läuterte mich in seiner Liebe und bestimmte mich wiederum zu seiner Angetrauten, doch ich beging wiederum schlechte Handlungen und verspottete der Propheten Worte. So strauchelte ich und fiel ins Netz am Tag des Unglücks, musste Unheil über Unheil erleiden. Ich sehne mich nach meinem ersten Gatten, nach ihm dürstet meine Seele, denn damals war mir wohler als jetzt.“⁶

Neue jüdische Gedenkliturgie – Megillat ha-Schoa

Für den Jom ha-Schoa, den Holocaust-Gedenktag am 27. des Monats Nisan, gibt es seit 2003 die *Megillat ha-Schoa*. In Stil und Syntax den Klageliedern nachempfunden, hat das liberale „Schechter Institute of Jewish Studies“ in Jerusalem einen Gedenk- und Trauertext entwickelt, der an die Leiden der Juden während der Schoa erinnert. Die sechs Kapitel des Textes erinnern an die sechs Millionen ermordeten Juden: (1) der historische Hintergrund des Holocaust; (2) das Zeugnis eines Christen, dem es gelang, heimlich ins Warschauer Getto einzudringen und die dortige Katastrophe zu beschreiben; (3) ein Brief, den eine jüdische Frau in einem Arbeitslager hinterlassen hat; (4) das Zeugnis eines jüdischen Jugendlichen, der in einem Todeslager die Leichen der vergasten Juden entsorgen und die Goldzähne seines ermordeten Bruders entfernen musste; (5) ein Nachruf auf alle jüdischen Opfer der Schoa und (6) eine Würdigung der Überlebenden und insbesondere jener unter ihnen, die den Staat Israel mit aufgebaut haben.

Am Jom ha-Schoa werden in liberalen jüdischen Gemeinden in Israel diese sechs Kapitel in der gleichen traditionell-wehklagenden Melodie der „Klagelieder“ vom 9. Aw gesungen. Das – bislang vorwiegend säkular aufgearbeitete – tragische Geschehen der Schoa findet somit nun auch die lang ersehnte biblisch-religiöse Aufnahme im synagogalen Gottesdienst. Diese erschütternde *Megillat ha-Schoa* ist ein großartiger Beleg dafür, welch immenses Erinnerungsvokabular die Hebräische Bibel besitzt, um auch das tragischste aller tragischen Geschehen des Volkes der Bibel religiös zu fundieren und –

6) *Gebetbuch für den Versöhnungstag*, Victor Goldschmidt Verlag, Basel 2001, 293.

wie bei den vielen vormaligen Katastrophen – das nur historische Geschehen in eine theologische Dimension zu transformieren. Einige wenige Sätze aus dem 5. Kapitel sollen die gelungene Verknüpfung von geschichtlicher Grausamkeit und Bibelterminologie verdeutlichen:

„Um sie alle weine ich, und um die Millionen, die in Gettos zusammengepfercht wurden und in Vernichtungslagern; um die, die in Wäldern umherirrten und die auf Dachböden oder in Erdbunkern versteckt waren; die Zuflucht fanden im Schoß einer anderen Religion oder ihren G-tt verloren haben; um die, die für medizinische Experimente den Händen wilder Bestien, die sich Ärzte oder Wissenschaftler nannten, ausgeliefert waren; um die, die vor Hunger und Durst umkamen; die erstickten in Güterzügen oder in Gaskammern, lebendig begraben oder eingeäschert; um die, die hinaus gebracht wurden, um vor aller Augen aufgehängt zu werden, und für die, die starben zur Heiligung Seines Namens und des Namens des Volkes Israel, die sich weigerten, sich zu unterwerfen und bis zum Tode kämpften; um die, die ihre Wohnungen, ihre Würde und ihre Hoffnung verloren; und für die, die am Leben gelassen, den Schrecken von Neuem erleben; Tag für Tag und Augenblick für Augenblick.

Um sie alle weine ich: um Kinder, die niemals lernten, ‚Mama‘ zu sagen, um die Jungen und Mädchen, denen die Jugend gestohlen wurde, die verdorrt, bevor sie erblühen konnten; um junge Männer und Frauen, die niemals unter die Chuppa treten konnten; um die Alten, denen ein erfülltes Alter verweigert wurde, um die Orchester und die Musik, und um all die Schönheit der Welt, deren Regenbogenfarben verloren gingen und durch braun, grau und schwarz ausgetauscht wurden. Um sie alle weine ich.

Ich rang so hart vor dem undurchdringlichen Vorhang, vor dem erbarmenden und gnädigen Einen, von großer Güte und Wahrheit. Wie flehte und bettelte ich, um zu verstehen. War all das dort oben bekannt? War das der Beschluss des Einen voller Erbarmen? War das die Belohnung eines solchen Volkes? Aber kein Laut und keine Antwort war, nur eine Stille, die einen zur Verzweiflung bringt. Der Höchste blieb verborgen, G-tt wohnt im Schatten des Schweigens. Unergründlich, verborgen, furchteinflößend sind die Ereignisse; niemand versteht sie und auch nicht der Widerhall der Stimmen vom Himmel.“⁷

7) *Megillat ha-Schoa*, hg. vom Schechter Institute of Jewish Studies, Jerusalem 2003, Kapitel 5, Verse 9–22, ins Deutsche übersetzt von Iris Weiss.

Der Völkermord an Sinti und Roma

Eugenik – Euthanasie – Genozid

Henry Friedlander*

Das Zeitalter der Aufklärung begann im 18. Jahrhundert mit den großen Revolutionen in Amerika und Frankreich. Nur weniger als ein Jahrhundert später drangen neue Ideen, neue Theorien, neue wissenschaftliche Erkenntnisse in die höheren Gesellschaftsschichten ein und wurden auch vom deutschen Bildungsbürgertum aufgegriffen, besonders von der Universitätsintelligenz, wenn man hier von *Intelligenz* reden kann. Die großen Revolutionen sprachen von der *Gleichheit der Menschen*, die Nachkommen am Ende des 19. Jahrhunderts aber von der *Ungleichheit der Menschen*. Dass man die Menschheit in wertvolle und weniger wertvolle Menschen unterteilte, steht am Anfang dieser Entwicklung, und dass man dann *Rassenideen* dazu gebrauchte, um diese Einteilung vorzunehmen.

Aus der Rassenidee entstand die *Eugenik*, in Deutschland dann bald *Rassenhygiene* genannt. Die Anhänger dieser Lehre dachten im *positiven* Sinne, dass man die guten, wertvollen Menschen, d. h. die reichen und die wohlgezogenen usw., dazu bewegen sollte, viele Kinder zu haben. Und so haben die Nationalsozialisten im Zuge dieser sogenannten *Aufartung* in Italien und Deutschland an Mütter mit vielen Kindern Orden verliehen – ähnlich dem Bundesverdienstkreuz. Das hat aber nicht genügt. Deshalb griffen die Eugeniker zur *negativen* Auslese, d. h. zur Sterilisation, und die hat dann wirklich funktioniert. Die Eugenik wollte, nicht nur in Deutschland, sondern überall, wo sie Fuß fasste, die Minderwertigen aus der Gruppe der Volksgenossen, wie man das später im NS-Deutschland nannte, ausmerzen.

* Henry (Heinz Egon) Friedlander, 1930 in Berlin geboren, 2012 in Bangor (Maine, USA) gestorben, Historiker und Professor für Judaistik, zuletzt am Brooklyn College, New York, überlebte das Getto Litzmannstadt und die Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau, Neuengamme, Drütte und Wöbbelin. Der Artikel ist die bearbeitete Version der Ansprache anlässlich der zentralen Veranstaltung des Landes Baden-Württemberg zum 60. Jahrestag des Auschwitz-Befehls. *Herbolzheimer Blätter*, Bd. 5, 2003, S. 15–20.

Es ging den Nationalsozialisten um das *Blut*, das deutsche oder deutschartige Blut. Das war die magische Formel der deutschen Rassenutopie. Heute würde man sagen: Sie wollten den „Genpool“ der Deutschen reinigen. So begann die biologische Ausmerzung aufgrund von Erbanlagen, d. h. „aufgrund ihres Blutes“. Menschen wurden nicht verfolgt, weil sie irgendetwas glaubten – religiös oder anders –, nicht, weil sie politische Ideen vertraten, nicht, weil sie etwas verbochen hatten, sondern nur wegen ihrer Abstammung. Dagegen konnte sich niemand wehren. Die Vererbung zählte.

Die Nationalsozialisten hatten drei Zielgruppen für die Ausmerzung: die Behinderten, die Juden und die Sinti und Roma. Nur diese drei Gruppen wurden wegen ihrer Erbanlagen verfolgt und ermordet, und sie konnten nichts dagegen tun. Ein Behinderter konnte sich nicht ändern. Ein Blinder, ein Epileptiker konnte ein guter Nazi sein, aber er würde immer ein Blinder, ein Epileptiker sein. Auch ein Jude oder ein Zigeuner konnte sich nicht ändern, auch wenn er in der Wehrmacht diente, auch wenn er sich „gut deutsch“ glaubte. Diese Auslese – Selektion genannt – war die „Qualifikation“, ein Opfer des Holocaust zu werden.

Die Diskriminierung und die gegen uns Juden gerichteten Angriffe gehen durch die ganze Geschichte des Christentums. Aber mit der Aufklärung kam die Assimilation der Juden in Europa, ihre Befreiung von den Sondergesetzen, und in der Weimarer Republik ihre Gleichstellung als deutsche Bürger, obwohl sehr viele schon im Kaiserreich Gleichheit als Bürger erhalten hatten. Diese Emanzipation sollte im Dritten Reich schrittweise wieder rückgängig gemacht werden: vom *Boykott* jüdischer Geschäfte, jüdischer Ärzte und Rechtsanwälte im April 1933, dem *Beamtengesetz*, wonach zum ersten Mal in der Geschichte des preußischen Beamtentums der Beamtenstatus wieder entzogen werden konnte, der sogenannten *Arisierung*, d. h. der Ausplünderung im Wirtschaftsleben, den Nürnberger Rassengesetzen von 1935 und schließlich durch das „Kristallnachtspogrom“ von 1938.

Hand in Hand mit der Ausgrenzung der Juden entwickelte sich auch der *Antiziganismus*, die Diskriminierung und der Kampf gegen die Zigeuner (Sinti und Roma). Der Angriff auf die jüdische Minderheit hatte Priorität wegen ihrer Zahl, ihrer gesellschaftlichen Position und wegen des persönlichen Fanatismus von Adolf Hitler. Daher hatten die antijüdischen Gesetze auch Vorrang vor den Gesetzen gegen die Zigeuner. Aber die Ausgrenzung der Juden und der Zigeuner verlief dennoch parallel.

Die Sinti und Roma in Deutschland und Österreich hatten schon seit Jahrhunderten in diesen Ländern gelebt; es war ihr Zuhause. Doch sie wurden diskriminiert und, wie vor ihnen die Juden, aus den wichtigen Berufen ausgeschlossen, nicht nur als Landwirte, sondern auch im Handwerk. Aus den Zünften waren sie bereits seit dem Mittelalter ausgeschlossen. Noch im Kaiserreich wurden auch sie in gewisse Berufe abgedrängt, vor allem in das Wandergewerbe. Sie lieferten der Gesellschaft das, was sie selbst nicht produzieren konnte. Die herumziehenden Pferdehändler, Arbeiter, Hausierer, Händler usw. waren zwar unentbehrlich, aber ihre Arbeit wurde dennoch als minderwertig angesehen. Ende des 19. / Anfang des 20. Jh. wurden sogar extra Polizeistellen zu ihrer Überwachung eingerichtet. Obwohl die Verfassung der Weimarer Republik allen Bürgern Deutschlands Gleichberechtigung zusicherte, wurde dieses Recht für die Zigeuner nie durchgehend angewendet. Sinti und Roma lebten immer noch unter besonderen Regelungen. Gleichberechtigung stand zwar in der Verfassung, aber es kamen immer wieder neue Erlasse oder Rundschreiben – etwa vom Innenministerium –, wonach die Polizei dann handelte.

Als die Nationalsozialisten die Regierung übernahmen, wurden Gesetzgebung und Überwachung noch weiter verschärft. Der Anfang in den 30er Jahren war nicht zentral gesteuert, sondern begann auf lokaler Ebene – wie z. B. in Düsseldorf und in Berlin-Marzahn – mit den sogenannten *Zigeunerlagern*, den Vorläufern der späteren Gettos für Juden in Osteuropa, streng überwachte Orte der Inhaftierung und der Zwangsarbeit unter schrecklichen Lebensbedingungen. Die Nürnberger Rassengesetze erwähnen zwar nur Juden, aber in den Ausführungsbestimmungen des Reichsinnenministeriums findet man, dass auch die Zigeuner und die *Neger* [sic!] zur Gruppe der nicht-deutschblütigen Menschen gezählt wurden. Da es aber in Deutschland nur wenige Neger gab, waren die Juden und die Zigeuner die eigentliche Zielgruppe der Nürnberger Rassengesetze.

Die Autoren der Rassengesetze waren keine NS-Schergen. Die Gesetze wurden von ausgebildeten Juristen formuliert aufgrund der Forschung renommierter Wissenschaftler. Diese Wissenschaftler waren Männer wie Prof. *Eugen Fischer* (1874–1967) aus Freiburg, der spätere Chef des Instituts für menschliche Erblehre und Eugenik (heute Max-Planck-Institut) am Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie in Berlin. Sein Nachfolger war Professor *Otmar Freiherr von Verschuer*, der Doktorvater von Josef Mengele. Verschuer machte auch im Nachkriegsdeutschland noch als Professor (an der

Universität Münster) Karriere. Der Anthropologe Fischer hatte Anfang des 20. Jh. in Deutsch-Südwestafrika (heute Namibia) die *Bastardenideologie* (Bastard ideology) entwickelt und mit seiner bekannten Arbeit über „*Die Rehoboter Bastarde und das Bastardisierungsproblem beim Menschen*“ verbreitet. Seine Schüler waren die Ministerialbeamten, die dann diese „Erkenntnisse“ in den Nürnberger Rassengesetzen verarbeiteten und anwendeten.

Die dritte Gruppe, die *Behinderten*, wurde schon sehr früh stigmatisiert. Das Sterilisationsgesetz wurde 1933 – einen Tag nach dem Konkordat mit dem Vatikan – verabschiedet. Die Nationalsozialisten glaubten, dass die katholische Kirche das Gesetz ablehnen würde, doch sie hat das Gesetz akzeptiert. Die Zwangssterilisation der Behinderten wurde nicht nur gesetzlich verordnet, sondern auch mit großer Schärfe durchgeführt. Damit waren die Behinderten die ersten Opfer des Massenmordes. Im Winter 1939/40 wurden auf Hitlers Befehl die ersten Anstalten für den Massenmord errichtet. Es waren die ersten Mordfabriken oder Mordzentren („killing centers“), wie es in den Nürnberger Prozessen formuliert wurde. In Brandenburg, Grafeneck, Hartheim, Bernburg, Sonnenstein und Hadamar wurden die Menschen fabrikmäßig ermordet und die Leichname – inklusive der Goldzähne und (Zahn)-Brücken – profitabel „verarbeitet“. Diese „Verarbeitung“ sollte viel später im Osten ihren Höhepunkt erreichen.

Die Euthanasie begann mit der *Kindereuthanasie* – Babys, Kleinkinder und Kinder wurden mit Spritzen oder anderen Mitteln getötet – und gipfelte in den Mordzentren mit der Ermordung der Erwachsenen. Das Euthanasieprogramm wurde von der Kanzlei des Führers geleitet. Nach ihrem Hauptsitz in Berlin, Tiergartenstraße 4, wurde die ganze Aktion „T4“ genannt. Heute ist dort der Sitz der Berliner Philharmoniker. Nur eine kleine Tafel erinnert an das, was dort einmal war. Mit dem T4-Massenmord an den Behinderten haben Hitler und seine Schergen gelernt, dass es möglich ist, Menschen in großen Massen technologisch zu ermorden. Sie hatten auch gelernt, dass die große preußische Bürokratie mitmachen würde. Sie hatten gelernt, dass sie das Programm durchführen können, ohne dass die Bevölkerung sich allzu sehr aufregt, ohne dass es zu einer Revolution kommt. Und so konnte die Technologie auch weiterentwickelt und verbreitet werden.

Mit dem Krieg kam der Massenmord. Schon in den ersten Tagen des Krieges wollte man die Sinti und Roma aus Deutschland und Österreich abschieben, zusammen mit den Juden. Die erste dieser Deportationen war die soge-

nannte *Nisko-Aktion*, in der man Juden aus dem Sudetenland, dem „Reichsprotectorat“, und aus Österreich, vor allem aus Wien, in den Osten des „Generalgouvernements“ (Bez. für Polen, Anm. d. Red.) transportierte, in die Nähe des Ortes *Nisko* an der Grenze zum sowjetisch besetzten Teil Polens. Während dieser Aktion schrieb Artur Nebe, Chef des Reichskriminalpolizeiamtes, an Adolf Eichmann, den Organisator der Aktion, ob man nicht auch ein paar Wagen mit Zigeunern an die Züge mit Juden anhängen könnte. Die Anfrage wurde bejaht, aber dann doch nicht durchgeführt, weil der *Nisko-Plan* aus anderen Gründen gestoppt wurde.

Die Verfolgung der Juden wurde von der *Gestapo* federführend geleitet. Für die Verfolgung der Sinti und Roma war aber die *Kriminalpolizei* verantwortlich, weil die *Kripo* schon in der Weimarer Zeit für die Zigeuner zuständig war. *Gestapo* und *Kripo* waren aber beide ein Bestandteil der von Reinhard Heydrich (später von Ernst Kaltenbrunner) geleiteten Sicherheitspolizei (SiPo), und daher auch der nebeneinander liegenden Ämter IV und V des Reichssicherheitshauptamtes (RSH), welches ebenfalls von Heydrich und später von Kaltenbrunner geleitet wurde. *Kripo* und *Gestapo* unterstanden in den besetzten Gebieten der einheitlichen Führung der Kommandeure bzw. Befehlshaber der SiPo und des SS-Sicherheitsdienstes. Bei den Nürnberger Prozessen wurden jedoch nur die Mitglieder der *Gestapo* verurteilt; die *Kripo* wurde vergessen. Und so haben Kripoleute nach dem Krieg wieder Polizeikarriere gemacht, wie z. B. ein ehemaliger Kripobeamter, der bereits wieder zum Chef der Mordkommission in Bonn aufgestiegen war, und später (in einer anderen Mordsache) verhaftet und angeklagt wurde.

Der große Massenmord im Osten fing mit dem Angriff auf die Sowjetunion im Juni 1941 an. Das erste Mordzentrum im Osten wurde im Dezember 1941 in Kulmhof (poln. Chelmno) im Warthegau eröffnet. Dort wurde 1942 die Hälfte der Juden im Getto Lodz (Litzmannstadt) ermordet, die andere Hälfte überlebte bis August 1944. In dieses Getto wurden im Oktober 1941 die ersten aus dem Westen deportierten Juden eingeliefert; sie kamen aus Deutschland, Österreich und dem Protectorat. Zur selben Zeit wurden auch 5000 Zigeuner, meist aus dem Burgenland in Österreich (damals Ostmark), in das Getto in Lodz eingeliefert. In Chelmno wurden diese Zigeuner, ebenso wie die in Lodz geborenen und die aus Deutschland deportierten Juden, im Zuge der Endlösung in den ersten Gaskammern Osteuropas ermordet.

Neben der Kriminalpolizei operierten auch die Einsatzgruppen der Sicherheitspolizei und des SS-Sicherheitsdienstes (SiPo und SD) im sowjetischen Gebiet. Diese SS-Mordtruppen, unterstützt von der Ordnungspolizei (Schupo und Gendarmerie), erschossen sowohl Zigeuner als auch Juden. In den ostpolnischen Vernichtungslagern der „Aktion Reinhard“ – Belzec, Sobibor und Treblinka – wurden neben den Juden auch viele Zigeuner ermordet. Das alles geschah noch vor dem *Auschwitz-Erlass*. Himmlers Erlass war aber nicht der Ursprung des Massenmordes an den Sinti und Roma; er war nur der Ausführungsbefehl, so wie die Wannsee-Konferenz nicht grundlegend für die „Endlösung“ war. Dort hatte man nicht den Judenmord erdacht, sondern seine Ausführung besprochen. Der 16. Dezember 1942, der *Tag des Auschwitz-Erlasses*, ist symbolisch wichtig, da an diesem Tag Himmler die Vernichtung der Sinti und Roma im Deutschen Reich ankündigte.¹ Aber da waren die burgenländischen Zigeuner schon längst ermordet und die Zigeuner im Süden Russlands bereits erschossen.

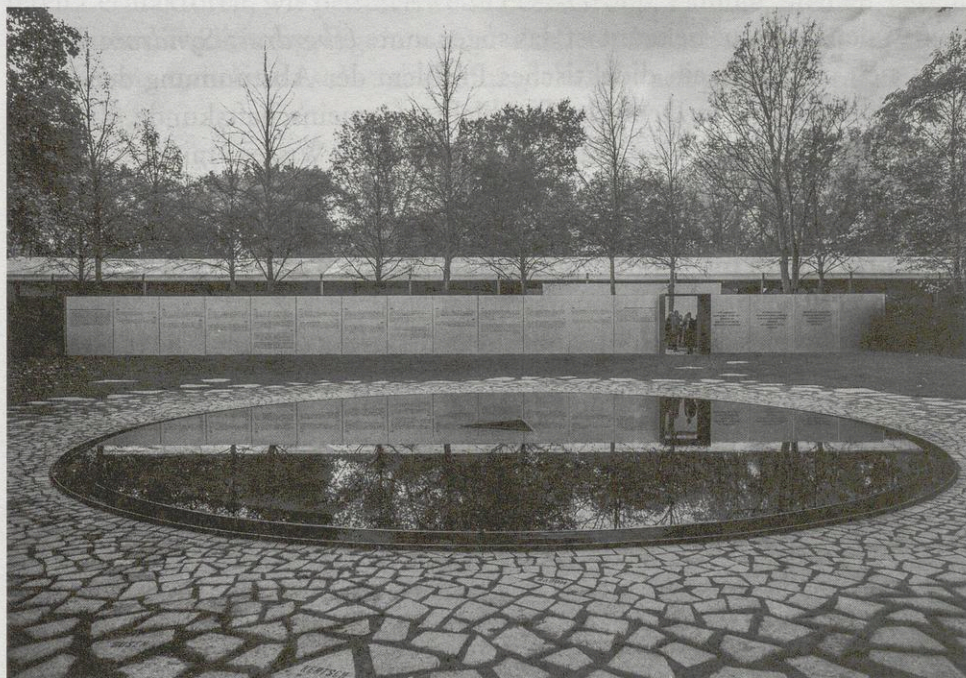
Die von Himmlers *Auschwitz-Erlass* erfassten Sinti und Roma wurden in das Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau deportiert, auch Auschwitz II genannt, und in den Unterabschnitt B II e eingewiesen. In der Lagersprache nannte man diesen Unterabschnitt „Zigeunerlager“. Es war ein sogenanntes *Familienlager*, da die Familien nicht selektiert oder getrennt wurden. Das geschah auch früher schon einmal mit jüdischen Transporten aus Terezin im sogenannten *Theresienstädter Familienlager*; doch am Ende wurden auch sie ermordet. Aufgrund der schrecklichen Verhältnisse im Zigeunerlager B II e starben viele Männer, Frauen und Kinder an Unterernährung und Seuchen. Manche junge und arbeitskräftige Männer und Frauen wurden in andere Lager überstellt. Alle anderen Sinti und Roma wurden am 2. August 1944 in den Gaskammern von Birkenau ermordet.

Wenn man heute Auschwitz besucht, sieht man die zweistöckigen aus Stein gebauten Baracken, ehemalige Kasernen der österreichischen kaiserlich-königlichen Monarchie, die als Bilder von Auschwitz weltweit bekannt sind. Wenn man dann aber weiter geht nach Birkenau sieht es heute wie eine Mondlandschaft aus. Man muss es besuchen, um von diesem größten aller Vernichtungslager Europas einen Eindruck zu gewinnen. Auch das Lager B II e kann man noch erkennen.

1) Anm. d. Red.: In Deutschland ist der 16. Dezember der *Nationale Sinti und Roma-Gedenktag*. Der 2. August ist der offizielle *Internationale Sinti und Roma-Gedenktag*.

Auch ich wurde im August 1944 in Birkenau eingeliefert und im November 1944 in ein Lager im Reichsgebiet deportiert. In Birkenau war ich im Unterabschnitt B II e. Die Zigeuner waren bereits ermordet, aber B II e hieß in der Lagersprache immer noch „Zigeunerlager“. Wenn ich mich heute an B II e erinnere, fühle ich eine persönliche Verbindung mit den dort ermordeten Zigeunern, obwohl ich sie nie gekannt und nie getroffen habe.

Viele der Sinti und Roma, die nicht in Birkenau ermordet wurden, weil man sie schon früher in die Konzentrationslager und deren Außenkommandos im Reich verlegt hatte, kamen im Frühjahr 1945 ums Leben. Nur eine winzige Zahl überlebte bis zur Befreiung durch die Alliierten Ende April / Anfang Mai 1945. Doch für sie war die Befreiung nicht das Ende aller Diskriminierung. Bald saßen dieselben Kripobeamten, die sie verhaftet und deportiert hatten, wieder in den Büros und waren jetzt diejenigen, die über ihre Wiedergutmachung, über ihre Staatsangehörigkeit usw. entscheiden konnten. Erst viel später wurde die Verfolgung der Sinti und Roma aus rassistischen Gründen von der deutschen Gesellschaft als Rassismus anerkannt.



Denkmal für die im Nationalsozialismus ermordeten Sinti und Roma (Berlin).

Foto: Marko Priske, Fotojournalist (2012).

© Stiftung Denkmal für die Ermordeten Juden Europas, Berlin.

Schoa und Erinnerung

Sinnvolles Lernen an Schulen und Gedenkstätten

Wilhelm Schwendemann*

Vor einigen Jahren hat das Freiburger Institut für Menschenrechtspädagogik in verschiedenen Forschungsprojekten das Scheitern von schulischem Unterricht in allgemein bildenden Fächern über Nationalsozialismus, Holocaust, Auschwitz untersucht. Dabei ging es um Interaktionsformen, die mit moralischen Appellen zu mehr Zivilcourage verbunden waren. Dabei ist deutlich geworden, dass das Scheitern viele Gründe und wenig mit Schülern bzw. Lehrern zu tun hat.

Aus der Literatur bekannt ist das sogenannte *Überdruss-Syndrom*. Dabei stellt sich nicht nur ein didaktisches Problem der Abstimmung der Lehr- und Bildungspläne in Deutsch, Geschichte, Gemeinschaftskunde, Religion und Ethik, sondern die Kombination historischen Wissens mit moralischen Appellen. Es entsteht eine psychodynamische Schere zwischen Lernenden und Lehrenden, oder zwischen emotionaler Belastung und kognitivem Wissen. Anfängliches Interesse verpufft schnell, wenn das Thema Nationalsozialismus nicht schülersensibel unterrichtet wird oder sich Unterricht in der Präsentation von scheinbar emotionslosen Fakten erschöpft.

Das weitere Problem ist, dass sich Lehrende, wenn sie den moralischen Zeigefinger heben¹, in die Position des moralisch Stärkeren begeben, was schnell zu *Authentizitätsproblemen* führen kann und in die Dialektik des Autoritären bzw. des autoritären Charakters² verwoben ist. Die Kombination

* Prof. Dr. Wilhelm Schwendemann, Studium der Theologie, Philosophie, Judaistik und Religionssoziologie, Ordination zum Pfarrer der Ev. Landeskirche in Baden; Pfarramts- und Schultätigkeit; seit 1995 Professur für Ev. Theologie und Didaktik an der EH Freiburg. Vortrag (gekürzt) auf dem 2. Gedenkstättensymposium Freiburg (14. bis 16. März 2012).

1) Der Umgang von Pädagogen mit Lernenden ist im „Beutelsbacher Konsens“ festgelegt: <http://www.lpb-bw.de/beutelsbacher-konsens.pdf>

2) Vgl. Theodor W. Adorno (Hg.), *The authoritarian personality*, Harper, New York 1950. Ders.: *Studien zum autoritären Charakter*, Suhrkamp 1. Aufl. Frankfurt am Main 2010.

von Geschichte und Moral bzw. Appellen zum zivilgesellschaftlichen Engagement im Unterricht über Nationalsozialismus wird dabei jedoch nicht problematisiert und schon gar nicht thematisiert. Von verschiedenen Seiten wird beklagt, dass der herkömmliche Schulunterricht, der Nationalsozialismus, Antisemitismus und Holocaust zum Thema hat, häufig sein Ziel verfehle, prophylaktische Lerneffekte bei den Schülern zu bewirken. Stattdessen sind in der schulischen Interaktion verschiedene Kommunikationsstörungen und Lernblockaden wahrnehmbar.

Für den Religionsunterricht im Speziellen erweitert sich dieser Problemhorizont um die *Theodizeefrage*, also um die Frage nach Gott im Zusammenhang mit dem massenhaften Morden. Die Liste der Lernblockaden und Störungen ließe sich um einiges erweitern. Die Klage über den geringen Erfolg des Schulunterrichts zum Thema Nationalsozialismus und über das dürftige Wissen vieler junger Menschen ist fast so alt wie der Schulunterricht zu diesem Thema. Für die Aneignung von Geschichte ist jedoch nicht nur die Schule verantwortlich. Vielmehr gibt es eine Pluralität von weiteren Lernfaktoren, wie beispielsweise Peer-Group, Familie, Medien, gesellschaftliches Traditionsgefüge u. a. Der Einfluss der Schule ist dabei jedoch nicht unwesentlich und sollte als Bildungschance auch genutzt werden.

Ein zweites Ergebnis, das direkt die pädagogischen Kompetenzen der Lehrenden berührt, aber auch natürlich im Bereich der Gedenkstättenpädagogik zu reflektieren wäre, ist: Lehrende sind in der Regel überfordert, dem Grauen standzuhalten, und neigen im emotionalen Konfliktfall eher dazu, Informationswissen weiterzugeben. Warum soll man sich überhaupt mit den Gräueltaten des Nationalsozialismus beschäftigen? Welche Kompetenzen lassen sich dann mit dieser Beschäftigung erwerben? „Holocaust Education“ ließe sich ja auch gewaltig und gewalttätig missverstehen. Meine These ist, dass bestimmte Orte mit bestimmten Leidenserfahrungen verbunden sind und die Erinnerung an die Bedeutung dieser Orte gleichzeitig die Erinnerungen an Leidenserfahrungen festhalten.³ In unterrichtlichen Prozessen und Interaktionen werden diese Erinnerungen aktiviert, wenn Schülerinnen und Schüler mit entsprechenden Medien konfrontiert sind.

3) Johann B. Metz / Johann Reikerstorfer, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, 4. Aufl. Herder, Freiburg 2011. Johann Baptist Metz / Elie Wiesel, *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*. Unter Mitarbeit von Eugen Kogon. 2. Aufl. Herder, Freiburg 1981.

„Politische Korrektheit“ verhindert Lernen

„Politische Korrektheit“ anlässlich von Jahrestagen, Gedenkfeiern usw. führt aber in der Regel nicht zu einer aktiven Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Holocaust, sondern zu einer Blockade. Nachfolgendes Beispiel aus *Berlin, Heinrich-von-Kleist-Oberschule*, gehört in diese Reihe:

Zum Jahrestag der Pogromnacht plant die Schule eine Feierstunde, zu der auch Vertreter der jüdischen Gemeinde eingeladen sind. Mit einem Schweigegang zu einem ehemaligen Deportationsplatz will man der Opfer gedenken. Eine gute Idee – nur leider können viele Schüler wenig damit anfangen. „Ich habe gerade eine 9. Klasse unterrichtet“, erzählt der Referendar Jens B. „Die fragten mich, warum sie da hinmüssen. Was sollte ich sagen? Ich war ja selbst innerlich gespalten. Ich hätte es besser gefunden, wenn das freiwillig gewesen wäre. Die Sache lief dann auch leider recht verkrampft ab“, – ein verordneter Schweigegang unter nervöser Aufsicht der Lehrer. Benimmt sich auch keiner daneben?

Die Furcht um den Ruf der Schule dürfte dabei größer gewesen sein als die Sorge, der Holocaust könnte in Vergessenheit geraten. Und vermutlich ist dies auch den Schülerinnen und Schülern nicht entgangen. Einige stehen sich in eine Seitenstraße davon. Jugendliche haben feine Sensoren für Peinlichkeiten, für falsche Töne und dafür, wie authentisch man ihnen begegnet. „In der Schule wird erwartet, dass man auf jeden Fall Betroffenheit zeigt“, geben 43 % der Schüler an. 41 % beklagen: „Man kann seine Meinung über die NS-Vergangenheit in Deutschland nicht ehrlich sagen.“ Es ist zu befürchten, dass der Geschichtsunterricht allzu oft einem verordneten, nervös beaufsichtigten Schweigemarsch gleicht.⁴

Unterrichtliche Blockaden bieten aber dann auch wieder die Einfallsmöglichkeit für Fragmente nationalsozialistischer Ideologie, wie z. B. psychodynamische Wirkungen von Macht-Ohnmachtverhältnissen oder Ausgrenzungen von Nichtmehrheitsmeinungen in einer Lerngruppe, was kognitives Lernen verunmöglicht. Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und Holocaust als Aufbau eines Geschichtsbewusstseins ist im Unterricht oft verbunden mit moralisierenden Einstellungen, die es den Schülern schwer machen, sich zu sensibilisieren. Der Geschichtsunterricht

4) <http://www.zeit.de/2010/45/Erinnern-NS-Zeit-Jugendliche>

sollte dazu befähigen, sich mit dem Nationalsozialismus auseinander zu setzen und nicht, um „sozial erwünschtes Sprechen“⁵ über den Nationalsozialismus einzuüben. Was „sozial erwünschtes Sprechen“ heißt, zeigen die alljährlichen offiziellen Gedenkrituale.⁶ „Es liegt ein geradezu gegenauklärerisches Moment in den gestanzten Phrasen der Gedenktagsreden“, sagt Harald Welzer. „Letztlich sind sie ein Instrument, sich *nicht* mit der Geschichte zu befassen.“ Das normierte Sprechen erzeugt eine Fassade, die Erinnerungsarbeit vorspiegelt, aber letztlich nur davon ablenkt, dass man sich die wirklich schwierigen Fragen vom Hals hält, etwa die nach der Schuld. Lieber spricht man von ‚Verantwortung‘.“⁷

Der Holocaust stellt m. E. auch keinen *Lehrgegenstand* dar, denn Unterricht über NS/Holocaust gefährdet Identität in einer entwicklungspsychologisch angespannten Situation, in der Jugendliche sich auf den Weg begeben, eine eigene Identität zu entwickeln. Als Lerngegenstand sollte er trotzdem gelten, wenn Schüler sich auf Spurensuche begeben und eine objektivierende Distanz aufgeben. Solche Distanzierungen geschehen dann, wenn die Geschichte des NS als Geschichte von Tätern und Opfern beschrieben wird.

Die Unterscheidung von Tätern, Opfern und Zuschauern ist letztlich jedoch nicht hinreichend, denn 98 % der deutschen Bevölkerung hat den Nationalsozialismus mitgetragen und als Weltanschauung unterstützt; das Problem der klaren Rollenzuweisung liegt auf der Hand, nämlich vor allem Täterrollen auf Nazis zu projizieren, was wiederum zu einem magischen Weltbild zwischen Gut und Böse führt. Die Nazis sind in diesem Modell die Bösen, und klar ist, wer auf der Seite der Guten steht. Dieses Phänomen lässt sich gut am sekundären Antisemitismus beobachten.⁸

Die zweite, inzwischen gängigere Formel des Antisemitismus ist der sog. *sekundäre Antisemitismus*, ein Antisemitismus trotz und nach Auschwitz. Diese Form zielt auf Leugnung und Verharmlosung der NS-Verbrechen mit Hilfe der Täter-Opfer-Umkehr und Aufnahme der klassischen antijüdischen und antisemitischen Stereotypen in neuem Gewand. „Der Antisemitismus

5) Christian Staas, *Was geht mich das noch an?* Die ZEIT, vom 4.11.2010, 2 f. Vgl. Anm. 4.

6) Meik Zülsdorf-Kersting, *Zum Verhältnis von historischer Identität und geschichtskultureller Prägung*, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 59(2008)631–646.

7) Christian Staas (Anm. 5), Online vgl. Anm. 4.

8) Wilhelm Schwendemann, *Menschenrechtspädagogik gegen sekundären Antisemitismus*, in: FrRu NF 18(2011)35–42.

nach Auschwitz reagiert auf die Schoa durch Schuldprojektion, kommt dabei ohne Juden aus und übernimmt zwar klassisch-antisemitische Vorurteile, löst sich aber von dessen [sic!] rassistischem Gehalt.“⁹ Theodor W. Adorno betitelte den Antisemitismus als Fama: „Der Antisemitismus ist das Gerücht über die Juden.“ Das Zitat Adornos aus den *Minima Moralia* verweist auf den spekulativen und imaginären Charakter des Antisemitismus. Im Unterricht müsste man doch zusammen als Lerngemeinschaft der Verbindung zwischen öffentlichen und privaten Vorurteilen und den jeweiligen Kommunikationsöffnern und Kommunikationsbarrieren sozialwissenschaftlich auf die Spur kommen. Es lässt sich nämlich feststellen, dass seit den 90er Jahren das Konglomerat von Antisemitismus, Fremdenfeindlichkeit usw. keine gesellschaftlichen Randerscheinungen mehr darstellen, sondern aus der „Mitte der Gesellschaft“ kommen.¹⁰ Antisemitische Meinungen existieren, werden aber im Moment noch nicht in breiter Öffentlichkeit, sondern in spezifischen Bezugsgruppen geäußert. Die Grundthese lautet also: Die Tabuisierungsgrenze des Antisemitismus ist in homogenen Kleingruppen geringer als in heterogenen Kleingruppen.

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, dass aktive Aneignungsprozesse der Schüler und die Entwicklung eigenständiger Deutungen und Bewertungen nachhaltiger sind für den Aufbau eines selbst erarbeiteten Geschichtsbewusstseins als die Übernahme vorgefertigter geschichtsmoralischer Glaubenssätze von Lehrern, die biologisch und sozial einer anderen Generation angehören. Dass sich Schüler tatsächlich für die Geschichte des NS interessieren, belegt eine Studie von TNS Infratest Politikforschung im Auftrag von DIE ZEIT vom Okt. 2010.¹¹

Erinnerung an den Holocaust

Erinnerung an den Holocaust ist nicht deshalb zu fordern, weil sie gesamtgesellschaftlich in den Medien wachgehalten wird. Warum auch sollen sich Jugendliche an den Nationalsozialismus und den Holocaust erinnern, wenn

9) Christian Dietrich, *Tote und Tabu*, Ibidem-Verlag, Stuttgart 2009.

10) Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände*. Edition Suhrkamp, 2454; Band 3, Frankfurt am Main 2005.

11) Vgl. Anm. 4. <http://www.zeit.de/2010/45/Erinnern-NS-Zeit-Jugendliche>

inzwischen selbst ihre Großeltern nicht mehr unmittelbar beteiligt waren? Erinnerung an den Holocaust hat vor allem die Sensibilisierung und den Erwerb eines Unterscheidungsvermögens im Sinn, wie schnell gesellschaftliche Prozesse umschlagen können von einer Dialektik der Aufklärung in die Barbarei. Daher meine These, dass Auschwitz als Synonym für Massenmord und Gräueltaten sich nicht als Lerngegenstand eignet, denn das Grauen und der Schrecken, die von diesen Taten ausgehen, sind unvorstellbar. In manchen Fällen führen sie zu emotionalen Blockaden, weitaus öfter jedoch zu Schuldgefühlen, Projektionen und Beschädigung jugendlicher Identität, was Lernprozesse grundsätzlich aufhebt und zu kontraproduktiven Einstellungen führt.

Für Schüler dürfte in der Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus die Frage wichtig werden, wie schnell eine Gesellschaft erst eine religiöse Minderheit, dann aber auch andere gesellschaftliche Minderheiten, ausgrenzen, verleumden, verobjektivieren und letztlich vernichten konnte. Die gesellschaftlichen Umbauprozesse waren schleichend und die ethischen Umorientierungen ebenso, weil gegenmenschliche Interessen auf einmal im Einklang waren mit Mehrheitsinteressen und dem entsprechenden moralischen Selbstbild: „Wir haben es ja mit einem rapiden gesellschaftlichen Wertewandel zu tun, in dem es die meisten Bürger 1933 für völlig undenkbar gehalten hätten, dass nur wenige Jahre später unter ihrer tätigen Teilhabe die Juden nicht nur ihrer Rechte und Besitztümer beraubt, sondern zur Tötung abtransportiert würden. Diese selben Bürger sehen ab 1941 die Deportationszüge abfahren, nicht wenige von ihnen haben inzwischen ‚arisierte‘ Kücheneinrichtungen, Wohnzimmergarnituren oder Kunstwerke gekauft, einige führen Geschäfte oder wohnen in Häusern, die den jüdischen Besitzern genommen worden sind – und finden das völlig normal.“¹²

Deutlich wird dabei, dass im Geschichts- und Gemeinschaftskundeunterricht die klare Rollenzuweisung zwischen Täter-Opfer-Zuschauer usw. nicht mehr ausreicht, um diesem Umorientierungsprozess und seinen Interessen auf die Spur zu kommen. „Es gibt nämlich in einem solchen Zusammenhang keine Zuschauer, es gibt auch keine Unbeteiligten. Es gibt nur Menschen, die gemeinsam, jeder auf seine Weise, der eine intensiver und engagierter, der andere skeptischer und gleichgültiger, eine gemeinsame so-

12) Harald Welzer, *Für eine Modernisierung der Erinnerungs- und Gedenkkultur*, in: *Gedenkstättenrundbrief* 162(8/2011)3–9.

ziale Wirklichkeit von Tätern und Opfern herstellen. Die nationalsozialistische Gesellschaft vermochte eine ungeheure psychosoziale Energie und Dynamik bei ihren Mitgliedern gerade deshalb freizusetzen, weil das ‚Tausendjährige Reich‘ von den meisten nichtjüdischen Deutschen als ein gemeinsames Projekt empfunden wurde, an dem sie teilhaben wollten und auch durften.“

Unterrichtliches Erinnern hat dann die Aufgabe, reflexive personale Kompetenzen zu bedienen und aufzubauen und gerade nicht zu moralisieren. Die wertemäßige Umorientierung einer ganzen Gesellschaft, die von der Zustimmung der meisten ihrer Mitglieder getragen war, verstärkt das Grauen, das es dann auszuhalten gelte, wenn man Adornos Forderung (1966) gerecht werden wollte. Zu fragen wäre dann, welche Bedingungen würden in einer gegenwärtigen Gesellschaft dazu führen, sich von den Menschenrechten zu verabschieden. Wo liegen in der gegenwärtigen Gesellschaft die Potenziale für gegenmenschliches Verhalten?

Neue Formen von Erinnerungskultur

Eine derartige neugestaltete Erinnerungskultur, die sich von ritualisierten „Bewältigungsstrategien“ zur Vergangenheitsbewältigung verabschiedet, ist zivilgesellschaftlich, politisch und massiv reflexiv gestaltet. Der Bezugspunkt liegt nicht in den Opfern, sondern in der Gegenwart, in der alle Menschen zu Tätern des Unmenschlichen werden können und die Gesellschaft selbst zu einer Ausgrenzungsgesellschaft werden kann. „Politische Bildung, Menschenrechtserziehung und das Einüben demokratischer Verkehrsformen zielen auf die Herstellung von Unterscheidungsvermögen zwischen richtigen und falschen, tolerablen und inakzeptablen Verhaltensweisen und Entwicklungen. Ein solches Unterscheidungsvermögen wiederum hat eine stabile und sichere Identität zur Voraussetzung. Das paradoxe Bemühen der deutschen Erinnerungskultur, aus einem negativen Ursprungsereignis eine positive Identitätsbildung zu generieren und in politisches Verantwortungsbewusstsein zu übersetzen, muss fehlschlagen: Identität braucht psychologisch positive Fundamente, eine gesicherte Überzeugung, dass und wie man Gutes bewirken und Böses verhindern kann.“¹³

13) Harald Welzer (Anm. 12), 3–9.

Das Grauen, das von den NS-Gräueltaten ausgeht, demotiviert und führt eher in Ohnmachtserfahrungen hinein und schwächt persönliche Handlungsalternativen: „Die um den Holocaust zentrierten erinnerungskulturellen Anstrengungen können nur den Sinn haben, begreiflich zu machen, dass unter bestimmten Bedingungen sich nicht nur die bösen Menschen zu gegenmenschlichem Verhalten entscheiden, sondern auch die guten.“¹⁴ Das lässt sich m. E. nicht durch moralisierendes Belehren im Gewand sich aufklärerisch gebender Pädagogik bewerkstelligen, sondern nur durch den Einsatz eigenen Denkens und Aufmerksamwerdens: „Es geht dieser Aufmerksamkeit darum, sich verletzbar zu halten für das, was als Geschichte aus Welten der Vergangenheit andrängt und was uns den Atem verschlägt, was uns fasziniert, den Kopf schütteln lässt, ratlos macht – je nachdem, wenn wir es nur nicht vorschnell zu Wissen gerinnen lassen, das unbeteiligt zu häufen und landläufiger Unterrichtsbearbeitung zuzuführen ist.“¹⁵

Bildung angesichts des Holocaust und als Erziehung nach und über Auschwitz verstanden, darf m. E., wenn sie sich auf Erinnerung besinnt, ihren kritischen Gehalt nicht preisgeben und muss Geschichte reflektieren. Geschichtliche Erfahrungen im Umfeld des Holocaust können aber nur reflektiert werden und stehen immer in einer Geschichte des Verlustes, des Schmerzes, der Trauer, der Menschenrechtsverletzung. Zur Identitätsstiftung eignet sich im Bereich der schulischen Bildung die Erziehung nach und über Auschwitz sowieso nicht, denn Auschwitz stellt das uneinholbare Datum der Ermordung von Millionen von Menschen dar.

Die Gedenkstätten, die an die NS-Verbrechen erinnern, sind in verschiedenen Dimensionen bemerkenswert: Einmal sind die Gedenkstätten keine virtuell-abstrakten Orte, sondern Orte, an denen unmenschliches Handeln tatsächlich praktiziert wurde. Dann sind diese Orte heute aber auch Gedenk-, Trauer-, Lern- und Bildungsorte, d. h., Besucher nehmen Teil und auch Anteil an der Geschichte und der Bedeutung eines Ortes. Indem so gearbeitet wird, entwickelt Gedenkstättenpädagogik eine ihr eigene Professionalität, die den Spagat zwischen einem Verbrechensort, einer Verbrechengeschichte, einem Trauer- und Gedenkort und einem Ort historisch-wissen-

14) Ebd.

15) Horst Rumpf, *Von der Belehrung zur Aufmerksamkeit*, in: Wolfgang Meseth / Matthias Proske / Frank-Olaf Radtke (Hg.), *Schule und Nationalsozialismus*. Wissenschaftliche Reihe des Fritz Bauer Instituts, Campus-Verlag, Frankfurt/Main 2004, 147–157.

schaftlicher Dokumentation aushalten muss. In der außerschulischen Bildungsarbeit kommt es außerdem darauf an, Schüler und Jugendliche an der Aufarbeitung der Schoa so zu beteiligen, dass im Lernprozess selbst eine Atmosphäre aktiver Beteiligung und Kommunikation entsteht, etwa durch eigenständige Recherchen von Biografien jüdischer Familien.

Gedenkstätten müssen bei den Besuchern von heute den Impuls setzen, über eigene Handlungsspielräume und eigenes ethisches Handeln nachzudenken und sensibel zu machen gegen Verletzungen der Menschenwürde. Hier wäre m. E. ein entscheidender pädagogischer Raum: Letztlich dürfen, vor allem Jugendliche, mit ihren Erfahrungen beim Besuch einer Gedenkstätte nicht allein gelassen werden, sondern es muss auch ein Potenzial menschlichen Handelns erschlossen werden, das sowohl gegen Rassismus wirkt als auch Perspektiven eigenen bürgerschaftlichen Engagements aufzeigen kann. Bodo von Borries hat schon vor Jahren vor einer Fokussierung auf Leichenberge gewarnt, womit er Recht hat.¹⁶ Schockpädagogik zeitigt nicht die Folgen, die man sich von ihr erhofft, sondern schlägt ins Gegenteil um. Deswegen sind Beispiele und Biografien des Widerstands gegen den Nationalsozialismus wichtig, wie z. B. Oskar Schindler oder Berthold Beitz¹⁷. Konkrete Personen sind wichtig, ohne dass Handeln sofort personalisiert wird. Das Grauen nationalsozialistischen Unrechthandelns muss in der Weise ausgehalten werden, dass Besucher von Gedenkstätten nachvollziehen, wie aus normalen Menschen Menschen wurden, die andere ausgegrenzt, entwürdigt und letztlich vernichtet haben. Harald Welzer plädiert dafür, am Beispiel dokumentierten Helfer- und Retterverhaltens während des Nationalsozialismus alternative Handlungen kennen zu lernen.¹⁸

Erziehung nach und über Auschwitz

Erziehung nach und über Auschwitz kann Jugendliche zwar gegen Rassismus, Diskriminierung und Antisemitismus sensibilisieren, aber sie kann sie

16) Bodo von Borries, „Wer sich des Vergangenen nicht erinnert, ist verurteilt, es noch einmal zu erleben“. Niedersächsische Landeszentrale für Politische Bildung, Hannover 1994.

17) Vgl. Joachim Käppner, *Berthold Beitz*, Berlin 2010; Rezension von Werner Trutwin, in: FrRu NF 19(2012)135–138.

18) http://www.gedenkstaettenforum.de/nc/gedenkstaetten-rundbrief/rundbrief/news/fuer_eine_modernisierung_der_erinnerungs_und_gedenkkultur/

nicht dagegen unempfindlich machen. Resilienz lässt sich pädagogisch nicht einfach durch eine moralisch und politisch korrekte Haltung entwickeln. Evaluierungen von Programmen historisch-politischer Bildung (z. B. das Projekt Dachau 2006¹⁹⁾) lassen den Schluss zu, dass sich historische Kenntnisvermittlung zu NS-Verbrechen an Orten ehemaliger Konzentrationslager und Übungen zum Erlernen von Demokratie nicht unmittelbar verknüpfen lassen. Gedenkstätten können nicht als Lernorte politischer Bildung instrumentalisiert werden. Der Gegenwartsbezug muss immer zuerst auch jugendsensibel sein und sollte „sich weder in der Herstellung noch in der Problematisierung von Vergleichen und Analogien erschöpfen“²⁰.

Die Lernaufgaben von Gedenkstätten sind zuerst einmal, konkrete geschichtliche Kenntnisse über die NS-Zeit und damalige Terrormaßnahmen zu verdeutlichen; sie sind auch Orte, an denen man lernen kann, wie mit der Geschichte des Nationalsozialismus seit 1945 umgegangen wurde. Zu beachten ist dabei immer auch, dass für die Opfer und ihre Nachfahren die Bedeutung des Ortes in einer Spannung steht zur Aufgabe der Wissensvermittlung. Zudem ist fraglich, ob man und was man aus der Geschichte des Nationalsozialismus lernt. Ob Orte früherer Verbrechen sich tatsächlich als Orte der Menschenrechtsbildung eignen, ist ebenso fraglich. Die kurzzeitpädagogischen Angebote von Gedenkstätten müssen verbunden bleiben mit kontinuierlichem Lernen sowohl in der schulischen wie auch in der außerschulischen Arbeit. Menschenrechtsfördernde Einstellungen benötigen lange Lernräume und Lernzeiten. Auch müssen Pädagogen lernen, wie mit Emotionen und Traumatisierungen seitens ihrer Klientele umzugehen ist.

- 19) Das Jugendgästehaus Dachau hat 2006 in Zusammenarbeit mit der Akademie Führung & Kompetenz am Centrum für angewandte Politikforschung (C.A.P.), der Ludwig-Maximilians-Universität München, dem Fritz Bauer Institut Frankfurt, der Gedenkhalle Oberhausen und der Stiftung Gedenkstätten Buchenwald und Mittelbau-Dora das Projekt: „*Entwicklung zeitgemäßer Seminarkonzepte zur Vermittlung der NS-Geschichte insbesondere an Gedenkstätten im Kontext einer historisch-politischen Bildungsarbeit in Demokratie fördernder Perspektive*“ durchgeführt. Das pädagogische Konzept des Seminars war, die Geschichte des NS und des Holocaust darzustellen, ohne die Opfer ein zweites Mal zu beschämen oder gar zu vernichten.
- 20) Gottfried Kößler, Barbara Thimm, Susanne Ulrich, *Produktive Verunsicherung*. Ein Modellprojekt als Beitrag zur Qualifizierung der Gedenkstättenpädagogik. Gedenkstättenrundbrief 2010. Vgl. http://www.gedenkstaettenforum.de/nc/gedenkstaetten-rundbrief/rundbrief/news/produktive_verunsicherung/

Ein Rabbiner für die Christen

Erinnerung an Robert Raphael Geis (1906–1972)

Wieland Zademach*

Bereits Anfang der 50er Jahre kehrte Rabbiner Robert Raphael Geis aus dem Exil nach Deutschland zurück, um mit nichtjüdischen Deutschen das Gespräch zu führen. Der jungen Generation brachte er die Geschichte und das religiöse Selbstverständnis des Judentums nahe, um so deren Verantwortungsbewusstsein für die Zukunft zu schärfen. Den Angehörigen der Kriegsgeneration hörte er zu, wenn sie das seelsorgerliche Gespräch mit dem Rabbiner suchten. Vor allem aber engagierte er sich mit großem Einsatz für den Neubeginn des jüdisch-christlichen Dialogs in der Bundesrepublik.

Kleine biografische Skizze

Am 4. Juli 1906 in Frankfurt/Main geboren, wuchs Geis in einem wohlhabenden assimilierten jüdischen Elternhaus auf.¹ Durch den frommen Großvater in Kassel wird ihm die Hinwendung zum Judentum und die Nähe zum synagogalen Geschehen vermittelt, sodass früh der Berufswunsch entsteht, Rabbiner der jüdischen Reformbewegung zu werden. Sein Studium beginnt er 1925 an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, und parallel dazu studiert er an der Berliner Universität Neuere Geschichte, – ein Zeichen dafür, dass er sein deutsches Erbe genauso ernst nimmt wie sein jüdisches. Zu seinen Lehrern zählen Leo Baeck, Martin Buber und Franz Rosenzweig. 1930 promoviert Geis zum Dr. phil. an der Universität Köln, und 1932 legt er die wissenschaftliche Rabbinatsprüfung in Berlin ab.

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

1) Vgl. Susanne Schütz, *Robert Raphael Geis – ein Rabbiner für die Christen*, in: Werner Licharz / Wieland Zademach (Hg.), *Treue zur Tradition als Aufbruch in die Moderne. Visionäre und mahnende Stimmen aus Judentum und Christentum*, Waltrop 2005, 325–360.

Es folgen 20 „Wanderjahre“ eines unruhigen Lebens mit vielen Stationen – zunächst in München, Mannheim und Kassel. Nach einer Inhaftierung im KZ Buchenwald (November 1938) konnte er im Februar 1939 nach Palästina ausreisen. Als *liberaler* Rabbiner kann Geis in Palästina nicht Fuß fassen und auch keine akademische Laufbahn einschlagen. Er arbeitet als Privatgelehrter und verschiedentlich als freier wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Hebräischen Universität. Zudem wird sein zionistisches Ideal von der harten Wirklichkeit Palästinas erschüttert. Im Nationalismus – auch im jüdischen – erkennt er eine „Zeitkrankheit von unvorstellbarem Ausmaß“.

Als nach dem Ende des Krieges sowohl die Berichte über das unfassbare Ausmaß der Verbrechen in den Konzentrationslagern nach Palästina dringen wie auch über die schwierige Lage der Überlebenden in den DP-Camps (DP = *displaced person*), fasst Geis den Entschluss, so schnell wie möglich nach Deutschland zurückzukehren, um den Überlebenden in den Lagern beizustehen. Über die *World Union for Progressive Judaism* in London kehrt er mit seiner Frau Susanne², die er 1945 in Jerusalem geheiratet hatte, nach Europa zurück. Nach Stationen in London, Zürich und Amsterdam folgt schließlich im Frühjahr 1952 die Rückkehr nach Deutschland: Geis wird zum Landesrabbiner von Baden mit Sitz in Karlsruhe berufen.

Neue Enttäuschungen

Parallel zu seiner Tätigkeit als Rabbiner strebt Geis einen Lehrauftrag an einer deutschen Universität an. In einem Brief an Bundespräsident Theodor Heuss versucht er diesen von der Notwendigkeit zu überzeugen, Lehrstühle für jüdische Geistesgeschichte an deutschen Universitäten einzurichten. Für die Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit wie auch für die künftige Gestaltung eines deutsch-jüdischen Miteinanders bildet die Erziehung der akademischen Jugend zu einem vorurteilsfreien Verständnis des Judentums eine grundlegende Voraussetzung. Leider bleiben alle seine Bemühungen in dieser Richtung erfolglos. Eine eigene Lehrtätigkeit kann er lediglich in Freiburg i. Br. im Rahmen des „Studium generale“ ausüben sowie in studentischen Kreisen in Heidelberg und Bonn. Weil ihm diese Lehrtätigkeit sehr am Herzen liegt, verlagert er sie notgedrungen auf

2) S. Herzberg, geb. Landshut. Geis' erste Frau war in Israel kurz nach der Heirat gestorben.

den außeruniversitären Bereich und entwickelt eine intensive Vortragstätigkeit im Rahmen der christlich-jüdischen Begegnung. Zudem erwies sich seine Arbeit als Rabbiner in den jüdischen Gemeinden ziemlich frustrierend. Zahlenmäßig dominierten Juden osteuropäischer Herkunft das Leben in den neuen Gemeinden, meist ehemalige DP's, für die es keine Rückkehr in die Heimat gab, und die zu alt oder zu krank waren, um sich eine neue Existenz in den USA oder in Israel aufbauen zu können. Sie standen der neuen deutschen Umwelt ablehnend gegenüber und erst recht ihm, Rabbiner Geis, der in ihren Augen das deutsche Judentum verkörperte.

Die Wunschvorstellung von Geis, im unmittelbaren Nachkriegsdeutschland etwas bewirken zu können, zerbrach schlicht an der Realität. Für die Gemeindeglieder steht die Sicherung der Existenz im Vordergrund, nicht die Beschäftigung mit religiösen Fragen. Deutsche Juden als Gegenüber gibt es so gut wie nicht mehr. Der Intellektuelle Robert Raphael Geis gibt 1956 sein Rabbineramt auf und engagiert sich künftig nur noch privat für die jüdische Gemeinschaft. Seine Hoffnung, an die deutsch-jüdische Tradition vor der Schoa anknüpfen zu können, hatte sich als Illusion erwiesen.

Geis als deutscher Jude und Seelsorger

Die von Geis verinnerlichte Synthese von Deutschtum und Judentum lässt ihn auch noch nach den nationalsozialistischen Verbrechen an seiner deutsch-jüdischen Identität festhalten. Er bringt sein Selbstverständnis auf den Punkt mit einem Satz von Franz Rosenzweig: „Sollte man mich zwingen wollen, mein Deutschtum von meinem Judentum zu trennen, so würde ich diese Operation nicht lebend überstehen.“³ Nach den Enttäuschungen sowohl im akademischen Lehrbetrieb wie auch im Rabbineramt findet Geis schließlich sein ihn erfüllendes und ihm auf „den Geist geschnittenes“ Wirkungsfeld im christlich-jüdischen Dialog.⁴ Dort findet er Menschen, insbesondere unter den Mitgliedern der früheren Bekennenden Kirche, die, das Entsetzen über die Schoa reflektierend, bereit sind, eigene Glaubenstraditionen kritisch zu

3) Robert Raphael Geis, *Gottes Minorität – Beiträge zur jüdischen Theologie und zur Geschichte der Juden in Deutschland*, München 1971, 120.

4) Robert Raphael Geis, „Gib, o Gott, dass in keines Menschen Herz Hass aufsteige!“ Rede anlässlich der Einweihung des Gedenksteins für die jüdischen Opfer des Nationalsozialismus auf dem jüdischen Friedhof in Kassel am 25. Juni 1950, FrRu III/IV, 1951/52, 5–7.

hinterfragen, und die ein besseres Verhältnis zum Judentum gewinnen wollen. Seine vielfältigen Kontakte zu christlichen Deutschen lassen ein *dreifaches Motiv seines Engagements* erkennen: ein seelsorgerliches, ein pädagogisches und besonders ein theologisches.

Das seelsorgerliche Anliegen wird besonders deutlich an Geis' nahezu freundschaftlicher Beziehung zu Albert Speer, Hitlers ehemaligem Rüstungsminister. Speer hatte sich, im Gegensatz zu den meisten Mitangeklagten im Nürnberger Kriegsverbrecherprozess, zu seiner Schuld bekannt und Mitverantwortung für die nationalsozialistischen Verbrechen übernommen. 1969 nimmt Geis, durch ein Fernsehinterview des aus der Haft entlassenen Speer angeregt, Kontakt zu ihm auf, worauf sich ein reger Briefwechsel entwickelt. Als gläubiger Jude versichert er Speer, dass auch er „unter dem Verzeihen steht, denn Sie sind heute ein sehr aufrechter Mensch“. ⁵ Speer antwortet, dass Geis „das Zentrum aller meiner Zweifel und Bedrückungen in einer wohltuenden, auf die Dauer vielleicht sogar erlösenden Weise“ berührt habe. ⁶

An Geis' Verhalten wird deutlich, dass er sich nicht zu pauschalen Verurteilungen hinreißen, aber auch nicht leichtfertig Vergebung walten lässt. Er hat den einzelnen Menschen vor Augen und öffnet sich dort, wo er ernst gemeinte Bußfertigkeit und Reue erkennt. Zudem geht sein Blick in Bezug auf Schuld und Verantwortung über das Leid des jüdischen Volkes hinaus, wenn er das Schweigen der Weltmächte sowohl Hitler gegenüber wie auch – in der Gegenwart – die Verhältnisse in Vietnam, Südamerika, Südafrika oder den Rassismus in Amerika anspricht: „Das fürchterliche Sterben, das Foltern, das Verhungern ist nicht zu Ende. Wer da nicht verzweifeln will, wer kämpfend an vielen Fronten steht, der muss das ‚Ja‘ zu dem einzelnen Menschen wieder und immer wieder sich erkämpfen. Sie kann ich als Kameraden ansehen, weil Sie ehrlich sind. Herrn Globke ⁷ [...] würde ich die Hand nicht reichen.“ ⁸

5) Geis' Brief an Speer vom 23.11.1969, in: Dietrich Goldschmidt (Hg.), *Leiden an der Unerlöstheit der Welt. Robert Raphael Geis 1906–1972. Briefe, Reden, Aufsätze*, München 1984, 340.

6) Dietrich Goldschmidt (Anm. 5), 340.

7) Hans Josef Maria Globke war als Ministerialrat des NS-Reichsinnenministeriums aktiv an der Vorbereitung der NS-Rassengesetze beteiligt. Ab 1953 war er Chef des Bundeskanzleramtes (Anm. d. Red.: vgl. S. 177, Absatz 2, i. d. H.), 1963 erhielt er das Großkreuz des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland!

8) Dietrich Goldschmidt (Anm. 5), 341.

Geis als Pädagoge und Theologe des Dialogs

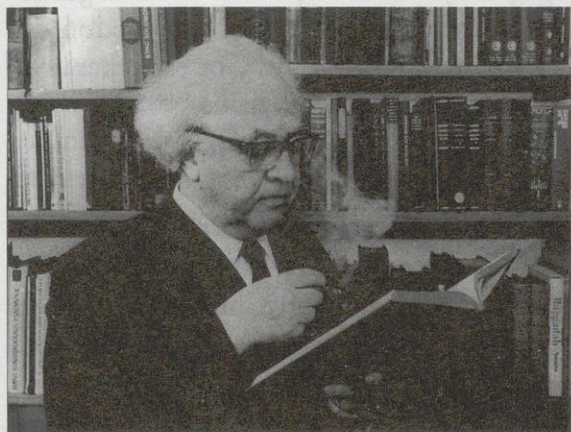
Mittels intensiver Vortragstätigkeit und vieler Publikationen, wie etwa sein Buch „*Vom unbekannten Judentum*“⁹ (1961), versucht Geis, ein dem jüdischen Selbstverständnis gemäßes Bild des Judentums zu vermitteln. Exemplarisch für sein pädagogisches Anliegen war die große Studententagung der Evangelischen Studentengemeinde Darmstadt „Antisemitismus – Judentum – Staat Israel“ (November 1958). Anlass zu dieser vom damaligen Studierendenpfarrer Herbert Mochalski initiierten Tagung gaben zahlreiche antisemitische Vorkommnisse sowie der Wunsch der Studierenden, etwas über das ihnen völlig unbekannte Judentum zu erfahren.

Geis referierte über „Das religiöse und geistige Selbstverständnis des heutigen Judentums“. Neben Geis sprachen Eugen Kogon über die „Judenverfolgung im Dritten Reich“, Adolf Freudenberg über „Geschichtliche Wurzeln des Antisemitismus“, Erika Küppers betonte in ihrem Vortrag „Juden und Christen gehören zusammen“ theologische Gemeinsamkeiten, und Moshe Tavor informierte über „Die geistigen Wurzeln des Zionismus bis zum Staate Israel“. Diese einige Jahre später sorgfältig dokumentierte Tagung¹⁰ markiert geradezu einen Wendepunkt in der akademischen Geschichte des christlich-jüdischen Dialogs und gab Anstöße, die erst später reiche Früchte tragen sollten. Allen damals Beteiligten gemeinsam war die aktive Gegnerschaft zum Nationalsozialismus aus einer christlichen Überzeugung heraus, die sich nicht auf die „religiöse Privatsphäre“ beschränkte. Deutlich wurde aber auch, dass die jeweiligen Institutionen nur sehr bedingt hinter diesen Exponenten eines Neuanfangs im Verhältnis von Christen und Juden standen. Auch in dieser Hinsicht zeichneten sich spätere Auseinandersetzungen ab, begründet in der Problematik, wie sich religiöse Überzeugungen im gesellschaftspolitischen Handeln ausdrücken. In der Tradition Martin Bubers war Rabbiner Geis der Überzeugung, gemeinsam mit den christlichen Partnern auf die Verwirklichung des „Königtums Gottes“ hinwirken zu können. Die Erinnerung daran, dass Israel einst JHWH zu seinem unmittelbaren und ausschließlichen Volkskönig ausgerufen habe (z. B. Jes 33,22; 52,7 u. ö.), führt notwendigerweise zu einer Zusammenschau der politischen und der religiösen Sphäre.

9) Rezensionen: von Karl Thieme in: FrRu XIII, 1960/61, 122; von Ernst Ludwig Ehrlich in: FrRu XXVII, 1975, 118 f.

10) Adolf Freudenberg u. a., *Antisemitismus – Judentum – Staat Israel*, Frankfurt a. M. 1963.

Durch den Bund am Sinai seien Gott und Israel „theopolitisch“ zu einer Einheit zusammengeschlossen. Dass die Verwendung des Begriffs „Theopolitik“ bei Geis weit hinausgeht über einen Religionsbegriff im eingeschränkten Sinne seelischer Frömmigkeit und kultischer Gottesdienste hat Hans Joachim Kraus treffend charakterisiert: „Hier handelt es sich vielmehr von Anfang an um das Ganze des Lebens, um Existenz und Weg des Volkes im politischen Entscheidungsfeld. Anders ausgedrückt: es geht um die Verwirklichung des Reiches Gottes im Diesseits der Schöpfung, um die messianische Heraufführung eines neuen Zusammenlebens in Gerechtigkeit und Frieden.“¹¹



Rabbiner Robert Raphael Geis.

Courtesy of the Leo Baeck
Institute New York.
Paul Arnsberg Collection.
AR 7206 (Foto undatiert).

R. Geis sucht die Gemeinschaft mit Christen, weil er durch die Katastrophe des

Nationalsozialismus die Chance zu einem neuen Verstehen zwischen Christen und Juden gegeben sieht. Hitler bezeichne nicht nur das Ende der Epoche, die mit Konstantin dem Großen anheb; vielmehr habe die nationalsozialistische Verfolgung die lange vergessene Wirklichkeit wieder zu Bewusstsein gebracht, dass Juden und Christen aus derselben Wurzel leben. Man anerkannte die Märtyrerrolle, welche die Juden für alle Freiheitsliebenden hatten übernehmen müssen. Nach zweitausend Jahren des Missverstehens sei in den Kirchen bewusst geworden, dass der Christ mitgemeint ist, wenn man den Juden schlägt. Die Aufgabe der beiden gläubigen Minoritäten sei es nun, sich einander brüderlich beizustehen und geeint den Kampf für das Königtum Gottes auf Erden zu führen. Dieses neue Miteinander könne bewirken, „dass aus dem Furchtbaren der Vergangenheit in der Zukunft etwas wird, was die Ver-

11) Hans-Joachim Kraus, *Robert Raphael Geis – Dialog in prophetischer Perspektive*, in: Heinz Kremers / Julius H. Schoeps (Hg.), *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*, Stuttgart 1988, 153.

gangenheit dann wirklich überwindet“.¹² Allerdings ist Geis, auch nach seinen eigenen Erfahrungen, Realist genug, um zu wissen, dass innerhalb der Kirche gegenwärtig nur eine Minderheit zum Umdenken bereit ist. Seine Gesprächspartner findet er vornehmlich in den Reihen der Bekennenden Kirche, deren Mitglieder während der Zeit des Nationalsozialismus Widerstand¹³ geleistet und dafür Verfolgung oder gar den Tod auf sich genommen haben. Mit ihnen weiß er sich einig in der Überzeugung, dass der christlich-jüdische Dialog nicht nur auf der theologischen Ebene geführt werden darf, sondern dass die Ebene des politischen Handelns unabdingbar dazu gehört: „Von der jüdischen Bibel her ist über alle jüdischen Epochen deutlich geblieben, dass die Grundlage der gläubigen Erwartung in der Konkretion des Bundes, der Erfüllung in der Zeit, der Herbeiführung des Gottesreiches liegt. Auch das Politische kann davon nicht ausgeklammert werden.“¹⁴

„Juden und Christen“ beim Evangelischen Kirchentag

Im Leitungskreis der Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen“ fand Geis schließlich das Betätigungsfeld, auf dem er mit Intensität und Beharrlichkeit das Gespräch mit Christen führen konnte. In der Vorbereitung auf den Kirchentag 1961 in Berlin beauftragte der Kirchentagspräsident Reinold von Thadden-Trieglaff Persönlichkeiten wie Adolf Freudenberg, Heinrich Giesen und Helmut Gollwitzer mit der Gründung einer *Arbeitsgruppe* zum Schwerpunktthema *„Juden und Christen“*. Den Vorsitz übernahm Hans-Joachim Kraus, Professor für Altes Testament in Hamburg. Es war damals noch nicht selbstverständlich, dass auch Juden zu Wort kommen sollten und auch wollten. Neben Geis konnten der Religionswissenschaftler Schalom Ben-Chorin (Jerusalem), Prof. Ernst Ludwig Ehrlich (Zürich) und die Soziologin Eva Reichmann (London) für die Teilnahme gewonnen werden, die alle bereits in die inhaltliche Planung einbezogen wurden. Theologischer Ausgangspunkt der

12) Robert Raphael Geis, *Das religiöse und geistige Selbstverständnis des heutigen Judentums*, in: Freudenberg (Hg.), *Antisemitismus* (Anm. 10), 101.

13) Zum „jüdischen“ Widerstand sprach R. R. Geis bei einer Tagung der Heidelberger Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit am 11. März 1963, FrRu XV, 1963/64, 98 f.

14) Robert Raphael Geis / Hans Joachim Kraus (Hg.), *Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918–1933*, München 1966, 36.

gemeinsamen Arbeit war das „*Verständnis des Bundes zwischen Gott und Israel*“.¹⁵ Dieser Bund sei durch Christus nicht aufgehoben, sondern auf die Heiden ausgeweitet worden. Es gebe nur den einen ungekündigten Bund, der Juden und Christen umschließe. In der Konsequenz war man sich einig in der Ablehnung der Missionierung von Juden. Außer Frage stand jedoch für die christlichen Teilnehmer, dass Jesus der Messias Israels ist und als solcher grundsätzlich auch den Juden zu bezeugen sei; Dialog wurde als adäquate Form betrachtet, Juden das Christuszeugnis nahe zu bringen. – Auf dem *Kirchentag in Berlin* (Juli 1961) rückte das Randthema „*Juden und Christen*“ in das Zentrum des Kirchentagsgeschehens, wo einst aus Deutschland vertriebene Jüdinnen und Juden vor einem Publikum sprachen, das sich überwiegend aus Angehörigen der mittleren oder jungen Generation zusammensetzte. Die thematischen Schwerpunkte hatte die Arbeitsgruppenleitung auf das Bekennen der christlichen Mitschuld an der nationalsozialistischen Judenverfolgung gelegt sowie auf die bleibende Erwählung Israels und die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus.

Das Anliegen der Arbeitsgruppe, Christen zu Buße und Schuldbekenntnis zu rufen, wurde besonders deutlich während der von Gollwitzer geleiteten Bibelarbeiten. Da gab es keinen Strich unter die Vergangenheit, sondern nur brennenden Schmerz und bittere Anklage. Den Beitrag von Geis über den Sinn der Erwählung aus jüdischer Perspektive kommentierte Gollwitzer mit den Worten: „Etwas Unerhörtes ist hier geschehen. In der ganzen zweitausendjährigen Kirchengeschichte weiß ich keinen Fall, dass man – und noch dazu in brüderlicher Weise – einen Rabbiner hergerufen hat, um ihn zur christlichen Gemeinde über Israel sprechen zu lassen. Es ist etwas Neues, was hier angefangen hat.“¹⁶ Geis selbst bringt die historische Bedeutung dieses Ereignisses zum Ausdruck: „Nach zwei Jahrtausenden des Missverstehens gibt eine grausige Gottesfinsternis jäh den Blick dafür frei, dass der Christ mitgemeint ist, wenn man den Juden schlägt.“ Und er zieht daraus die theologische Konsequenz: „Wo immer Feindschaft gegen das Judentum im Christentum seine blutigen Siege feiert, begegnen wir dem Heidentum im Christentum, nicht der frohen Botschaft Jesu.“¹⁷

15) Robert Raphael Geis, *Bund und Erwählung im Judentum*, in: Saeculum 9(1958)125–35 (vgl. FrRu XI, 1958/59, 115).

16) Helmut Gollwitzer, *Einleitung zur Erklärung der christlichen Teilnehmer der AG*. Zitiert nach: Susanne Schütz (Anm. 1), 346.

17) Susanne Schütz (Anm. 1), 347.

Ein konkretes Ergebnis der Kirchentagsarbeit ist die von den christlichen Mitgliedern der Arbeitsgruppe abgegebene Erklärung „Juden und Christen“.¹⁸ Als gemeinsame theologische Überzeugung wird dort festgehalten: „Juden und Christen sind unlösbar verbunden. Aus der Leugnung dieser Zusammengehörigkeit entstand die Judenfeindschaft in der Christenheit. Sie wurde zu einer Hauptursache der Judenverfolgung. Jesus von Nazareth wird verraten, wenn Glieder des jüdischen Volkes, in dem er zur Welt kam, als Juden missachtet werden. Jede Form der Judenfeindschaft ist Gottlosigkeit und führt zur Selbstvernichtung.“¹⁹

Der Streit um die Judenmission als Bewährungsprobe

Der Euphorie von Berlin folgte bald eine Phase der Ernüchterung, als deutlich wurde, dass die Theologen der Arbeitsgemeinschaft innerhalb der evangelischen Kirche eine Position der Minderheit vertraten. Die massive Kritik entzündete sich an der Frage nach der *Judenmission* und gipfelte in dem Vorwurf, die Theologen der Arbeitsgemeinschaft würden aus einem Schuldgefühl heraus den christlichen Absolutheitsanspruch zur Disposition stellen. Gegen diesen Vorwurf verteidigte Gollwitzer die Arbeitsgemeinschaft in einem Briefwechsel mit den konservativ-lutherischen Berliner Kirchenbriefen, indem er betonte, dass ein ernstzunehmender Christ natürlich niemanden, auch die Judenschaft nicht, als Adressaten seiner Botschaft ausklammern kann. In dieser und ähnlichen Äußerungen glaubt Geis, bei Gollwitzer missionarische Absichten zu erkennen. Es kommt zu einem heftigen Streit über die Begriffe *Zeugnis* und *Mission*, der in manchen Kreisen auch heute noch nicht ausgestanden ist. Es kam zu bitteren Auseinandersetzungen²⁰, die aber wieder geklärt wurden und die Freundschaft zwischen Geis und Gollwitzer nicht zerstörten.

Geis hatte sich zu Recht gegen ein christliches Zeugnis verwahrt, das auf eine Bekehrung der Juden glaubt hinwirken zu müssen. Außerdem weist er darauf hin, in welch erbärmlicher Weise die Christen im Dritten Reich –

18) Text der Erklärung in: Fr Ru XIII 1960/61, 63 f.

19) Susanne Schütz (Anm. 1), 348.

20) Diese Auseinandersetzung, auch „Purim-Streit“ genannt, weil Geis seine erste große Kritik in eine Betrachtung zum Purim-Fest gekleidet hatte, findet sich ausführlich dokumentiert bei S. Schütz (Anm. 1), 349–359.

auch in der Bekennenden Kirche – in ihrem praktischen Zeugnis versagt hatten, und fordert, dass deshalb dieses Zeugnis mit der gebotenen Zurückhaltung gegeben werde, und wenn, dann mit praktischer Tat anstatt mit Bekehrungspredigten. Indem sich Geis unter Hinweis auf die jüngste Vergangenheit gegen das *nichts kostende und zu nichts verpflichtende verbale Zeugnisablegen* wendet, klagt er darüber hinaus die Zusammenschau von historischer, persönlicher und theologischer Ebene ein.

Die damaligen Auseinandersetzungen haben vor allem dahingehend auf die weitere Debatte eingewirkt, den „Zeugnis“-Begriff im jeweiligen Verwendungszusammenhang auf seine exakte Bedeutung hin zu überprüfen. Eine wegweisende Klärung brachte schließlich die Studie der EKD „*Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum*“.²¹ Darin wird „Zeugnis“ beschrieben als „Haltung eines personenhaften Eintretens für Gott und seine Wahrheit“. Es wird ausdrücklich betont, dass das Zeugnis-Geben ein wechselseitiger Prozess ist, der sich zwischen gleichberechtigten Partnern vollzieht: „Christen und Juden begegnen einander als Zeugen in der Weise, dass sie jeweils ihre Glaubenserfahrung und Lebensform einbringen. Damit wäre ausgeschlossen, dass unterschiedliche Machtpositionen einseitig ausgespielt werden oder dass ein Partner als bloßer Sender, der andere als bloßer Empfänger einer Botschaft erscheint.“²²

In der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim DEKT hatte Geis das Forum, von dem aus er in die christliche Öffentlichkeit hineinwirken konnte. Allmählich setzte sich die Erkenntnis durch, dass die Wirkung christlicher Aussagen auf Juden zu bedenken ist. Auch sein sehnlicher Wunsch nach einer akademischen Lehrtätigkeit erfüllte sich noch ansatzweise. 1969 bekam er eine Honorarprofessur für Judaistik an der Pädagogischen Hochschule Duisburg, und im Winter 1971/72 lehrt er als Honorarprofessor an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen. Allerdings ist er da bereits durch Krankheit geschwächt. Als Geis am 18. Mai 1972, dem Vorabend von Schawuot, stirbt, hinterlässt er ein geistiges und geistliches Erbe, das den christlich-jüdischen Dialog mit vielen Impulsen bis in die Gegenwart bereichert.²³

21) Schriften der EKD, Gütersloh 2000. Vgl. den Kommentar von Ernst Ludwig Ehrlich, in: FrRu NF 7(2000)277–279.

22) Ebd., 60.

23) In memoriam Robert Raphael Geis s. A, FrRu XXIV, 1972, 112–114.

Der Staat Israel im Licht der Bibel

Franz Mußner*

Vor 65 Jahren, am 14. Mai 1948 (5. Ijar 5708), wurde der Staat Israel gegründet. Zur gleichen Zeit wurde „in Freiburg [...] die Herausgabe einer Korrespondenz angeregt, die das Verhältnis zwischen Christen und Juden informierend und klärend behandeln und dokumentieren sollte [...]“¹ Im August 1948 erschien die 1. Ausgabe des „Freiburger Rundbrief“.

Lukas erzählt Folgendes: Als die Apostel nach der Auferstehung Jesu von den Toten mit Jesus beim gemeinsamen Mahl beisammen waren, fragten sie Jesus: „Herr, stellst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder her?“ Jesus antwortete: „Euch steht es nicht zu, Zeiten und Fristen zu erfahren, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat“ (vgl. Apg 1,4–6). Jesus weist die Frage der Apostel nicht zurück. Es ist aber zu fragen: Wieso kommen die Apostel überhaupt dazu, diese ihre Frage an Jesus zu stellen? Die Antwort: Weil es, wie im Folgenden angeführt, im Alten Testament Hinweise gibt, die in Richtung einer Wiederherstellung des Reiches Davids für Israel sprechen.

- *Ach, käme doch vom Zion Hilfe für Israel! Wenn einst der Herr das Geschick seines Volkes wendet, dann jubelt Jakob, dann freut sich Israel (Ps 14,7).*
- *Gott, unser Retter, richte uns wieder auf (Ps 85,5a). – Willst du uns nicht wieder beleben, sodass dein Volk sich an dir freuen kann (Ps 85,7)?*
- *Ich wende das Geschick Judas und Jerusalems und baue sie auf wie ehemals (Jer 33,7).*
- *In jenen Tagen wird Juda gerettet werden, Jerusalem kann in Sicherheit wohnen (Jer 33,16).*

* Franz Mußner, Passau, Professor em. für biblische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Regensburg. 1985 wurde er mit der Buber-Rosenzweig-Medaille ausgezeichnet. Sein „Traktat über die Juden“ (1. Aufl. 1979) wurde in sechs Sprachen übersetzt.

1) Gertrud Luckner, *30 Jahre Freiburger Rundbrief 1948–1978*, in: FrRu XXIX. Folge 1977 / Nr. 109–112, Freiburg, Dezember 1977, Vorwort.

- *So spricht der Herr der Heere, der Gott Israels: Man wird im Land Juda und in seinen Städten, wenn ich ihr Geschick wende, wieder dieses Wort sprechen: Es segne dich der Herr, du Hort der Gerechtigkeit, du heiliger Berg. Juda und alle seine Städte werden zusammen dort wohnen, Ackerbauern und Wanderhirten (Jer 31,23 f.).*
- *Seht, es werden Tage kommen – Spruch des Herrn –, da säe ich über das Haus Israel und das Haus Juda eine Saat von Menschen und eine Saat von Vieh (Jer 31,27).*
- *Auch dir, Juda, steht die Ernte bevor. Wenn ich das Geschick meines Volkes wende (Hos 6,11).*
- *An jenem Tag richte ich die zerfallene Hütte Davids wieder auf und bessere ihre Risse aus, ich richte ihre Trümmer auf und stelle alles wieder her wie in den Tagen der Vorzeit (Am 9,11).*
- *Er stellt für die Völker ein Zeichen auf, um die Versprengten Israels wieder zu sammeln, und die Zerstreuten Judas zusammenzuführen von den vier Enden der Erde (Jes 11,12).*
- *Von dir (Elija) sagt die Schrift, du stehst bereit für die Endzeit, um den Zorn zu beschwichtigen, bevor er entbrennt, um den Söhnen das Herz der Väter zuzuwenden und Judas Stämme wieder aufzurichten (Sir 48,10).*

Die Frage der Apostel hat also Anlass in dem alttestamentlichen Material, das Verheißung für die Tage der Endzeit bedeutet, wenn auch die Frist für die Verwirklichung der Vater allein kennt.

Israel und sein Land

Neben den Themen *Bund* und *Tora* gehört das Thema *Land* bis heute zu den Grundthemen jüdischen Denkens und jüdischer Existenz.² Nach Gen 12,1 spricht Gott zu Abraham: „Geh fort aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde.“ Dieses Land ist das Land Kanaan, das heutige Israel. Nach Gen 12,7 gibt Gott die

2) Vgl. Franz Mußner, *Traktat über die Juden*. Überarbeitete Neuauflage, Göttingen 2009, mit einem Geleitwort von Michael Theobald, S. 26–35, und mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis zum Thema „Land“.

Verheißung an Abraham: „Deiner Nachkommenschaft werde ich dieses Land geben.“ In der Mose-Überlieferung wird auf die alten Verheißungen zurückgegriffen: „Ich will euch in das Land bringen, über das ich meine Hand zum Schwur erhoben habe, es Abraham, Isaak und Jakob zu geben, ich will es euch zum Besitz geben – ich bin JHWH“ (Ex 6,8). Später wird Josua aufgefordert, das Erbe des Mose anzutreten: „Jetzt auf, überschreite den Jordan, du und das ganze Volk, in das Land, das ich den Israeliten gebe“ (Jos 1,2). In Jos 21,43 f. wird der Vollzug der Landnahme ausdrücklich konstatiert: „So gab JHWH Israel das ganze Land, wie er es ihren Vätern mit einem Eid zugesichert hatte. Und sie nahmen es ein und wohnten darin.“

In einer Rückschau auf die alten Heilstaten Gottes an Abraham und an seinem Volk wird in bedeutender Weise die Landgabe mit dem *Bund* zusammengebracht: „Bedenkt es, ihr Nachkommen seines Knechtes Abraham, ihr Kinder Jakobs, die er erwählt hat. Er, der Herr, ist unser Gott, seine Herrschaft umgreift die Erde. Ewig denkt er an seinen Bund, an das Wort, das er gegeben hat für tausend Geschlechter, an den Bund, den er mit Abraham geschlossen, an den Eid, den er Isaak geschworen hat. Er bestimmte ihn als Satzung für Jakob, als ewigen Bund für Israel. Er sprach: Dir will ich Kanaan geben, das Land, das dir als Erbe bestimmt ist“ (Ps 105,6–11).

Bund, Landgabe und Tora stehen in einer eigenartigen Relation zueinander. Alle drei Größen sind Gaben Gottes an Israel. „Das Land Israel ist JHWHs Land und das Volk Israel ist JHWHs Volk –, beides hängt unlösbar ineinander.“³ Aber mit der Gabe des Landes an Israel ist keine Heilsgarantie verbunden. Das dauernde Wohnen im Land ist gebunden an die soziale Gestaltung des Landbesitzes und an die Treue Israels zur Tora. Das betonen die Propheten wie Jesaja und Jeremia. Doch Israel entweicht durch Götzendienst das ihm als Lehen gegebene Land. Darum muss „Israel in die Verbannung gehen, weg aus seinem Land“ (Amos 7,17). Aber die Wegführung aus dem Land der Väter ist nicht das letzte Wort JHWHs. Er wird das Land seinem Volk Israel erneut geben (vgl. Hos 2,16–25). Der Prophet schreibt an die Exilanten in Babel den „Spruch JHWHs“: „Gedanken des Heils und nicht des Unheils [hege ich], um euch eine hoffnungsvolle Zukunft zu bereiten [...]. Ich wende euer Geschick und sammle euch aus allen Völkern und aus allen Orten, wohin ich euch verstoßen habe [...], und bringe euch zurück an die Stätte, von der ich euch weggeführt habe“ (Jer 29,11.14).

3) Rolf Rendtorff, *Israel und sein Land. Theologische Existenz heute*. München 1973, 188.

Die Formel „Wende des Geschicks“ begegnet bei Jeremia allein elfmal und gehört auch anderswo im Alten Testament in den Zusammenhang der Heimkehr Israels aus der Zerstreuung unter die Völker. Wichtig ist dabei, dass diese Verheißung auch in der nachexilischen Prophetie aufrechterhalten bleibt, sodass man nicht sagen kann, sie beziehe sich nur auf die Heimkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft. Seit der babylonischen Gefangenschaft (586–537) gilt jedoch, dass ein Großteil der Judenschaft nicht mehr im Land der Väter wohnt, sondern in der Zerstreuung („Diaspora“). Das gilt auch noch für die Gegenwart. Wir sind aber auch Zeugen, dass viele Juden aus der Diaspora in das Land der Väter heimkehren, so z. B. aus Russland in das Land Israel.

Nun ist der Staat Israel nicht irgendwo entstanden, nicht in Uganda⁴ und nicht in Birobidschan⁵, sondern im Land der Väter. Ist mit ihm die „Endzeit“ angebrochen? Diese Frage muss nicht bloß die Juden, sondern insbesondere die Christen beschäftigen, denn wir wissen, dass wir seit der Auferweckung Jesu grundsätzlich bereits in der Endzeit der Menschheitsgeschichte leben. Nach dem Apostel Paulus sind wir jene, „auf die die Enden der Äonen gekommen sind“ (1 Kor 10,11).

Der Christ muss darum die Vorgänge im Nahen Osten mit größter Aufmerksamkeit verfolgen. Er kann nicht sagen, der moderne Staat Israel habe nichts mit der prophetischen Ansage zu tun. Der Christ muss überzeugt sein, dass ohne den Willen Gottes eine Rückkehr der Juden in das Land der Väter niemals möglich wäre, wobei es nicht darauf ankommt, dass ganz Israel zurückkehrt. In der Bibel gilt durchgehend das Prinzip der Stellvertretung. Schon z. Z. Jesu lebte nur ein Achtel der Juden in Palästina, die Hauptmasse in der Diaspora. Daher ist es Pflicht aller Christen, für einen dauerhaften Frieden zu beten, sowohl mit Blick auf Israel als auch mit Blick auf seine arabischen Nachbarn. Die Existenz des Staates Israel bringt der Welt und der Kirche täglich ins Bewusstsein, dass das Judentum existiert und Gott die Juden nicht aus seiner Führung entlassen hat. Der Staat Israel ist dafür ein nicht zu übersehbares Zeichen; ein Zeichen für das Ende der Zerstreuung und den Anfang der Heimkehr und damit ein Zeichen der Hoffnung – für Israel und für die Kirche.

4) Vgl. Ruben Frankenstein, *Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen*, FrRu NF 19(2012)42–53, 47.

5) Vgl. Svetlana Jebrak, *Die Jüdische Autonome Region Birobidschan*, FrRu NF 8(2001)23–27.

Die Würzburger „Judensteine“ Das Erbe einer mittelalterlichen Gemeinde

Elisabeth Fuchshuber-Weiß*

Dem Gegenstand „Jüdische Friedhöfe in Aschkenas“ hat der Historiker Alfred Haverkamp 2011 in dem Aufsatzband *„Die Welt des Mittelalters“*¹ eine kurze, sehr fundierte Abhandlung gewidmet. Jüdische Friedhöfe sind für Haverkamp unter den europäischen Schauplätzen des Mittelalters ganz besondere Stätten der Erinnerung und Areale einer geradezu zeitlos verdichteten Gedenkkultur. Nachrichten über die größte Hinterlassenschaft mittelalterlicher jüdischer Grabsteine in Aschkenas konnte Haverkamp in seinen Text nicht aufnehmen. Denn diese Hinterlassenschaft, 1435 Grabsteine und Steinfragmente, wurde zwar 1987 in Würzburg entdeckt und nach und nach freigelegt, doch erst 2011, zeitgleich mit Haverkamps Aufsatz, erschien darüber das hier zu besprechende Werk.²

Zwischen der Auffindung der ersten, seit dem 16. Jahrhundert als Grabsteine entfremdeten, zerstörten und ihrer Sprache beraubten „Judensteine“ im Januar 1987 und der Fertigstellung der umfassenden Dokumentation lagen 25 Jahre sorgfältigster Bergungsarbeit, Restauration und Erforschung der Steine. Nach und nach waren die Steine im Würzburger Stadtteil Pleich freigelegt worden. Gemeinsam gaben vier renommierte Wissenschaftler den verlorenen und verstummten Steinen ihre Sprache wieder. Es waren die drei Professoren und profunden Kenner von Judentum und jüdischer Geschichte *Karlheinz Müller* (Emeritus Universität Würzburg), *Simon Schwarzfuchs*

* Dr. Elisabeth Fuchshuber-Weiß, OstDin i. R., Neuendettelsau.

- 1) Johannes Fried / Olaf B. Rader (Hg.), *Die Welt des Mittelalters. Erinnerungsorte eines Jahrtausends*. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 2011, 70–84.
- 2) Karlheinz Müller / Simon Schwarzfuchs / Abraham (Rami) Reiner (Hg.) unter Mitarbeit von Edna Engel, *Die Grabsteine vom jüdischen Friedhof in Würzburg aus der Zeit vor dem Schwarzen Tod (1147–1346)*. Bd. 1 Einleitungen; Bd. 2 Die Inschriften Teil I; Bd. 3 Die Inschriften Teil II. Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte. Reihe IX: Darstellungen aus der fränkischen Geschichte, Bd. 58. Würzburg 2011. 2104 Seiten m. zahlr. Abb.; hebr. u. dt. Indices.

(Emeritus Tel Aviv) und *Abraham (Rami) Reiner* (Universität Be'er Scheva) sowie die Paläografin *Edna Engel* (Nationalbibliothek Jerusalem). Einen weiteren Beitrag lieferte der Geologe *Wolfgang Trapp*. Ohne zusätzliche Helfer jedoch, darunter die Universität Würzburg³ samt ihren unermüdlich beim Bergungseinsatz tätigen 175 Studierenden der katholisch-theologischen Fakultät, und ohne die Zuwendungen namhafter Stifter und Stiftungen, allen voran die German-Israeli-Foundation (GFI), hätte die Edition kaum in der vorliegenden, vorbildlichen Form fertiggestellt werden können.

Und nicht zuletzt waren es vor Ort die Israelitische Gemeinde Würzburg und ihr Vorsitzender *David Schuster* (1910–1999), die sich für die Bergung, Erforschung und Bewahrung der Steine nachdrücklich einsetzten. Schuster war sich von Anfang an bewusst, welch historischer Wert und welch religiöse Kraft in den Steinen steckte. Ihm, der 38 Jahre lang – von 1958 bis 1996 – der Gemeinde vorstand, ist die Edition gewidmet. Sein Sohn, Dr. *Josef Schuster*, der seit 1998 die Gemeinde leitet, ließ die Steine unterirdisch in einem Raum verwahren, über dem sich heute das gesamte neue Gemeindezentrum „Shalom Europa“⁴ erhebt, einschließlich des Jüdischen Museums. Im Museum sind einige historisch und kultisch besonders ausdrucksstarke Steine ausgestellt.

Die in drei Bände unterteilte Edition bietet in Band 1 in einer Einleitung – die Aufsätze sind in Deutsch oder Englisch abgefasst – alles Wichtige und Wissenswerte zum Gesamtbestand der Steine. In Band 2 und 3 folgt die Dokumentation der Grabsteine und ihrer Inschriften. Jeder Stein, jedes Steinfragment ist in hervorragender Qualität schwarz-weiß fotografiert, jede Inschrift auf (Neu-)Hebräisch und zeilengleich in deutscher Übersetzung wiedergegeben. Diverse Indices, erstellt von den Autoren Müller, Reiner und Schwarzfuchs, beschließen die Edition. Sie listen die zitierten Schriftstellen, den Namenkorpus (ggf. hebr. u. dt.) sowie Kennzeichen des Sprachgebrauchs der Inschriften auf.

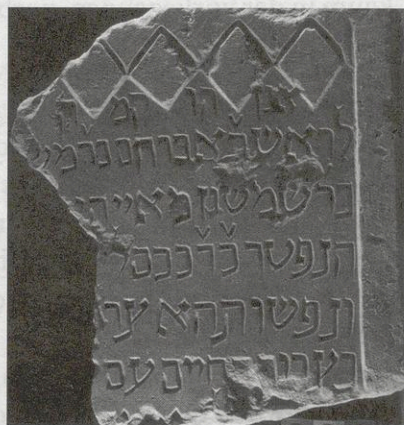
Insgesamt sind 1455 Steine aus der Zeit zwischen 1147 und 1346 erfasst. Neben den 1435 Steinen aus der Würzburger Pleich wurden 20 Steine des gleichen Zeitraums aus anderen nahegelegenen Fundstellen integriert. Warum sich darunter keine Steine für die nach dem Rintfleischpogrom 1298 ermordeten Juden befinden, erklärt sich daraus, dass deren Leichname aus der

3) Karl Grün, *Die Judensteine aus der Würzburger Pleich*. Bericht über die Ausstellung im Foyer der Neuen Universität Würzburg (Mai 2002), in: FrRu NF 9(2002)312–314.

4) *Shalom Europa: Das neue Jüdische Gemeinde- und Kulturzentrum in Würzburg*, in: FrRu NF 8(2001)194–197.

Stadt verbracht und außerhalb Würzburgs verbrannt worden waren. Anschaulich beschreibt Karlheinz Müller in Bd. 1 die gesamte Bestandsgeschichte. Der geologische Beitrag Wolfgang Trapps siedelt die Steine aus der Pleich zeitlich in der Trias und räumlich – bei aller Vorsicht – in der direkten Nachbarschaft und näheren Umgebung Würzburgs an, was ohne Weiteres plausibel erscheint, spielte ja wohl bei der Beschaffung der Steine die Transportfrage eine gewichtige Rolle.

Würzburger „Judenstein“.
© Israelitische Gemeinde Würzburg.



Die paläografische Analyse der Inschriften beginnt mit der Darlegung des methodischen Ansatzes, erläutert sodann die Schritte bei der Datierung und Klassifizierung der Steine samt der Unterteilung in die sechs Gruppen A bis F unter Zuhilfenahme datierter zeitgleicher Manuskripte oder Steine von anderen Fundorten und veranschaulicht schließlich die so gewonnene Typologie anhand von Detailfotos mit eingezeichneten Schriftvergleichen.

Edna Engels profunde Untersuchung liest sich wie eine spannende Enttüllungsgeschichte, in der schließlich fast alle Fragen beantwortet werden. Gleichzeitig bewundert man die kalligrafische Durchformung der Schriftzeichen. Aufgrund der neuartigen paläografischen Vergleichsmethode und bei Berücksichtigung der Einzelheiten des jüdischen Kalenders sowie des Brauchtums während des liturgischen Jahres blieb die Datierung von lediglich 120 der insgesamt 1455 Grabsteine offen. 410 Steine waren „explizit datiert“, ihnen konnten 926 Steine paläografisch zugeteilt und daher als „nicht explizit datiert, aber via Vergleich datierbar“ klassifiziert werden. Einer (Nr. 1337) konnte aufgrund paläografischer und chronologischer Erwägungen nachvollziehbar zugewiesen werden. Karlheinz Müller hat diese sensationellen Ergebnisse eingangs von Band 2 nochmals übersichtlich zusammengestellt. So empfiehlt es sich, bevor man sich den Steinen und ihren Inschriften selbst zuwendet, diesen Beitrag, zumal er auch die übrigen Editionsgrundsätze von Band 2 und 3 erläutert, zu lesen.

Die Einleitungsbeiträge von Band 1 befassen sich mit den weiteren Themen „Jüdischer Friedhof“ und „Jüdische Grabsteine“, dabei deren allgemein-historische, kultische, personengeschichtliche und kulturelle Relevanz hervorhebend: Simon Schwarzfuchs schreibt zum mittelalterlichen jüdischen Friedhof generell und gibt einen detaillierten Überblick über die Grabsteine des Würzburger Friedhofs und ihres Nameninventars. Karlheinz Müller rekonstruiert die Geschichte des mittelalterlichen Friedhofs innerhalb der Stadt von der Errichtung 1147 bis zur Zerstörung unter Fürstbischof Julius Echter v. Mespelbrunn, der ab 1576 auf dem Friedhofsgelände das Juliusspital erbauen ließ. Abraham (Rami) Reiner erläutert Rolle und Bedeutung der auf den Grabsteinen festgehaltenen Titulaturen sowie die zeitgenössische epitaphische Stilistik. Abschließend widmet sich Karlheinz Müller der Geschichte der Würzburger Judengemeinde in dem Zeitraum, aus dem die Grabsteine stammen.⁵

Die Einleitungsbeiträge erfassen neben dem individuellen Profil der Steine auch den Quellenwert der Sammlung als Ganzes. So etwa ergeben sich aus der onomastischen Analyse der Personennamen Rückschlüsse auf Namentradiitionen in Aschkenas. Die Titulaturen auf den Inschriften sind gleichzeitig Zeugnisse eines regen Gemeindelebens, wobei manche der genannten Rabbiner, Prediger und Schreiber auch aus literarischer Überlieferung belegt sind, andere ohne ihre Grabinschrift gänzlich vergessen wären. Die in einigen Inschriften festgehaltenen persönlichen Charakterisierungen bilden Schattierungen eines frommen Lebens ab, wie es sich innerhalb der Gemeinde herausgebildet hatte. Auch 200 Jahre jüdisches Erinnerungs- und Gedenkraum lassen sich rekonstruieren.

Band 1 und der Einleitungstext von Band 2 bilden das Entree zum Dokumentationsteil, zu den Abbildungen der Steine und der Wiedergabe und Auslegung ihrer Inschriften. Band 2 dokumentiert die explizit datierten Grabsteine der Gruppen A bis F von Nr. 1 bis 410 und erfasst die durch Vergleich datierbaren Steine der Gruppen A bis C von Nr. 411 bis 860. Band 3 dokumentiert die Gruppen D bis F der letzteren Kategorie (Nr. 861 bis 1336) und widmet sich abschließend den verbliebenen, nicht mehr datierbaren Grabsteinen (Nr. 1337 bis 1455).

5) Karlheinz Müllers Beiträge sind aktualisierte Kapitel aus seiner mittlerweile vergriffenen Monografie *Die Würzburger Judengemeinde im Mittelalter. Von den Anfängen um 1100 bis zum Tod Julius Echters (1617)*, Mainfränkische Studien Bd. 70, Würzburg 2004.

Die Dokumentation zeichnet sich durch eine eigene Ästhetik, Historizität und Religiosität aus, bewegt sich zwischen visuellem Reiz, kultureller Überlieferung und biblischer Offenbarung. Ihre Durchsicht Seite für Seite wird zu einer fesselnden Lektüre. Fasziniert verfolgt man, wie jeder Stein sich in eine kalligrafisch gestaltete Skulptur verwandelt, aus sich heraus spricht und individuelle Erinnerung und zeitlose Frömmigkeit widerspiegelt, und man empfindet Respekt vor dem Können der mittelalterlichen Steinmetzen (stone cutters), die den rauen Stein glätteten, bildeten und beschrifteten.



Würzburger „Judenstein“.

© Israelitische Gemeinde Würzburg.

Ein angemessener wissenschaftlicher Apparat begleitet jeden Stein. Es gibt Kommentare zu den Datierungen, zu den Schreibweisen und zum paläografischen Layout, es gibt Deutungsvarianten und Ergänzungsvorschläge zu fragmentarischen Inschriften. Dass hier manche Zuweisung und Deutung strittig sein

kann, wird nicht verhehlt. Auch auf weitere Besonderheiten wird aufmerksam gemacht. Es gibt Hinweise auf verwandtschaftliche Beziehungen der Bestatteten, man erfährt von Doppelbestattungen (Stein Nr. 349 u. 350), oder formale Eigenheiten werden hervorgehoben – etwa die runde Gestaltung einer Grabinschrift (Stein Nr. 24). All dies belegt, wie viel Achtsamkeit und Sorgfalt jedem Stein zuteil wurde, und wie viel fachliche Kompetenz und gleichzeitig Vorsicht, bisweilen auch Zweifel angesichts der Überlieferungslage, am Werk war. Die Beforschung der einmaligen Würzburger Steinsammlung wird weitergehen.

Die realen Steine bilden symbolisch den Unterbau und das Fundament der Würzburger jüdischen Gemeinde und ihres Zentrums „Shalom Europa“. Sie sind an einer würdigen Stelle aufbewahrt. Das ihnen gewidmete Werk dokumentiert ihre Entstehungsgeschichte, ihr Verschwinden und ihre Wiederentdeckung. Vor allem aber hat es das historische Gedächtnis und die spirituelle Kraft der Steine zu neuem Leben erweckt – eine einmalige Bereicherung für die Judenheit in Würzburg und Aschkenas und eine unverzichtbare Ergänzung der Geschichtslandschaft Frankens und Deutschlands.

Ruth und Boas in der Tenne

Verschiedene Interpretationen

Admiel Kosman*

Die Interpretation von Texten, besonders die Auslegung der Hebräischen Bibel, ist in wissenschaftlicher Hinsicht ein ziemlich „wildes“ Gebiet. Es ist gar nicht klar, ob man in diesem Fall überhaupt systematische Methoden anwenden kann, um die „einfache“ Bedeutung des Textes (*sensus literalis*) zu „beweisen“. Deswegen ist es manchmal spannend zu sehen, wie ein und derselbe Text von verschiedenen Auslegern gedeutet wird. Im Folgenden soll in Anlehnung an Jacques Derrida¹ gezeigt werden, dass unterschiedliche Interpretationen maßgeblich von der Freiheit der Ausleger beeinflusst werden, wenn sie ihre individuellen Phantasien auf den Text übertragen.

Das Buch Ruth erzählt von Naomis Plan, ihre Schwiegertochter Ruth mit Boas zusammenzubringen. Naomi gibt Ruth den Rat: „Wasch dich, salbe dich und zieh dein Obergewand an, dann geh zur Tenne! Zeig dich aber dem Mann nicht, bis er fertig gegessen und getrunken hat. Wenn er sich niederlegt, so merk dir den Ort, wo er sich hinlegt. Geh dann hin, deck den Platz zu seinen Füßen auf und leg dich dort hin! Er wird dir dann sagen, was du tun sollst“ (3,2). Naomis Plan zufolge soll Ruth alleine in die Tenne gehen und sich nachts zu Boas' Füßen niederlegen.² Ferner enthält der Rat Naomis den Hinweis, Boas zu gehorchen und das zu tun, was er ihr befehlen wird. Ruth folgt diesem Rat (3,7). Mitten in der Nacht wacht Boas auf und Ruth richtet eine direkte Bitte an ihn (3,9): „Breite doch den Saum deines Gewandes über deine Magd, denn du bist Löser [Erbe].“ Boas entspricht ihrer Bitte und segnet Ruth, macht sie aber darauf aufmerksam, dass es einen Löser gibt, der ihr

* Prof. Dr. Admiel Kosman ist akademischer Direktor des Abraham Geiger Kollegs und Lehrstuhlinhaber für Rabbinische Studien, Halacha und Liturgie an der Universität Potsdam.

1) Zur Beziehung zwischen dem postmodernen Denken Derridas (1930–2004) und der offenen Auffassung des Midraschs vgl. Daniel Boyarin, *Re-Citing the Torah. Toward a Theory of Midrash*, in: *Orim. A Jewish Journal at Yale*, vol. 3, Spring 1988, no. 2, 22–30.

2) Zur Bedeutung der „Füße Boas“ vgl. Jacob Nacht, *Der Fuß. Eine Folkloristische Studie*. Jahrbuch für Jüdische Volkskunde, Berlin 1923, 34 ff. und 50, dort Anm. 1–3.

näher verwandt ist als er selbst.³ Deshalb bittet er sie: „Bleib über Nacht, und wenn er dich dann am Morgen lösen will, gut, so mag er lösen. Wenn er dich aber nicht lösen will, so werde ich dich lösen, so wahr der Herr lebt. Bleib liegen bis zum Morgen“ (3,13)! Und Ruth tat, wie Boas ihr gesagt hatte (3,14): „Sie blieb zu seinen Füßen liegen bis zum Morgen. Doch noch ehe man einander erkennen konnte, stand sie auf. Denn Boas wollte nicht bekannt werden lassen, dass die Frau auf die Tenne gekommen war.“ Als Geschenk füllt Boas den Überwurf Ruths mit sechs Maß Gerste und befiehlt ihr, die Tenne zu verlassen.

Flavius Josephus interpretiert das Geschehen auf der Tenne folgendermaßen: „Als man die Gerste gedroschen hatte, kam Boas [wieder] auf das Feld und schlief in seiner Tenne. Als man Naomi davon in Kenntnis setzte, kam ihr der Gedanke, Ruth könne sich neben ihm schlafen legen – in der Annahme, dass es nützlich wäre, wenn er mit Ruth in Beziehung träte.“⁴

Jehuda Hadassi, ein karaitischer Gelehrter, der im 12. Jh. in Konstantinopel lebte, beschuldigte die rabbinischen Gelehrten, sich in ihren Interpretationen dieses Textes zu sehr ihrer wilden Phantasie bedient zu haben. Nur deshalb seien sie zum Ergebnis gelangt, dass Boas Ruth in der Tenne begattet habe.⁵ Ein Blick in die *rabbinischen Midraschim* lässt schnell die erotischen Spannungen auf der wortwörtlichen Ebene des Bibeltextes erkennen.

Rabbi Jehuda (4. Jh.) erläutert, dass Boas die ganze Nacht in Versuchung geführt wurde und nicht einschlafen konnte: „Die gesamte Nacht verspottete ihn sein Trieb und sagte zu ihm: ‚Du bist frei und suchst eine Frau; sie ist frei und sucht einen Mann – steh auf, begatte sie und sie wird deine Frau!‘“⁶ Andererseits belehrt uns *Rabbi Jehuda*, wie stark Boas’ innere Widerstandskraft war: „[Boas] hielt gegenüber seinem Trieb den Eid und sagte ihm: ‚So wahr der Herr lebt, ich werde sie nicht berühren!‘“⁷

3) Vgl. Dtn 25,5: „Wenn zwei Brüder zusammen wohnen und der eine von ihnen stirbt und keinen Sohn hat, soll [...] ihr Schwager [...] sich ihrer [der Frau des Bruders] annehmen, sie heiraten und die Schwagerehe [Leviratsehe] mit ihr vollziehen.“

4) *Flavius Josephus, Jüdische Altertümer*. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz, Wiesbaden 2002, V, 9, § 3.

5) *Jehuda Hadassi, Eshkol ha-Kfar*, Kozlov 1836, § 118, 45.

6) Der Ausleger nimmt an, dass die Versuchung Boas’ nicht darin bestand, ihn zu einer illegitimen Tat, sondern zur Ehe zu verführen. Zu dem halachischen Problem in diesem Fall vgl. die folgenden Anmerkungen.

7) *Ruth Rabba*, ed. by Myron Bialik Lerner, Jerusalem 1971, Teil 1, 174–175, § 6;8.

Eine Untersuchung anderer *Midraschim* lässt erkennen, woher Jehuda Hadassi die Information erhalten haben könnte, dass sich Boas und Ruth in jener Nacht doch näher gekommen sind. Ein *Midrasch* aus der Hand eines unbekannten Verfassers räumt der Phantasie einen breiten Raum ein. Hier wird das Gespräch zwischen Ruth und Boas in poetischer Form erläutert: „Und er beugte sich vor’ – [= Ruth umschlang Boas] wie eine Hautflechte.⁸ Boas begann ihr Haar zu betasten. Er sagte: ‚Geister haben keine Haare’. Er sagte zu ihr: ‚Was bist du? Ein Geist oder eine Frau?’ Sagte sie zu ihm: ‚Ich bin eine Frau.’ Sagte er zu ihr: ‚Ledig oder verheiratet?’ Sagte sie zu ihm: ‚Ledig.’ Sagte er zu ihr: ‚Rein oder unrein?’⁹ Sagte sie zu ihm: ‚Rein.’“¹⁰



Naomi und Ruth

„Wohin du gehst, dahin gehe auch ich, und wo du bleibst, da bleibe auch ich. Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott“ (Ruth 1,16).

(© unbekannt)

Diese geheimnisvolle biblische Szene verstehen einige Ausleger als eine Verführungsszene, die sowohl von Gewalt und Angst gezeichnet ist als auch seltsame Konfrontationen und Missverständnisse beinhaltet. Aufgrund der impliziten Sprache ist nicht eindeutig zu erkennen, ob die Verfasser des *Midrasch* davon ausgingen, dass Boas und Ruth miteinander Geschlechtsverkehr hatten. Tatsache ist jedoch, dass dieser *Midrasch* in den Diskussionen der späteren jüdischen Gelehrten dahingehend verstanden wurde!

Die folgende Passage aus dem *Sohar* vergleicht die Verführung Lots durch Tamar (Gen 19,30–33) mit der Szene, in der sich Ruth zu den Füßen Boas’ niederlegt: „Rabbi Shimon sagte (Gen 19,33): ‚Und er ward’s nicht gewahr’, dass der Heilige, gesegnet sei er, beabsichtigte, aus ihr [der älteren Tochter] den König David, Salomo und alle anderen Könige, und den König Messias, hervorgehen zu lassen. Und weiter [weist das] *wvkUma* [auf das hin], was in Ruth (3,14) geschrieben steht: ‚Und sie stand auf, ehe denn einer den andern erkennen konnte’ – und an dem selbigen Tag stand sie wirklich auf, da sich Boas mit ihr vereinigt hatte, um ,dem Verstorbenen einen Namen

8) Vgl. die Interpretation des Wortes von Lerner in *Midrasch Ruth Rabba*, Teil 3, 57.

9) Gemeint ist die rituelle Unreinheit.

10) *Ruth Rabba* (Anm. 8), 158, § 6,3.

auf seinem Erbteil zu erwecken' (4,10), sodass alle diese Könige und Mächtigen von Israel aus ihr hervorgingen. „Und er ward's nicht gewahr, da sie [die ältere Tochter Lots] sich legte' [ist eine Parallele zu dem, was geschrieben steht (Ruth 3,14)]: „Und sie schlief bis zum Morgen zu seinen Füßen'." ¹¹

Anders als *Hadassi* stößt sich *Halevi* bei der Auseinandersetzung nicht an der Vorstellung, dass Ruth und Boas sich in jener Nacht näher gekommen sein könnten. Da er überwiegend an den religionsgesetzlichen Bestimmungen interessiert ist, geht sein Gedanke in eine ganz andere Richtung: In seiner theoretischen Erörterung konstruiert *Halevi* das folgende Problem: Gesetzt den Fall, dass Boas und Ruth sich in jener Nacht näher gekommen sind – wie könnte ihr Handeln unter religionsgesetzlichen Perspektiven gerechtfertigt werden? ¹² Denn selbst wenn Boas und Ruth sich in der besagten Nacht spontan zur Ehe entschlossen hätten, ¹³ hätte man damit sieben Tage warten müssen! *Halevi* gelingt es nicht, für diese Frage eine Antwort zu finden. Dennoch können wir aufgrund seiner Überlegungen den Schluss ziehen, dass zahlreiche Bibeltexte Hinweise auf die Themen Partnerschaft und Sexualität enthalten, die in der späteren jüdischen Literatur diskutiert werden. ¹⁴ Auch im vorliegenden Fall wurden die Andeutungen in der frühen Auslegungsliteratur durch die rabbinischen Gelehrten erneut aufgegriffen, denn diese erkannten in den kreativen Ergänzungen der biblischen Texte typische Bestandteile der jüdischen Auslegungstradition und nahmen mit großer Sicherheit an, dass sich Ruth und Boas in jener Nacht näher gekommen sind.

- 11) *Sohar Bereshit*, 110b–111a. Eine ähnliche Stelle befindet sich in *Sohar Bereshit*, 188a. Für die Hinweise auf die Sohar-Stellen habe ich Dr. Ruth Karo-Daniel zu danken.
- 12) Vgl. Admiel Kosman, „Then Jacob kissed Rachel ...“ (Gen 29, 11). *The Commentary of the Sages and their followers*, in: *Beit-Mikra*, 149(1997)117–136 [Hebrew].
- 13) Nach der älteren halachischen Überlieferung kann ein Mann eine Frau, sofern sie einstimmt, durch den Geschlechtsakt ehelichen. Vgl. dazu Mishna Kiddushin, §1,1. Im Verhältnis von Boas und Ruth hat diese Bestimmung keine Gültigkeit, denn Boas, der über die Situation Ruths informiert ist, erklärt, dass ein anderer Verwandter direktere Erbensprüche geltend machen kann, und er daher zuvor klären muss, ob er sie überhaupt heiraten kann: „Nun, es ist wahr, dass ich der Erbe bin; aber es ist einer näher denn ich. Bleib über Nacht, und wenn er dich dann am Morgen lösen will, gut, so mag er lösen. Wenn er dich aber nicht lösen will, so werde ich dich lösen, so wahr der Herr lebt“ (Ruth 3,12–13).
- 14) Moshe A. Zipor, *Tradition and Transmission. Studies in Ancient Biblical Translation and Interpretation*. Tel Aviv 2001, 218–229 (Hebr.).

Das besondere Buch

Michaela Christ, **Die Dynamik des Tötens. Die Ermordung der Juden in Berditschew. Ukraine 1941–1944.** Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M. 2011. 344 Seiten.

Am 15. September 1941 erschossen die Deutschen vor fünf großen Gruben auf einem Flugfeld am Rande von Berditschew ca. 12 000 Juden. Damit löschten sie – etwas mehr als zwei Monate nach ihrem Einmarsch in die Sowjetunion – auf einen Schlag fast die gesamte verbliebene jüdische Bevölkerung einer Stadt aus, die lange Zeit als „jüdische Hauptstadt“ der Ukraine gegolten und trotz Revolution und Stalinismus ihren jüdischen Charakter nicht verloren hatte. Genau 70 Jahre später erscheint die vorliegende Studie von Michaela Christ. In der Bibel sind 70 Jahre die Frist des Exils (Jer 25,11–12; 29,10; 2 Chr 36,21; Dan 9,2.24), und in gewisser Weise öffnet Christ die Gräber im „*Tal der Gebeine*“ (Ez 37). Aber die 70 Jahre haben einen prosaischen Grund. Offensichtlich muss die Tätergeneration verschwinden, ehe die Täterforschung ernsthaft beginnen kann. So erschien 1992 die bahnbrechende Studie von Christopher R. Browning, *Ganz normale Männer*, und 1993 bzw. 2003 erschienen die einschlägigen Publikationen der Gutachter der Promotion von Michaela Christ, *Männer der Praxis* (Harald Welzer) und *Die Generation des Unbedingten* (Michael Wildt). Die *Wehrmachtsausstellung* des Hamburger Instituts für Sozialforschung (1995) und Daniel Jonah Goldhagens *Hitlers willige Vollstrecker* (1996) erhitzen die Gemüter noch 50 Jahre nach Kriegsende. Der Waschzettel zum Buch von Christ ist jedoch nicht ganz richtig; man kann nicht sagen: „*Dies ist die erste ausführliche Studie über den Massenmord an der jüdischen Bevölkerung einer Stadt.*“ Hier sollte man das Buch von Elisabeth Freundlich, *Die Ermordung einer Stadt namens Stanislaw. NS-Vernichtungspolitik in Polen 1939–1945*, Wien 1986, nicht vergessen.

Der Holocaust in der Ukraine hat in den letzten Jahren vor allem durch die Feldforschung des französischen Priesters Patrick Desbois Schwung gewonnen (*Der vergessene Holocaust. Die Ermordung der ukrainischen Juden. Eine Spurensuche*, Berlin 2009), der allerdings nicht bis Berditschew kam. Aber

auch über die Ermordung der Juden in Berditschew ist schon früher ausführlich berichtet worden. Bereits im Dezember 1944 hat *Wassili Grossman* aus Berditschew, dessen Mutter dort erschossen wurde, die Zeugnisse von Überlebenden gesammelt und den Tathergang rekonstruiert. Sein Bericht, *L'assassinat des juifs de Berditchew*, findet sich in dem von ihm und *Ilja Ehrenburg* herausgegebenen *Schwarzbuch*, das 1947 von der sowjetischen Zensur beschlagnahmt wurde und 1995 auf Französisch erschienen ist (83–96). Ausführlicher sind die Quellen über das Massaker seither nicht geworden.

Allerdings ist die Studie von Michaela Christ mehr als nur ein Bericht über die Ermordung der Juden dieser Stadt und auch mehr als eine Fallstudie über die Ermordung der Juden in der „Ukraine 1941–1944“. Es handelt sich um eine sozialwissenschaftliche, ja, sozialphilosophische These über Gewalt, Macht und Herrschaft und wie diese sich im eroberten Raum und in die „verletzungsmächtigen“ und „verletzungsoffenen“ Körper einschreiben. Die Arbeit überprüft Theoreme von Erving Goffman, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Sander Gilman und immer wieder von Wolfgang Sofsky und Heinrich Popitz. Dabei schweift die Autorin aber niemals ab, ihr analytischer Blick ist geradezu hypnotisch auf die Vorgänge in Berditschew fixiert, sie demonstriert ihre Arbeitshypothesen an ihrem Gegenstand und gewinnt den wenigen Quellen erstaunlich viel ab. Das „Töten“ und die „Qualen“ an den Gruben freilich „entziehen sich der Beschreibung“ weitgehend (186).

Die Verfasserin interessiert auch mehr die „Gewaltdynamik“, die unerbittlich bis an den Rand der Gruben führte, das Töten vor dem Töten durch Stigmatisierung und Isolierung der Opfer, durch Eskalation der Gewalt und Treibjagd der Täter. Dabei stellt Michaela Christ den Massenmord in den Kontext eines utopischen Germanisierungsprogramms, wie schon zuvor Wendy Lower in seiner Studie über die deutschen Kolonialträume in Jitomir (2005) – „Entjudung“ und Germanisierung sind zwei Seiten der gleichen Medaille. Die Rekonstruktion des Prozesses, der die Juden von Berditschew letztendlich gemordet hat, läuft mit unerbittlicher Konsequenz vor unserem Auge ab. Wie unausweichliche Wegstationen stehen die kurzen Titel da: „Ghettoräumung“, „Selektion“, „Unterwegs“, „Bereicherung“, „Fluchtversuche“, „Gewalträume“, „Töten“, „Jagd“, „Plündern“. Einen „Zivilisationsbruch“ kann man nirgendwo erkennen, der Weg der Juden von Berditschew vollzieht sich nach den ehernen Gesetzen eingeübter zivilisatorischer Machttechniken und Gewaltpraktiken, – und was ist ein sprechenderes Zivilisationselement als das Erjagen und Erlegen der Bestie (192–196)?

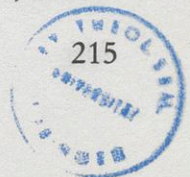
Der Vorwurf, der sich bei der Lektüre aufdrängt, dass die Juden von Berditschew nur auferweckt werden, um die neuesten Machttheorien zu verifizieren, trifft nicht zu. Die Verfasserin versetzt sich im Gegenteil mit viel Empathie in die Lage der Opfer und versucht ihre Reaktion auf das rasante Verfolgungstempo und den sich zunehmend einengenden Spielraum zu ermessen. Den Leser selbst ergreift das beklemmende Gefühl, von einem schrecklichen Räderwerk erfasst und zermalmt zu werden. Um ein wenig Abstand zu gewinnen, wollen wir mit einem Wort des Rabbi Levi Jizchak Berditschewer schließen, den auch Christ gleich am Anfang erwähnt: „Den Spruch: ‚Gedenke dessen, was dir Amalek angetan hat‘ (Dtn 25,17), legte er so aus: Weil du ein Mensch bist, ist es dir erlaubt, zunächst dessen zu gedenken, was die Macht des Bösen dir selber angetan hat. Steigst du aber zur Stufe der Gerechten und wird deinem Herzen Ruhe betreffs all deiner Feinde ringsum, dann ‚wirst du das Gedächtnis Amaleks unterhalb des Himmels auslöschen‘ (Dtn 25,19) und wirst nur noch dessen gedenken, was die Macht des Bösen dem Himmel angetan hat [...]“ (Martin Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich 1949, 363).

Daniel Krochmalnik, Heidelberg

Bücherschau

Alon Goshen-Gottstein / Eugene Korn (Hg.), **Jewish Theology and World Religions**. The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford / Portland, Oregon 2012. XIV und 344 Seiten.

Einen Tagungsband vorzustellen, ist eine äußerst undankbare Aufgabe. Im vorgegebenen Rahmen ist es nahezu unmöglich, sämtliche Beiträge zu referieren oder gar in angemessener Weise kritisch zu würdigen. Nur auf zwei oder drei Texte näher einzugehen, gilt als unfair und wird den Zorn der nicht erwähnten Autoren hervorrufen. Folge dieses Sachverhaltes ist, dass solche Publikationen oft bedauerlicherweise nicht die Beachtung finden, die sie



verdienen. Leser einer Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnungen gehören ohne Zweifel zum Zielpublikum der genannten Neuerscheinung. Die Herausgeber haben die zwölf materialreichen Essays in drei Gruppen eingeteilt. Im *ersten Teil* finden wir Abhandlungen über jüdischen Pluralismus: Was meint dieser Begriff? Wie lässt sich ein religiöser Pluralismus rechtfertigen? Im *zweiten Teil* wird das Verhältnis zwischen verschiedenen Religionen diskutiert: Was kann ein Dialog zwischen Vertretern verschiedener Glaubensgemeinschaften erreichen? Welche Fallen sind bei diesen Gesprächen zu vermeiden? Welches Bild des Nichtjuden zeichnet die jüdische Liturgie? Die Essays im *dritten Teil* gehen der Frage nach, wie das Judentum andere Religionen einschätzt und ob Nichtjuden Formen von „Avoda Sara“ (Götzendienst) praktizieren. Der Sicht auf den Islam, den Buddhismus und den Hinduismus ist jeweils ein Beitrag gewidmet; die Einschätzung des Christentums wird in zwei gelehrten Abhandlungen dargestellt. Die beiden Herausgeber haben auch instruktive Einführungen in die Thematik des Bandes verfasst. Abschließend zieht Goshen-Gottstein eine Art Bilanz; er fasst die „Ergebnisse“ zusammen und deutet an, was noch zu tun bleibt.

Religionsgespräche sind in unserer Zeit aus mehreren Gründen sehr wichtig. Viele Menschen haben Vorurteile, die im Interesse einer friedlichen Zukunft abgebaut werden sollten. Indem sie komplizierte Sachverhalte klären und neue Perspektiven aufweisen, leisten die Abhandlungen des hier angezeigten Tagungsbandes einen zwar bescheidenen, aber doch nicht zu unterschätzenden Beitrag zu einer Verbesserung unserer Welt.

Yizhak Ahren, Jerusalem

Laura Heilmann, **Zur Rezeption deutscher Geschichte und Kultur in der israelischen visuellen Kunst.** Herbert Utz Verlag, München 2012. 337 Seiten. 65 Abb. sw. und farbig.

Das Buch ist die leicht überarbeitete Dissertation Laura Heilmanns in Kunstgeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität in München (2011). Doktorvater war Avinoam Shalem. Recherchen der Autorin in Israel wurden vor allem durch Gespräche und Interviews mit israelischen Künstlern gefördert: Mordechai Ardon, Naftali Bezem und Samuel Bak (45–71), Igaël Tu-markin, Raffi Lavie und Moshe Gershuni (72–137), Tamar Getter und Michael Na’aman (138–225), Haim Maor und Simcha Shirman (226–245), Roee

Rosen und Boas Arad (246–275). Alle besprochenen künstlerischen Arbeiten – bis auf eine – werden mit Abbildungen dokumentiert, meist in Farbe (297–337). In der Einleitung thematisiert Heilmann mit einem Zitat von Amos Oz, dass „normale Beziehungen zwischen Deutschland und Israel nicht möglich und nicht angemessen sind“ (1) wegen der seit 200 Jahren ambivalenten Beziehungen. Dann referiert sie kurz die Phasen der gegenseitigen Rezeption von Literatur und macht darauf aufmerksam, dass es bisher keine „umfassende, wissenschaftlich fundierte Darstellung der Rezeption Deutschlands in der israelischen Kunst gibt“ (15). Die Problemstellung „Kunst und Schoa“ (15 f.) bzw. „Kunst nach Auschwitz“ (16) sei zwar vorhanden, aber es fehlten Studien, die sich „auf breiter Basis mit der Verarbeitung deutscher Historie und Kultur in den Werken israelischer Künstler befassen“ (16).

Der Zeitraum der Untersuchung erstreckt sich von der Gründung des Staates Israel 1948 bis in die unmittelbare Gegenwart. Heilmann fragt: „Welche Ereignisse der deutschen, deutsch-jüdischen oder deutsch-israelischen Historie werden in der israelischen visuellen Kunst rezipiert? Auf welche Weise fließt das deutsche bzw. deutsch-jüdische kulturelle Erbe in die Arbeiten israelischer Künstler ein, und welcher ästhetischen und formalen Mittel bedienen sie sich dabei? Welche Repräsentanten deutscher Kultur, Geschichte und Politik finden Eingang in ihre Werke? Findet in Israel eine künstlerische Reaktion auf bestimmte gesellschaftliche oder politische Prozesse in Deutschland statt, die das Verhältnis zwischen Israel und Deutschland betreffen oder Israel in irgendeiner Weise tangieren“ (17 f.)? Und sie fragt nach Haltung und Gefühlen gegenüber Deutschland im Werk israelischer Künstler und welche Rolle dabei deren Alter und Herkunft spielen (18).

Heilmann skizziert ihre Theorie der Rezeption (22–36) und untersucht die beabsichtigte künstlerische Aussage, persönlichen Erfahrungen, den sozialen, gesellschaftlichen und politischen Hintergrund und die Wirkung der Arbeiten Jahre später in einer veränderten gesellschaftlichen und politischen Situation. Sie untersucht auch den Umgang staatlicher Stellen mit gesellschaftskritischen Werken, die durch visuelle Verbindungen zur NS-Zeit auf gemeinsame Strukturen aufmerksam machen. Heilmann weist auch darauf hin, dass in der visuellen Kunst die Schoa lange Zeit tabuisiert wurde (18). Sie macht aber auch bewusst, dass trotz jahrzehntelanger Abwesenheit von direkten Verweisen auf die Vernichtung des europäischen Judentums, „unterhalb der Oberfläche“ (19) die zugrundeliegenden Traumata und die Verdrängung der Schoa enthalten sind, aber oft nur mühsam aufgespürt werden

können. Als visuelle Symbole finden sich KZ-Nummern (auf dem Unterarm), KZ-Namen und KZ-Architektur, Erinnerungen an den Schabbat, rauchende Schornsteine der Verbrennungsöfen, an Bilder von Dürer oder übermalte Dürer-Motive, Hakenkreuze und Hitlerbilder, aber auch die Porträts von Willy Brandt und Goethe, die Hervorhebung des Wortes „Nazi“ in „Ashke-NAZI-m“, bis hin zu Zeichnungen aus dem Struwwelpeter. Israeliische Künstler verarbeiten in ihren Werken das kulturelle Erbe Deutschland, das ja auch jüdisches bzw. israelisches Erbe ist, die erlittenen Traumata aus der NS-Zeit in Deutschland, die tiefe Trauer über persönliche Verluste, die hohe Wertschätzung der deutsch-jüdischen Kultur, eigene zwiespältige Empfindungen gegenüber dem Land der „Täter“ und dessen kulturellen Erbschaften, die Zerrissenheit zwischen deutscher Herkunft und Leben als Jude in Israel, die widersprüchlichen Gefühle gegenüber Deutschland beim künstlerischen Ausdruck seiner Kultur und seiner Verbrechen.

Den ästhetischen Ansatz hat Heilmann auch für ihre eigene Arbeit reklamiert: Wie sehen, analysieren und bewerten Deutsche heute die z. T. gesellschafts- und ideologiekritische visuelle Kunst in Israel mit ihren Verweisen auf das deutsch-jüdische Kulturerbe, aber auch auf die Traumata der politischen Vergangenheit? Eine solche Arbeit müsste eigentlich dauernd fortgeschrieben werden, um den künstlerischen, gesellschaftlichen und politischen Prozess in Israel konstruktiv und kritisch zu begleiten.

Hans-Walter Nörtersheuser, Löffingen

Klaus Kempster, **Joseph Wulf. Ein Historikerschicksal in Deutschland.** Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012. 422 Seiten.

Joseph Wulf (1912–1974) ist ein Pionier der Holocaust-Forschung – und heute weitgehend vergessen. Als Jude hatte er die Deutschen in den 50er und 60er Jahren über ihre Verbrechen unter dem Nationalsozialismus aufklären wollen. Vergeblich hatte er als Staatenloser (Überlebender) gehofft, Anerkennung im Land der Mörder zu finden, vergeblich als Privatforscher gegen den Standesdünkel von Wissenschaftlern gekämpfte. Joseph Wulf blieb ein Einzelgänger, ein Außenseiter, isoliert und auf verlorenem Posten. Im Oktober 1974 nahm Wulf sich das Leben; er wurde nur 61 Jahre alt. Der Historiker Klaus Kempster hat nun zum 100. Geburtstag Joseph Wulfs (am 22. Dezember 2012) die erste umfassende, in drei Teile gegliederte, biografische

Studie zum Leben und Werk Wulfs vorgelegt. Im *ersten Teil* geht Kempfter den dünnen biografischen Spuren Wulfs nach (Dokumente des Ostjudentums sind zu großen Teilen vernichtet!).

Wulf kam in Chemnitz zur Welt, wuchs aber in Krakau auf. Er beteiligte sich am jüdischen Widerstand im Krakauer Getto, überlebte zwei Jahre Lagerterror in Auschwitz, gelangte schließlich über Paris in seine deutsche Sprachheimat. Seit 1952 lebte Wulf ausgerechnet in der ehemaligen Reichshauptstadt. Auf seinem Schreibtisch in West-Berlin stand die Mahnung: *Erinnere dich an die sechs Millionen!* Wulf hatte seinen Auftrag gefunden, es wurde zur Lebensaufgabe. Rasch wurde er damit vom Aufklärer zum Störfried in der Bundesrepublik Deutschland.

Im *zweiten Teil* gibt Kempfter einen Überblick über Wulfs umfangreiche Publizistik. Zwischen 1955 und 1964 veröffentlichte Wulf sechzehn Dokumentationen und Monografien zum Dritten Reich, darunter Titel wie *Das Dritte Reich und die Juden*; *Das Dritte Reich und seine Denker*; *Das Dritte Reich und seine Vollstrecker*; sowie die monumentale fünfbändige Dokumentation zur Verstrickung der Kultur im Dritten Reich. Wulf dokumentierte nicht Extremfälle, wie er selbst betonte, sondern das Typische und Alltägliche, das Beispielhafte – und immer galt sein Hauptaugenmerk der organisierten Vernichtung. Es waren sehr schmerzhaft, verstörende Dokumentationen, denn Wulf ließ die Originalschriften für sich stehen. Wer lesen wollte, konnte spätestens jetzt Bescheid wissen und die Vernichtungsstrategien der Nationalsozialisten an Einzelbeispielen erkennen.

Im *dritten Teil* beschreibt Kempfter die „Existenzkämpfe eines Privatgelehrten“ und sein Scheitern. Am 2. August 1974 schrieb Wulf an seinen Sohn David: „Ich habe hier 18 Bücher über das Dritte Reich veröffentlicht, und das alles hatte keine Wirkung. Du kannst dich bei den Deutschen tot dokumentieren, es kann in Bonn die demokratischste Regierung sein – und die Massenmörder gehen frei herum, haben ihr Häuschen und züchten Blumen“ (384). Eine letzte große Enttäuschung für Wulf war, dass seine 1965 begonnene Initiative um die Wannsee-Villa im Sande verlief. Es sollte ein „Internationales Dokumentationszentrum zur Erforschung des Nationalsozialismus und seiner Folgeerscheinungen“ entstehen, und zwar just in jenem historischen Gebäude, in dem am 20. Januar 1942 die berüchtigte Wannsee-Konferenz stattgefunden und die sogenannte Endlösung der Judenfrage beschlossen worden war. Wulf fand viele Unterstützer für sein Vorhaben, auch im Ausland. Doch der West-Berliner Senat unter dem Re-

gierenden Bürgermeister Klaus Schütz war dagegen. Das Haus der Wannsee-Konferenz wird erst seit 1992 als Gedenk- und Bildungsstätte genutzt.

Klaus Kempster hat eine materialreiche Studie vorgelegt, die verdeutlicht, auf welch tragische Weise Wulf seiner Zeit voraus war, und die der Historiker auch als „Kommentar zur bundesdeutschen Geistesgeschichte“ verstanden wissen will. Bis auf einige unnötige, im akademischen Milieu wohl unvermeidliche Fremdwörter liest sich das Buch weitgehend flüssig und anschaulich. Es ist eine Studie, die nicht nur Wulfs Leben und Werk wieder ins Licht rückt, sondern auch beschämend ist für alle jene, die den Privatforscher seinerzeit und bis in die jüngste Vergangenheit verleugneten.

Stefan Berkholz, Berlin

Jerzy Kosinski, **Der bemalte Vogel**. Roman. Aus dem Amerikanischen von Herbert Roch („The Painted Bird“, Houghton Mifflin, New York 1965). Arche Literatur Verlag AG, Zürich/Hamburg 2011. 352 Seiten.

Dieser von autobiografischen Spuren gezeichnete Holocaust-Roman des polnisch-jüdischen Autors Jerzy Kosinski ist kein Spaziergang. Er ist ein Erdbeben für die Seele. Hier ist auf jeder Seite das Böse die Wirklichkeit. Kosinski stellt nicht den Vernichtungsprozess ins Zentrum. Er richtet den Blick auf die wuchernden Wurzeln um die Vernichtungsmaschinerie herum. Mit den Augen seines Ich-Erzählers beschreibt er ihre bestialische Realität.

Es ist Herbst 1939 in einer Stadt irgendwo in Osteuropa. Ein verzweifelter jüdischer Elternpaar ist in Sorge um sein einziges Kind. Um den sechs Jahre alten Jungen vor der Deportation zu retten, lassen sie ihn von einem Unbekannten in ein Versteck bringen. In den Wirren des Krieges bricht die Brücke zu den Eltern ab. Ein Feuer zwingt den Jungen, sein Versteck zu verlassen. Vier Jahre flieht er durch ein archaisch vom Aberglauben geprägtes Land von Ort zu Ort. Er sieht nicht aus wie einer von hier. Die Bauern beschimpfen ihn als Zigeuner, als Juden, als einen vom Bösen Besessenen, und statt den Jungen vor den deutschen Soldaten zu verstecken, beginnen sie eine Hetzjagd von Grausamkeiten und Misshandlungen. Es ist die extreme Bösartigkeit, die Kosinski zeigt, die uns als Mensch nicht unberührt lässt, die Fragen an uns selbst stellt. In einer Szene stülpen Bauern dem Jungen einen Sack über den Kopf, peitschen ihn aus, und immer wieder schlagen sie auf

seine eitrigen Wunden. Sie bewerfen ihn mit Steinen und wollen ihn lebendig begraben. Hier bleibt nichts unversucht, das Kind mit Lust zu quälen, und zwar von Alten und Jungen, von Männern und Frauen. Der Leser weiß nicht, was noch kommt. In einer Szene werden Hunde auf den Jungen gehetzt, bohren sich Mistgabeln in den zitternden Körper. In einer anderen Szene buddelt eine Heilerin ihn bis zum Kopf in ein Erdloch und überlässt ihn den Krähen, die sein Gesicht in eine blutbesudelte fleischige Masse verwandeln. Dorfjungen spüren ihn auf und versenken ihn unterm Eis.

Kosinski beschreibt den tief verwurzelten menschlichen Sadismus. Da löffelt ein Müller in seiner Eifersucht dem Knecht die Augen aus; da lässt ein Vater einen Ziegenbock es mit seiner Tochter treiben; da rammen Weiber einem anderen Weib eine Jaucheflasche in den Unterleib; da vergewaltigt ein Bauer ein jüdisches Mädchen und kann sich nicht mehr von ihm trennen, eine Hebamme schneidet das Mädchen in den Tod. Als die Bauern den Jungen in einer Jauchegrube ertränken wollen, verliert er seine Stimme.

Dieses Buch ist eine Herausforderung für den Leser, denn Kosinski zeigt die pervertierte menschliche Natur. Die Wirklichkeit trägt das Gesicht des Bösen, sie ist Teil des Menschen. Die Auswüchse sind beklemmend. Wo es kein Mitleid mehr gibt, herrscht ein ethischer Pessimismus. Wo Ablassgebete des Jungen seine Qualen nicht lindern, verliert er den Glauben an Gott, möchte er Teil dieser Bestialität sein. Als die Eltern ihn wieder finden, hat sich die Abscheulichkeit längst in ihm entkeimt. Am Ende sind es Lichtflecke, die auf den Jungen fallen. Ein Unfall befreit ihn von der Sprachlosigkeit.

Kosinski macht den Pessimismus nicht zur letzten Gewissheit. Er lässt den Jungen in einer Szene durch einen deutschen Wehrmachtssoldaten retten, in einer anderen Szene durch die Rote Armee. Am Ende gibt er ihm die Stimme wieder. Ist die Bestie in uns einzudämmen? Wahrscheinlich ist allein der Gedanke eine naive Utopie, denn Gewalt und Brutalität bestimmen nach wie vor unsere Welt und zeigen: Der Mensch ist nicht von seiner Destruktivität abzubringen. Für den polnisch-jüdischen Autor Kosinski hat diese Erkenntnis 1991 in den Selbstmord geführt. Ein resonanzstarker Holocaust-Roman mit einem Vorwort von dem US-amerikanischen Schriftsteller polnisch-jüdischer Herkunft Louis Begley, der uns Menschen zeigt, wer wir wirklich sind.

Soraya Levin, Wolfenbüttel

Katrin Löffler, **Keine billige Gnade. Siegfried Theodor Arndt und das christlich-jüdische Gespräch in der DDR.** Haskala. Wissenschaftliche Abhandlungen, Bd. 46. Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien, Hildesheim/Zürich/New York 2011. 278 Seiten.

Dieses Buch berichtet über die bewegende Lebensgeschichte des evangelischen Pfarrers Siegfried Theodor Arndt (1915–1997). Er machte den christlich-jüdischen Dialog zu seiner Lebensaufgabe und gilt als einer seiner führenden Vertreter in Ostdeutschland. Seit 1971 hatte er in Leipzig die *Arbeitsgemeinschaft Kirche und Judentum* (<http://jcha.de/>) geleitet, die auf eine lange judenmissionarische Vorgeschichte zurückblickt. Arndt setzte sich dafür ein, die Zielsetzung im Sinne des Dialogs neu zu formulieren. So gewann er das Vertrauen der jüdischen Gemeinde in Leipzig, mit der er zahlreiche Projekte veranstaltete, die weithin Beachtung fanden. Gemeinsam mit seinem jüdischen Mitstreiter *Helmut Eschwege* wurde *Siegfried Arndt* im Jahr 1984 mit der *Buber-Rosenzweig-Medaille* geehrt –, dies war das erste Mal, dass diese renommierte Auszeichnung an zwei DDR-Bürger verliehen wurde. Aus Arndts Biografie lässt sich vieles über die Besonderheiten des christlich-jüdischen Dialogs in der ehemaligen DDR lernen.

Arndt wurde auf einem Gutshof in der Nähe von Leipzig geboren. Seine Familie war konservativ, deutschnational und lutherisch geprägt. Sein Vater, ein erfolgreicher Gutsbesitzer, Fuhrunternehmer und Feuerwehrmann, war eine unumstößliche Autorität in der Familie und im Dorf. Unter dem Einfluss dieses Umfelds wurde Arndt in seiner Jugend ein bekennender Nazi. Er war Mitglied in der Hitlerjugend und in der NSDAP und kämpfte als Soldat mit leidenschaftlicher Überzeugung für den Sieg Hitlers. 1947 wurde er aus der englischen Gefangenschaft entlassen, blieb jedoch noch bis 1951 als Angestellter der Engländer bei der Einheit in Bad Salzuflen. 1949 hatte sein Antrag auf Entnazifizierung Erfolg; Arndt wurde dabei zugute gehalten, dass er niemals jemanden denunziert hatte und dass seine Verbindung mit dem Nationalsozialismus bei ihm „ganz offensichtlich auf dem von Unerfahrenheit bedingten Glauben an die Ehrlichkeit des nationalsozialistischen Programms und an die Lauterkeit der damaligen politischen Führungsschicht“ beruhte (248). Im Gegensatz zu den meisten seiner Zeitgenossen hat Arndt dies jedoch nie zu seiner Verteidigung benutzt. Er schreibt in seiner Autobiografie: „Meine Entnazifizierung habe ich nie als Persilschein verstanden. Ich war Nazi und wollte das nicht beschönigen. Ich musste mir selbst über mich Klarheit verschaffen“ (249). Löffler bemerkt dazu im Vorwort: „Seine ju-

gendliche Begeisterung für den Nationalsozialismus, die ihm bis zum Lebensende Schuldgefühle verursachte, ist exemplarisch für Millionen Deutsche. Seine Selbstprüfung, der kathartische Prozess, den er durchlief, und der Ernst, mit dem er die Konsequenzen zog, lassen ihn als Ausnahme erscheinen. Vor vielen Menschen seiner Generation in Ost und West zeichnete ihn aus, sich keine wohlfeile Selbstabsolution zu erteilen, sondern den eigenen Irrwegen nachzugehen, auch wenn es schmerzte“ (9).

In den Jahren nach Kriegsende hatte Arndt zur christlichen Erweckungsbewegung gefunden. Er entschloss sich, Pfarrer zu werden, und studierte in Bethel und Mainz Theologie (20 Jahre zuvor hatte er bereits ein Journalistik-Studium an der Universität in Leipzig absolviert). 1957 heiratete Siegfried Arndt die 18 Jahre jüngere Marga Flemming und trat seine erste Pfarrstelle in Freital an. Es folgten Stationen in Frohburg und 1968 schließlich in Leipzig. Wegen seiner religiösen Haltung und seiner Distanz gegenüber dem sozialistischen Staat geriet Arndt mit manchen Gemeindegliedern in Konflikt; seit dem Jahr 1967 wurde er durch die Staatssicherheit überwacht.

Schon im Laufe seines Studiums hatte sich Arndt immer mehr für ein Umdenken gegenüber dem Judentum geöffnet; wegweisend waren zwei Studientagungen über Kirche und Judentum, veranstaltet vom Deutschen Evangelischen Ausschuss für Dienst an Israel. Drei Jahre nach seiner Rückkehr in seine Heimat Leipzig übernahm er dort den Vorsitz bei der *Arbeitsgemeinschaft Kirche und Judentum*. Nicht zuletzt aufgrund seiner journalistischen Begabung gelang es ihm, neue Referenten und Mitglieder zu gewinnen und die Aktivitäten der *Arbeitsgemeinschaft* bekannt zu machen. Es gelang ihm, nach und nach auch jüdische Kooperationspartner einzubeziehen und das christlich-jüdische Gespräch damit auf eine ganz neue Grundlage zu stellen. Insbesondere durch seine Freundschaft mit *Eugen Gollomb* (1917–1988), dem Vorstandsvorsitzenden der Jüdischen Gemeinde in Leipzig, wurde Arndts Wirken entscheidend geprägt. Gemeinsam mit Gollomb initiierte er am 40. Jahrestag der Reichspogromnacht in der Leipziger Thomaskirche einen Gedenkgottesdienst und förderte in der Evangelischen Kirche in der DDR den Prozess der Erinnerung und Versöhnung. Dabei grenzte er sich von der staatlich geförderten Erinnerungskultur ab, welche die Judenverfolgung für ihre eigene Propaganda instrumentalisierte. Gedenkgottesdienste und Vortragsreihen für eine breite Öffentlichkeit gehörten seitdem zum Programm der Leipziger *Arbeitsgemeinschaft Kirche und Judentum* und fanden immer mehr Interesse. Ein nachhaltiger Bewusst-

seinswandel wurde zudem durch mehrtägige Seminare für kirchliche Mitarbeiter angestrebt. All dies wurde unter schwierigen äußeren Bedingungen verwirklicht, denn die Arbeit musste aus privaten Spenden finanziert werden. Kommunikation, Reisen, Unterkunft und Verpflegung stellten immer wieder praktische Herausforderungen dar. All dies zu bewältigen war nur möglich dank der Unterstützung von Arndts Frau und seinen drei Kindern. Arndt übte seine Tätigkeit als Vorsitzender der *Arbeitsgemeinschaft Kirche und Judentum* aus, bis er mit 67 Jahren in den Ruhestand trat. Die folgenden Jahre waren geprägt von familiärem Glück, von zunehmender körperlicher Schwäche und Krankheit und von Arndts langersehnter Reise nach Israel – ein Wunsch, den er sich trotz aller politischen Widerstände erfüllen konnte.

Genau genommen besteht das Werk aus zwei Teilen: aus einer von der Autorin Katrin Löffler verfassten *Biografie*, und aus einer *Autobiografie*, die Arndt auf Initiative von Löffler begonnen hat, aber nicht zu Ende schreiben konnte, – und so hat Löffler seine Geschichte zu Ende erzählt. Als junge Frau war sie Arndt bei Vorträgen der *Leipziger Arbeitsgemeinschaft* begegnet und mit ihm ins Gespräch gekommen – ein Gespräch, das sie über Jahre hinweg nicht mehr losgelassen hat, und sie schließlich dazu bewegte, das Gehörte aufzuschreiben. Abgerundet wird dieses lesenswerte Buch durch zahlreiche Fotos zur Zeitgeschichte und durch einen sorgfältig bearbeiteten Anhang mit tabellarischem Lebenslauf und Registern.

Jutta Koslowski, Gnadenthal

Peter Schäfer, **Jesus im Talmud**. Übersetzt aus dem Englischen von Barbara Schäfer. 2. durchgesehene Auflage. Mohr Siebeck, Tübingen 2010. XIX und 318 Seiten.

Peter Schäfer, renommierter Judaist und emeritierter Professor an der Princeton University (New Jersey), wendet sich in dieser Studie einem „heißen“ Thema zu, das in der Forschung kontrovers diskutiert und beim interessierten Publikum kaum angemessen verstanden wird. Es geht um die Frage, ob und wie Jesus im Talmud dargestellt wird. In der Tat finden sich in dem umfangreichen und zentral wichtigen jüdischen Werk nur wenige Stellen, die eindeutig auf Jesus Bezug nehmen. Manche haben diese Stellen, die Jesus in ein äußerst ungutes Licht stellen, schadenfroh als unerfreuliche Quellen für den historischen Jesus bewertet, die im Kontrast zu

den Jesusbildern der Evangelien stehen. Andere nehmen diese Äußerungen zum Motiv für ihren Antijudaismus, weil sie vermeintlich zeigen, wie niederträchtig die Rabbinen sich über Jesus geäußert haben.

Schäfer stellt sich unzweideutig gegen beide Vorurteile. Seine Interpretation wahrt die Mitte zwischen einer maximalistischen Sicht, die im Talmud sehr viel mehr über Jesus entdecken will, als der Talmud bietet, und einer minimalistischen Sicht, die bestreitet, dass der Talmud überhaupt Nennenswertes über Jesus sagt. Für seine Deutung analysiert Schäfer alle Stellen, die im Talmud direkt auf Jesus bezogen werden oder die etwas über ihn sagen, ohne seinen Namen zu nennen. Ebenso bezieht er die wenigen Stellen in seine Untersuchung ein, die sich nur auf das Christentum, nicht aber direkt auf Jesus beziehen. Er stellt alle Talmudzitate so dar, dass sie den Stationen im Leben Jesu von der Empfängnis bis zur Auferstehung folgen, wie sie in den Evangelien erzählt werden. Dadurch schafft er einen Zusammenhang, den der Talmud selbst nicht bietet. Da steht dann statt der neutestamentlichen Aussage von der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria und seiner Abstammung aus dem Geschlecht Davids die talmudische Erzählung, der römische Legionär Pandera sei der Liebhaber der Hure Maria und der Vater von Jesus gewesen – eine radikale Absage an die davidische Herkunft Jesu und erst recht an seine Messianität, da er nicht einmal einen jüdischen Vater gehabt habe, also ein „Mamser“ gewesen sei. Seine Wunder seien in Wirklichkeit finstere Magie gewesen und sein göttlicher Anspruch Götzendienst und Gotteslästerei. Seine Auferstehung, die für Christen ein Beweis seiner Messianität ist, habe nie stattgefunden. Stattdessen werde er in der Hölle mit den abscheulichsten Strafen auf ewig gequält – ein Schicksal, das auch alle seine Anhänger ereilen werde.

Schäfer findet in diesen Texten keine historischen Reminiszenzen an Jesus, obwohl die Texte manchmal an biblische Aussagen anknüpfen können. Vielmehr haben nach seiner Auffassung die Rabbinen in einer Zeit, in der sich beide Religionen endgültig trennten, Anti-Erzählungen zum Neuen Testament geschaffen, um der jüdischen Seite in der Hitze der damaligen Auseinandersetzungen Argumente an die Hand zu geben, warum das Christentum nicht an die Stelle des Judentums getreten sein könne. Alle Stellen zu Jesus kommen im Talmud nicht als eigenständige Erzählung vor und bilden erst recht keinen narrativen Zusammenhang. Sie finden sich scheinbar zufällig in ganz unterschiedlichen Kontexten. Die weitaus meisten Texte kommen aus dem babylonischen („Bavli“) und nur wenige aus dem palästinensischen

(„Jeruschalmi“) Talmud. Schäfer erklärt diese einseitige Häufung im babylonischen Talmud plausibel damit, dass sich die Juden im sassanidischen (persischen) Großreich, wo der „Bavli“ entstanden ist, in einer politischen und kulturellen Situation befanden, in der sie sich bei Weitem freier über die Christen äußern konnten als die Juden im damaligen Palästina, wo die Römer herrschten. Die Römer waren seit dem Anfang des 4. Jh. christlich geworden und schickten sich damals an, die Juden in ihrem eigenen Land zu verfolgen und das Land zu christianisieren (Konstantin, Kaiserin Helena u. a.). Schäfer verhehlt nicht, dass sowohl die Interpretation mancher Details wie auch der größere Zusammenhang, in dem er alle diese Texte stellt, gewagt ist und sich nicht immer definitiv nachweisen lässt. Er bietet hier also höchst anregende Aspekte in ein wichtiges Thema, die stellenweise erst einmal hypothetischen Charakter haben. Dennoch ein höchst lesenswertes und spannendes Buch, das zu weiteren Forschungen und Überlegungen reichen Anlass bietet.

Werner Trutwin, Bonn

Carsten Schliwski, **Geschichte des Staates Israel**. Reclam Sachbuch. Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18964, Stuttgart 2012. 181 Seiten, 6 Karten.

Carsten Schliwski nimmt mit Recht für sich in Anspruch, „Geschichte des Staates Israel“ als „politisches“ Buch „im Geiste größtmöglicher Neutralität geschrieben zu haben“ (10). Die „Vorgeschichte“ bis zur Staatsgründung Israels 1948 und die Entwicklung des Staates Israel bis 2009 werden überprüfbar und anschaulich dargestellt. Die vielschichtigen Literaturhinweise (173 ff.) und die eingegliederten „Karten“ (177) belegen das Buch als gültiges Sachbuch. Kritische Kurzbiografien israelischer Politiker – von Ben Gurion bis Netanjahu – sind in die chronologische Gliederung des Buches eingefügt. Besonders informativ sind die Aussagen zu „Demographische Veränderungen: die Russen 1990–1994, Russische Masseneinwanderung nach Israel“ (132 ff.), sowie zu anderen Problemfeldern wie z. B. „säkulare Israelis und orthodoxe Juden“. Jedes der drei Kapitel des „Geschichtsteiles“ wird durch einen „Epochenüberblick“ eingeleitet, bevor in chronologischer Folge die bestimmenden Ereignisse der jeweiligen Epoche, wie die erwähnte „Russische Masseneinwanderung“ oder die erste und zweite Intifada dargestellt werden. In dieser Weise bietet das kleine Sachbuch verlässliche Orientierung und kann begründete Stellungnahmen verstärken. Das Buch endet mit der

Feststellung: „[...] die verschiedenen Annäherungen zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarn, die sich in den letzten dreißig Jahren ereignet haben, zeigen, dass ein für beide Seiten erträglicher Modus vivendi zwar schwierig, aber durchaus möglich ist“ (172).

Fritz Hofmann, Dortmund

Susan Taubes, **Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1950–1951**. Hg. und kommentiert von Christina Pareigis. Wilhelm Fink Verlag, München 2011. 368 Seiten.

Herbert Kopp-Oberstebrink / Thorsten Palzhoff / Martin Tremml (Hg.), **Jacob Taubes – Carl Schmitt**. Briefwechsel mit Materialien. Wilhelm Fink Verlag, München 2012. 327 Seiten.

Ein angenehmer Zeitgenosse war der Rabbinersohn Jacob Taubes (1923–1987), der an der Freien Universität in Berlin Philosophie lehrte, gewiss nicht; es ist überliefert, dass er manchmal maß- und rücksichtslos über die Stränge schlug. Aber ohne Zweifel war er ein außerordentlich belesener Hochschullehrer, ein großer Querdenker, dessen Schriften noch heute lesenswert sind. In „Metzlers Lexikon jüdischer Philosophen“ (2003) findet sich ein Beitrag von Jens Matern über die widersprüchlichen Positionsnahmen von Taubes als „Erzjude“ und „Pauliner“. Hans Martin Dober hat in einer im Jahre 2000 veröffentlichten Abhandlung die Entwicklung des historisch-philosophischen Werkes von Taubes dargestellt. Schon in seiner Doktorarbeit (Bern 1947) hat sich Taubes mit der abendländischen Eschatologie beschäftigt. Und in einem späten Interview (1985) hat er bemerkt: „Die Apokalypse spielt philosophisch eine große Rolle bei mir. Denn in ihr verdichtet sich meine Erfahrung von Zeit als Frist. Hierfür ist heute mehr Offenheit da. Das Apokalyptische ist von dem Skurrilen befreit, sie wird weltlich, wie Karl Marx sagen würde. Die Atombombe ist dafür ein Symbol.“

In seinen guten Jahren war Taubes ein fleißiger Briefschreiber. Wichtige Teile seiner Korrespondenz haben tüchtige Herausgeber jetzt der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Susan Taubes (1928–1969), die von 1949 bis 1967 mit Jacob Taubes verheiratet war, hat 1950/51, in der Zeit, als sie in New York studierte und er in Jerusalem lebte, ihm fast täglich tagebuchartige Notizen geschrieben. Diese Liebesbriefe sind nun mit erläuternden Anmerkungen der Herausgeberin Christina Pareigis veröffentlicht worden.

Leider sind nur ganz wenige Antwortschreiben des Ehemannes abgedruckt; über den Verbleib der anderen Briefe ist nichts bekannt. Pareigis hat auch ein 30 Seiten langes „Nachwort“ geschrieben, das man als „Einführung“ zuerst lesen sollte, – das erleichtert die richtige Einordnung vieler Einzelheiten. Abbildungen, ein kommentiertes Namenverzeichnis sowie ein Register runden den vorbildlich edierten Band ab. Dieser Band gewährt Einblick in das Leben einer jungen, verliebten Frau, die in New York Philosophie studiert und später als Schriftstellerin berühmt werden wird. Der Schlüsselroman *Divorcing* über ihre gescheiterte Ehe ist 1997 mit dem deutschen Titel *Scheiden tut weh* erschienen. Wie Sigrid Weigel in einer Notiz über den Nachlass von Susan Taubes mitteilt, sollen dem vorliegenden Buch weitere Bände mit literarischen, theoretischen und autobiografischen Texten folgen.

Fast komplett erhalten ist der Briefwechsel, den Jacob Taubes mit dem berühmt-berüchtigten katholischen Staatsrechtler Carl Schmitt, der als „Kronjurist des Dritten Reiches“ bezeichnet worden ist, von 1955 bis 1980 führte. Welche Interessen verbanden die in zwei verschiedenen Fakultäten lehrenden Männer? Wir kennen die Antwort von Taubes auf diese Frage: „Mich sprach Carl Schmitt als ein Apokalyptiker der Gegenrevolution an. Als Apokalyptiker wusste ich und weiß ich mich ihm verwandt. Uns sind die Themen gemeinsam, wenn wir auch gegenstrebige Folgerungen ziehen. Schmitt denkt apokalyptisch, aber von oben her, von den Gewalten; ich denke von unten her. Uns beiden gemeinsam ist aber jene Erfahrung von Zeit und Geschichte als Frist, als Galgenfrist. Das ist ursprünglich auch eine christliche Erfahrung von Geschichte.“

Die vorliegenden Schreiben sind anspielungsreich. Der Kommentar der drei Herausgeber hilft dem Leser, die vielen Andeutungen zu verstehen. Abgedruckt sind auch mehrere Briefe von und an andere Personen sowie Texte von Taubes zu Carl Schmitt und zur politischen Theologie. Die Diskussion dreht sich fast immer um philosophisch-politische Fragen. Im Anhang interpretiert Martin Tremml kenntnisreich die Beziehung zwischen Taubes und Carl Schmitt. Es empfiehlt sich, diesen Text als Einführung in die Korrespondenz zu studieren. Eine sorgfältige Lektüre dieses Bandes hilft dem Leser, die unterschiedlichen Weltanschauungen von Carl Schmitt und von Jacob Taubes besser zu begreifen.

Dem beinahe allwissenden Internet verdanken wir nicht nur Hinweise auf Publikationen, die bereits vorliegen, sondern auch auf Projekte, die noch nicht abgeschlossen sind. So haben wir erfahren, dass der amerikanische

Historiker Jerry Muller an einer Taubes-Biografie schreibt. Und wir haben im Internet die Meldung gelesen, dass Ethan Taubes, der 1953 geborene Sohn des Philosophen, an einer Monografie arbeitet, in der er das wechselvolle Leben seines Vaters und dessen intellektuelle Entwicklung nachzeichnen will. Beide Werke werden uns vermutlich mit neuen Enthüllungen über den schillernden Denker überraschen. Ein gutes Buch über Jacob Taubes dürfte sicher nicht langweilig sein!

Yizhak Ahren, Jerusalem

Georg Traska / Christoph Lind, **Hermann Leopoldi, Hersch Kohn**. Eine Biographie. Mandelbaum Verlag, Wien 2012. 287 Seiten.

Hermann Leopoldi (1888–1959) war einer der beliebtesten und erfolgreichsten Unterhaltungskünstler der Zwischenkriegszeit in Österreich. Mithilfe des umfangreichen Nachlasses, der im Zuge der Recherchen von Leopoldis Sohn Ronald an die Wienbibliothek übergeben wurde, haben der Autor Georg Traska und der Historiker Christoph Lind, der den Nachlass bearbeitete, die erste umfangreiche Biografie des Künstlers verfasst.

Leopoldi wurde in Wien als *Hersch Kohn* in eine traditionelle jüdische Familie geboren. Obwohl er als Soldat im Ersten Weltkrieg bereits erfolgreiche jüdische Abende gab, änderte er erst 1921 offiziell seinen Namen. Mit dem Programm „Soiree bei Tannenbaum“ widmete sich Leopoldi, ähnlich wie Löhner-Beda (Bedrich Löwy), der Kritik des jüdischen Neureichtums. Diese Texte waren in einem Jargon verfasst, der sich vom Jiddischen unterschied, einer Theater- und Kunstsprache, die Wiener Dialekt, jiddisches Vokabular und westjiddische Syntax verband. In den zwanziger und dreißiger Jahren komponierte er zahlreiche populäre Lieder voller „Wiener Traditionsseligkeit“. Viele ihrer Texte stammten von dem beliebten Textdichter Peter Herz, der 1938 nach England emigrierte und nach 1945 wieder nach Österreich zurückkehrte. 1938/39 war Leopoldi nach einem gescheiterten Fluchtversuch in die Tschechoslowakei in den Konzentrationslagern Dachau und Buchenwald inhaftiert. Nach seiner Entlassung flüchtete er im März 1938 in die USA; bei seiner Ankunft wurde er so von Emotion überwältigt, dass er den Boden küsste. Zusammen mit seiner neuen Partnerin Helly Möslin (1914–1998) erarbeitete er in den USA erfolgreiche amerikanische Programme. Bei seiner Rückkehr nach Wien (1947), die noch nicht als permanent gedacht war, wurde Leopoldi triumphal gefeiert. Das Zitat aus ei-

nem Zeitungsbericht, „Wie einst der liebe Augustin aus der Pestgrube, so ist Hermann Leopoldi aus der Katastrophe der letzten Jahre heil hervorgegangen“, kommentiert Traska mit den Worten: „Auf solche Weise in die mythische Dimension eingerückt, werden auch gleich alle Unterschiede übersprungen, ob jemand den Krieg und seine katastrophalen Auswirkungen als freiwilliger oder unfreiwilliger Bürger des Deutschen Reiches erlebt hatte – oder als Jude in zwei Konzentrationslagern und danach im Exil.“ Beigelegt ist dem reich illustrierten und mit einem Index versehenen Buch eine CD mit 20 Liedern, die einen hervorragenden Überblick zum gesamten künstlerischen Schaffen Leopoldis gibt.

Evelyn Adunka, Wien

Karin Weimann, Sisyphos' Erbe. Von der Möglichkeit schulischen Gedenkens. Lichtig Verlag, Berlin 2013. 623 Seiten.

Alle Jahre wieder gibt es ihn: den Gedenktag 27. Januar, im Jahr 1996 vom damaligen Bundespräsidenten Roman Herzog zum nationalen Gedenktag erklärt, in Erinnerung an den Tag der Befreiung des Todeslagers Auschwitz am 27. Januar 1945. Von der breiten Öffentlichkeit kaum bis intensiv wahrgenommen, – das hängt von der Familiengeschichte ab –, in den Schulen alle Jahre in verschiedenen Formen begangen.

Wie gestaltet man einen Gedenktag jedes Jahr aufs Neue, ohne in Riten zu erstarren, die Lehrende wie Lernende bald als lähmend empfinden? Karin Weimann schildert anschaulich und umfassend, wie an der *1. Staatlichen Fachschule für Sozialpädagogik*, Berlin, und der *Berufs- und Fachoberschule für Sozialwesen* in Berlin-Charlottenburg mit dieser pädagogischen Herausforderung umgegangen wird. Im ersten Teil erläutert sie, warum und wozu die Erinnerung bewahrt werden sollte. Dabei geht sie auch der Kritik an der „Erinnerungskultur“ nicht aus dem Weg und stellt die oft gehörten Fragen, ob die Deutschen mit ihren Ritualen vielleicht eine unstillbare Hoffnung auf Erlösung antreibt? Ob es in Deutschland inzwischen eine „Diktatur der Vergangenheit“ gibt? Oder ob man im öffentlichen Diskurs Erinnerung eher als „moralisch aufgeladene, eher diffuse Pathosform“ gebraucht? Um dem entgegenzutreten, holt Weimann weit aus. Sie stellt zunächst kurz die „Gäste“, wie sie sie nennt, vor, hauptsächlich Überlebende verschiedener Opfergruppen, von denen beinahe die Hälfte seit Beginn der Gedenkveranstaltungen bereits verstorben

ist. Als Nächstes beschreibt sie die minutiöse Planung der Gedenkveranstaltung und zeigt, welche Fragen die Organisatoren – meistens sind es jedes Jahr dieselben, die sich hier engagieren – sich stellten. Zu berücksichtigen sind dabei nicht nur die „Gäste“, die gebeten werden, aus ihren Lebenserinnerungen zu lesen bzw. von ihren Erfahrungen zu erzählen, sondern so profane Dinge wie die Gestaltung des Foyers der Schule, das Sammeln von Spenden zur Kostendeckung und ein Fahrdienst für gehbehinderte Gäste. Damit ein würdig gestalteter Gedenktag gelingt, muss es auch beim Profanen klappen.

Teil 2 der Arbeit gilt den „Reflexionen“. Wieder einmal ist es die Sprache, die verräterisch ist. Mithilfe der Sprache – das meine auch ich – distanziert man sich von den Ereignissen zwischen 1933 und 1945, gibt ihnen eine andere Bedeutung und stellt sie anders dar, als sie gewesen sind. Hinzu tritt die Moral, denn, so Weimann, selbst totalitäre Regimes sind nicht frei von Moral, nur dass für sie eben ihre ganz eigene gilt. Sie erinnert an Heinrich Himmler und seine berühmte Rede am 4. Oktober 1943 vor SS-Generälen in Posen: „So können wir insgesamt sagen, dass wir diese schwere Aufgabe [d. h. die Ermordung von jüdischen Frauen, Kindern und Männern, K.W.] in Liebe [sic! M.M.] zu unserem Volk erfüllt haben“ (113, Anm. 2).

Als Nächstes spricht Weimann von „Komplementarität“. Darunter versteht sie, dass Beziehungen zwischen Menschen sich durch unterschiedliche Verhaltensweisen ergänzen und bedingen und so den Interaktionsprozess bewirken (120 ff.): Sowohl die Zufügenden als auch die Erleidenden sind in ihrem Menschsein verletzt. Die einen wissen – und erleiden es. Die anderen wissen es nicht – und wollen es auch nicht wissen. Damit stellt sich die Frage: Was ist hier komplementär? Kann es da überhaupt eine Brücke geben? Die Überlebenden, betont Weimann, können ihr Leben nicht so führen, als sei nie etwas geschehen, und das gilt auch für ihre Nachkommen. Die Verursachenden und ihre Nachkommen lehnen bis heute eine Auseinandersetzung mit Schuld und Verantwortung ab. Man hat es satt, „von damals“ zu hören. Inzwischen sind aus den Besiegten und ihrer totalen Niederlage die „Befreiten“ geworden, wie Richard von Weizsäcker es in seiner Rede 1985 zum 8. Mai 1945 sagte.

Schwer erträglich ist nicht nur für Karin Weimann die Selbstexkulpation der Täter und ihrer Helfer und Mitläufer. Es fallen Namen wie Martin Heidegger und Carl Gustav Jung, Konrad Adenauer und Willy Brandt. Die bei-

den Letzteren relativieren den durch die nationalsozialistische Gewalt ausgeübten Druck als mäßig, verglichen mit den Repressionen, denen die Menschen in der „Ostzone“ ausgesetzt waren (172) oder vergleichen gar die in der DDR eingesperrte Bevölkerung mit den Konzentrationslagern und ihren Insassen (173)! Für andere ist das deutsche Volk Opfer, verführt – wie es der ehemalige Bundeskanzler Helmut Schmidt sieht, aber auch der Filmmacher Volker Schlöndorff, für den die „Begeisterungsfähigkeit der Deutschen“ durch die „Nazis missbraucht“ wurde (180).

Immer wieder erwähnt Weimann, dass weder für die Überlebenden noch für ihre Nachfahren die Vergangenheit zu Ende ist, dass ihr Urvertrauen verloren gegangen ist. Da stellt sich notgedrungen die Frage: Und was ist mit den Tätern und mit den Kindern und Enkeln der Täter? Schweigen. Hohe Wände. Die Kinder der Täter wagten es nur selten, ihre Eltern zu fragen, was sie im Krieg getrieben haben, Mütter duldeten es nicht, dass Kinder am offensichtlichen verbrecherischen Verhalten des Vaters eine irgendwie geartete Kritik übten. Die Regel bestätigt hier nur die Ausnahme. Als Täter und Täterkind fühlt man sich in einem Dilemma befangen: Was wiegt stärker, der Wunsch nach Aufklärung? Oder aber der Wunsch nach Familienloyalität? In den meisten Fällen behält das Letztere den Vorrang. Was für ein Gegensatz zur Einstellung gegenüber der verflochtenen DDR. Erst dieser Tage (Mitte März 2013) zitieren die Medien den Bundesbeauftragten für Stasi-Unterlagen, der Zulauf von Kindern und Enkeln zur Behörde sei so groß, dass inzwischen Wartezeiten von bis zu 2 Jahren einzurechnen sind, bevor Einblick in die Akten der Eltern oder Großeltern genommen werden kann.

Am Ende berichtet Karin Weimann von den Widerständen und Konflikten in der Schule, von Widerständen im Lehrerkollegium und den immer wieder aufbrechenden Konflikten zwischen Lehrenden und Lernenden, wenn es sich um Gedenken und Erinnern handelt. Man weiß das alles schon! Man will es nicht mehr hören! Martin Walser und seine „Moralkeule“ lassen grüßen. In ihrem Plädoyer eröffnet Weimann Ausblicke für die Zukunft und betont: Man dürfe nicht schweigen. Das Leben dürfe auch in Zukunft nicht „einfach so“ weitergehen (321): „Wir wollen nicht zu jenen gehören, die schweigen. Wir wollen hören und sprechen. Wir wollen die Wahrheit erben“ (320). Weimann ist, G-tt sei Dank, eine unverbesserliche Optimistin. Darum richtet sich Karin Weimann vor allem an Lehrerinnen und Lehrer, sind doch vor allem sie es, die aufklären können, wenn das

Elternhaus nichts zu seiner Vergangenheit sagen kann oder will. Weimann sei Dank dafür, dass sie dieses anspruchsvolle und umfassende Werk ohne Wenn und Aber ganz unbürokratisch und schnell veröffentlicht hat. Dem Buch ist eine breite Leserschaft zu wünschen, legt es doch den Finger in eine noch immer offene Wunde.

Miriam Magall, Berlin

Berichte

Israel dankt Papst Benedikt XVI.

„Im Namen des israelischen Volkes möchte ich Ihnen für all das danken, was Sie als Papst getan haben, um die Beziehungen zwischen Christen und Juden und dem Vatikan und dem jüdischen Staat zu vertiefen. Ich danke Ihnen auch dafür, dass Sie in ihrer Zeit als Papst so mutig die jüdisch-christlichen Werte verteidigt haben, ebenso wie die Wurzeln unserer gemeinsamen Zivilisation. Ich habe keinen Zweifel, dass diese Werte, die so wichtig waren, um die moderne Welt zu errichten, nicht weniger wichtig sind, um eine Zukunft der Sicherheit, des Wohlstands und des Friedens zu gewährleisten. Ihr historischer Besuch in Israel 2009 hat eine seltene Gelegenheit eröffnet, den neuen Beziehungen zwischen unseren Staaten Ausdruck zu verleihen. Ich erinnere mich gerne an unser Treffen, in dem Sie das Judentum als den älteren Bruder des Christentums bezeichnet haben, und in dem Sie Ihre Verpflichtung zu einer kooperativen Zukunft zwischen Christen und Juden bekräftigt haben.“

Ministerpräsident Benjamin Netanjahu an Papst Benedikt XVI.

Amt des Ministerpräsidenten 18.02.2013.

- Quelle: Newsletter der Botschaft des Staates Israel, Berlin, 19.02.2013.

Zirbelnuss und Davidstern

Ein Hauptseminar zum jüdisch-christlichen Dialog, veranstaltet vom Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, hat eine Gruppe Studierender Ende Januar 2013 gemeinsam mit Lehrstuhlinhaber Prof. Dr. *Christoph Böttigheimer* und dem wissenschaftlichen Assistenten Dr. *René Dausner* nach Augsburg geführt. Der Besuch im Jüdischen Kulturmuseum machte sie zunächst mit der Geschichte der Juden in und um Augsburg vertraut. An einen Rundgang durch die Ausstellung und die Synagoge mit Museumsdirektorin Dr. *Benigna Schönhagen* schloss sich eine Gesprächsrunde mit dem em. Pastoraltheologen Prof. Dr. *Hanspeter Heinz* und dem Gemeinderabbiner der israelitischen Kultusgemeinde Schwaben-Augsburg Dr. *Henry G. Brandt* zu aktuellen Fragen des jüdisch-christlichen Dialogs an. Als Mitglieder des Gesprächskreises ‚Juden und Christen‘ beim ZdK gewährten Heinz und Brandt den Studierenden eindrucksvolle Einblicke in die Praxis des jüdisch-christlichen Dialogs.

Kulturellen Wechselwirkungen auf der Spur

Schon im Eingangsbereich trafen die Besucher auf ein vielsagendes Bodenmosaik: Das Ineinander von *Davidstern und Zirbelnuss* – das Wahrzeichen der Stadt Augsburg – symbolisiert die Identifikation der Augsburger Juden mit ihrer Heimatstadt. Beim anschließenden Rundgang durch Museum und Synagoge erklärte Schönhagen, dass die Augsburger Synagoge aufgrund ihrer städtebaulichen Lage von den Pogromen 1938 verschont geblieben war. So bezeugt sie in einzigartiger Weise die Architektur des Reformjudentums in Deutschland vor dem Zweiten Weltkrieg. Der Hagia Sophia in Istanbul nachempfunden, strahlt der in dunklem Grün gehaltene Kuppelbau eine Erhabenheit aus, die in nach der Schoa erbauten Synagogen seltener begegnet. Die vier Pfeiler, auf denen die Kuppel ruht, schmücken hebräische Buchstaben – sie sind jedoch ‚auf dem Kopf stehend‘ dargestellt: So sollen sie eher als kalligrafisches und ornamentales Stilelement mit einer bestimmten Botschaft denn als Medium schriftlicher Kommunikation dienen. Die auch sonst orientalisch anmutende Architektur und Innenausstattung des Gebetshauses wollen eine bestimmte Haltung der jüdischen Gemeinde in Augsburg Anfang des 20. Jh. kommunizieren: „Natürlich sind wir in Deutschland und greifen die hiesige Kultur auf, – unsere Wurzeln aber liegen im Vorderen Orient. Diese sollen nicht verleugnet werden.“ Auch in der Ausstellung des

Museums spiegelt sich diese interkulturelle Wechselwirkung wider: Dort erfahren die Museumsbesucher, dass Wörter wie ‚Knast‘, ‚vermasseln‘ oder ‚Kies‘, aber auch der Neujahrswunsch ‚Guten Rutsch!‘ als Lehnwörter auf das Jiddische zurückgehen.

Christlich-jüdischer Dialog: Fakultativ oder Pflicht?

In der anschließenden Gesprächsrunde war Rabbiner Brandt insbesondere interessiert, Motivation und Berufsziele der Studierenden kennen zu lernen. Das Gespräch konzentrierte sich auf das bisher im jüdisch-christlichen Dialog Erreichte und mögliche Themenschwerpunkte für die Zukunft. Eine immer wieder aufkommende Frage ist die möglicherweise unterschiedliche Notwendigkeit des jüdisch-christlichen Gesprächs aufseiten der beiden Weltreligionen¹: Ist für das Judentum dieser Dialog fakultativ², während er für Christen zweifelsohne eine bleibende Notwendigkeit darstellt? Und wenn ja: Welche Konsequenzen hat diese Asymmetrie für den Dialog? Rabbiner Brandt argumentierte vor allem kulturgeschichtlich: Seit der Entstehung des Christentums sei nicht nur dieses von seiner Wurzel, dem Judentum, geprägt worden; vielmehr gebe es eine 2000-jährige Geschichte wechselseitiger Beeinflussung, aus der sich auch seitens des Judentums die Notwendigkeit des Dialogs ergebe. Ob es neben dieser auch für das Christentum geltenden Argumentationsfigur eine sich *allein* christlicherseits ergebende *heilsgeschichtliche* Pflicht zum Dialog gibt, blieb im Gespräch offen. Andere Herangehensweisen an dieses Problem, wie z. B. die oft formulierte ‚messianische Weggemeinschaft‘ von Christen und Juden, wurden nicht thematisiert.

Gefragt nach der vieldiskutierten trennscharfen Abgrenzung von legitimer Kritik am Handeln des Staates Israel einerseits und Antisemitismus andererseits, ergriff zunächst Heinz das Wort: Jeder Kritik müsse ein unmissverständliches Bekenntnis zum Existenzrecht Israels vorausgehen. Ohne dies könne es keine von Antisemitismus abgrenzbare Israel-Kritik geben.

- 1) Vgl. R. J. Zwi Werblowsky; *Trennendes und Gemeinsames*, in: *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*. Handreichung für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Ev. Kirche im Rheinland 39, Mülheim 1980, S. 29–43.
- 2) Anm. d. Red.: Vgl. Rabbiner Joel Berger, *Für unser Selbstverständnis benötigen wir die Christen und ihre Kirche nicht*, FrRu NF 5(1998)263–265.

Eine konstruktive Form der Auseinandersetzung auf der Basis legitimer Kritik werde auch durch antijüdische und der Schoa entlehnte Bilder, Metaphern und Sprechweisen behindert. Dem pflichtete auch Brandt bei: Es scheine, als existierten unter der Oberfläche formal politisch-korrekter Äußerungen häufig antisemitische Ressentiments, die – manchmal erst auf den zweiten Blick – auch gegenwärtig noch (wieder) vielerorts zu finden seien.

Heinz zeigte sich erfreut über das Interesse der Studenten am jüdisch-christlichen Gespräch. „In meinem Studium kam das Judentum praktisch nicht vor“, bedauerte er. Die Beschäftigung mit dem Judentum Theologie-Studierenden nahe zu legen, war beiden Gesprächspartnern ein besonderes Anliegen: „Ihr seid schließlich Multiplikatoren!“, unterstrich Brandt. Diese Multiplikatorenfunktion wird umso wichtiger, je weniger Zeugen von den Schrecken der Schoa berichten können. Den Studierenden wurde dies im Gespräch mit den beiden sachverständigen Diskussionspartnern besonders dadurch deutlich, insofern immer wieder auch die Verbindung zu tagesaktuellen und theologischen Fragestellungen hergestellt wurde. Auf diese Weise ergab sich ein für alle Seiten gewinnbringender Dialog. Die Eichstätter Studierenden freuen sich auf die kommenden Begegnungen und den damit verbundenen Austausch sowie über Rabbiner Brandts Einladung zum gemeinsamen Besuch eines Synagogengottesdienstes.

Notizen

Gratwanderungen“ – Zur Ausstellung „Das ‚Entjudungsinstitut‘ in Eisenach“

Im Rahmen der Vorbereitungen des Luther-Jubiläumsjahres wird vom 21. März bis zum Reformationstag am 31. Oktober 2013 im Lutherhaus Eisenach die **Ausstellung „Gratwanderungen“ – Das „Entjudungs-**

institut“ in Eisenach gezeigt. Erarbeitet wurde die Ausstellung von Schülern des Martin-Luther-Gymnasiums Eisenach in Zusammenarbeit mit der Theologischen Fakultät der Universität Jena. Die Ausstellung befasst sich mit der Rolle des evangelischen Theologen *Walter Grundmann* als ‚Vordenker der nationalsozialistischen Rassenidee‘. „Die Entjudung von Theologie und Kirche“ war für Grundmann und die „Deutschen

Christen“ bereits 1934 ein Anliegen, das in der Gründung des „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ seine praktische Anwendung fand.

Die Zielsetzung des Instituts hatte Grundmann anlässlich der feierlichen Eröffnung am 6. Mai 1939 folgendermaßen formuliert:

„[...] so wie Martin Luther (1483–1546) mit der Reformation den Katholizismus überwand, so muss jetzt, in der neuen Reformation (,die Reformation geht fort‘), das Judentum für die Kirche beseitigt werden, um die Botschaft Jesu für die gegenwärtige Zeit freizulegen“. In diesem Sinn produzierte das Institut bereits 1940 ein Neues Testament mit dem Titel *„Die Botschaft Gottes“*. Ein Jahr später erschien das „entjudete“ evangelische Gesangbuch *„Großer Gott wir loben dich“*.

Jüdische Reaktionen zur Wahl von Papst Franziskus:

Dr. Dieter Graumann, Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland:

„Auf den neuen Papst warten große Aufgaben innerhalb der katholischen Kirche. Dafür wünschen wir ihm eine glückliche Hand und Gottes Segen. Zugleich hoffen wir, dass Papst Franziskus den Kurs der Annäherung, der Freundschaft und des Vertrauens zwischen Christentum und Judentum fortsetzt und sogar noch weiter verstärkt.

Der neue Papst hat bisher schon gezeigt, dass er der jüdischen Gemeinschaft mit ganz besonderer Wärme und Herzlichkeit begegnet. Wir gehen deshalb davon aus, dass er dem katholisch-jüdischen Verhältnis während seines Pontifikats eine große Bedeutung zukommen lassen wird. Unsere Hände sind weit ausgestreckt, um den intensiven

und freundschaftlichen Dialog mit der katholischen Kirche weiterzuführen.

Wir sind sehr zuversichtlich, dass sich bei gutem Willen und gegenseitigem Respekt auch für schwierige Fragen gemeinsame Lösungen finden lassen. Mit Papst Franziskus verbinden wir daher besonders große Hoffnungen, die tief aus dem Herzen kommen.“ (Frankfurt/Berlin, 14. März 2013 / 3. Nissan 5773)

Charlotte Knobloch, Präsidentin der Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern und Vizepräsidentin des Jüdischen Weltkongresses:

„Ich gratuliere Jorge Mario Bergoglio zu seiner Wahl zum Oberhaupt der Katholischen Kirche. Ich wünsche ihm Gesundheit, Kraft und Gottes Segen. Möge er die richtige Balance zwischen Kontinuität und Wandel finden und über die Entschlossenheit und Durchsetzungskraft verfügen, seine theologischen und religionspolitischen Visionen zu realisieren.

Ich freue mich über den ersten Jesuiten und Lateinamerikaner auf dem Stuhl Petri. Seine Wahl war für viele eine Überraschung. Und ich bin sicher, er wird uns noch viel mehr überraschen. Die Vorzeichen, die er bereits in den ersten Minuten und Stunden seiner Amtszeit gesetzt hat, vermitteln uns: Papst Franziskus hat uns viel zu sagen – und ich bin sehr gespannt darauf. Er ist bekannt dafür, den Menschen Hoffnung zu geben, sie mitreißen und begeistern zu können – zentrale Eigenschaften in der heutigen Zeit.

Er sprach von dem Weg der Liebe und der Geschwisterlichkeit, den er einschlagen wolle. Das beziehe ich ganz klar auch auf die Fortsetzung der engen und fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen Katholischer Kirche und Judentum. Ich freue mich auf seine Offenheit und Dialogbereitschaft. Gemeinsam können wir viel erreichen.“

Schimon Peres, Staatspräsident des Staates Israel:

„Der neugewählte Papst repräsentiert Hingebung, die Liebe Gottes, Friedensliebe, eine heilige Bescheidenheit und einen neuen erwachenden Kontinent. Möge der Herr den neuen Papst segnen.“

Abraham A. Foxman, Anti-Defamation League, New York:

Wir beglückwünschen den neuen Papst und wünschen ihm alles Gute in seiner wichtigen neuen Verantwortung. Wir glauben, dass die Wahl Franziskus I. ein bedeutungsvoller Augenblick in der Geschichte der Kirche ist. Wir freuen uns auf eine Zusammenarbeit mit ihm, um die katholisch-jüdischen Beziehungen weiter zu fördern, wie wir es bereits mit seinen Vorgängern getan haben. Es gibt vieles in seiner Vergangenheit, das uns über die Zukunft beruhigt.

Nach dem Vorbild von Papst Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI. pflegte Kardinal Jorge Bergoglio gute katholisch-jüdische Beziehungen. Er unterhielt eine enge Verbindung mit der Jüdischen Gemeinde in Argentinien [...] und nahm an der Feier verschiedener jüdischer Feste teil.

2010 veröffentlichte er zusammen mit dem argentinischen Rabbiner Abraham Skorka das Buch „Sobre el Cielo y la Tierra“ („Über den Himmel und die Erde“), das Fragen des interreligiösen Dialogs behandelt.

Die Sensibilität des neuen Papstes gegenüber den Juden ist in seinem Wirken und seinen Kommentaren sichtbar und beruht auf der Annäherung der Kirche zum jüdischen Volk seit dem II. Vatikanum und dem Holocaust.“

Rabbiner Abraham Skorka, Buenos Aires, Rektor des lateinamerikanischen Rabbiner-Seminars:

„Ich glaube, Papst Franziskus wird den Dialog der katholischen Kirche mit anderen Religionen vertiefen, weil er das hier in Argentinien bereits praktiziert hat. Nie zuvor hatte ein Erzbischof von Buenos Aires ein Buch mit einem Rabbiner geschrieben! Er wollte auch, dass ich das Vorwort zu einer Biografie über ihn schreibe. Das sind eindrucksvolle Signale.“ (Das Buch von Rabbiner Abraham Skorka und Kardinal Jorge Mario Bergoglio [Papst Franziskus] erscheint am 7. Mai 2013 in den USA und in Kanada in englischer Sprache und am 9. Mai 2013 im Riemann Verlag in deutscher Sprache.)

Ronald S. Lauder, Präsident des Jüdischen Weltkongresses (WJC):

„Wir freuen uns auf die Fortsetzung der engen Beziehung zwischen der katholischen Kirche und den Juden, die in den vergangenen zwei Jahrzehnten gefördert wurde. Papst Franziskus ist kein Fremder für uns. In den vergangenen Jahren besuchte er viele interreligiöse Veranstaltungen, die der WJC und unser regionaler Partner, der Latin American Jewish Congress, mitorganisiert hatte.“

Rabbi Marvin Heir, Simon Wiesenthal Center (SWC), Los Angeles:

„Wir haben einen guten Grund, darauf zu vertrauen, dass Papst Franziskus I. ein unermüdlicher Verteidiger von Nostra aetate sein wird, der historischen Erklärung zur Beziehung zwischen der Kirche und den nicht-christlichen Religionen, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedet wurde.“

Nach Drucklegung erreichte uns die Nachricht vom Tod unseres 2. Vorsitzenden, Prälat Dr. Gerog Hüssler, am 14. April 2013.

Eine Gratulation von Sr. M. Simone Weber ADJC, Provinzoberin, Dernbach:

Als begeisterte Leserin der Freiburger Rundbriefe möchte ich Ihnen heute meinen herzlichen Glückwunsch zum langjährigen Bestehen der Rundbriefe übermitteln. 65 Jahre seit der Begründung durch Dr. Gertrud Luckner und 20 Jahre seit der Wiederbegründung – das sind lange Zeitspannen, in denen die Rundbriefe nicht an Aktualität verloren haben. Ich freue mich jedes Mal über die Lektüre und wollte Danke sagen, für alles, was Sie durch die Rundbriefe für das Judentum in Deutschland – gestern und heute – sowie für die christlich-jüdischen Beziehungen tun. Ich wünsche Ihnen, die Sie die Rundbriefe gestalten und mit Leben füllen, für die Zukunft alles Gute, Ideenreichtum und Gottes Segen, damit wir Leser uns auch in den kommenden Jahren weiterhin an den Rundbriefen erfreuen können.

Elizabeth Petuchowski, Ph.D., Columbus, Ohio, zu dem Beitrag von Elina Krass, „Russische Juden in Deutschland. Wieder Fremde?“, in FrRu NF 20(2013)42–47:

Mit Bewunderung las ich den Aufsatz von Elina Krass, „Russische Juden in Deutschland. Wieder Fremde?“ So fein werden hier wichtige Unterschiede bedacht, auf die es ankommt beim Umsiedeln in ein neues Land, in eine ungewohnte Kultur samt ihrer anfangs fremden Sprache. Wie beschrieben wird, spielen das jeweilige Alter der Einwanderer, ihre Ausbildung und Arbeitsmöglichkeiten eine entscheidende Rolle. Viel in dem Bericht ist wohl selbst erlebt oder doch aus der Nähe und innerhalb geraumer Zeit wahrgenommen.

Nur ein einziger Satz fällt auf, der ganz klar aus zweiter oder dritter Hand stammt und daher einen falschen Ton anschlägt – und dies sei nicht als negative Kritik verstanden, sondern als Beitrag auf einem Gebiet, das den wenigsten bekannt sein mag. Der Satz lautet: „Auch unter einem Zylinder haben die Christen bei einem Juden immer eine Kippa gesehen“ (S. 46).

Ob dem so war, sei dahingestellt, denn ein winziger Zweifel schleicht sich ein bei der Vokabel „Kippa“. Die Kippa entstand in Israel, dem damaligen Palästina, und war in Deutschland zu jener Zeit, d. h. „vor dem Zweiten Weltkrieg“, noch nicht in Gebrauch. Wenn es sich nicht gerade um einen Zylinder handelte, der zu den Hohen Feiertagen oder von Gemeindevorstandsmitgliedern getragen wurde, war die Kopfbedeckung der deutschen gesetzestreuen Juden ein „Käppchen“, ganz munter auch als „Schabbesdeckel“ bekannt, obgleich dieses Kleidungsstück, je nach dem Grad der Observanz, auch zu täglichen Gebeten und zu Mahlzeiten getragen wurde. Dass ein Christ eine „Kippa“ unter dem Zylinder gesehen haben soll, klingt wie von außen und im Nachhinein herangetragen in diese sonst überzeugenden Wahrnehmungen. Belegt ist dieser Wortgebrauch bei Werner Weinberg, *Lexikon zum religiösen Wortschatz und Brauchtum der deutschen Juden*, Stuttgart 1994, vgl. Artikel „Käppchen“. Das Wort „Kippa“ ist nicht angeführt.

Impressum

Herausgegeben vom Freiburger Rundbrief e. V. (1. Vorsitzender GProf. Msgr. Dr. Alwin Renker, 2. Vorsitzender Prälat Dr. Georg Hüssler †).

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: DE 74 6601 0075 0140 6007 56

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

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

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

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Postfach 5703, 79025 Freiburg,
Tel. (07 61) 38 67 90, Fax (07 61) 3 86 79 14, E-Mail: info@freiburger-rundbrief.de
www.freiburger-rundbrief.de
Bestellungen, Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare bitten wir, an die Geschäftsstelle zu schicken.

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 0344-1385

Zu diesem Heft

„Conterete 50 giorni“ – „Zählt 50 Tage“ war das Thema einer Veranstaltung an der Lateran-Universität in Rom. Die Vorschrift aus Lev 23,16 verbindet nicht nur linear Pessach mit Schawuot und Ostern mit Pfingsten. Schawuot und das Pfingstfest stehen in einer so engen Verbindung, dass das christliche Fest ohne Kenntnis des jüdischen Festes inhaltslos im luftleeren Raum hängt. Der jüdische Schriftsteller **Chaim Noll** und der katholische Dogmatiker **Achim Buckenmaier** erläutern in „*Schawuot/Pfingsten – der Fünfte Tag*“ als besondere Charakteristika der beiden Feste die enge Bindung an Gott durch die Tora und die „Universalisierung“ der Tora.

Wie antisemitisch ist unsere Gesellschaft noch oder schon wieder? Mit dieser Frage hält **Frank Hahn** in dem Beitrag „*Das Unbegründete nicht vergessen*“ unserer Gesellschaft den Spiegel vor. Bezugnehmend auf Überlegungen des Philosophen Jean-François Lyotard stellt Hahn eine Verbindung her zwischen Antisemitismus und der für Nichtjuden vielfach verstörend engen Bindung des Judentums an Gott, gleichsam einer „Geiselnahme des jüdischen Volks durch eine Stimme, der Gehorsam zu leisten sei“. Diese Bindung, so Lyotard, birgt in sich einen „ursprünglichen Schrecken“ – das „Nicht-Hören-Können des göttlichen Wortes“. Dieser „Schrecken“ sollte durch die Vernichtung des europäischen Judentums ausgelöscht werden. Dieses „Anders-Sein“ auszulöschen ist noch immer Ziel des Antisemitismus.

Der 34. *Deutsche Evangelische Kirchentag* in Hamburg (Bericht von **Alwin Renker**) stand unter dem Motto „*Soviel du brauchst*“ (nach Ex 16,18). Im „Gedenken zu Beginn“ berichtete Polizeipräsident **Wolfgang Kopitzsch** über die schwere Schuld, die das Hamburger Reserve-Polizeibataillon 101 im Zweiten Weltkrieg in Hamburg und im besetzten Polen, u. a. in Józefów und Lomazy, auf sich geladen hat.

Theo Mechtenberg berichtet, dass sich – nach dem Streit um das Karmelitinnenkloster und die Kreuze – möglicherweise *ein neuer Konflikt in Auschwitz* anbahnt. Der Auslöser ist ein in unmittelbarer Nähe zum KZ und neben dem „Zentrum für Gebet und Dialog“ geplantes monumentales Kongresszentrum.

Zum 100. *Geburtstag von Schalom Ben-Chorin* veranstaltete die Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS) in Jerusalem am 3. Juli 2013 eine würdige Gedenkfeier (**Michael Mertes** / **Hildegard Mohr**, KAS).

Schawuot – Der Fünzigste Tag Jüdische Gedanken zum „Sieben-Wochen-Fest“

Chaim Noll*

Hier an der Päpstlichen Lateran-Universität in Rom zu sprechen, ist eine große Freude für mich. Ein Wiedersehen mit vertrauten Stätten, eine mich tief berührende Rückkehr an einen in meinem Leben bedeutsamen Ort. Vor zwanzig Jahren haben meine Frau und ich nur wenige Meter von hier gewohnt. Von unserer Dachterrasse sahen wir die Heiligenfiguren der Ostfassade der Basilica Lateranensis. Wir haben die Laterankirche oft besucht, um einen Augenblick der Stille und spirituellen Besinnung mitten im Trubel und Lärm der Großstadt zu erleben. [...] Wir wussten, dass hier auf dem 4. Laterankonzil (11.–30. November 1215) entscheidende Maßnahmen zur Diskriminierung der Juden beschlossen worden waren¹, u. a. das Tragen äußerlicher Zeichen an der Kleidung („Judenhut“ und „gelber Fleck“). Wir wussten auch, dass noch vor Kurzem die Kirche für viele Juden ein Symbol der Unterdrückung und Verfolgung gewesen war. Doch inzwischen hatte sich das Verhältnis zwischen Kirche und Juden entscheidend verändert. Das Zweite Vatikanische Konzil, einberufen von Papst Johannes XXIII., verabschiedete 1965 die bahnbrechende Erklärung *Nostra aetate* 4, die das von Misstrauen und Feindschaft geprägte Verhältnis der Kirche zu den Juden neu regelte. 1974 erließ Papst Paul VI. die „Richtlinien“² zu *Nostra aetate* 4, in denen festgestellt wurde, „dass die geistlichen Bande [...], die die Kirche

* Chaim Noll, deutsch-israelischer Schriftsteller, 1954 in Ost-Berlin geboren, Studium der Mathematik in Berlin und Jena, Kunst und Kunstgeschichte 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. Vortrag an der Pontificia Università Lateranense in Rom am 16. Mai 2013 (7. Siwan 5773) zum Thema „*Conterete 50 giorni*“. *Riflessioni sulla visione ebraica e cristiana della Pentecoste*. Vgl. das Ko-Referat von Prof. Dr. Achim Buckenmaier (S. 256–263 i. d. Heft).

1) Die Maßnahmen umfassen die Konzilskonstitutionen 67–71. Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Viertes_Laterankonzil#Beschl.C3.Bcsse (aufgerufen am 17.05.2013).

2) Vatikanische Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung *Nostra aetate* Nr. 4. Wortlaut in: Freiburger Rundbrief XXVI Nr. 97/100 (1974) 3–5.

mit dem Judentum verbinden, jede Form des Antisemitismus und der Diskriminierung als dem Geist des Christentums widerstreitend verurteilen [...]“. 1985 erschienen die „*Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*“, ein Dokument, das im Detail die eigenen, innerhalb der Kirche entstandenen antijüdischen Stereotype entkräftet und Wege zeigt, wie man sie in Zukunft vermeidet.³ 1986 besuchte erstmals ein Papst, Johannes Paul II., die römische Synagoge am Tiberufer.⁴ Wir wussten uns also mitten in diesem historischen Prozess. Daher war der tägliche Anblick der Laterankirche für uns kein Bild der Bedrückung, sondern ein Bild der Hoffnung.

Und noch ein zweiter Grund macht mein heutiges Hiersein zu etwas Besonderem: Heute ist *Schawuot*, eines der höchsten Feste im jüdischen Jahreszyklus. Den Vormittag habe ich in der Synagoge in der Via Cesare Balbo am Fuß des Hügels Viminale verbracht und die Lesung aus der Tora gehört. Und am Nachmittag dieses jüdischen Feiertages spreche ich zu Ihnen an der katholischen Università Lateranense. Dass ein Jude nach dem Besuch der Synagoge in eine kirchliche Universität geht und dort einen Vortrag hält, wird hoffentlich eines Tages etwas Normales sein, ein Ereignis, über das sich niemand mehr wundert. Für uns ist es immer noch neu und fast ein bisschen phantastisch.

„*Schawuot*“ – „*Tag der Erstfrüchte*“

Das jüdische Fest *Schawuot* ist ursprünglich ein landwirtschaftliches Fest, ein Erntedankfest, deren es zwei gibt im jüdischen Jahresablauf: *Schawuot* im Frühjahr, *Sukkot* im Herbst, – ein Beweis dafür, wie fruchtbar das Land war, wie hoch entwickelt die antike Landwirtschaft. Mit *Pessach* bilden *Schawuot* und *Sukkot* den Zyklus der drei Wallfahrtsfeste, der *schalosch regalim* – das heißt wörtlich: „die drei [Feste], an denen man zu Fuß geht“, also drei Pilger- oder Wallfahrtsfeste. Ziel der Wallfahrt war der Tempel in Jerusalem.

3) Dokument der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, veröffentlicht am 24. Juni 1985, Wortlaut in: Fr Ru XXXVII/XXXVIII (1985/86) 9–14.

4) „*Ihr seid unsere älteren Brüder*“. Ansprache von Papst Johannes Paul II. in der Synagoge in Rom am 13. April 1986, in: *ibid.* 3–5; *Israels Rolle im Heilsplan Gottes*. Die Rede von Oberrabbiner Elio Toaff, in: *ibid.* S. 5 f.

An Schawuot brachten die Wallfahrer die ersten Früchte des Jahres zum Heiligtum, um Gott für die Ernte zu danken. Daher sind die frühen hebräischen Namen dieses Festes (in der Reihenfolge ihrer Erwähnung im biblischen Text): 1. *chag ha kazir bikkurej ma'asejcha*, „Tag der Ernte der Erstlinge deiner Arbeit“ nach Ex 23,16: „Du sollst auch das Fest der Ernte, des ersten Ertrags deiner Aussaat auf dem Feld, halten, ebenso das Fest der Lese am Ende des Jahres, wenn du den Ertrag deines Feldes eingebracht hast.“

Ein zweiter Name ist *chag Schawuot ta'aseh lecha bikkurej kezir chitim*, wörtlich: „das Schawuot-Fest gebe ich dir, das Fest der Erstlinge der Weizenernte“ (Ex 34,22), denn auch Weizen wurde in diesem fruchtbaren Land zweimal im Jahr geerntet, im Frühjahr und im Herbst. Der heute bekannteste der frühen, mit dem landwirtschaftlichen Zyklus verknüpften Namen ist: *yom ha bikkurim*, „Tag der Erstfrüchte“ (Num 28,26). In Ex 34,22 wurde bereits der Name genannt, der den Bezug zu einem anderen jüdischen Fest herstellt, zu Pessach, dem ersten der drei Wallfahrtsfeste: *chag ha Schawuot*, „Fest der Wochen“. Denn *Schawuot* ist eine Zeitangabe. Das Fest soll genau sieben Wochen, nach sieben mal sieben Tagen, d. h. am fünfzigsten Tag nach *Pessach* stattfinden.

Omer-Kalender
 Kriegshaber 5657/1897
 © Jüdisch Historischer Verein Augsburg (JHVA).
<http://jhva.wordpress.com/tag/omer-kalender/>



Die sieben mal sieben – also neunundvierzig – Tage zwischen *Pessach* und *Schawuot* werden jeden Tag beim Abendgottesdienst in der Synagoge gezählt. Man nennt dieses Zählen *s'firat ha omer*, wörtlich das „Zählen der Getreidegarben“, da es nach der frühen landwirtschaftlichen Bedeutung des Festes sieben mal sieben Tage dauert, bis das an *Pessach* gesäte Frühjahrsgetreide reif ist, bis es als „Erstfrucht“ zum Tempel gebracht werden kann. „Sieben volle Wochen sollen es sein“, gebietet die Tora. „Bis zu dem Tag nach der siebten Woche sollt ihr fünfzig Tage zählen und dann ein neues Speiseopfer dem Ewigen darbringen“ (Lev 23,16). Daraus ergibt sich ein weiterer hebräischer Name für *Schawuot*: „*chag chamishim jom*“, wörtlich

„das Fest des fünfzigsten Tages“. Diesen Aspekt, den des Abschließens oder Vollendens der Omer-Periode, betont auch der Name, mit dem das Schawuot-Fest im Talmud bezeichnet wird: *chag azeret*, „Abschluss“, „Vollendung“.

Schawuot ist der Plural des hebräischen Wortes *schawna* oder *schewa* (shin-bet-ayn), ein althebräischer Wortstamm, der im Wesentlichen zwei Bedeutungen hat. Die erste Bedeutung ist ein Zahlenwert: Sieben, auch Siebenzahl der Tage, und Woche (zwei Worte, die auch im Italienischen stammgleich sind: *sette* und *settimana*). In der zweiten Bedeutung meint Sieben: Erfüllung, Sättigung, Beglückung, Befriedigung oder auch Schwur, d. h. die „Erfüllung“ eines gegebenen Wortes. Wie Schawuot zeigt, ist die zweite Bedeutung, „Erfüllung“, mit der ersten Bedeutung „Sieben“ oder „Siebenzahl der Tage“, sinnverwandt. Die Zahl „Sieben“ ist geradezu ein Synonym für „Erfüllung“, wenn man unter Erfüllung die Reifung des Getreides versteht, die sich im Zeitraum von sieben mal sieben Tagen vollziehen soll.

Noch an vielen anderen Stellen in der Bibel symbolisiert die Zahl Sieben Erfüllung: sieben Gebote empfangen Noah und seine Söhne nach der Sintflut, sieben Jahre diente Jakob – und erhielt Lea, weitere sieben Jahre diente er um Rachel, sieben Tage und sieben Nächte essen wir an *Pessach* das Brot der Bedrängnis, sieben Nächte beschirmt uns die *Sukkah*, die Laubhütte, alle sieben Jahre, im *Schmita*-Jahr, lassen wir Felder und Obstgärten ruhen, auf dass sich Erde und Bäume erholen können, und die Früchte dieses siebten Jahres gehören dem, der vorüberkommt, dem Armen, dem Wanderer oder dem Nahrung suchenden Tier, und ist das sieben mal sieben Jahre lang geschehen (nach sieben *Schmita*-Jahren, feiern wir ein *Jovel*, ein *Jubel*-Jahr. Die Investitur des Hohenpriesters, der das ganze Volk Israel im Tempel vor Gott vertritt, dauerte sieben Tage, und eine jüdische Hochzeitsfeier dauert auch heute noch sieben Tage.

Die erste *Bedeutungsebene* der jüdischen Wallfahrtsfeste leitet sich aus dem Jahreszyklus der Landwirtschaft und dem dreifachen Pilgergang zum Tempel her. Die gesellschaftliche Formation des alten Judäa – das Milieu, in dem auch der junge Jesus aufwuchs – war eine vom Zyklus von Saat und Ernte regulierte landwirtschaftliche Welt. Aus der Sicht der Anthropologen bedeutet das Gesetz vom Sinai, die Tora, den Übergang von der wilden, nomadischen Lebensweise zu einer sesshaften Existenzform mit regulierter Landwirtschaft und entsprechender Gesetzlichkeit. Auf diese Gesetzlichkeit gründen sich unsere Humanität und Zivilisation. Der Opfergang, die

Wallfahrt zum Tempel des alleinigen Gottes, symbolisiert den schweren, opferreichen Weg aus der Gesetzlosigkeit der Wüste in eine sesshafte höhere Kultur.

„Schawuot“ – Fest der Gabe der Tora

Die zweite, spirituelle, Ebene der Wallfahrtsfeste ist folglich die des Gesetzes, der Tora, der göttlichen Offenbarung am Berg Sinai. Die Wallfahrtsfeste werden in der Tora genau beschrieben. Ihre Einhaltung ist göttliches Gesetz, hebräisch *chok*. Indem die Tora die Einhaltung dieser Feste zu göttlichen Geboten erklärt, werden die Feste selbst, ihre Abfolge, ihr Zyklus, mit der Geschichte des Gesetzes verbunden. *Pessach* symbolisiert fortan den Auszug aus Ägypten, also die Vorbereitung zum Empfang des Gesetzes. Der Exodus war Resultat der Rückbesinnung der Hebräer auf ihren Gott, der ihnen daraufhin Wunder erwies – ein Vorgang der „Instandsetzung“, der Bereitschaft von beiden Seiten, den alten Bund zu erneuern. Dieser Bund vollzieht sich sieben Wochen später, an Schawuot, mit der göttlichen Offenbarung des Mosaischen Gesetzes – benannt nach dem Mann, der die Hebräer aus Ägypten führte – und seiner Annahme durch das Volk.

An *Schawuot* wird in der Synagoge der Empfang des Gesetzes am Berg Sinai gefeiert durch die Lesung des Tora-Abschnitts, in dem das Herzstück der sinaitischen Offenbarung enthalten ist, der *Dekalog*. Gefeiert wird auch der komplizierte Vorgang seiner Annahme durch die Hebräer und die Menschen anderer Völker, die mit ihnen aus Ägypten ausgezogen sind, und die durch diesen gemeinsamen Schritt, Hebräer wie Nicht-Hebräer, zum Volk Israel wurden. Seit damals steht fest: Für den Eintritt in das Volk Israel gibt es keine ethnischen Schranken. Menschen jeder Herkunft, jeder Hautfarbe können zum Volk Gottes gehören, wenn sie das Gesetz annehmen und nach dem Gesetz leben. Der Gott, der sich am Berg Sinai offenbarte, ist nicht der Gott eines einzelnen Volkes, sondern ein Menschheits-Gott. Zur Erinnerung an diese elementare Wahrheit wird an Schawuot nach der Tora-Lesung das Buch Ruth gelesen, die Geschichte einer Fremden, einer Moabiterin, die aus Liebe und durch die Annahme des Gesetzes zur Israelitin wurde.

Im Laufe der Jahrhunderte sollte sich zeigen, dass die Erfüllung dieses Gesetzes die Überlebenschancen seiner Anhänger beträchtlich erhöht hat. In schwersten Zeiten, in Verfolgung, Not und Katastrophen hat sich das Volk Israel am Leben erhalten – durch Treue zum Gesetz. Dieses Volk ist ein

Wunder an Überlebenskraft. Es hat den Versuch seiner systematischen Vernichtung im zwanzigsten Jahrhundert überstanden, und – wenige Jahre später – mit ungebrochener Kraft den neuen Staat Israel gegründet.



„Gabe der Tora“.

MS Kaufmann A77/VI, fol. 32 r.

Courtesy of the „Library of the Hungarian Academy of Sciences“, Oriental Collection.

Das Gesetz ist Bekenntnis zum Leben, Gewähr des Überlebens, göttliche Inspiration und Geschenk. Daher ist ein weiterer Name für Schawuot *smān matan Tora*, das Fest „der Gabe der Tora“ oder „das Geschenk der Tora“. Auch hier spielt das Wort *schawua*, Sieben, eine entscheidende Rolle. Wieder wird der Abstand zwischen den beiden Ereignissen, dem zu Pessach stattfindenden Auszug der Hebräer und den mit ihnen ziehenden Völkern aus der Sklaverei Ägyptens, bis zu jenem Tag, an dem die Flüchtlinge in der Wüste das göttliche Gesetz empfangen, mit sieben mal sieben, also neunundvierzig Tagen, angegeben. *Schawuot*, wörtlich „die Wochen“, bezeichnet also den fünfzigsten Tag. Die Zahl Sieben ist damit auch Symbol der Erfüllung, der Reifung, bis die Flüchtlinge aus Ägypten fähig und bereit waren, die Tora zu empfangen.

Tora – Weisung für Juden und Christen

Schawuot ist somit das Fest, das die zentrale Rolle der Tora im Leben und Überleben des biblischen Volkes betont. Auf die zentrale Rolle der Tora hat auch Papst Benedikt XVI. wiederholt hingewiesen, etwa am 17. Januar 2010 in der Synagoge in Rom, als er über das Verhältnis von Juden und Christen sprach. Er wies auf die Nähe hin, die – aus theologischer Sicht – zwischen Kirche und Judentum besteht: „Unsere geistliche Nähe und Brüderlichkeit“, sagte er, „finden in der Heiligen Schrift – in hebräisch *sifrej kodesh* oder ‚Bücher der Heiligkeit‘ – ihr solides, ewiges Fundament [...]. Die Kirche, Got-

tesvolk des Neuen Bundes, entdeckt, wenn sie ihr eigenes Mysterium betrachtet, ihren tiefen Zusammenhang mit den Juden.“⁵ Diesen tiefen inneren Zusammenhang hatte zuvor auch Papst Johannes Paul II. gespürt, als er 1986 die römische Synagoge besuchte: „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.“⁶

Benedikt XVI. zitierte anschließend eine Passage aus dem *Katechismus der Katholischen Kirche*, an dessen heutiger Fassung er selbst als Kardinal und Präfekt der Glaubenskongregation unter Johannes Paul II. maßgeblich beteiligt war:

„Im Unterschied zu den anderen nichtchristlichen Religionen ist der jüdische Glaube schon Antwort auf die Offenbarung Gottes im Alten Bund. Das jüdische Volk besitzt ‚die Sohnschaft‘, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihm ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen, sie haben die Väter, und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus (Röm 9,4–5), denn ‚unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt‘ (Röm 11,29).“⁷

Aus dieser „geistlichen Nähe“, aus dem „gemeinsamen Erbe von Gesetz und Propheten“, so Benedikt XVI. in seiner Rede in der Synagoge, „ergeben sich zahlreiche Implikationen. Ich will einige nennen: vor allem die Solidarität, die die Kirche und das jüdische Volk ‚in ihrer eigenen geistlichen Identität‘ aneinander bindet und den Christen Gelegenheit bietet, ‚einen neuen Respekt für die jüdische Auslegung des Alten Testaments‘ zu fördern, die zentrale Bedeutung des Dekalogs als gemeinsame ethische Botschaft von ewiger Gültigkeit für Israel, die Kirche, die Nichtglaubenden und die ganze Menschheit [...]. Der Dekalog – das ‚Zehnwort‘ oder die Zehn Gebote (Ex 20,1–7, Dtn 5,1–21) –, der aus der Tora des Mose stammt, stellt eine Fackel der Ethik, der Hoffnung und des Dialogs dar, einen Polarstern des Glaubens und der Moral des Gottesvolkes, und er erleuchtet und leitet auch den Weg der Christen.“⁸

5) Papst Benedikt XVI.: *In geistlicher Nähe und Brüderlichkeit*. Ansprache in der Synagoge in Rom am 17. Januar 2010, zitiert nach FrRu NF 17(2010)199–205, hier 202.

6) Papst Johannes Paul II., vgl. Anm. 4., S. 4.

7) Papst Benedikt XVI. (Anm. 5), S. 199 ff.

8) *ibid.*

Der Dekalog als Essenz des Tora-Gesetzes, der dem Juden Jesus den Weg vorgab, leitet auch den Weg der Christen. Jesus war integriert in das Leben und in den Glauben des jüdischen Volkes, dem er entstammte. Er hat – in der Überlieferung der Evangelisten – seine Treue zum Gesetz immer wieder betont, z. B. in der Bergpredigt, überliefert vom Evangelisten Matthäus: „Meint nicht, dass ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen“ (Mt 5,17). Und wie Jesus – nach eigener Aussage – ein Leben der Gebotserfüllung lebte, das Leben eines gesetzestreuen Juden, so sind auch die Ereignisse seines Lebens, darunter die Feste, die er beging und die für sein Schicksal bedeutsam werden sollten, in den Festzyklus der Juden integriert.

Jüdische Wurzeln christlicher Feste

Auf den ersten Blick sind die Feste der Christenheit orientiert an Ereignissen aus dem Leben und Sterben Jesu Christi. Schaut man aber genauer hin, findet man, sozusagen in einer tiefer liegenden Ebene, ein früheres Fest aus der gesellschaftlichen und religiösen jüdischen Lebenssphäre, in der Jesus lebte. Jesus ist aller Wahrscheinlichkeit nach während des Chanukka-Festes, des Festes der Lichterweihe, geboren. Ein Hinweis darauf ist die symbolische Bedeutung des Lichts im Weihnachtsfest, vor allem das Lichtwunder in Lk 2,9: „[...] und der Glanz des Herrn umstrahlte sie“. Und Jesus ist, wie in den Evangelien überliefert, am Abend des Pessach-Festes gekreuzigt worden. Das Letzte Abendmahl war vermutlich ein Pessach-Mahl, ein „Seder“ (Ordnung), die Festmahlzeit am Abend, an dem Pessach beginnt, von Jesus und den Jüngern gemeinsam gefeiert. Und sieben mal sieben Wochen später, am fünfzigsten Tag nach Pessach, begingen die Jünger das nächste der von der Tora gebotenen Feste, Schawuot, – zum ersten Mal ohne Jesus.

Dass die jüdischen und christlichen Feste heute nicht immer zeitgleich sind, ergibt sich aus den verschiedenen Kalendern. Das jüdische Jahr verläuft nach dem alten babylonischen Mondkalender, während sich die Christenheit nach einem Sonnenkalender richtet, der in Rom zur Zeit Julius Caesars eingeführt (Julianischer Kalender) und 1582 von Papst Gregor XIII. reformiert und mit der päpstlichen Bulle „Inter gravissimas“ verordnet wurde (Gregorianischer Kalender). Daher können die jüdischen und christlichen Feste sowohl zeitlich identisch, aber auch bis zu einigen Wochen auseinander-

der liegen. Dass der christliche Zyklus der Feste, unabhängig vom Jahreskalender, immer noch dem Zyklus der jüdischen Feste folgt, erkennt man an ihrer Anordnung. So beträgt der Zeitraum zwischen Ostern und Pfingsten – genau wie jener zwischen Pessach und Schawuot – sieben Wochen, also neunundvierzig Tage. Wie Schawuot, wird auch das Pfingstfest dann am 50. Tag gefeiert.⁹

Schawuot – „Erneuerung“ (tikkun) durch Lernen

Am Vorabend des fünfzigsten Tages, d. h. am Vorabend von Schawuot, treffen sich die jüdischen Männer in der Synagoge zum festlichen Abendgebet. Anschließend wird, einem alten Brauch gemäß, die Nacht mit dem Studium der Tora und anderer Texte der Bibel verbracht. *Tikkun leil schawuot* ist der hebräische Name dieses Brauches; *leil schawuot* ist die Nacht von Schawuot. Das Wort *tikkun* bedeutet Veränderung, Korrektur, Verbesserung und wird oft in der Zusammensetzung *tikkun olam* gebraucht, „Verbesserung der Welt“.¹⁰ Der Terminus *tikkun olam* findet sich bereits im Talmud (Mischna Gitin 4,2), ist also älteren Ursprungs, d. h. aus vorchristlicher Zeit. Dafür spricht auch, dass der Ausdruck in leicht abgewandelter Form (*l'taken ha olam*) in dem aus der Zeit des Zweiten Tempels stammenden jüdischen Gebet *Alejnu le'shabeach* („An uns ist es, zu preisen“) vorkommt, das am Ende jedes jüdischen Gottesdienstes gesprochen wird.

Der Begriff *tikkun leil schawuot* für das Lernen in der Nacht von Schawuot bezieht sich auf das jüdische Konzept der Korrektur, der Verbesserung oder Vollendung der Welt (*tikkun olam*). Juden gehen grundsätzlich davon aus, dass Tora- und Bibelstudium zu einer Verbesserung und Vervollkommnung des Menschen führen (*chinuch azmi*, wörtlich Selbst-Bildung oder Selbst-Erziehung), und dass diese Vervollkommnung des einzelnen Menschen insgesamt zu einer Verbesserung der Welt beiträgt. Schriftlich belegt ist der Brauch des nächtlichen Lernens an Schawuot für die Rabbiner und Kabbalisten der Stadt Safed (hebräisch *Z'fat*) in Galiläa im sechzehnten Jahrhundert.

9) Der offizielle (griechische) Name des Pfingstfestes ist „Pentekoste“.

10) Vgl. dazu Clemens Thoma, *Erneuerung der Welt in jüdischer Tradition und Mystik*, in FrRu NF 10(2003)82–88; sowie die Erklärung des National Council of Synagogues (NCS), „*Bund und Mission – Die Sendung der Juden und die Vervollkommnung der Welt*“ (*Reflections on Covenant and Mission*), *ibid.*, 89–99.

Doch diese beriefen sich wiederum auf einen viel früheren Lehrer, auf Rabbi Shimeon bar Yochai, der sich im 2. Jh. u. Z. mit seinem Sohn R. Eleasar dreizehn Jahre in einer Höhle vor den Römern verbarg und sich nur dem Tora-Studium widmete.

Probleme mit der römischen Besatzungsmacht hatten auch die jüdischen Männer, die sich in der Nacht von Schawuot des Jahres, in dem Jesus starb, zum nächtlichen Studieren versammelten. Ort ihrer Zusammenkunft war das in der Apostelgeschichte (1,13) erwähnte „Obergemach, wo sie sich aufzuhalten pflegten“. Sie waren Anhänger oder Jünger eines Rabbis und Schriftgelehrten, der sieben Wochen zuvor, am Pessach-Fest, wegen des Verbrechens der Majestätsbeleidigung (*crimen maiestatis*) vom römischen Prokurator Pontius Pilatus zum Tode verurteilt und gekreuzigt worden war. Um diese Zeit warteten in der Provinz Judäa viele Menschen auf den Messias, den Erlöser-König. Die römische Besatzungsmacht sah in diesen Regungen eine Gefahr und unterdrückte sie mit brutaler Gewalt. Auch die Jünger – als Anhänger eines „Majestätsverbrechers“ – mussten Verfolgung fürchten. Daher werden sie zunächst versucht haben, ihre Zusammenkunft in der Nacht von Schawuot im Rahmen des Üblichen zu halten.

Angesichts der Verbreitung der griechischen Sprache in der römischen Provinz Judäa können wir davon ausgehen, dass um diese Zeit die griechische Übersetzung des Wortes *Schawuot* – *Pentekoste* – bereits in aller Munde war. In der Apostelgeschichte wird die liturgische Zusammenkunft der Jünger am Abend von Schawuot folgendermaßen beschrieben: „Und als sich der Tag der Pentekoste erfüllte, waren alle zusammen am selben Ort“ (Apg 2,1; Übers. nach Rudolf Pesch). Zuvor hatten die Jünger den abendlichen Festtagsgottesdienst besucht, den Segen über Wein und Brot gesprochen und zu Abend gegessen. Dann trafen sie sich, wie es im griechischen Text heißt, *epi to auto*, an ein- und demselben Ort, um, wie bis heute unter gesetzestreuen Juden in dieser Nacht üblich, gemeinsam zu beten und zu studieren.

Über diese Zusammenkunft berichtet die Apostelgeschichte: „Und plötzlich geschah aus dem Himmel ein Brausen, wie von einem daherkommenden, gewaltigen Winde, und erfüllte das ganze Haus, wo sie saßen. Und es erschienen ihnen zerteilte Zungen wie von Feuer, und sie setzten sich auf jeden einzelnen von ihnen. Und sie wurden alle vom Heiligen Geiste erfüllt und fingen an in anderen Sprachen zu reden. Es wohnten aber in Jerusalem Juden, gottesfürchtige Männer, von jeder Nation derer, die unter dem Himmel

sind. Als sich aber das Gerücht hiervon verbreitete, kam die Menge zusammen und wurde bestürzt, weil jeder einzelne in seiner eigenen Mundart sie reden hörte. Sie entsetzten sich aber alle und wunderten sich und sagten: Siehe, sind nicht alle diese, die da reden, Galiläer? Und wie hören wir sie, ein jeder in unserer eigenen Mundart, in der wir geboren sind: Parther und Meder und Elamiter, und die Bewohner von Mesopotamien und von Judäa und Kappadokien, Pontus und Asien, und Phrygien und Pamphylien, Ägypten und den Gegenden von Libyen gegen Kyrene hin, und die hier weilenden Römer, sowohl Juden als Proselyten, Kreter und Araber – wir hören sie die großen Taten Gottes in unseren Sprachen reden“ (Apg 2,1–12).

Was in dieser Passage der Apostelgeschichte geschildert wird, ist ein Ausbruch von Begeisterung, von göttlicher Inspiration. Der hebräische Begriff dafür ist *schechinah*, wörtlich „die Einwohnung“ oder Anwesenheit Gottes. Das Wort *schechinah* basiert auf dem Stamm *shin-chaf-nun* („wohnen“), auf den sich auch das Wort für Tabernakel gründet, *mischkan*, der „irdische Wohnort Gottes“ oder der „Ort der Einwohnung“.

Die *schechinah*, der Geist Gottes, soll aber nicht nur im Tabernakel wohnen, sondern, wie es im Talmud heißt (Trakat Sanhedrin 39a), überall, „wo immer zehn versammelt sind, um zu beten und das Gesetz zu studieren“. In Apg 1,13 werden die Jünger aufgezählt, die sich nach Jesu Tod zu versammeln pflegten, es sind elf Namen. Vers 14 erwähnt zusätzlich die Brüder Jesu und einige Frauen, darunter auch Maria. Da es zu Beginn des Berichts über die Nacht von Schawuot/Pentekoste heißt, „alle“ wären versammelt gewesen, können wir von einer Zahl deutlich über zehn Menschen ausgehen. Daher ist es nach jüdischer Vorstellung nicht überraschend, wenn in dieser Runde die *schechinah* weilte, die „Einwohnung“ oder der „Geist“ Gottes.

Hier stellt sich die Frage, welche Texte in dieser „Lernnacht“ wohl gelesen und erörtert wurden, dass die Anwesenden so sehr in Begeisterung gerieten. Die *schechinah* ist der Geist und der Wille Gottes. Ihr Wirken entzieht sich weitgehend unserer Einsicht, doch sie bedient sich irdischer Mittel und Wege, um zu den Menschen zu gelangen. Im Judentum gilt das intensive Studium biblischer und talmudischer Texte als die beste Methode, um sich der göttlichen Inspiration zu nähern. Die jüdische Tradition überliefert für die Nacht von Schawuot zwei Bräuche, was die Auswahl der zu studierenden Texte betrifft. Die Rabbiner Shlomo Alkabets und Josef Caro – letzterer der Verfasser des bis heute maßgeblichen halachischen Werkes *Schulchan Aruch*

– sollen 1533 in Thessaloniki und später in der Stadt Safed in Galiläa eine Anordnung von Texten für den *tikun leil schawuot* kompiliert haben.

Diese Zusammenstellung enthielt Exzerpte aus allen vierundzwanzig Büchern der hebräischen Bibel, des *tenach*. Einige der vorgegebenen Texte sollten jedoch in aller Ausführlichkeit gelesen werden, etwa die Schöpfungsgeschichte, die Geschichte des Auszugs aus Ägypten, die Übergabe des Dekalogs (wir erinnern uns hier an Papst Benedikts Rede in der Synagoge von Rom und seine besondere Emphase, den Dekalog betreffend) und das zentrale jüdische Gebet, das *Schema Israel*. Danach wurden in Safed Auszüge aus den dreiundsechzig Kapiteln der *Mischna* gelesen, anschließend das *Sefer Yezirah* (das „Buch der Formation“, ein frühes Werk jüdischer Esoterik), ferner eine Auflistung der sechshundertunddreizehn Gebote des Tora-Gesetzes sowie Auszüge aus dem *Sohar* („das Strahlende“), dem grundlegenden Werk der *Kabbala*. Alle diese Texte waren in einem besonderen Buch, einer Art Lesebuch, für die Nacht von Schawuot zusammengefasst.

Eine andere Tradition bevorzugt für diese Nacht das Lesen des Buches *tehillim* (Psalmen), das zum überwiegenden Teil König David zugeschrieben wird. Von daher besteht ein Zusammenhang zwischen dem Studium der Psalmen in der Nacht und der Lesung des Buches *Ruth* beim folgenden Morgengottesdienst in der Synagoge, da Ruth als die Ahnfrau König Davids gilt. Nach christlicher Tradition ist Jesus ein Nachkomme Davids. Von daher halte ich es für wahrscheinlich, dass die Jünger in der Nacht von *Schawuot* / *Pentekoste* das Buch der Psalmen studiert haben. Ihre Zusammenkunft war also einerseits eine traditionelle Studiennacht wie an Schawuot üblich, doch zugleich auch eine Nacht des Gedenkens an ihren erst jüngst gestorbenen und wieder auferstandenen Rabbi Jesus. Das ist meine persönliche Hypothese, mein Versuch einer Antwort auf die Frage: Was haben die Jünger in jener Nacht gelesen, dass sie so offenkundig in Begeisterung gerieten, und dass sie, wie in Apg 2,4 geschrieben steht, „mit dem Heiligen Geist“ erfüllt wurden.

Noch etwas spricht für die Lesung bzw. das Studium der Psalmen. Apg 2,9–11 zitiert Zeugen des Vorfalls, die über die begeisterten Jünger sagen: „Wir hören sie die großen Taten Gottes in unseren Sprachen reden.“ Nun zeichnet sich das Buch der Psalmen dadurch aus, dass es zahlreiche Textstellen enthält, welche die „Taten Gottes“ preisen. Und, was in unserem Zu-

sammenhang noch bemerkenswerter ist, die Psalmen enthalten Zitate, die sich mit diesem Lobpreis von Gottes Taten an *alle* Völker wenden, und nicht exklusiv an die Juden, oder die sich an die Juden wenden mit dem Aufruf, die Offenbarung des göttlichen Gesetzes an alle Völker der Erde weiterzugeben. Das ist gemeint, wenn bezeugt wird, dass die Jünger „*in unseren Sprachen reden*“. Sie wenden sich mit ihrer universalen Botschaft an alle Menschen der Erde, wie die folgenden Beispiele aus den Psalmen zeigen.

7,8: *va'adat le'umim t'sovevejcha* – Die Völker (Nationen) werden sich um dich sammeln.

9,9: *ve hu joshpot tevel be zedek, jadin le'umim be mesharim* – Er richtet den Erdkreis mit Gerechtigkeit und spricht Recht für die Völker, wie es angemessen ist.

22,28–29: *js' cheru ve jashvu el adonaj kol afsej arez ve jishtachavu lifanejcha kol mishpachot gojim, ki ladonaj ha melucha u moshel ba gojim* – An allen Enden der Erde wird man sich besinnen und zu Gott sich wenden, *alle Familien der Völker* werden sich vor dir niederwerfen. Denn Gottes ist das Reich und die Herrschaft über die Völker.

45,18: *askirah shimcha be chol dor va dor ve al ken amim jehoducha le olam va ed* – Ein Denkmal soll dein Name sein für jede Generation. Darum werden die Völker dich preisen für immer und ewig.

47,9: *malach elohim al gojim* – G-tt ist König über die Völker.

57,10: *odejcha ba amim, asamerecha be le'umim* – Ich will dich preisen unter den Völkern, ich will dein Lob singen unter den Nationen.

66,8: *barechu amim elohejnu ve hashmi'u kol tehilato* – Preiset unseren Gott, ihr Völker, und lasset sein Lob erschallen.

67,4–6: *joducha amim, elohim, joducha amim kulam, jismechu va jeranenu le'umim ki tishpot amim mishor u le'umim baarez tachechim, selah. Joducha amim, elohim, joducha amim kulam* – Es preisen dich die Völker, Herr, es preisen dich die Völker allesamt. Es freuen sich und jauchzen die Nationen, weil du für die Völker Recht sprichst wie es angemessen ist, und die Nationen lenkst auf Erden. Es preisen dich die Völker, Herr, es preisen dich die Völker allesamt.

72,17: *jehi shemo le olam lifnej shemesh jonon shemo e jibarechu vo kol gojim jashbrehu* – Dein Name sei für die Ewigkeit, solange die Sonne scheint, soll er sich fortpflanzen, und segne man sich mit ihm. *Alle Völker* preisen ihn selig.

96,3: *saperu va gojim k'vodo, be chol ha amim niflotav* – Erzählt den Völkern von seiner Glorie, unter allen Völkern von seinen Wundern. (Der ganze Psalm ist ein Aufruf an Israel, in diesem Sinne unter den Völkern zu wirken.)

97,6: *higidu ha shamajim zidko ve ra'u kol ha amim k'vodo* – Es künden die Himmel seine Gerechtigkeit und *alle Völker* schauen seine Ehre.

98,2: *hodiya adonaj jeshuato le ejnej ha gojim gila zidkato* – Kundgetan hat Gott seine Hilfe, seine Gerechtigkeit offenbart vor den Augen *der Völker*.

102,23: *Be hikabez amim jachdu u mamlachot la'avod et adonaj* – Wenn die Völker sich einmütig sammeln und Königreiche, um Gott zu dienen.

105,1: *hodu ladonaj kiru veshmo, hodiya va amim alilotav* – Danket Gott, ruft seinen Namen an, verkündet unter *den Völkern* seine Taten.

135 und 148: Der gesamte Psalm ist ein Aufruf an Israel, den Namen des Herrn zu loben, zu preisen, von seinen Taten zu künden.

Nirgendwo in der hebräischen Bibel wird der universelle Anspruch des Gesetzes so nachdrücklich ausgesprochen wie in den Psalmen. Die Botschaft der Tora, die Offenbarung vom Berg Sinai, richtet sich an alle Völker. Wir alle, Juden wie Christen, sind aufgerufen, sie in der Welt zu verbreiten und zu verkünden. Das war die Botschaft, welche die Jünger in der Nacht von Schawuot in den Psalmen lasen, von den Psalmen lernten, und die sie, indem sie in den Sprachen der verschiedenen Völker redeten, unverzüglich diesen Völkern übermitteln wollten.

Die Männer und Frauen, die sich in dieser Nacht zum Studium und im Gedenken an Jesus versammelt hatten, waren von der *schechinah*, vom Geist Gottes, erfasst und erfüllt. Daher waren sie imstande, sich in Sprachen auszudrücken, die sie vorher nicht kannten, und fremden Völkern von Gottes Gesetz zu künden. Wir Menschen wissen nicht, auf welchem Weg uns die Inspiration erreicht, wie wir von der *schechinah*, vom Geist Gottes, ergriffen werden. Es scheint uns ein Geheimnis, das wir nicht zu erklären vermögen. Dennoch können wir uns aus eigener Kraft darum bemühen, diesem Zustand nahe zu kommen. Im Judentum geht man davon aus, dass Lernen, Lesen und Studieren, das Aneignen von Kenntnissen uns für die Inspiration Gottes wach hält. Das taten die Jünger in der Nacht von Pentekoste. Deshalb wurden sie vom Geist ergriffen und begeistert für ihre kommende Aufgabe. Wir sollten ihnen darin folgen.

Pfingsten – Der Fünzigste Tag

Gedanken zum christlichen „Sieben-Wochen-Fest“

Achim Buckenmaier*

1. Die antiken Römer, die nicht nur in Rom prächtige Häuser für ihre Götter und luxuriöse Fitnessstudios für sich selber bauten, waren, als sie dem Judentum begegneten, von einer Institution fasziniert, die sie so nicht kannten: von der Synagoge. Dass hier nicht den Göttern Essen gebracht wurde und dass keine Menschen in Ekstase fielen, sondern dass gebetet und vor allem unablässig studiert wurde, erstaunte sie über die Maßen. Sie waren die ersten, die den jüdischen Synagogen den Namen *schola* gaben. Später wanderte das lateinische Wort in die jiddische Sprache und wurde zur *schul* – als Wort für das Haus der jüdischen Gemeinde, in dem vieles stattfand, das als Gerichtshaus, Badehaus, Bank, Rathaus, Gästehaus und Bethaus fungierte, aber hauptsächlich eben als Ort des Lernens der Tora.¹

Chaim Noll hat uns in seinem Vortrag in gewissem Maße bereits in diese *schul* mitgenommen, die er heute Morgen besuchte, indem er uns die Geschichte des Schawuotfestes aufschloss und damit auch die Bedeutung des christlichen Pfingsten erhellt hat. Das Wichtigste ist damit bereits gesagt, und ich möchte nur einen Aspekt aus der aktuellen Situation der Kirche hinzufügen und von da aus einen weiteren Gedanken entwickeln.

* Prof. Dr. Achim Buckenmaier, geb. 1959 in Hechingen, Studium der Theologie in Freiburg und Paris. Seit 1990 Mitglied der Priestergemeinschaft der Katholischen Integrierten Gemeinde. Seit 2008 am Lehrstuhl für die Theologie des Volkes Gottes an der Päpstlichen Lateran-Universität Rom. Berater der Kongregation für die Glaubenslehre und des Rates für die Neuevangelisierung. Ko-Referat zum Vortrag von Chaim Noll (S. 242–255 i. d. Heft) an der Lateran-Universität in Rom am 16. Mai 2013 (7. Siwan 5773) zum Thema „*Conterete 50 giorni*“. *Riflessioni sulla visione ebraica e cristiana della Pentecoste*. Vgl. das Hauptreferat.

1) Vgl. Shmuel Himelstein, Art. *Shul*, in: R. J. Zwi Werblowsky / Geoffrey Wigoder (Hg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, New York / Oxford 1997, 642; Walter Ameling, *Die jüdischen Gemeinden im antiken Kleinasien*, in: Robert Jütte / Abraham P. Kustermann (Hg.), *Jüdische Gemeinden von der Antike bis zur Gegenwart*, Wiesbaden 1998, 29–55; 34.

Chaim Noll hat besonders mit den Psalmen den universalen Charakter des Judentums betont, einen Gedanken, den üblicherweise das Christentum hervorhebt und für sich reklamiert. So entsteht die auf den ersten Blick paradoxe Situation, dass ich die zweite Seite der Medaille betonen werde, die Partikularität, das Einzigartige, Einmalige und Kleine, das Haus.

2. Kurz nach seiner Wahl erzählte Papst Franziskus vor Journalisten, wie er zur Wahl seines Namens kam. Während im Konklave die letzten Stimmen ausgezählt wurden, sagte Kardinal Claudio Hummes (Brasilien) zu ihm: „Vergiss die Armen nicht!“ Das brachte Jorge Bergoglio auf die Idee, sich Franziskus zu nennen.

„Vergiss die Armen nicht!“ – Diese Aufforderung ist seit der Geburtsstunde der Kirche an Pfingsten in der Kirche präsent. Besonders in der Apostelgeschichte des Lukas ist das Thema entfaltet, und dort besonders in den drei sogenannten Summarien, den kleinen Zusammenfassungen des Gemeindelebens, die Lukas in die ersten fünf Kapitel einbaut. Sie „hatten alles gemeinsam. Sie verkauften ihr Hab und Gut und gaben davon allen, jedem soviel, wie er nötig hatte“ (Apg 2,44b.45). Der Effekt war sichtbar: „Es gab keinen unter ihnen, der Not litt“ (Apg 4,34). Unser verstorbener Kollege Rudolf Pesch hat in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass Lukas hier auch auf die antiken Sozialutopien anspielt, die seit Platon die Phantasien nicht weniger Philosophen und Träumer bestimmten. Was dort in eine ferne Vergangenheit legendärer, konfliktfreier Völker zurückprojiziert oder als eine unbestimmte Zukunft ersehnter Freundschaftsbünde voraus gefeiert wurde, realisieren die „Glaubenden, die ein Herz und eine Seele sind“ (Apg 4,32) in der Gegenwart. Die *ekklesia* zu Jerusalem erfüllt die Erwartungen der Menschheit.²

Im Gesamt der Apostelgeschichte wird aber noch etwas anderes deutlich: Das Leben der ersten Gemeinde hat seine tiefen Wurzeln in der Sozialgesetzgebung der jüdischen Tora, die mit ihrer Menschenfreundlichkeit, mit dem Gedanken der Solidarität und des Ausgleichs und vor allem mit dem Jahrhunderte dauernden Versuch, dies innerhalb einer Gruppe von Menschen auszuprobieren und in die Praxis zu übersetzen, weit über die meist Ideen gebliebene antike Ethik hinausreichte. Die Jünger Jesu hatten an Pfingsten

2) Vgl. Rudolf Pesch, *Die Apostelgeschichte* (1–12), EKK V/1, Zürich u. a. 1986, 131 ff.; 184 ff.

die Tora gleichsam neu geschenkt bekommen, eine Tora, die ja nicht nur die Fürsorge für die Armen befiehlt, sondern sogar die Vision enthält, dass die Armut durch das Miteinander des Glaubens überwunden werden könnte: „Eigentlich sollte es bei dir gar keine Armen geben“ (Dtn 15,4). Wie Tora und Armut, wie Gesetz und Überwindung der Not zusammengehören, zeigt eine kleine jüdische Legende, eine „Weisheitsnovelle“, die von zwei Brüdern erzählt. Sie hatten zusammen ein Weizenfeld geerbt. Der eine Bruder war reich und unverheiratet, der andere arm und mit Kindern gesegnet.

„Einmal, zur Zeit der Ernte, lag der reiche Bruder in der Nacht im Bett und dachte: ‚Ich bin reich, wozu brauche ich so viele Garben? Mein Bruder ist arm, und das einzige, was er für seine Familie braucht, sind die Garben.‘ Er stand auf, ging auf das Feld, nahm eine ganze Menge von Garben und brachte sie auf den Teil des Feldes, der dem Bruder gehörte. In derselben Nacht dachte sein armer Bruder: ‚Mein Bruder hat keine Frau und keine Kinder. Das einzige, woran er Freude hat, ist sein Reichtum. Ich will ihn vermehren.‘ Er stand auf, ging auf den Teil des Feldes, der ihm gehörte, und brachte seine Garben auf das Feld des Bruders. Als beide in der Frühe ihr Feld besuchten, staunten sie darüber, dass das Getreide nicht weniger geworden war. Sie nahmen es als eine Gabe des Himmels. Auch in den folgenden Nächten taten sie dasselbe. In einer Nacht aber geschah es, dass sie sich mit den Händen voller Garben begegneten. Da erkannten sie, was geschehen war. Und dann hörten sie eine Stimme vom Himmel: ‚Dieser Platz soll würdig sein, dass auf ihm mein Tempel errichtet werden soll.‘ Und tatsächlich wählte König Salomo dieses Feld als Platz für den Tempelbau.“³

Der Ort, an dem Gott verehrt wird, ist die brüderliche Solidarität im Gottesvolk. Das Haus, in dem die Tora gelehrt und der Name des Herrn angerufen werden kann, steht auf dem Fundament einer verwirklichten Bruderliebe. Deswegen wurde, wie von Chaim Noll bereits ausgeführt wurde, das Fest der Gabe des Weizens mit dem Fest der Gabe des Bundes und der Tora verbunden. Rabbi Hillel, ein etwas älterer Zeitgenosse Jesu, wusste: *Marbeh tôrâh marbeh hajjim*: „Wer die Tora vermehrt, der vermehrt das Leben!“, oder kürzer gesagt: „Je mehr Tora, umso mehr Leben!“⁴

3) Nach Wajikra Rabba 13; zit. in: *Jüdische Märchen*. Hg. u. m. einem Nachwort versehen v. Israel Zwi Kanner, Frankfurt a. M. 1996, 73 f.

4) Pirke Avot II,8; in: *Pirke Avot. Die Sprüche der Väter*, übers. u. erklärt v. Samuel Bamberger, Basel 2003, 24.

3. Während die Religionen der Völker im Tempel, im heiligen Bereich, das säkulare Leben hinter sich lassen und der Weihrauch Gott und die Menschen wie Nebel umhüllt, ist der Wohlgeruch, der zum Gott Israels aufsteigt, das geteilte Leben und die Gerechtigkeit.

Israel war ein kleines Volk, immer am Rande des Überlebens und am Rande der großen Kulturen. Wie kommt dieser Duft der Tora unter die Völker, wie kann er die Ritzen zwischen den streitsüchtigen Menschen in der ganzen Welt auffüllen? Für die Propheten und ihre Schüler war die Diaspora nicht nur Zerstreuung, sondern auch Verbreitung der Lebensweise der Tora. So konnten viele Völker in Kontakt mit der Weisheit Israels kommen. Israel, sagen die Rabbinen, ist ein Parfümfläschchen, das seinen Duft verströmt. Andere ergänzten: Es verströmt die Süße seines Toraduftes, weil es zertreten wird. Auch dies gehört dazu.

Deswegen sind die Zuhörer der Jünger in Jerusalem Diasporajuden, welche aus aller Herren Länder die Pilgerreise zu Pessach gemacht hatten und die fünfzig Tage bis Schawuot in der Stadt blieben. Die Liste der vielen fremdartigen Völker, die Lukas bietet, ist eine Völkertafel von einigen Nationen, in denen Juden damals lebten.⁵

Am Ende seines Beitrags zitierte Chaim Noll eine beeindruckende Reihe von Psalmen, die alle den Gedanken formulieren, dass die Tora zu allen Völkern kommen muss. Der Anspruch der Tora richtet sich auch an die Völker. Aber fragen wir noch einmal: Wie kommt der Weg dorthin? Wie sieht das genau aus, dass sich der Duft verbreitet? Wie kommt Torakenntnis in die ganze Welt? Wie kann die ganze Welt erlöst werden? – so das ausdrückliche Bekenntnis der Christen.

4. Bevor ich darauf antworten will, müssen wir wenigstens kurz in Erinnerung rufen, dass Tora und Evangelium nicht zwei einander widersprechende Größen sind, oder gar das Evangelium die Tora ablöse. Benedikt XVI. hat dies sehr anschaulich im ersten Band seines Jesus-Buches beschrieben. Das Neue an der Tora Jesu ist nicht ein anderer Inhalt, sondern seine für viele

5) Zur Eigenart der Völker- und Länderliste vgl. Jacob Jervell, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1998, 135 f.; allerdings scheint bei Jervell die Tatsache, dass es sich um Diasporajuden und Proselyten handelt, eine Einschränkung des Universalen Anspruchs darzustellen. Gerade ihre Existenz als Juden in der Diaspora und ihr Kommen nach Jerusalem macht die „universale Bedeutung des Geschehens“ (136) sichtbar.

Zeitgenossen anstößige Identifikation mit der Tora, sein Anspruch, die Tora zu erfüllen. Die unmissverständliche „Treue Jesu zum Glauben Israels“⁶ ist für Joseph Ratzinger der entscheidende „Auslegungsschlüssel“⁷.

Von da aus kann auch Paulus vom „Gesetz Christi“, vom *nómos tou christou* sprechen (Gal 6,2). In der Septuaginta ist *nómos* das vorherrschende Äquivalent für *Tora*.⁸ In der Sprache des Johannesevangeliums sagt Jesus: „Wenn ihr meine Gebote haltet, so bleibt ihr in meiner Liebe, wie ich meines Vaters Gebote halte und bleibe in seiner Liebe“ (Joh 15,10). Das griechische Wort „*entolai*“ (Gebote) kann in der griechischen Version des Alten Testaments ebenfalls die Tora bezeichnen, im Sinn der „Summe“ der Gebote Gottes, oder es steht für *mizwot*, für die einzelnen Gesetze und Vorschriften.⁹

5. Mit diesen knappen Bemerkungen können wir einen weiteren Schritt tun, um den ersten Teil einer Auskunft nach dem *Wie* der Universalisierung der Tora zu finden.

a. Sichtbar wird diese erste Teilantwort besonders in der Theologie von Lukas und Paulus. Am Beginn der Apostelgeschichte findet sich das Wort des Auferstandenen, der beim Abschied den Jüngern den dreigliedrigen Weg der Gemeinden beschreibt: „Ihr werdet meine Zeugen sein *in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien* und bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8).

Der Bogen seiner heilsgeschichtlichen Darstellung spannt sich von Jerusalem bis nach Rom, das die Grenzen der Erreichbarkeit symbolisiert, vom Tempel in Jerusalem bis zur Wohnung, die Paulus anmietet. Der bleibende Ausgangspunkt ist Jerusalem. Auch wenn sich Blick und Aktivität weiten, der unverlierbare Anfang bleibt in Erez Israel: „*angefangen in Galiläa*“, wie Petrus bei der Taufe des ersten Nichtjuden sagt. „Und wir sind Zeugen für alles, was er getan hat *im jüdischen Land und zu Jerusalem*“ (Apg 10,39).

Dasselbe betont der Völkerapostel Paulus, wenn er im Brief an die Gemeinde in Rom seinen Wirkungskreis beschreibt: „So habe ich *von Jerusalem aus* in weitem Umkreis bis nach Illyrien überallhin das Evangelium

6) Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg / Basel / Wien 2007, 133.

7) Ebd.

8) Vgl. Hans Helmut Eßer, *nómos*, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* 1, 629.

9) Ebd., *entolé*, in: TBLNT 1 (Anm. 8), 620 ff.

Christi gebracht“ (Röm 15,19). Diese Bezogenheit auf Israel und Jerusalem bleibt eine wichtige Konstante in der Theologie des Paulus.¹⁰

b. Die zweite Antwort auf die Frage, wie die Tora bzw. das Evangelium in die ganze Welt kommt, gibt uns die Erzählung des Pfingstfestes in der Apostelgeschichte. Sie beginnt mit der schlichten Information: „Als der Pfingsttag gekommen war, befanden sich alle am gleichen Ort“ (Apg 2,1).

Auch hier lohnt ein Blick in den griechischen Text: Alle befanden sich *epi to autó*, am selben Ort. Diese Formel, *epi to autó*, treffen wir noch öfters in der Apostelgeschichte, und als eines der wichtigsten ekklesiologischen Stichworte der Apostelgeschichte ist es auch in der nachapostolischen Zeit nicht verklungen. Bereits im ersten genauer datierbaren Werk christlicher Literatur außerhalb des Neuen Testaments, im 1. Klemensbrief, um 96 geschrieben, ist dieser Ausdruck zu finden¹¹: „Auch wir wollen deshalb, in Eintracht *am selben Ort* pflichtbewusst versammelt, wie aus einem Mund beharrlich zu ihm [Gott] rufen“ (34,7). In gleicher Weise argumentiert der Barnabasbrief rund vierzig Jahre später: Nur das Zusammenkommen und reale Miteinandersein *an einem Ort* bietet die Gewähr gegen das Eindringen des Verwirrers.¹² Auch Justin der Märtyrer († um 165) gebraucht *epi to autó*, in seiner Schilderung des Sonntags in der Gemeinde. Jeden Sonntag findet in den Gemeinden eine Versammlung statt, zu der alle aus der Stadt und dem dörflichen Umland *an einem Ort* zusammenkommen.¹³

Man könnte noch weitere Beispiele aufzählen. *Epi to autó* erscheint geradezu als Gegenpol zu eigenmächtigem und eigensinnigem Handeln der Gemeindemitglieder bzw. als Gegenmittel gegen die Versuchungen, sich von der Gemeinde zu trennen und gegen theologische Fehlmeinungen, die dem meist vorausgehen.¹⁴

10) Vgl. Ansgar Wucherpfennig, *Paulus als Missionstheologe. Kontextualität und Universalität des Evangeliums bei Paulus*, in: Markus Luber (Hg.), *Kontextualität des Evangeliums. Weltkirchliche Herausforderungen der Missionstheologie*, Regensburg 2012, 68–86; bes. 82 f.

11) Vgl. Joseph A. Fischer (Hg.), *Die Apostolischen Väter*. Griechisch-deutsch. Eingel., hg. u. erläutert v. Joseph A. Fischer, München ¹1956, Darmstadt ⁸1981, 3.

12) Barnabasbrief 4,10, in: Klaus Wengst, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*; eingel., hg., übertr. u. erl. von Klaus Wengst (Schriften des Urchristentums, 2. Teil), Darmstadt 1984, 146.

13) Justin, 1. Apologie 67; in: Miroslav Marcovich (Hg.), *Iustini Martyris Apologiae pro christianis*, Berlin / New York 1994, 129; dt.: BKV2 12, 136.

14) Vgl. Ignatius von Antiochien, *Philad.* 6,2.

Das reale, leibhafte *in unum convenire* (die Formel, mit der die Lateiner das *epi to autó* übersetzen) blieb in der Kirchengeschichte als eines der Kriterien für das Kirchesein lebendig.¹⁵ Das „an einem Ort zusammenkommen“ wirkte weit in die Lebens- und Ordensregeln des Mittelalters hin. So wird in der Lebensordnung der Kanoniker von Klosterrath aus dem 12. Jahrhundert mit Hinweis auf Apg 4,32 die hohe Bedeutung der Einmütigkeit der Kanoniker herausgestellt. Sie kann nur erhalten bleiben, wenn „alle an jedem Tag zusammenkommen“.¹⁶

Es ist erstaunlich, dass mit der Ausbreitung der Kirche über viele Länder und in neue Kulturen hinein dieses Prinzip nicht verloren ging. Sicher, es konnte nicht weiter mit allen realisiert werden, als die Kirche wuchs und ihre Mitglieder zu Hunderten und Tausenden gezählt wurden¹⁷, aber dort, wo die Kirche in den Völkern ankam, war sie immer auch mit Personen präsent, die das „an einem Ort“ in ihrem Leben realisierten.

Das Lukasevangelium beginnt mit der Schilderung des Dienstes des Zacharias im Tempel (Lk 1,5–25) und es endet mit der Notiz, dass die Jüngergemeinde „immer im Tempel war und Gott pries“ (Lk 24,53). Gleichzeitig ist es durchsetzt von den Erzählungen, in denen Jesus Mahl hält, sich am Tisch mit Jüngern, Gästen, Interessierten und Gegnern trifft. Das „Obergemach“ wird wichtig. Das Haus in Emmaus und sein Tisch zum Ort der Einsicht in die Geschichte Gottes und die Präsenz Jesu. Die Apostelgeschichte endet dann, wie bereits erwähnt, in einer Wohnung in Rom.

Die Art, wie Juden und Nichtjuden mit der Botschaft vom Messias Jesu bekannt gemacht wurden, wird nicht als Missionstournee eines einzelnen Apostels erzählt, sondern als Gründung von Gemeinden in Privathäusern. Der universale Auftrag hat sein Zentrum am gemeinsamen Tisch. So wie sich die Heilsgeschichte einmal auf einige wenige Personen stützte, auf Abraham und Sara und die ihren, und an sie den Segen für alle Völker band (vgl. Gen 12,3), so wurde der Segen für die Welt am Schawuotfest jenes Jahres auch an das Obergemach, an die Häuser der Jünger Jesu, an ihre Tische gebunden.

15) Vgl. Philip R. Amidon, *Procedure of St. Cyprian's Synods*, in: VigChr 37(1983)328–339; 329 f.

16) *Consuetudines Rodenses* c. 12, 80, in: *Consuetudines Canoniconum Regularum Rodenses / Die Lebensordnung des Regularkanonikerstiftes Klosterrath*, 1. Teilbd., übers. u. eingel. von Helmut Deutz (FCh 11/1), Freiburg u. a. 1993, 192 f.; zum Ganzen: A. Buckenmaier, *Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, Regensburg 2009, 255–257.

17) Vgl. Benedikt XVI., Enzyklika *Caritas in veritate*, Nr. 20.

Will das Christentum nicht ein bloßes Fluidum bringen, Stimmung, Gemeinschaftsgefühl, sondern Gemeinschaft, Erlösung, Aufhebung der Armut, wie sie Papst Franziskus erhofft, dann muss seine Universalität von der Konkretheit seiner Häuser, Unternehmungen und Tische ausgehen. Wahrscheinlich haben sich die Jünger, wie jüngst Gerhard Lohfink vermutete, am Pfingstfest zum erstenmal als *ekklesia*, als Gemeindekirche, bezeichnet, und so das Wort *qahal*, das Wort für die Versammlung Israels am Sinai, aufgenommen.¹⁸ Darum wird auch die Reform der Kirche, sogar jene der Kurie, nur *im Wiederfinden dieser Form* gelingen, nur wenn wir mit unserem Leben ersehnen, dass es solche Häuser und Tische gibt, und wir bereit sind, das Leben dafür einzusetzen. Sie ist eine „arme“ Form, nicht weil sie ein armseliges Leben anbietet, sondern weil sie nur von so wenigen gewählt wird.

6. Pfingsten erzählt in der christlichen Deutung des Schawuotfestes die Gabe des Gottesgeistes. Er trifft auf die Jünger nicht auf einer Wallfahrt, nicht im Inneren einer Meditation, sondern als sie alle an einem Ort versammelt sind. In einer kleinen Reflexion zu Beginn der Synode über die Neuevangelisierung sagte Benedikt XVI. am 8. Oktober 2012: „Der hl. Lukas berichtet uns, dass an Pfingsten [...] der Heilige Geist das Feuer war, das die Welt verwandelt hat, jedoch ein Feuer in Form von Zungen, also Feuer, das gleichzeitig auch vernünftig ist, das Geist ist, das auch Verständnis ist [...]. Und gerade dies intelligente Feuer [...] ist kennzeichnend [...]. Wir wissen, dass das Feuer am Anfang der menschlichen Kultur steht [...]. Die menschliche Kultur beginnt in dem Augenblick, in dem der Mensch die Macht hat, Feuer zu machen: Mit dem Feuer kann er zerstören, aber mit dem Feuer kann er auch verwandeln, erneuern. Gottes Feuer ist verwandelndes Feuer, Feuer der Leidenschaft, das auch vieles in uns zerstört, [Feuer] das zu Gott bringt, das jedoch vor allem verwandelt, erneuert und eine Neuheit des Menschen schafft.“¹⁹

Es ist unsere Gewissheit und Erfahrung, dass wir nur zusammen, Synagoge und Ekklesia, Israel und Kirche, Juden und Christen, das intelligente Feuer finden.

18) Vgl. Gerhard Lohfink, *Gegen die Verharmlosung Jesu. Reden über Jesus und die Kirche*, Freiburg / Basel / Wien 2013, 268.

19) http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20121008_meditazione-sinodo_ge.html (zuletzt aufgerufen am 3. 5. 2013).

Das Unbegründet nicht vergessen Gedanken zum Antisemitismus heute und gestern

Frank Hahn*

Wie antisemitisch ist unsere Gesellschaft noch oder schon wieder? Diese Frage wird zurzeit verstärkt aufgeworfen. Antworten aber gehen im Getöse des Meinungsstreits unter oder werden erst gar nicht ausgesprochen. Wir wagen zumindest einen Zwischenruf zum Thema – unter Bezugnahme auf Überlegungen des Philosophen Jean-François Lyotard. Eine „lächerliche Geschichtsepoche“, die zuweilen nicht wisse, dass sie antisemitisch sei und sogar vorgebe, es nicht zu sein, nannte der einstige Buchenwald-Häftling Jorge Semprun unsere Zeit in seinem Roman „*Was für ein schöner Sonntag*“ (1980, dt. 1981). Diese „Epoche“ dulde nur „unterdrückte Juden, Opfer, um sie bejammern und anlässlich ihrer Ausrottung beklagen zu können“.

In der aktuellen Debatte tut sich lautstark der Journalist Henryk M. Broder hervor. Und obwohl sein jüngstes Buch¹ zu großen Teilen einseitig und holzschnittartig verfasst ist, lässt doch der Satz aufhorchen, in dem die „toten Juden die Lieblingsjuden der Deutschen“ bezeichnet werden. Sie seien dies „allein schon deswegen, weil sie bei Gedenkritualen nicht stören [...]“. Es seien „knitterfreie und pflegeleichte Juden, immer und überall willkommen, im Gegensatz zu den lauten und störrischen Juden [...]“, so Broder.

Wenngleich beide Zitate sich in erster Linie auf Israel – als dem Ort mit der größten Dichte *lebender* Juden – beziehen, so lesen sie sich auch als beunruhigende Frage nach der inneren Befindlichkeit unserer Gesellschaft:

* Frank Hahn, geb. 1953, Autor und Essayist, Leiter des Vereins „Spree-Athen e. V.“ in Berlin, der mit Vorträgen und Symposien zu Themen aus Philosophie, Literatur, interkulturellen Gesprächen sowie Fragen des Judentums öffentlich wirksam ist. Hahn hat sich mit jüdischen Denkern wie Hermann Cohen, Franz Rosenzweig und Emmanuel Lévinas beschäftigt. Vgl. Frank Hahn, „Der Sprache vertrauen, der Totalität entsagen – Annäherungen an Franz Rosenzweigs Sprachdenken“, Verlag Karl Alber / Herder, Freiburg 2013.

1) Henryk M. Broder, „*Vergesst Auschwitz!*“, Albrecht Knaus Verlag, München 2012.

Wirkt die Vergangenheit auf unheimliche Weise in der Gegenwart fort? Wäre das Vergangene also gar nicht vergangen? Anders gefragt: Wie stünde es um unsere Haltung zum Judentum, wenn unsere Gegenwart sich von einer deutlich hör- und sichtbaren Gruppe „störrischer und lauter Juden“ gestört fühlte? Noch unheimlicher gefragt: Käme unter solchen Umständen nicht so mancher darauf, das von Broder zitierte Goebbels-Wort, wonach „die Juden die Stimmung verderben“, auch heute wieder ungeniert auszusprechen? Die Juden als „Störer und Spielverderber“. Liegen hier womöglich abgründige „Motive“ des Judenhasses verborgen, die wegen ihrer „Banalität“ erschauern lassen und die man deswegen gern zugedeckt ließe? Fragen, die inmitten des Getöses um „neuen“ und „alten Antisemitismus“, Israel, Islam, Last der Schuld und des Krieges scheinbar überhört oder wohl erst gar nicht gestellt werden. Fragen, die an das „Unbewusste“, an älteste Mythen, Texte und Scheidelinien jener Zivilisationen aus dem Zweistromland rühren, ohne deren Traditionen Europa kaum zu denken ist.

Antisemitismus: unbewusster Affekt gegen den ursprünglichen Schrecken

Einer der wenigen europäischen Denker, der diesen Fragen seit den 80er Jahren nachspürte – exemplarisch u. a. in seinem Text *„Heidegger und die Juden“* –, war Jean-François Lyotard (1924–1998). Kurz gesagt lautet Lyotards These: In der jüdischen Tradition wird seit Tausenden von Jahren die Erinnerung daran wach gehalten, dass wir seit jeher den letzten „Sinn der Worte“ verfehlt haben und also unser Denken immer von Leerstellen durchsetzt ist, die als das Nicht-Mitteilbare und Nicht-Hörbare sich dem rationalen Wissen, der Vernunft oder der Vollendung entziehen. Dieser Nicht-Ort des Nicht-Hörbaren, dieser *Un-Sinn* hinter dem vermeintlichen Sinn verstört das abendländische Denken seit je – und es stört die Möglichkeiten voreiliger Selbstversicherung in der Abgeschlossenheit logischer Systeme.

Würden diese Leerstellen womöglich die Gewissheit des Wissens „verderben“, das uns Fortschritt, Zugewinn an Erkenntnis und Reichtum verspricht? Fühlten wir uns in unserem Wunsch nach Letztbegründbarkeit, nach Sicherheit und Dazugehörigkeit, die als Umhegung, als Abgrenzung identitätsstiftend wirken sollen, von einem „Gast“ (Lyotard über die seinerzeitige jüdische Tradition im Abendland) gestört, der – immer auf Wander-

schaft und im Exil – in der Nicht-Sesshaftigkeit und Nicht-Identität dennoch nie ein bestimmtes Urvertrauen verloren hat? Zumindest droht jene vektorale Intentionalität aus dem Tritt zu geraten, die uns in ihrer Fixierung auf Ergebnisse den Positivismus der Beherrschbarkeit der Welt sowie die Hingabe an den unendlichen Fortschritt verinnerlichen ließ. Ratio, Intentio, Progressio, erscheinen geradezu als unhintergehbare Begleiter des Taktschlags ökonomischer Effizienz, wissenschaftlicher Exzellenz und gesellschaftlich anerkannter Existenz. Laut Lyotard stören „die Juden“ nicht nur diesen Taktschlag, sondern vor allem dessen scheinbare Begründung: „Die Juden sind in dem mit seiner Selbstbegründung beschäftigten ‚Geist‘ des Abendlands dasjenige, das sich diesem Geist widersetzt, in seinem Willen, dem Willen zu wollen, dasjenige, das diesen Willen durchkreuzt, und in seiner Vollendung, seinem Projekt und Fortschritt, dasjenige, das stets die Wunde des Unvollendeten schlägt.“

Warum ausgerechnet die Juden? Hätten denn nicht auch die Postmoderne, die Existenzphilosophie, die kritische Theorie oder sogar schon Sokrates ebenfalls diesen Fixierungen und ihren vermeintlichen Sicherheiten ihre Gefolgschaft verweigert? Selbst wenn die jüdische Tradition durch eine besonders prägnante Variante der Verstörung die abendländische Gesellschaft und Kultur fortwährend gestört haben sollte – reichte dies als Erklärung für den „Judenhass“, der über Jahrhunderte sich in Verfolgung, Vertreibung, gewaltsamer Konversion, etwas weniger gewaltsamer Assimilation und schließlich in der Vernichtung des europäischen Judentums manifestiert hat?

Zum einen gilt es, sich gegenüber diesen Fragen jeglicher „Erklärung“ zu enthalten. Zum anderen: Vor dem Hintergrund von Lyotards Buch „Heidegger und die Juden“ schweben solche Fragen über der Oberfläche, als wollten sie die „eigentliche Problematik“ gezielt verfehlen. Lyotard unternimmt demgegenüber einen der rar gesäten Versuche, sich dieser „eigentlichen Problematik“ zu nähern. So schreibt er: „Man darf den Antisemitismus des Abendlands nicht mit dessen Xenophobie verwechseln. Er ist vielmehr eines der Mittel seines kulturellen Apparats, den *ursprünglichen Schrecken*, [...] zu bannen, ihn [...] abzuwehren, ihn aktiv zu vergessen.“

Was versteht Lyotard unter dem „ursprünglichen Schrecken“? In erster Annäherung besteht der „ursprüngliche Schrecken“ im Nicht-Hören-Können des göttlichen Wortes. Lyotard spricht sogar von der Geiselnahme des jüdischen Volks durch eine Stimme, der Gehorsam zu leisten sei. Aber diese

Stimme (Gottes) spricht nicht eigentlich zum Volk, sondern sagt nur, „dass sie ist und dass es untersagt ist, sie zu nennen und darzustellen“. Es geschieht also eine „dunkle, ungewisse Enthüllung einer namenlosen Sache“, die als Offenbarung bezeichnet wird. Noch radikaler formuliert Lyotard – unter Bezugnahme auf Rabbi Mendel von Rybanow – in dem berühmten Gespräch mit Elisabeth Weber, wo er vom „unhörbaren Aleph“ spricht: „Etwas wurde nicht etwa gesagt, sondern angekündigt, und mir scheint, dass das Aleph ankündigend ist, nämlich *Atem des Anfangs*, den man nicht hört. In gewisser Weise hat das Volk nichts gehört, außer dass etwas angekündigt worden ist.“



Der Hörende.

Bronzeskulptur von Toni Zenz.

Die jüdische Tradition hat nie den Zweifel darüber ablegen können, ob jemand gesprochen hat, – und wenn, wer. Deswegen wurde auch nichts aufgeschrieben. Denn der „Atem des Anfangs“, das stimmlose Aleph, könnte schließlich „alles oder nichts“ bedeuten, er könnte sowohl als geordnete Folge von Buchstaben geschrieben werden als auch als Zusammenfall aller Vokale oder sogar als Vokal(e), den (oder die) die Menschen gar nicht kennen.

Lyotard erwähnt in diesem Zusammenhang das 2000 Jahre währende Zögern der jüdischen Texttradition, Vokale in die Schrift einzuführen – aus dem Bedenken, die Vokalisierung könne die Worte auf *eine* Bedeutung festlegen. Dennoch kündigte sich im nicht hörbaren, stimmlosen Aleph ein Gebot an (Lyotard spricht sogar von einem „gebieterischen Timbre“), – aber es wurde „nie klar gesagt, was zu tun ist“. Vielmehr ist es die Aufgabe des Kommentars und der Textauslegung, immer neu herauszufinden, was zu tun sei und nach einer jeweils für den Augenblick plausiblen Bedeutung zu schürfen.

Damit aber ist der Schrecken nicht gebannt – der Schrecken über den Mangel des Nicht-Hörens, den *Mangel an Begründung oder Legitimität*. Dieser Mangel wird von Lyotard als einer des gleichzeitigen „zu früh“ und

„zu spät“ charakterisiert: Das Aleph wurde zu früh „gesprochen“, bevor die Menschen bereit oder fähig waren zu hören. Als schließlich „etwas“ verstanden wurde, war es „zu spät“, noch einmal nachzufragen, und so wurde der ursprüngliche Schrecken „verdoppelt“: Der Schock des Nicht-Hören-Könnens wurde nun ergänzt durch den Schrecken einer „unerträglichen“ Aufforderung, die alten Bräuche und Götter für eine Ungewissheit aufzugeben, – denn der einzige Gott zeigt sich nicht, er darf nicht genannt werden, er entzieht sich immer wieder ins Nichts. Er bürdet dem Menschen Gebote auf, die dieser nicht versteht, allen voran dasjenige, heimatlos zu sein, den Ort zu verlassen, den man bewohnt und nie zurückzukehren. Zu spät also – hätte man früher „etwas“ gehört, hätte man den Sinn dieser Gebote vielleicht verstanden. Dass sich durch so viel „Unklarheit“ das „christliche Abendland“ weit mehr verstört fühlt als durch noch so viele postmoderne Diskurse, liegt schlicht daran, dass diese Verstörung aus den Quellen der ersten göttlichen Worte selbst entspringt.

Lyotard behauptet, dass dieser Mangel stets nahe dran sei, vergessen zu werden, „weil er unerträglich ist“, – eben wegen des Fehlens von Legitimität und Begründung für das dem Menschen Auferlegte. *Die jüdische Tradition in Europa aber könne das „Unbegründete“ nicht vergessen.*

Aus diesem einen Satz Lyotards ragt unvermittelt ein strebenartiges Gewirr an Fragen – das zugleich wie zu einem Strauß gebündelt erscheint – heraus. Sollte dieses Nicht-Vergessen-Können durch die Vernichtung des europäischen Judentums zum Schweigen gebracht werden, sollte also durch die Schoa das Nicht-Vergessen vergessen werden? (Dies ist die These Lyotards, indem er im ursprünglichen Schrecken einen „*unbewussten Affekt*“ der europäischen Zivilisation gegen das Judentum ausmacht, – Adorno spricht von einem 2000 Jahre alten „Gerücht über die Juden“.)

Werden wir hier aber nicht auf existenzielle Weise mit verschiedenen Formen des Vergessens konfrontiert? (Lyotard bezeichnet das ursprüngliche Vergessen – das sich auch als ursprünglicher Schrecken ereignet – nicht als Schwäche des Gedächtnisses, sondern als ein immerfort gegenwärtiges „Unvordenkliches“. Im Sinne der Tradition des jüdischen Sprachdenkens könnte man hier ergänzen: das Unvordenkliche als ein Etwas, das *vor dem Denken* sich als Mangel, Leerstelle, nicht Mitteilbares, nicht Hörbares in der immer gegenwärtigen Sprache ereignet. Es wäre also ein stets gegenwärtiges Vergessen, das uns an das Defizitäre des „reinen Denkens“ oder der „reinen Vernunft“ erinnerte.) Bedürften wir also nicht des immer neuen Zugangs zu

dem „ursprünglichen“ Vergessen, um jenes nicht Begründete oder auch nicht Begründbare zu er-*innern*? Wäre damit aber unsere „Erinnerungskultur“ nicht auch zu hinterfragen? Fördert nicht gerade das allgegenwärtige Gedenken an Auschwitz das Vergessen jenes *Unbegründeten*, um dessen Nicht-Vergessen willen die jüdische Tradition seit je immer neu den kargen und mühseligen Weg durch die Wüste des Exils, der Sprache und der Schrift gegangen ist? Wird durch ein zeremonielles Gedenken gerade die Unruhe gebannt, die jenes „Unvordenkliche“ der jüdischen Tradition immer wieder ausgelöst hat? Schließlich ließe sich fragen, wie die Juden selbst über Jahrtausende das Unerträgliche eines Mangels an Begründung dennoch ertragen haben.

Dem Endlosen ein Ende setzen?

Diese Fragen sind kaum voneinander zu trennen, jenseits einer „sinnaufspaltenden“ – Raum und Zeiten grammatisch und logisch immerfort zerteilenden – Sprache könnten sie vielmehr als eine einzige Frage erscheinen. In einem weiteren Zitat aus *„Heidegger und die Juden“* schimmert diese Verwebung ungefragt durch. Es schließt an die obige Passage über den Antisemitismus an, indem dieser als „Ergänzung“ zur griechischen Wissenschaft, zum römischen Recht, zur christlichen Geistigkeit und zur Aufklärung bezeichnet wird. Weiter heißt es dann:

„Jene Ergänzung, die der Kehrseite des Wissens, des Habens, des Wollens und des Hoffens zugewandt ist. Im Mittelalter werden die Juden genötigt sein, sich zu bekehren, und sie widersetzen sich der Konversion kraft einer *reservatio mentalis*. Im Zeitalter der Klassik werden sie vertrieben, und sie kommen zurück. In der Moderne werden sie integriert, doch sie beharren auf ihrer Verschiedenheit. Im 20. Jahrhundert werden sie vernichtet. Von dieser Schlächterei sollte keine Spur zurückbleiben, in keinem Gedächtnis ihrer gedacht werden. Eben darin aber legt sie (die Schlächtere, F. H.) Zeugnis von dem ab, was sie niedermetzelt: dass es ein Undenkbares gibt, eine verlorene Zeit, die untilgbar bleibt, eine Offenbarung, die sich nie offenbart, sondern nur da ist.“

Darf man davon sprechen, die Schlächterei habe „Zeugnis abgelegt“? Doch Lyotard beeilt sich selbst, in diesem Zusammenhang vor den Fallstricken des Sophismus und der Dialektik zu warnen, die sich z. B. in den

Worten „wenn Schoa, dann gerade darum Erwähltheit“ zeigten. (Dass es jenseits kluger oder eitler „Wortgefechte“ auch ernste Überlegungen zur Frage der „Prüfung“ des jüdischen Volkes durch Auschwitz gab, zeigt das 1947 geschriebene eindrucksvolle Hiob-Buch von Margarete Susman.) Andererseits kann die Art und Weise, wie die Spuren des Massenmords verwischt wurden und werden sollten, durchaus als Zeugnis, als Beleg für etwas gelesen werden. Immerhin sagt das Wort „Endlösung“ nichts anderes aus als die Endgültigkeit, mit der die „Judenfrage“ ein für allemal beantwortet werden sollte. Lyotard fährt daher fort:

„Man durfte nicht auf halbem Wege stehen bleiben, denn es galt, dem Endlosen, dem Nicht-enden-Wollenden ein Ende zu setzen. Das Verbrecchen sollte vollkommen sein, und das Urteil auf Freispruch wegen Mangels an Beweisen lauten. Es handelt sich um eine Politik des vergessenen, des absoluten Vergessens. Sie ist sinnlos, und die Verbissenheit, mit der sie betrieben wird, deutet darauf hin, dass es in ihr um etwas Außerpolitisches geht. Denn die ‚Politik‘ der Vernichtung übersteigt das Politische. Sie wird nicht ausgehandelt und ist ohne Schauplatz. Der Eigensinn, mit dem bis zuletzt gemordet wird, ist, da politisch nicht einsehbar, ein Zeichen, dass es um etwas anderes, dass es um das Andere geht. Diese apolitische Politik dauert auch nach ‚Auschwitz‘ fort, und ihre Mittel wären zu eruieren.“

Wieder blitzt der Strauß der vielen Fragen auf, die zu einer verwoben sind: Lyotard impliziert hier, dass alle politischen, wissenschaftlich-historischen, soziologischen oder gar ökonomischen Versuche, Auschwitz zu „erklären“, in Wahrheit gar nichts erklären, da sie das „Außerpolitische“ der Schoa leugneten. Wir werden an das Unbegründete, das Unvordenkliche erinnert. Wie die „apolitische Politik“ nach Auschwitz fort dauere, führt Lyotard in einer Kritik an der Gedenk- und Erinnerungskultur weiter aus: die Darstellung des millionenfachen Mordes an den Juden *sei eine Form, zu vergessen*. Damit ist zunächst die unhintergehbare Tatsache benannt, dass nur dasjenige vergessen werden kann, was aufgezeichnet wurde, „denn nur was aufgezeichnet wurde, kann auch wieder gelöscht werden“. Lyotard sagt dazu: „Was dagegen mangels einer Aufzeichnungsoberfläche, mangels eines Ortes oder einer Dauer, in der die Aufzeichnung situiert werden könnte, nicht aufgezeichnet wurde [...] kann mithin auch nicht vergessen werden. Es bietet dem Vergessen keinen Angriffspunkt und bleibt ‚nur‘ als eine Affizierung präsent, von der man nicht weiß, wie sie qualifiziert werden könnte [...]“.“

Was nicht vergessen? Wie erinnern?

Dem Vergessen keinen Angriffspunkt bieten: Das übersteigt noch jenes in Bezug auf die Schoa inzwischen inflationierte Wort vom „Sagen des Unsagbaren“. Aufgabe der Kunst sei es vielmehr – so Lyotard – zu sagen, dass nichts gesagt werden kann, darzustellen, dass nichts dargestellt werden kann. Würden wir auf diese Weise also das „Unbegründete und Unvordenkliche“ vor dem Vergessen bewahren? Anders gefragt: Wäre es nicht an der Zeit, statt vornehmlich die *Vernichtung* des Judentums „aufzuarbeiten“ (welch bedrohliches Wort!), das *Vernichtete* (die jüdische Tradition) nicht zu vergessen? Öffentliche Gedenkfeiern, Kranzniederlegungen und andere „Erinnerungsrituale“ seien, so Lyotard, inzwischen zu einer Form der offiziellen „Schadensabwicklung“ instrumentalisiert.

Anders gesagt: Statt sich auf eine Erinnerungskultur der Stolpersteine, Gedenktafeln sowie dem einen oder anderen Buch über jüdisches Leben vor 1933 zu beschränken, sollten wir den *Mangel an Begründung*, den das erste Aleph in alles menschliche Sprechen und Handeln in seiner Unhörbarkeit eingebrannt hat, nicht vergessen.

Doppeltes Nicht-Vergessen: Indem wir das Vernichtete nicht vergessen, öffnen wir neue Wege, den ursprünglichen Schrecken über den Mangel an Begründung nicht zu vergessen. Dies aber könnte sich als eine Frage „unseres“ Überlebens erweisen. Mit „unser“ wäre dabei sowohl „alle Menschen“ gemeint wie auch „wir als Deutsche“.

In der Betriebsamkeit „unserer“ offiziellen Gedenk- und Erinnerungskulturindustrie geht nur allzu leicht die Frage unter, welch unbegreiflichen und nie „ersetzbaren“ Verlust wir *uns selbst* durch die Vernichtung des Judentums zugefügt haben. Es könnte sich – so behaupten wir – als Überlebensfrage erweisen, diesen Verlust auf eine bisher nur unzureichend geschehene Weise zum Thema zu machen: den Verlust des Anderen, der und das als Leerstelle, als Nicht-Mitteilbares und Nicht-Hörbares die notwendige Kehrseite von Aufklärung, Vernunft und Wissenschaft präsent ist – auch ohne dass wir es hören. Wenn wir zumindest hörten, dass wir nichts hören, wie es Luigi Nono in seiner Musik experimentell versucht hat, dann würde uns Zeit geschenkt – Zeit zum Innehalten, In-Frage-Stellen, Aufschieben und sich Öffnen für Offenbarungen, die vielleicht mehr verhüllen als offenbaren. Genau dieses aber könnte zur Frage des Überlebens werden.

Hier begegnen wir schließlich der letzten der oben aufgeworfenen Fragen noch einmal: Wie haben die Juden selbst das Unerträgliche ertragen? Wir hatten es schon angedeutet: durch das Leben in der Sprache, im Text – der Tora, dem Talmud, dem Midrasch bis hin zur unerschöpflichen, auch säkularen Literatur. Das Leben in dieser bedeutet harte Arbeit am Text, indem dieser immer von Neuem ausgelegt, in Frage gestellt, neu geschrieben und kommentiert wird. Diese nie abgeschlossene Arbeit, die nie den *einen* Sinn erschließt, kein endgültiges Ergebnis, keinen reinen Gewinn abwirft, ist unerschöpflich. Erleben wir demgegenüber nicht gerade eine um sich greifende *Erschöpfung* der Gesellschaft durch das rastlose Jagen nach „belastbaren“ Ergebnissen, die uns weiteren Fortschritt, besseres Wissen und höheren Gewinn garantieren sollen?

Diese Frage mag schon genug Unruhe auslösen. Doch die andere, schon oben kurz erhobene Frage dürfte uns noch weiter verunsichern, wenn wir uns an Broders Wort von den „toten Juden als den Lieblingsjuden“ erinnern: wie stabil wäre die staatstragende, Konsens demonstrierende Schranke gegen den Antisemitismus in der deutschen Gesellschaft eigentlich, wenn sich mitten unter uns eine zahlenmäßig veritable Gruppe „lauter und störrischer Juden“ zu Wort meldete? „Störrische Juden“, die vielleicht als geistige „Nachfahren“ jener lebendigen „jüdischen Kultur“ wahrgenommen würden, die Kunst, Literatur und Philosophie der Weimarer Republik ziemlich durcheinander gewirbelt hat. Wie „tolerant und aufgeklärt“ wäre die Mitte der Gesellschaft eigentlich noch, wenn ein kritisches „postmodernes“, aber mit Talmud- und Midrasch-Lektüren angereichertes Denken selbstverständlicher Teil des „Diskurses“ würde? Wie würde gar die Mehrheitsgesellschaft reagieren, wenn *jüdische und islamische Gelehrte gemeinsam* aus einem beiden Traditionen ähnlichen Umgang mit alten Texten das gegenwärtige Europa durch ungewohnte „Kulturkritik“ in Unruhe versetzte?

Bestürzende Fragen, denen eine Gesellschaft, die „Schadensabwicklung“ mithilfe zunehmend erstarrter Erinnerungs- und Gedenkrituale betreibt und dann „vorgibt, nicht antisemitisch zu sein“, meist erfolgreich ausweicht.

„Soviel du brauchst“ (2. Mose 16,18)

34. Deutscher Evangelischer Kirchentag

Alwin Renker / Elisabeth E. Weidinger

Der Austragungsort des 34. Deutschen Evangelischen Kirchentags (1. bis 5. Mai 2013) war der Stadtstaat (die ehemalige Hansestadt) Hamburg. Das Motto „*Soviel du brauchst*“ nach Ex 16,18 wurde schon in der Planung weitgefächert verstanden: Besitz (Geld, Konsum, Umwelt), Bedürfnisse (z. B. Behinderter), das „tägliche Brot“ im Vaterunser, das Manna in der Wüste, aber auch die Vielfalt im Programm- und Gesprächsangebot. Neben der ökonomischen Interpretation, „Dass unsere Gesellschaft Maßlosigkeit erkennt“, interpretierte Kirchentagspräsident Gerhard Robbers die Losung „Soviel du brauchst“ auch mit Blick auf die zahlreichen Konflikte der Kulturen und Religionen. In diesem Zusammenhang ist es sinnvoll, sich – neben der Vielfalt der angebotenen Interpretationen – an den hebräischen Originaltext aus Ex 16,18 zu erinnern¹, auf den sich das Kirchentagsmotto beruft:

Wa jamodu be-omer / we lo me-ediv harbei
we ha-mam-it lo hechsir / isch le-phi achlo lakato.

Die deutsche Übersetzung nach Naftali Herz Tur-Sinai (Torczyner) lautet:

Und als sie es (das Manna) aber mit dem OMER maßen,
da hatte der, der viel gesammelt hatte, nicht mehr,
und wer wenig gesammelt hatte, nicht weniger,
Jeder, soviel er aß, hatten sie gesammelt.

Eine Erklärung der letzten Zeile findet sich in der Übersetzung von 2 Kor 8,15 nach Luther:

„Der viel sammelte, hatte nicht Überfluss,
der wenig sammelte, hatte nicht Mangel.“

1) Zusammengestellt von Rolf Christian Goethert.

Das „Gedenken zum Beginn“

Der erste Akt des Kirchentags war ein Gedenken beim Hannoverschen Bahnhof, dem Ort, von dem 1940–1945 6428 Juden sowie 1264 Sinti und Roma in die Vernichtungslager deportiert wurden. Der Hamburger Polizeipräsident Wolfgang Kopitzsch erinnerte an die Tausende von Menschen, die in der NS-Zeit durch Polizisten der Hansestadt Hamburg ermordet wurden (s. u. S. 280 f.). Das in die Wehrmacht integrierte Hamburger Polizeibataillon 101 hat bei „Säuberungsaktionen“ im Osten, u. a. in Józefów und Łomazy (s. u. S. 282–286) insgesamt rund 85 000 Menschen ermordet.

Als zweite Gruppe stellte sich der *Eimsbütteler Turnverband* ETV seiner Schuld während der NS-Zeit. Die Resultate der Recherche zur völkisch-antisemitischen Geschichte des ETV hat der Historiker Sven Fritz in seinem Buch „... dass der alte Geist im ETV noch lebt“ veröffentlicht.

Als Vertreter der *Sinti* sprach *Rigoletto Weiß*. Mit elf Jahren war er in das Vernichtungslager Belzec deportiert worden und kehrte doch nach Hamburg zurück. Ergänzt wurde das Gedenken durch die Ausstellung „*In den Tod geschickt. Die Deportationen von Juden, Roma und Sinti aus Hamburg 1940 bis 1945*“. Das Trauma der Überlebenden der Schoa wurde mit der Aufführung des Films „*Das Weiterleben der Ruth Klüger*“ thematisiert. Die in Wien geborene Ruth Klüger überlebte vier verschiedene Konzentrationslager.

1933 lebten im Großraum Hamburg etwa 19 410 Juden, im Mai 1945 waren es ca. 300. Insgesamt kamen 8877 Juden ums Leben, 319 begingen Selbstmord. Eine ehemalige Hamburgerin, *Miriam P.*, erlebte die Pogromnacht als zwölfjähriges Mädchen. In ihren persönlichen „Erinnerungen“ (Privatmanuskript) erzählt sie:

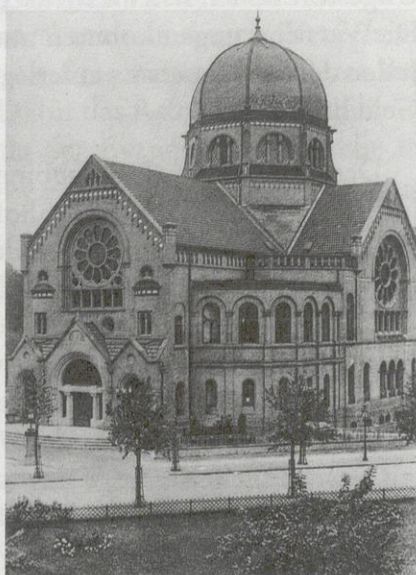
„Am 10. Nov. 1938 ging ich wie immer zur Schule [Israelitische Töchter-schule in der Karolinenstraße]. Ich sah viele Menschen auf der anderen Stra- ßenseite bei der Synagoge, kümmerte mich aber weiter nicht darum. Ich holte, wie immer, eine Klassenkameradin ab, aber an der nächsten Stra- ßenecke stoppte uns ein Polizist und sagte, wir sollen wieder nach Hause gehen, es sei keine Schule. Ich hatte Angst vor ihm. Wie konnte er das wissen? [...] Mutti schickte mich Brot kaufen. Das Geschäft war voller Menschen. Als ich um Brot bat, sagte die Verkäuferin, dass sie Juden kein Brot verkaufe. Ich stand da, bekam einen roten Kopf und ging wieder raus. Keiner von den Menschen im Geschäft widersprach der Verkäuferin. Daran denke ich heute,

wenn mir die Menschen der damaligen Generation sagen, sie hätten ‚nichts gewusst, nichts gesehen‘.

Mutti sah aus dem Fenster und sah, dass die Synagoge [Borneplatz] durch Brand zerstört war. Unsere Wohnung [Dillstraße] lag direkt gegenüber der jüdischen Jungenschule Talmud-Tora, und gleich daneben war die große Synagoge, wo Dr. Carlebach [...] Rabbiner war. Mutti wollte raus, wollte sehen, wie schwer der Schaden war. [...] Der Platz vor der Synagoge füllte sich mit immer mehr Menschen. Manche lachten und freuten sich, andere waren stumm. Wir hörten, *‚Das geschieht den Juden ganz recht‘*.

Ehemalige Borneplatzsynagoge (1906).

© Institut für die Geschichte der deutschen Juden,
Hamburg.



Auch die andere Synagoge, eine kleinere, war zerstört. Ich zog Mutti nach Hause, denn ich hatte Angst um uns. Den ganzen Tag stand ich am Fenster und sah zur Talmud-Tora-Schule rüber. Die Eltern der Schüler kamen, um ihre Kinder nach Hause zu holen, aber kein Junge durfte die Schule verlassen. Kamen die Väter, so wurden sie sofort verhaftet, die Mütter beiseite geschoben. Erst am späten Nachmittag wurden die Kinder frei gegeben.

Ich sah, wie eine deutsche Schulklasse mit ihrem Lehrer zur Synagoge kam. Der Lehrer hob einen großen Stein und zeigte den Kindern, wie man damit die Fensterscheiben einschlägt. Jemand holte Gebetbücher aus der Synagoge, schmiss sie auf die Straße, und man spielte Fußball damit. Die schöne Kuppel der Synagoge ragte noch über dem Vandalismus, und auf ihrer Spitze der Davidstern. Ich streckte meinen Rücken und spürte eine kleine Genugtuung. Der Davidstern stand noch, keiner konnte an ihn ran.

Freunde kamen, aufgeschreckt und ängstlich, und erzählten von zerstörten Geschäften im Zentrum und geplünderten Wohnungen. Möbel wurden aus den Fenstern geschmissen, und der Mob johlte vor Vergnügen. Alle jüdischen Männer wurden verhaftet. [...] Der Schaden war groß. Soviel Glas war

zertrümmert, dass man diese Nacht die ‚Kristallnacht‘ nannte. Die Geschäfte wurden geplündert, und keiner wurde zur Verantwortung gezogen. Ungestört holten sich die Menschen aus den Schaufenstern, was ihnen gefiel. Die Versicherungen konnten und wollten nicht zahlen, und so wurde den Juden der Schadenersatz auferlegt. Wie sollten wir zahlen, wo wir doch kein Geld hatten?“

Der Hamburger Großrabbiner *Joseph Carlebach* wurde 1941 mit seiner Gemeinde in das KZ Jungfernhof bei Riga deportiert und am 26. März 1942 mit seiner Frau Charlotte und drei seiner Töchter im Wald von Bikernieki erschossen. Der jüngste Sohn Salomon (Shlomo Peter) überlebte neun verschiedene Konzentrationslager. Die älteren fünf Kinder, unter ihnen die Tochter Miriam (Prof. Miriam Gillis-Carlebach), waren rechtzeitig nach England in Sicherheit geschickt worden. Seit 2004 verleiht die Universität Hamburg alle zwei Jahre den *Joseph-Carlebach-Preis* für herausragende wissenschaftliche Beiträge aus dem Hamburger Raum zur jüdischen Geschichte, Religion und Kultur.

Der EKT: Themen, Programm und Diskussionen

Die Eröffnungsveranstaltungen zum Thema „Geschichte vom Manna, vom göttlichen Brot“ fanden – nach unterschiedlichen Interessengruppen – an vier Orten statt: am Fischmarkt (skandinavische Note), auf der Reeperbahn (Kiez), auf dem Rathausplatz (Orchester und Chor) und am Strandkai (leichte Sprache). Das erste Lied wurde pünktlich um 17 Uhr von Schiffssirenen aus dem Hamburger Hafen dröhnend angestimmt. Die nachfolgenden Begrüßungsworte (am Strandkai) sprachen Bundespräsident Joachim Gauck, Erzbischof Werner Thissen (Hamburg) und Hamburgs Erster Bürgermeister Olaf Scholz (SPD) für den Senat der Freien Hansestadt. Der Abend der Begegnung an der Binnenalster (Innenstadt) und am Grasbrookhafen entlang der Elbe zum Thema „Soveel as du bruukst!“ schloss in einem Lichtermeer von 150 000 Kerzen mit dem traditionellen Abendsegen.

Die nächsten Tage waren strukturiert von den Tagzeitengebeten (an mehr als 20 Orten) und den Feierabendmahlen, der Bibelarbeit, von geistlichen, kulturellen und thematischen Programmen und Foren und nicht zuletzt von den zahlreichen und vielschichtigen Angeboten auf dem „Markt der Möglichkeiten“.

„Kirchentage sind ein Markt der Ideen“ (Ulrich Fischer, Landesbischof von Baden). Die 2500 Veranstaltungen des Kirchentags auch nur aufzuzählen, ist hier unmöglich. Nur einige der vielgefragten Referentinnen und Referenten sollen hier zu Wort kommen: Bundeskanzlerin *Angela Merkel* zur „Ethik des Dekalogs“, *Margot Käßmann* als Botschafterin des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) für das Reformationsjubiläum 2017, sowie der ehemalige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (2003–2009) *Wolfgang Huber*.

Nach ihrer Position befragt, antwortet *Käßmann*, Freiheit heiße, sein Leben selber zu gestalten und die Gesellschaft zu verändern. In einem 10-Punkte-Programm führt sie in ihrem Buch „*Mehr als Ja und Amen*“ (2013) aus, dass jedes Menschen Lebenssinn ihm in Gottes Zuwendung schon zugesagt ist. Unser Gewissen müssen wir an der Bibel schärfen. Der Mensch soll entschleunigen und überlegen, was er mit seinem Leben anfangen will – im Segenskreislauf der Barmherzigkeit. Der Bauplan der Welt, so *Käßmann*, beruht auf gegenseitiger Wertschätzung und in einer Kultur des Vertrauens. Zum Frieden gehört der Mut, Konflikte gewaltfrei zu lösen, im persönlichen wie auch im internationalen Umfeld. Waffen sind keine Lösung, sondern ein Problem. Die Seligpreisungen sind der Entwurf für eine Kontrastgesellschaft. Für das politische Handeln können sie Provokation und Leitfaden sein, angefangen bei einer Politik mit dem Einkaufskorb. Kinder sind ein Segen. In der Erziehung müssen Vorurteile ausgeräumt und flexible Freiräume geschaffen werden, um Familie zu gestalten. Sterben darf kein Tabu sein und der Tod kein hoffnungsloser Fall. Es ist an uns zu fragen, wie wir Sterbende in Würde begleiten können. Liebe ist nicht statisch. Wer sich darauf einlässt, macht sich verletzlich. Aber es lohnt sich, in die Liebe zu investieren, denn nur sie hält unsere Gesellschaft zusammen. In unserem Land, unserer Welt sollte es kein „Die“ und kein „Wir“ geben, sondern nur ein „Uns“. Nur wenn wir das Recht des Einzelnen achten und die Freiheit verteidigen, können wir gemeinsam in einer Vielfalt von Kulturen und Religionen leben.

Bundeskanzlerin *Angela Merkel* kam am Freitag (3. Mai) in ihre Geburtsstadt Hamburg. In einem Gespräch mit dem *Hamburger Abendblatt* äußert sie sich als Bundeskanzlerin und als Christin und Protestantin zur vorbildlichen Offenheit und Toleranz in den gemeinsamen Diskussionsrunden. Seit vielen Jahren besucht sie Kirchentage und ist jedes Mal von der Atmosphäre, von der Ernsthaftigkeit und Freude fasziniert, aber auch von dem weltweiten Engagement der Christinnen und Christen beeindruckt. Die Schöpfung,

so die Bundeskanzlerin, ist unsere Lebensgrundlage, und sie ist der gesamten Menschheit anvertraut. In der Bedeutsamkeit der Schöpfung liegt zugleich die Verpflichtung, unseren Umgang mit ihr immer wieder zu hinterfragen. Wir sind Geschöpfe Gottes. Wir führen ein Leben in Gemeinschaft und stehen darum in gegenseitiger Verantwortung. Alle Menschen besitzen die gleiche Würde – ungeachtet von Herkunft, Aussehen und Fähigkeiten. Darum ist es eine unserer wichtigsten Aufgaben, weltweit ein Bewusstsein zu schaffen für Menschenwürde und Menschenrechte. Ihr selbst, so die Bundeskanzlerin, hilft der Glaube, schwierige Entscheidungen zu treffen und zu tragen. Weder die Zehn Gebote noch das Prinzip der Nächstenliebe haben an Bedeutung und Aktualität verloren. Eine konkrete Politik könne man allerdings aus der Bibel nicht ableiten. Doch das christliche Menschenbild ist für sie Grundlage ihres politischen Handelns, insbesondere wenn es um den Schutz des menschlichen Lebens geht, ob am Lebensanfang oder am Lebensende. Dass Christen in vielen Fragen unterschiedliche Auslegungen vertreten, ist natürlich, und man kann darüber wunderbar miteinander politisch streiten. Viele erwarten, dass sich die Kirchen in die Politik einmischen, doch ihr politisches Engagement sollte dabei die Gemeinschaft des Glaubens nicht überlagern.

Der ehemalige Ratsvorsitzende der EKD *Wolfgang Huber* zog im Hauptpodium „Wirtschaft“ zum Thema „Reich und arm: Zur Rolle von Wirtschaftseliten“² den Schluss: „Zur Elite gehört, wer sich der Verantwortung der Elite gemäß verhält.“ In diesem Zusammenhang hatte Huber in einem Interview (*Die Zeit*, 25. April 2013, S. 60) selbstkritisch geäußert, dass er selbst vor dreißig Jahren un versteuertes Geld zur Finanzierung seines Hauses benutzt hatte. Wenn auch heute verjährt, sieht Huber darin einen Konflikt zwischen dem Guten und dem Richtigen. Das „Richtige“, so Huber, ist, was dem Steuerrecht entspricht. „Richtig“ heißt in der Ethik das, was für alle gelten kann. Er selbst weiß sich im Einklang mit Ethikern wie Habermas und Dworkin. Ein Kern an Unbehagen bleibt, dass Reichtum und Armut in einer erschreckenden Realität nebeneinander existieren, in einer ungelösten Gerechtigkeitsdebatte zur Wohlstandsverteilung. Aber es geht bei der Erfüllung der Steuerpflicht um die Befolgung des bestehenden Rechts. Viele Leute jedoch sind der Ansicht, Steuern seien staatlich organisierter Diebstahl. Ob man das in Luthers Auffassung umformulieren kann, dass jeder Christ ein Sünder und ein Gerechter zugleich sein kann, beschei-

2) http://www.wolfganghuber.info/images/wh_pdf/130502.wirtschaftseliten.pdf

det Huber mit der Auskunft: Wir sind gerecht, weil wir uns die Gerechtigkeit Gottes als Gabe zusprechen lassen. Die Bildrede, dass ein Kamel leichter durch ein Nadelöhr geht, als dass ein Reicher ins Reich Gottes kommt, wird vom Reichen so verstanden, dass ihm alles zur Verfügung stehe. In Wahrheit könne aber die Tür zu Gott nur von innen aufgehen. Den Zugang zu Gott kann niemand kaufen, mag er noch so reich sein. Doch Gott verstößt die Reichen nicht. Es wird ihnen aber gesagt: Vor Gott sind alle Menschen radikal gleich. Was macht den Götzen „Geld“ so anbetungswürdig? Nach Huber liegt es nicht am staatlichen Ordnungsrahmen. Jeder Einzelne ist in seiner Verantwortung gefordert. Manager lernen zwar, was anständig wirtschaften heißt. Dann aber kommt die Frage des ‚richtigen Handelns‘ dazu. Hier ist Jesu Wort zu beherzigen, dass der Sabbat für den Menschen da ist, und nicht der Mensch für den Sabbat (Mk 2,27).

Wie in den Ausführungen von Bischof Huber die Kirchentagslosung „Soviel du brauchst“ vom Individuellen zum gesellschaftlich Relevanten „aufgebrochen“ wurde, haben auch die anwesenden Politiker aller Parteien bestätigt, dass der Kirchentag auf soziale Gerechtigkeit dringt. Von diesem Kirchentag, so Kirchentagspräsident Gerhard Robbers, soll die Botschaft ausgehen, dass alle das bekommen können, was sie brauchen.

Am Informationsstand des Freiburger Rundbriefs war das Interesse größer als je zuvor. Viele Besucher äußerten den Wunsch, dass die Zeitschrift flächendeckender bekannt gemacht werden sollte, – für uns eine Bestätigung, dass ein positiver Aufbau der Beziehungen zwischen Juden und Christen nach wie vor ein dringendes Anliegen ist. Auch Erzbischof Robert Zollitsch beehrte uns wieder mit einem kurzen Überraschungsbesuch.

Zum Abschlussgottesdienst am Sonntag³ versammelten sich unter einem hochaufragenden hellen Kreuz im Hamburger Stadtpark 130 000 Christen und 3000 Musiker zur gemeinsamen Glaubensfeier. Der 34. Deutsche Evangelische Kirchentag zählte rund 120 000 Dauerteilnehmer und etwa 35 000 Tagesgäste. Der württembergische Landesbischof Frank Otfried July lud zum nächsten Kirchentag in Stuttgart (2015) ein; der Katholikentag 2014 findet in Regensburg statt.

3) <http://www.ndr.de/regional/hamburg/kirchentag/kirchentag755.html>

„Judenmord – das Erbe der Hamburger Polizei“ Gedenken zum Beginn

Wolfgang Kopitzsch*

Als in den frühen Morgenstunden des 13. Juli 1942 das gesamte Reserve-Polizeibataillon 101 aus Hamburg zu seinem ersten Einsatz im Rahmen der „Aktion Reinhard“, der „Endlösung der Judenfrage“ – um diese furchtbare Formulierung der Sprache der Nationalsozialisten zu zitieren –, das kleine Örtchen Józefów im sog. „Generalgouvernement“ im besetzten Polen erreichte, begann der letzte schreckliche Abschnitt in der Geschichte der Hamburger Polizeibataillone im Zweiten Weltkrieg, der Massenmord an jüdischen Menschen.

Was war vorher geschehen?

Am späten Abend des 5. März 1933 (Tag der Reichstagswahl) übernahmen auch in Hamburg die Nationalsozialisten die vollständige Kontrolle über die Polizei. Eine Reihe von Offizieren („Oberbeamte“) und Polizisten wurden vom Dienst enthoben und später entlassen. Die Gesamtzahl dürfte bei ca. 3 bis 5 % aller Polizeibeamten in Hamburg gelegen haben. Es waren vor allem Sozialdemokraten, einige Angehörige anderer demokratischer Parteien und Polizisten jüdischen Glaubens. Eine „Ortsgruppe Nationalsozialistischer Polizeioffiziere“ war bereits im Herbst 1932 in Hamburg gegründet worden, sie umfasste etwa 10 bis 15 % der Offiziere und wuchs ständig. Die jüngeren Polizeibeamten (mit sechs oder weniger Dienstjahren) wurden im Sommer 1933 in die „Landespolizei“ übernommen, die nichts anderes war als eine Vorläuferorganisation der Wehrmacht. 1935 wurden über 2000 Polizeibeamte dann endgültig in die Wehrmacht eingegliedert.

* Wolfgang Kopitzsch, Historiker und Politiker, ist seit 18. Januar 2012 Polizeipräsident in Hamburg und Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat für das neue Hamburger Polizeimuseum, das am 13. April 2013 zum ersten Mal für das Publikum geöffnet war.

Seit 1937 wurden dann neue Polizeieinheiten aufgestellt, die mit anderen Polizeibeamten Hamburgs im März 1938 beim Anschluss Österreichs, im Herbst 1938 bei der Besetzung des „Sudetenlandes“ und im Frühjahr 1939 bei der Besetzung der sog. „Rest-Tschechei“ eingesetzt wurden. Im Herbst 1938 vertrieben sie die tschechische Bevölkerung aus dem „Sudetenland“ und unterdrückten die politische Opposition in diesem Gebiet. An der Besetzung Prags war auch eine Hamburger Polizeieinheit beteiligt.

Mit dem Überfall auf Polen am 1. September 1939 begann der nationalsozialistische Weltanschauungskrieg, und seit dem 6. September 1939 waren daran auch zunächst drei Hamburger Polizeibataillone beteiligt, die den vormarschierenden Einheiten der Wehrmacht zur Sicherung der „rückwärtigen Gebiete“ folgten.

Diese Einheiten, zu denen Ende 1939 und Anfang 1940 zwei weitere Polizeibataillone kamen, waren im besetzten Polen auch an der sog. „Intelligenz-Aktion“ im Herbst 1939 und der daran anschließenden „Außerordentlichen Befriedungsaktion“ (AB) im Frühjahr und Sommer 1940 beteiligt. Dabei handelte es sich um die Ermordung von ca. 60 000 polnischen Männern und Frauen (vor allem Ärzte, Politiker, Geistliche, Professoren, Abgeordnete, Adelige, Offiziere), von denen die Nazis eine mögliche Führung des Widerstandes befürchteten. In der „AB-Aktion“ (vom Leiter des Reichssicherheitshauptamtes Reinhard Heydrich als „Flurbereinigung“ bezeichnet) wurden weitere ca. 7500 Menschen ermordet.

Das Hamburger Polizeibataillon 103 war seit Herbst 1939 im Gebiet um Posen zur Deportation der polnischen und jüdischen Bevölkerung eingesetzt, dabei wurden zahlreiche Morde verübt.

Im Mai 1940 folgte das Reserve-Polizeibataillon 101 zu weiteren Deportationen aus dem „Warthegau“. 36 972 Menschen wurden dabei vertrieben, viele ermordet.

Im Juli 1940 wurde die Einheit nach Lodz verlegt und errichtete und bewachte dort das Getto, auch hier wurden zahlreiche Menschen ermordet.

Im April und Mai 1941 kehrte die Einheit nach Hamburg zurück, um am 21. Juni 1942 erneut in das besetzte Polen verlegt zu werden. Mit 502 Männern (11 Offizieren, 5 Verwaltungsbeamten und 486 Wachtmeistern) wurde das Bataillon vom Sternschanzenbahnhof aus in Richtung Zamosc in Marsch gesetzt. (Über den *ersten Einsatz* berichtet Herr *Umut Sinan Zor.*)

Das Mordkommando von „Józefów“¹

13. Juli 1942. In den frühen Morgenstunden rückte das Hamburger Reserve-Polizeibataillon 101 mit allen drei Kompanien zu seinem ersten Einsatz in den polnischen Ort Józefów aus. In seiner Ansprache erläuterte Bataillonskommandeur *Wilhelm Trapp* seinen Männern die Einsatzaufgabe und ließ keinen Zweifel daran, dass alle Juden, welche in einem deutlich abgetrennten Teil Józefóws lebten, zu erschießen seien. Nach einer Zeugenaussage schien Trapp jedoch innerlich aufgewühlt und augenscheinlich den Tränen nahe. Seine Einstellung zu solchen Einsätzen ist vielleicht mit dieser Aussage, die er später seinen Angehörigen machte, unmissverständlich: „*Solche Aktionen lieben wir nicht, aber Befehl ist Befehl!*“

Die erste Kompanie unter der Führung des Angeklagten *Julius Wohlauf* sollte sich kurzfristig an der Räumung beteiligen und dann die Exekution der zusammengetriebenen Juden in einem Waldstück unweit des Ortes übernehmen. Die zweite Kompanie sollte die Räumung und die dritte Kompanie die Absperrung des Ortes übernehmen. Der Kompanieführer der dritten Kompanie *Wolfgang Hoffmann* gab den Befehl an die Räumkommandos, alle Gebrechlichen und Nicht-Gehfähigen, darunter Greise, Kranke, Säuglinge sowie Personen, die sich der Räumung widersetzen, an Ort und Stelle zu erschießen.

Die erste und zweite Kompanie trieb alle gehfähigen Juden auf dem Marktplatz zusammen. Sie drangen in die Häuser ein und durchsuchten alles und jeden. Die Straßen und Häuser waren erfüllt von dem Lärm der Schüsse und den antreibenden Rufen der Polizei. Auf dem Marktplatz begann die Selektion arbeitsfähiger junger Männer unter den zusammengetriebenen Juden. Mindestens 100 Arbeitskräfte wurden von einem Zug der ersten Kompanie unter Führung des Zeugen und damaligen Zugführers und Leutnants *Buchmann* abgesondert bewacht, und schließlich nach Beendigung der Räumung im Laufe des Vormittags nach Lublin abtransportiert.

Die übrigen zwei Züge der ersten Kompanie fuhren zum nahegelegenen Wald. Dahin wurden auch die Juden abtransportiert, die anschließend dort exekutiert werden sollten. Die zweite Kompanie führte die Exekution zug-

1) Der Bericht (vorgetragen von Umut Sinan Zor) beruht im Wesentlichen auf einem Urteil des Hamburger Landesgerichts von 1968.

weise mit besonderen Erschießungsplätzen für die einzelnen Züge durch, sodass jeder Zugführer an einem eigenen Erschießungsplatz das Kommando führte.

Die Juden wurden von den Exekutionskommandos am Abladeplatz abgeholt, wo sich jeder Schütze ein neues Opfer aus der Reihe der Wartenden aussuchte und es dann zur Exekutionsstätte führte. Dort mussten die Juden sich mit dem Gesicht zur Erde hinlegen. Sie wurden durch Genickschuss mit dem Karabiner getötet. Die Schützen hatten Befehl erhalten, das Bajonett aufzupflanzen und es als Zielhilfe den Opfern zwischen die Schulterblätter zu setzen.

Denkmal in Józefów.
Archiv Polizeipräsidium Hamburg.

Die Exekutionsstätten im Wald wurden ständig gewechselt. Die Opfer waren keineswegs ausschließlich polnische Juden. Ein großer Teil von ihnen war aus dem Reichsgebiet, insbesondere auch aus dem norddeutschen Raum nach Polen ausgesiedelt worden. So sprach der Zeuge V. mit einer Jüdin, die ihm entgegenhielt: „Das könnt ihr doch nicht machen, ich bin auch Hamburgerin!“

Der Angeklagte *Anton Becker* berichtet von einer Jüdin, die zu ihm sagte: „Was tut ihr hier, wie ist es möglich, dass Deutsche so sind?“ Ein älterer Mann wies den Angeklagten *Bockelmann* darauf hin, dass er Teilnehmer am Ersten Weltkrieg gewesen sei und aus Bremen stamme.

Nach dem Abschluss der Erschießungen wurden die Reihen der Opfer von den Unterführern noch einmal durchgegangen und dabei Gnaden-schüsse erteilt. Am späten Nachmittag war die Mordaktion beendet. Bataillonsadjutant *Haalck* erteilte dem Bürgermeister von Józefów den Auftrag, die Leichen im Walde begraben zu lassen.



Zum Schluss noch eine persönliche Bemerkung:

Dass die Geschehnisse viel grauenvoller waren als diese Schilderung heute, steht außer Frage. Dies wird unter anderem mit einer Zeugenaussage deutlich, in der ein Täter berichtet, er habe – immer zusammen mit einem Kameraden – Frauen und deren Kinder ermordet. Sein Kamerad habe zunächst die Mutter erschossen, da aber ein Kind ohne seine Mutter nicht überleben könne, sei es ihm dann leichter gefallen, die Kinder zu erschießen. Ein großer Teil der Morde in Józefów wurde völlig überlegt ausgeführt, weil sich jeder Schütze „sein“ Opfer persönlich aussuchte und es dann ermordete.

Das Massaker von Lomazy am 19. August 1942²

Das Reserve-Polizeibataillon 101 war im August 1942, nur wenige Wochen nach dem Massenmord in Józefów, im nördlichen Teil des Distriktes Lublin eingesetzt. Der Bataillonsstab sowie die 1. bis 3. Kompanie, jeweils in Zugstärke, waren in kleineren Orten einquartiert. Im Rahmen einer Einsatzbesprechung am 18. August 1942 befahl der Kompanieführer, Oberleutnant der Schutzpolizei *Hartwig Gnade*, die gesamte 2. Kompanie für den darauf folgenden Tag nach Lomazy, um eine „Räumung“ des Gettos und anschließende Erschießungen durchzuführen. Bisher hielten sich dort ca. 18 Beamte auf. Zum Einsatz kam auch eine Sondereinheit von ca. 40–50 Mann sogenannter „Hilfswillige“ (auch als „Hiwis“ oder „Trawniki-Männer“ nach ihrem Ausbildungslager benannt). Sie sollten die Erschießungen durchführen. Die Leitung der Massenmorde hatte ein SS-Offizier. Am frühen Morgen des nächsten Tages begann die Aktion.

Die „Räumung“ des Gettos

Die 2. Kompanie hatte zunächst die Aufgabe, den Ort nach außen und innen durch Absperungen zu sichern und dann die Räumung durchzuführen. Auch für diese Räumung galt der Schießbefehl, nach dem alle Gebrechlichen, Kranke und Kleinkinder an Ort und Stelle im Getto zu erschießen waren. Die Durchsuchung der Häuser wurde mit außerordentlicher Genauigkeit durchgeführt, dazu gehörten auch die Kellerräume und die Dachböden der Häuser. Die Juden hatten in Erfahrung gebracht, was mit den Angehörigen ihrer Rasse geschah. Sie versuchten deshalb, sich zu verstecken und

2) Aus dem Urteil des Landgerichtes Hamburg 1968; vorgetragen von Frau Antonia Stadali.

sich so der Vernichtung zu entziehen. Überall im Judenviertel wurde geschossen. Es ergab sich ein Bild der Vernichtung, überall auf den Straßen lagen reglose Körper. Die Räumung des sehr übersichtlichen Judenviertels nahm etwa zwei Stunden in Anspruch. Die Juden wurden nach und nach auf einem Schulhof oder Sportplatz gesammelt. Hier mussten sie sich – nach Geschlechtern getrennt – hinsetzen. Mehrere Stunden lang kauerten sie dann in der brennenden Sonne. In der Zwischenzeit hoben etwa 50 männliche Juden, unter Aufsicht der Schutzpolizei, in der Nähe eines unübersichtlichen Waldgebietes die Erschießungsgrube aus. Nach Abschluss der Räumung war die gesamte 2. Kompanie für die Bewachung der zusammengetriebenen Juden zuständig. Schließlich traf verspätet die ‚Hilfswilligen-Formation‘ ein. Es begann nun der Abtransport der Juden zu einem neuen Sammelplatz am Waldrand.³

Der Marsch in den Wald

In Teilgruppen von ca. 50 bis 100 Juden wurden sie in ständiger Aufsicht von Schutzpolizisten in den Wald getrieben. Der gesamte Weg dort hin war abgesperrt. Zusätzlich war das Waldgelände, in dem die Erschießungsgrube lag, von einer dünnen Postenkette abgeschirmt. Während der gesamten Zuführung in den Wald wurden die Juden unmenschlich behandelt. Sie wurden mit Kolbenhieben und Stockschlägen vorwärtsgetrieben. Ebenso wie bei der Räumung wurden Kranke und Gebrechliche, die nicht Schritt halten konnten, an Ort und Stelle erschossen. Der neue Sammelplatz auf einer Waldlichtung war etwa 40 bis 50 m von der Erschießungsgrube entfernt. Die Juden mussten sich dort ebenfalls, nach Geschlechtern getrennt, hinsetzen. Trotz der geringen Entfernung war es ihnen nicht möglich, die Erschießungsgrube zu sehen. Nachdem schließlich alle Juden am Waldrand eingetroffen waren, mussten sie sich entkleiden. Die Frauen durften den Unterrock, die Männer die Unterhose anbehalten. Ihre Kleidung wurde auf einem großen Haufen gesammelt. Anschließend mussten sich die Juden einer Wertsachenkontrolle unterziehen und Schmuck, Geld und sonstige Wertsachen in eine bereitgehaltene Kiste werfen. Als alle Vorbereitungen abgeschlossen und die Hiwis an der Grube eingetroffen waren, begann die Exekution.

3) Zum Massaker von Lomazy vgl. den Bericht des Historikers Christopher R. Browning, „*Ich wollte nicht als Feigling gelten*“. *Deutsche Ordnungspolizisten und die Judenmassaker in Polen (II)*, in: Der Spiegel, Heft 31, 1993, S. 126–133, <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13681055.html>

Die Exekutionen

Die Hiwis trieben Gruppen von jeweils zehn Juden unter grausamer Gewaltanwendung so schnell wie möglich zur Erschießungsgrube, um sie dort zu ermorden. Es kam zu unvorstellbaren Taten. Der Kompanieführer Oberleutnant *Gnade* und der SS- und SD-Offizier hatten beide seit dem Beginn der Aktion dem Alkohol zugesprochen. Als eine Gruppe älterer männlicher Juden mit langen Bärten zur Exekution geführt werden sollte, gab der Oberleutnant einer plötzlichen Laune nach und zwang sie, sich auf den Boden zu legen und sich auf dem Bauch robbend zur Grube zu kriechen. Dabei forderte er seine Unterführer schreiend auf, ihm nachzueifern. Dieser Aufforderung leistete eine Reihe von Unterführern Folge. Die Juden mussten sich, angetrieben von den Hilfswilligen und der Schutzpolizei, im Laufschrift in die Grube stürzen und sich auf den Boden hinlegen. Dann wurden sie erschossen. Auch die Hiwis hatten vor und während der Erschießung ständig dem Alkohol zugesprochen und waren bald kaum noch in der Lage zu schießen. Sie schossen so unkontrolliert, dass die Schutzpolizisten Angst bekamen, selbst getroffen zu werden. Dadurch erhöhte sich die Zahl der nur angeschossenen und verletzten Juden in der Grube.

Auf Befehl des SS- und SD-Offiziers, der ständig mitgeschossen hatte, übernahm Oberleutnant *Gnade* zeitweise die weitere Durchführung des Massenmordes. Während sich die Hilfswilligen in der Nähe der Grube unter den Bäumen ausruhten, Zigaretten rauchten oder ihren Rausch ausschließen, wurde die Exekution von ausgewählten Gruppen der Schutzpolizei fortgesetzt. Anschließend wurde die Erschießungsgrube von einem Arbeitskommando männlicher Juden geschlossen. Die Arbeiter dieses Kommandos wurden dann ebenfalls erschossen und verscharrt. Gegen Abend war die Aktion zu Ende. Mindestens 800 jüdische Einwohner des Ortes Lomazy hatten an diesem Tag den Tod gefunden.⁴

4) Es folgten Massaker u. a. in Międzyrzec, in Serokomla, in Talcyn, Kock und Lublin. Am 4. November 1943 wurden im Lager Poniatowa 14 000 Juden ermordet (Aktion „Erntefest“).

Neuer Streit um Auschwitz?

Theo Mechtenberg*

Am 16. Juni 2013 setzte Janusz Marszałek, ehemaliger Stadtpräsident von Oświęcim, den ersten Spatenstich zu einem in unmittelbarer Nähe zum KZ Auschwitz geplanten Erinnerungs- und Friedenshügel. Der Zeitpunkt ist bewusst gewählt: Am 14. Juni 1940 traf der erste Transport mit 728 polnischen KZ-Häftlingen in Auschwitz ein. In Zusammenhang mit diesem Gedenktag soll nun 73 Jahre danach mit der Verwirklichung einer fast 20 Jahre alten Idee begonnen werden.

Es geht um ein gewaltiges Bauwerk. Die Grundfläche in der Größe eines Fußballfeldes; 35 Meter hoch. Im Inneren Raum für ein 800 Plätze umfassendes Kongresszentrum, ausgerüstet mit modernster Technik, die Fernseh- und Radioübertragungen ermöglicht. Dazu ein Kinosaal und zahlreiche auf vier Etagen verteilte Seminarräume. Geschätzte Kosten: 36 Millionen Euro. Die weltweite Unterstützung des Projekts symbolisieren rund 300 Steine in einem eigens dazu vorgesehenen Ausstellungsraum; darunter solche aus Hiroshima und Nagasaki, aus dem Europaparlament, aus dem KZ Buchenwald, aus den Trümmern der Dresdener Frauenkirche – stumme Zeugen von Vernichtung und Frieden.

Die Idee zu diesem monumentalen Bauwerk geht zurück auf das Jahr 1994. Damals wünschte sich eine Gruppe ehemaliger Auschwitzhäftlinge in einem symbolischen Testament als ihr Vermächtnis für die Nachwelt einen „Hügel der Erinnerung und der Versöhnung“, der das Gedenken aller in Auschwitz und Birkenau ermordeter Opfer wahren sollte – das der Juden wie der Polen, der Roma und der sowjetischen Kriegsgefangenen sowie der zahllosen Menschen unterschiedlicher Nationen. Den Entwurf erstellte der

* Dr. Theo Mechtenberg, Vorstandsvorsitzender des Trägervereins des Gesamteuropäischen Studienwerks e. V. Vlotho (GESW), engagiert sich seit Anfang der Sechzigerjahre als deutsch-polnischer Brückenbauer. 2001 wurde Mechtenberg mit dem Kavalierskreuz des Verdienstordens der Republik Polen ausgezeichnet.

angesehene Künstler und Professor Józef Szajna (1922–2008). Nach seiner Vorstellung sollte der 35 Meter hohe Hügel durch eine Stahlplastik als Symbol des Übergangs von der unheilvollen Zeit der Menschenverachtung in eine Zeit der Toleranz gekrönt werden. Dieses Anliegen verdient fraglos Respekt. Auch Piotr Cywiński, Direktor des Museums Auschwitz, würdigt die Idee. Er sieht in ihr das Verlangen vieler einstiger KZ-Häftlinge, etwas Großes zu schaffen, das sie von dem Trauma jener Jahre befreit und in der Überzeugung sterben lässt, alles ihnen Mögliche getan zu haben, damit die Gespenster der Vergangenheit niemals wiederkehren. Und doch fragt es sich, ob ein solch gigantisches Bauwerk eher ein Störfaktor als ein Mahnmal ist. Passt es zu diesem Vernichtungslager, zu der gleichsam endlosen Leere von Birkenau mit der einstigen Rampe, von der aus über eine Million Juden, Männer, Frauen und Kinder, in die Gaskammern getrieben und anschließend in den Krematorien verbrannt wurden? Passt es zur Schoa, zu diesem Ort der Stille, wo Millionen kein Grab fanden?

Marszałeks Konflikt mit dem Museum Auschwitz

Das Projekt blieb über viele Jahre bloße Idee. Bis sich Janusz Marszałek, von 2002–2011 Stadtpräsident von Oświęcim, der Sache annahm. Nach eigener Aussage habe er 2005 vom polnischen Kulturminister den Auftrag erhalten, das Projekt zu verwirklichen. Sein erster Versuch endete mit einem Eklat. Sein Bemühen, den Hügel innerhalb der das Lager umgebenden Schutzzone zu errichten, stieß auf den entschiedenen Widerstand des Internationalen Auschwitzrates, sodass er diesen Plan aufgeben musste.

Der Journalist und Auschwitzkenner Michał Olszewski verweist in seinem in der Krakauer Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“ (6/10 Februar 2013) erschienenen Beitrag „Kopiec z widokiem na kacet“ (Hügel mit Blick auf das KZ) darauf, dass dies nicht Marszałeks erster Konflikt mit dem Museum Auschwitz war. Vor Jahren wollte er sich den mit Auschwitz verbundenen Touristenstrom nutzbar machen und in der Nähe des Stammlagers einen Supermarkt eröffnen. Der Plan erregte damals internationales Aufsehen und trug Marszałek den Ruf eines gerissenen Geschäftsmannes ein. Er selbst sah in dem sich regenden Widerstand böse Mächte am Werk und identifizierte sie mit einflussreichen Politikern, u. a. mit Władysław Bartoszewski. In einem Brief fragt er, welche Provision sie für ihre Verhinde-

rungstaktik vom Jüdischen Weltkongress erhalten hätten: „In den Wandel-
 gängen des Sejm redet man laut darüber, dass die Herren für das Durchboxen
 des Gesetzes zum Schutz des Terrains ehemaliger nazistischer Konzentra-
 tionslager u. a. unter sich drei Millionen USD aufgeteilt hätten.“ Auf ähnlich
 antisemitische Weise äußerte sich Marszałek, als es um eine geplante Disko-
 thek in unmittelbarer Nachbarschaft zur Internationalen Jugendbegeg-
 nungsstätte Ärger gab: „Dieser Medienrummel ist ein weiterer Beleg für die
 Ausnutzung der mit Auschwitz verbundenen Geschichte zur Zerstörung
 der Stadt Oświęcim durch mit dem Jüdischen Weltkongress im Bunde ste-
 hende Leute.“

Marszałek Amtszeit als Stadtpräsident war von einer grundsätzlich nega-
 tiven Einstellung zum Museum Auschwitz geprägt. Seine Wahl hatte er 2002
 mit 60 % der Stimmen nicht zuletzt deswegen gewonnen, weil er versprach,
 Oświęcim von dem auf der Stadt angeblich lastenden Auschwitz-Schatten
 zu befreien. Der blockiere jede Entwicklung und sei für die hohe Arbeitslosig-
 keit verantwortlich. Entsprechend sabotierte er jede Initiative einer sinnvollen
 Verbindung der Stadt mit dem ehemaligen Konzentrationslager. Die Idee des
 angesehenen Verfassungsrechtlers Andrzej Zoll, Stadt und Lager durch einen
 Europapark zu vereinen, kommentierte er mit der süffisanten Frage: „Wer
 steckt wohl hinter diesem Gedanken?“ Auch diese Frage suggeriert nach pol-
 nischem Verständnis Machenschaften von Freimaurern und Juden.

Offene Fragen

Zu diesen die Verwirklichung des Projekts erschwerenden Konflikten kome-
 nen ungeklärte, das Projekt betreffende Fragen. Die Tatsache, dass es nicht
 im Einvernehmen mit dem Internationalen Auschwitzrat realisiert wird,
 könnte zum Keim neuer Konflikte werden. Belastend ist zudem, dass
 Łukasz Szajna, der nach dem Tode seines Vaters das Projekt betreut hatte,
 vor allem aufgrund mangelnder finanzieller Transparenz die Zusammenar-
 beit mit Marszałek aufgekündigt hat. Auch ist Marszałek Verhältnis zum Rat
 der Stadt getrübt. Als letzte Amtshandlung hatte er der Polnischen Senioren-
 union, dessen Vorsitzender er nach dem Ableben seines Vorgängers wurde,
 das der Stadt gehörende, zwischen dem Stammlager Auschwitz und dem
 Vernichtungslager Birkenau gelegene Terrain, auf dem der „Friedenshügel“
 ursprünglich entstehen sollte, für drei Jahre zu günstigen Konditionen ver-

pachtet. Die Stadt ist bestrebt, den Pachtvertrag gerichtlich annullieren zu lassen. Nun entsteht der „Friedenshügel“ unmittelbar neben dem katholischen „Zentrum für Gebet und Dialog“. Unermüdlich ist Marszałek seit Jahren unterwegs, um weltweit Sponsoren zu gewinnen. Und er findet sie. Auch in der Bundesrepublik, wo er vor allem bei kirchlichen Stellen und deutsch-polnischen Gesellschaften mit Erfolg anklopft. Von den veranschlagten 36 Millionen Euro fehlen ihm noch 16 Millionen, ein Klacks, wie er meint. Die Spender dürften allerdings kaum um die Konflikte und Unsicherheiten wissen. Sie würden sonst gewiss nicht so spendenfreudig sein. Offen ist auch, ob sich das Projekt wirtschaftlich trägt. Wie sollen angesichts der bereits vorhandenen Möglichkeiten der Internationalen Jugendbegegnungsstätte und des „Zentrums für Gebet und Dialog“ das Kongresszentrum und die zahlreichen Seminarräume genutzt werden? Wer übernimmt die laufenden Kosten und zahlt die Gehälter für die vorgesehenen 100 Mitarbeiter?

Droht ein neuer erinnerungspolitischer Konflikt?

Zur Erinnerung: Am 26. Juni 1984 hatte die Stadt Oświęcim den Karmelsschwestern das zur Schutzzone des Lagers gehörende Alte Theater als Kloster überlassen.¹ Kaum jemand im katholischen Polen ahnte damals, dass aus dieser von besten Absichten beseelten Initiative ein das polnisch-jüdische, ja das christlich-jüdische Verhältnis insgesamt belastender Konflikt entstehen würde. Ausgehend vom eigenen christlichen Verständnis von Auschwitz als einem Golgota der polnischen Nation, ja der gesamten Menschheit, hatte man die jüdische Sicht als Ort der Schoa, der die Präsenz eines Klosters verbiete, außer Acht gelassen. Der Konflikt zog sich hin. Er war nicht einmal durch die Genfer Vereinbarung² hochrangiger katholischer und jüdischer Delegationen, die eine 1993 erfolgte Verlegung des Klosters vorsah, beigelegt. Als Protest gegen die Genfer Vereinbarung wurde im Herbst 1989 unter ungeklärten Umständen auf dem zum Alten Theater gehörenden Kiesplatz das sogenannte Papstkreuz errichtet, vor dem Johannes Paul II. im Jahre

1) Vgl. Ernst Ludwig Ehrlich, *Zum Karmeliterinnenkonvent in Auschwitz*, in FrRu XXXVII/XXXVIII (1985/86) 78 f., und die „Stellungnahme der Christen im Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit“.

2) Die Erklärung von Genf, Wortlaut in FrRu (Anm. 1), S. 80.

3) Ansprache von Papst Johannes Paul II. in Auschwitz/Birkenau (7. Juni 1979), in FrRu XXXI (1979) 96 f.

1979 auf der Rampe in Birkenau die Eucharistie gefeiert hatte.³ Diese Aktion empfanden jüdische Gruppierungen als Provokation. Gegen eine von jüdischer Seite geforderte Verlegung des Kreuzes formierte sich ein „Gesellschaftliches Komitee zur Verteidigung des Kreuzes“, das dazu aufrief, aus ganz Polen Kreuze herbeizuschaffen, sodass sich der Kiesplatz jahrelang in einen Wald voller Kreuze verwandelte, ehe er am Ende zwangsgeräumt wurde. Doch die auf katholischer wie auf jüdischer Seite erlittenen Verletzungen hinterließen Narben, die jederzeit wieder aufbrechen können.

Die Errichtung des monumentalen Friedenhügels nahe beim KZ Auschwitz, wenngleich außerhalb der Schutzzone, könnte dazu den Anlass bieten. Die Verwirklichung des Projekts erfolgt schließlich ohne Absprache mit jüdischen Vertretern und dem Internationalen Auschwitzrat. Auch in der geistigen Konzeption, sofern eine solche überhaupt erkennbar ist, spielt die Schoa keine nennenswerte Rolle. So waren beispielsweise im Januar 2010 während der von Janusz Marszałek in seiner Eigenschaft als Stadtpräsident von Oświęcim veranstalteten Gedenkfeier zum 65. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz unter den zahlreichen Delegationen keine jüdischen Vertreter anwesend; auch keine vom Museum Auschwitz. In seiner Ansprache wurden die jüdischen Opfer zwar nicht gänzlich vergessen, doch, getrennt von der eigenen Veranstaltung, verwies der Stadtpräsident lediglich auf die am Nachmittag stattfindende staatliche Feier in Birkenau.

Soweit erkennbar, verfolgt Janusz Marszałek mit der Realisierung des „Erinnerungs- und Friedenhügels“ weit gesteckte Ziele. Er möchte damit vor allem Oświęcim als „Stadt des Friedens“ präsentieren und die Kontakte mit anderen offiziellen „Friedensstädten“ pflegen und intensivieren. Entsprechend gilt die Erinnerung im Sinne eines nationalen Martyriums wohl vor allem den polnischen Opfern von Auschwitz und darüber hinaus allen weltweiten Menschenrechtsverletzungen, rassistischen und weltanschaulichen Konflikten, Vertreibungen, Völkermorden und Kriegen, und dies mit dem Ziel einer menschlichen Welt des Friedens. Allein eine solche umfassende Zielsetzung garantiert die weltweite Unterstützung des Projekts. Es fragt sich dann aber, warum es ausgerechnet in unmittelbarer Nähe zum Ort der Schoa verwirklicht werden soll.

Das besondere Buch

Oliver Arnhold, „Entjudung“ – Kirche im Abgrund. Band 1: Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939, Band 2: Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ 1939–1945. Studien zu Kirche und Israel, Band 25/1 und 2, Berlin 2010. 926 Seiten.

In zwei voluminösen Bänden hat Oliver Arnhold 2010 seine Paderborner Dissertation vorgelegt, die Frucht einer rund 16-jährigen Beschäftigung mit der (Vor-)Geschichte des Eisenacher „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“, kurz auch „Entjudungsinstitut“ genannt (Anm. d. Red.: Die gleichnamige Ausstellung in Eisenach ist bis zum 31.10.2013 zu sehen). Im ersten Band schildert Arnhold den institutionsgeschichtlichen Weg der Thüringer „*Deutschen Christen*“ (DC) von den Anfängen im Jahr 1928 bis zur „Godesberger Erklärung“ im Jahr 1939.

In zwei Teilen zeichnet er die Prozesse nach: von den Anfängen bis zur Machtübernahme (1928–1933), vom Aufstieg zur führenden deutschchristlichen Gruppierung bis zur „Godesberger Erklärung“ als einer Reaktion auf die Krise der DC, die die staatliche Entkonfessionalisierungspolitik seit 1937 ausgelöst hatte (1933–1939). In diesen Strang integriert Arnhold mehrere biografische Skizzen: Mit *Julius Leutheuser* und *Julius Leffler* blickt er auf wichtige Initiatoren und dauerhafte Taktgeber in der Kirchenleitung. Beide bauten schon früh ein Netzwerk mit Gleichgesinnten auf, nachdem sie 1927 ihre bayerische Heimatlandeskirche verlassen hatten.

Einen weiteren biografischen Fokus richtet Arnhold auf den führenden theologischen Kopf, *Walter Grundmann*, seit 1936 Professor für Neues Testament und Völkische Theologie in Jena und Gründer des Eisenacher Instituts. Der gebürtige Sachse warb schon früh für die Verwirklichung einer überkonfessionellen völkischen Nationalkirche, die jedoch auch Luther als geistigen Ahnherrn beanspruchte.

Im zweiten Band schildert Arnhold die Monstrosität des 1939 in Eisenach gegründeten „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Ein-

flusses auf das deutsche kirchliche Leben“ und seine mannigfaltigen Aktivitäten. Die Thüringer DC warben mit ihrem Institut einerseits um offizielle Anerkennung durch den NS-Staat. Andererseits hofften sie mit dessen antisemitischer Ausrichtung auf Zustimmung im deutschen Protestantismus außerhalb des deutschchristlichen Lagers. Der Vernichtungskrieg im Osten und die Schoa radikalisierten die antisemitischen Bestrebungen des Instituts weiter, das weder die erhoffte Wirkung in Kirche und Staat hatte noch von der zunehmend restriktiven staatlichen Kirchenpolitik und den Kriegseinschränkungen ausgenommen war. Nach 1945 verteidigte Grundmann das Eisenacher Institut als widerständige Forschungseinrichtung, die sich unter dem wachsenden antikirchlichen und antichristlichen Druck der Nationalsozialisten als unpolitische „Akademie deutscher Frömmigkeit“ nur wissenschaftlich-geistig mit dem Judentum auseinandergesetzt habe (751 f.). Zahlreiche Biogramme im zweiten Band erleichtern die Orientierung ebenso wie eine Auflistung der Arbeitskreise und Mitarbeiter des Instituts sowie ein konzentriertes Personenregister.

Arnhold konzentriert sich in der Darstellung auf Verwerfungen zwischen den einzelnen kirchenpolitischen Parteien im Bereich der Thüringer Landeskirche, auf die innere Entwicklung der Thüringer DC und ihr Verhältnis zu anderen deutschchristlichen Gruppierungen. Anhand zahlreicher Primärquellen verdeutlicht er sowohl theologische und kirchenpolitische Entscheidungen als auch deren Einflüsse auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens. Dafür hat Arnhold umfangreiche Archivalienbestände ausgewertet, die zum Teil erst nach dem Ende der DDR aufgefunden oder in den letzten Jahren zugänglich wurden. Ausführliche Zitate belegen, wie eifrig sich die Thüringer DC an die nationalsozialistische Umformung des christlichen Bekenntnisses machten. So tilgte das 1941 erschienene Gesangbuch „Großer Gott wir loben dich“ nicht nur die alttestamentlich-hebräischen Wurzeln etwa aus der ersten Strophe von Philipp Nicolais Choral: „*Wachet auf, ruft uns die Stimme*“ (EG 147/GL 110). Hermann Ohland machte sie zur Parole für den Zweiten Weltkrieg:

„Wachet auf, ruft uns die Stunde, / sie ruft uns mit hellem Munde: / wach auf, wach auf, du deutsches Land! / Sieh die Nacht hielt dich gefangen, / dein Morgen kommt herauf mit Prangen; / der Freiheit großer Tag bricht an. / Wohlauf zum harten Gang! Steht auf! / Der Sturmgesang grüßt die Erde. / Der Feindekrieg ist unser Sieg. Dein Wort ist Sturm, Herr, und Gericht“ (691).

Eindrücklich zeigen Arnholds Beispiele, wie die Thüringer im Bemühen um Anschlussfähigkeit an den Nationalsozialismus den christlichen Glauben entkernten und umformten. So sah ein Gottesdienstentwurf folgenden Taufsegen vor:

„So empfange du Kind aus deutschem Geblüt die heilige Taufe. Dein Sinnen und Denken, dein Ahnen und Suchen, dein Glauben und Wirken, dein Leben und Sterben sei geweiht zum Dienst unter dem Willen Gottes. Geboren nach dem Willen Gottes, unseres Schöpfers und Vaters, in deine Sippe und in dein Volk, verschworen dem Krist [sic!], unserem Helfer und Bruder im Glauben, der uns das Heil bringt, sei und bleibe ein Kind Gottes. So bist du mit uns verbunden durch die Kraft des Glaubens und der Liebe in der Gemeinschaft der Deutschen. Deutschland ist unsere Aufgabe. Christus ist unsere Kraft. Gott ist unser Ziel“ (205).

Vor dem Hintergrund der bleibenden Aktualität des Antisemitismus bildet dessen Erforschung für Arnhold den zentralen hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der Thüringer DC (S. ix–xiii). Angesichts der Herkunft von Leutheuser, Leffler sowie des Jenaer Praktischen Theologen Wolf(gang) Meyer-Erlach hätte sich ein intensiverer Blick nach Bayern angeboten, zumal mit Björn Mensings Studie „Pfarrer und Nationalsozialismus“ seit 1998 Ergebnisse zur Anfälligkeit bayerischer Geistlicher für den Nationalsozialismus vorliegen. Die in der dortigen Landeskirche tätigen Pfarrer waren nach Mensing in den 1920er und frühen 1930er Jahren nicht automatisch weniger nationalistisch oder antisemitisch als Leffler, Leutheuser oder Meyer-Erlach.

Während sich die Verbliebenen am Kanon des lutherischen Bekenntnisses orientierten, favorisierten die Thüringer DC schon früh eine überkonfessionelle Nationalkirche. Die unterschiedlichen Einstellungen zur Verbindlichkeit von Schrift und Bekenntnis hielten andererseits bekenntnistreue nationalsozialistisch eingestellte Geistliche davon ab, Bibel, Jesus, Organisation oder Lebensformen der Kirche radikal zu „arisieren“. War für die Thüringer der letztgültige Wert die an der NS-Volksgemeinschaft ausgerichtete Nationalkirche, ordneten die Anhänger bekenntniskirchlicher Gruppierungen das universale Evangelium allen völkisch-rassischen Kategorien vor – trotz ihrer meist ebenfalls tiefgreifenden antisemitischen Ressentiments. Die Konzentration auf Thüringen führt dazu, dass bei Arnhold etwas unklar bleibt, wie die fehlende Bindung der Thüringer DC an den traditionellen Kanon der Bibel entscheidend zur Radikalisierung ihrer antisemitischen

Vorstellungen beitrug. Diese Bruchlinien werden exemplarisch in den Diskussionen von 1939 um die „Godesberger Erklärung“ deutlich (436–453).

Insgesamt gelingt Oliver Arnhold eine facettenreiche Gesamtdarstellung der Thüringer Deutschen Christen. Die Fülle an Quellen ermöglicht ein präzises Bild der Aktivitäten und institutionellen Entwicklung der Thüringer DC und erweitert die Kenntnisse über ihre Stellung innerhalb der verschiedenen deutschchristlichen Strömungen erheblich. Den Niederschlag des Antisemitismus, der in der „Entjudungsarbeit“ des Eisenacher Instituts gipfelte, detailliert und breit nachgezeichnet zu haben, ist ein weiteres Verdienst Arnholds. Das engagierte, geduldig recherchierte und gut lesbare Werk Arnholds bereichert den Blick auf eine wichtige kirchenpolitische Gruppierung in der Zeit des Nationalsozialismus und gibt eine Reihe von Impulsen für die Forschung.

Axel Töllner, Nürnberg

Bücherschau

Yehuda Bauer, **Jüdische Reaktionen auf den Holocaust**. LIT Verlag Dr. Wilhelm Hopf, Berlin 2012. 220 Seiten.

Die Bezeichnung *Holocaust* für den Völkermord an den europäischen Juden hat sich – zumindest außerhalb Israels – inzwischen so sehr durchgesetzt, dass man sehr oft vergisst, dass der Begriff auf das griechische Wort *holókauston* für *vollständig verbranntes (Tieropfer)* zurückgeht. Auch das neue Buch von Yehuda Bauer verwendet in seiner englischen und deutschen Übersetzung diesen Begriff, obschon es dem Verfasser vor allem darum geht zu zeigen, dass die Juden gerade *nicht* nur Opfer, Objekte waren, sondern sehr wohl auch aktiv agierten und reagierten.

Der 1926 in Prag geborene Yehuda Bauer ist ein renommierter israelischer Historiker, emeritierter Professor für zeitgenössisches Judentum an der Hebräischen Universität Jerusalem. Seine Forschungsarbeiten zum

Antisemitismus, Genozid und Holocaust sind weltweit hochgeschätzt. Von 1996 bis 2000 war er Leiter des internationalen Zentrums für Holocaust-Studien in Yad Vashem und ist dort heute wissenschaftlicher Berater. Anders als seine deutschen Kollegen wie Hans Mommsen und Götz Aly hält er die Nazi-Ideologien viel mehr für die maßgebenden Gründe des Holocaust als die sozialen Strukturen in Deutschland.

Das Buch ist eine Übersetzung der englischen Ausgabe (*Jewish Reactions to the Holocaust*, 1989). Es basiert auf einer Vortragsreihe Bauers 1982/83 im israelischen Armeesender „Galei Zahal“. Ähnlich wie der vor kurzem verstorbene Historiker Arno Lustiger ist Bauer davon überzeugt, dass die Juden, so chancenlos und erfolglos ihre Bemühungen gewesen sein mögen, keine bloßen Opfer waren, die sich widerstandslos „wie Lämmer zur Schlachtbank“ haben führen lassen. Während Lustiger (1924–2012) sein Lebenswerk dem Widerstand in all seinen Facetten widmete und in seinem letzten Buch auf den Rettungswiderstand (vgl. FrRu NF 19[2012]213–216) fokussierte, weitet Yehuda Bauer den Blick aus auf diverse jüdische Reaktionen. Zwar fehlte den Juden der Apparat eines Staates, einer Regierung, und dennoch unternahmen sie verschiedene Maßnahmen, um ihr Schicksal zu wenden. Neben der Flucht und dem Widerstand waren es Reaktionen in Form von Boykott-Aufrufen, von Appellen an die Großmächte und – teils umstrittene – Verhandlungen mit den Nationalsozialisten.

Schon bei der ersten Welle der Verfolgungen initiierten jüdische Organisationen vor allem in den USA einen Boykott gegen deutsche Waren. Der eintägige NS-Boykott vom 1. April 1933 traf allerdings die deutschen Juden am härtesten. Und die Hauptmaßnahme, um den Besitz der auswanderungswilligen Juden zu retten, das „Ha'avara“ genannte Transferabkommen, unterlief geradezu die intendierte Absicht, indem es letztlich deutsche Exporte förderte. Viele, wie der Schriftsteller Schalom Asch, sahen darin einen „Verrat am Weltjudentum“, und der Verhandlungsführer selbst, Chaim Arlosoroff (neben Ben-Gurion die wichtigste zionistische Führungspersönlichkeit), zahlte dafür mit seinem Leben (auch wenn der Mordanschlag vom 16. Juni 1933 in Tel Aviv nie ganz geklärt wurde). Als sich im Juli 1938 die Vertreter von 32 Nationen zur Konferenz von Évian-les-Bains am Genfer See trafen, um die Möglichkeiten der Auswanderung der bedrohten Juden von Deutschland und Österreich zu verbessern, da wollten sich die Nazis noch der Juden „nur“ entledigen, die Tore nach draußen waren noch offen. Aber die Konferenz endete in einem Fiasko. Viel zu wenige Länder waren

bereit, die Flüchtlingsmassen aufzunehmen. Die jüdischen Flüchtlinge, um die es in Évian ging, waren bei der Konferenz auch gar nicht vertreten. Ein Jahr später schnappte die Falle zu, und die Nazis gingen über zur „Endlösung“.

Nicht nur die Verhandlungen mit den Nationalsozialisten zur Rettung jüdischen *Eigentums* wurden heftig kritisiert, noch schärfer in die Kritik kamen die Verhandlungen, um *Menschen* zu retten. Da die Nationalsozialisten die Juden physisch (als Rasse) vernichten wollten und sich nicht dafür interessierten, was die Juden glaubten, ging es nun für die Juden nicht – wie im Mittelalter – um die „Heiligung des Namen Gottes“ (Quiddusch ha-Schem), sondern um die „Heiligung des Lebens“. Um Menschenleben zu retten, ließen sich jüdische Organisationen notgedrungen auch auf Geschäfte mit den Nazis ein. Dies gipfelte im deutschen Angebot „Blut gegen Ware“. – Gegen die Lieferung von 10 000 Lastwagen und anderer dringend benötigter Waren sollten bis zu 1 Million ungarische Juden von der Vernichtung verschont bleiben bzw. eine Ausreiseerlaubnis erhalten. Das Geschäft ist aber fehlgeschlagen. Etwa 600 000 ungarische Juden kamen in den Konzentrationslagern ums Leben. Lediglich ein einziger Zug mit 1670 Personen erreichte die Schweiz. Durch diesen „Handel“ lud Rudolf Kasztner, der die Verhandlungen führte, den Verdacht auf sich, mit den Nazis kollaboriert zu haben, und nach dem Krieg durch seine Zeugenaussagen zugunsten der NS-Verbrecher sie von der Strafe gerettet zu haben. In einem Prozess in Jerusalem (1954/55) zur Tragödie der Juden Ungarns fand ihn das Gericht der Kollaboration mit den Nazis für schuldig, und Richter Benjamin Halevi versteigerte sich gar zur irrationalen Aussage, „Kasztner hat seine Seele dem Teufel verkauft“. Noch vor der Entscheidung der Revision vor dem Obersten Gerichtshof und einer weitgehenden Rehabilitierung wurde Kasztner vor seinem Haus in Tel Aviv Opfer eines Mordanschlags.

Ohne sie namentlich zu nennen, geht Bauer auch mit den Thesen von Hannah Arendt hart ins Gericht, wonach nicht nur Kasztner, sondern die meisten jüdischen Gemeindeführer, zumal die Judenräte, sich durch die Kooperation mit den Nazis der Mithilfe zur Vernichtung von Juden schuldig gemacht hätten. Vor allem versucht Bauer zu differenzieren und die verschiedenen Handlungsweisen der Judenräte in den jeweiligen Gettos darzustellen. Es gab zwar welche, die sich den Nationalsozialisten völlig unterordneten, andere wiederum standen in völliger Opposition zu ihnen. An diversen Orten haben die Gemeindeführer unterschiedliche Strategien ange-

wandte in der Hoffnung, so viele Menschenleben zu retten, wie es die sehr ungünstigen Voraussetzungen von Ort und Zeit zuließen. „Der Erfolg ihrer Bemühungen war bescheiden, aber sie ließen nichts unversucht.“ Aber die Formulierung „Wie Schafe zur Schlachtbank“ ist weder gerechtfertigt noch menschenwürdig, waren es ja gerade die Nationalsozialisten, die die Juden nicht als Menschen betrachteten.

Das Buch kann wärmstens empfohlen werden. Es ist in einem erzählenden Ton geschrieben, frei von wissenschaftlichen Anmerkungen und sehr gut lesbar.

Ruben Frankenstein, Freiburg

Michael Brenner (Hg.), **Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart. Politik, Kultur und Gesellschaft.** Verlag C. H. Beck, München 2012. 542 Seiten, mit 62 Abb. und 2 Karten.

Zur Geschichte der Juden in Deutschland, speziell seit 1945, sind inzwischen jede Menge Bücher erschienen: Tagungsbände, Autobiografien, Regionalgeschichten, Porträtsammlungen und Resümees. Seit 1946, ursprünglich als „Jüdisches Gemeindeblatt für die Nord-Rheinprovinz und Westfalen“ gegründet, spiegelt auch die „Allgemeine Jüdische Wochenzeitung“, inzwischen „Jüdische Allgemeine“ genannt, über sechs Jahrzehnte die Entwicklung jüdischen Lebens von der Nachkriegszeit bis ins wiedervereinigte Deutschland wider. Dieses Land, das heute geopolitisch das Herz eines vielstimmigen Europa bildet, galt für Juden nach 1945 „als Land der Mörder“. Seine „blutgetränkte Erde“ legte keinen Neubeginn nahe.

1949 schrieb der Religionswissenschaftler Gershom Scholem, der schon in den 1920er Jahren nach Eretz Israel ging, an seinen nationalkonservativen Kollegen Hans-Joachim Schoeps, der im schwedischen Exil überlebt hatte: „Ich staune, dass Sie in dieser Luft atmen können.“ Dieses Zitat ist der Titel eines 2013 im Fischer Taschenbuch Verlag erschienenen Sammelbands mit 13 Porträts jüdischer Intellektueller, die nach 1945 in Deutschland tätig waren. Der von Monika Boll und Raphael Gross herausgegebene Band charakterisiert anschaulich, was Juden in Israel und in der Galut – außerhalb Deutschlands – von Juden hielten, die freiwillig – wie Schoeps – oder unfreiwillig wie die jüdischen Displaced Persons (DPs) in Deutschland wohnten. Israelische Reisepässe trugen in den 1950er Jahren sogar die Gültigkeitsver-

fügung „mit Ausnahme Deutschlands“. Das Porträt von Hans-Joachim Schoeps verfasste der Historiker Michael Brenner, von dem mit schöner Regelmäßigkeit informative wie lesbare Werke erscheinen, die sich als Standardwerke erweisen, wie z. B. „Jüdisches München. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart“ (2006) und seine „Kleine jüdische Geschichte“ (2008).

Wer verstehen will, wie Deutschland in den Kreis anerkannter Nationen zurückgelangte, muss die Wiedergründung und Entwicklung jüdischer Gemeinden in West- und Ostdeutschland als wichtigen Parameter betrachten. Darum ist die von Michael Brenner herausgegebene „Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart“ zurzeit das umfassendste, informativste und facettenreichste Kompendium. Gegliedert ist es zunächst in vier große Blöcke: „Zwischenstationen“ (1945–1949), „Konsolidierung“ (1950–1967), „Positionierungen“ (1968–1989) und „Aufbrüche“ (1990–2012). Michael Brenner, Norbert Frei, Lena Gorelik, Constantin Goshler, Atina Grossmann, Anthony Kauders, Tamar Lewinsky und Yfaat Weiss behandeln in dreizehn Abschnitten die wechselvolle Entwicklung.

Dan Diner beschreibt in seiner Vorrede „Im Zeichen des Banns“ die Ausgangslage sowie einen nach der Schoa fast unglaublichen Vorgang. Während der Eiserne Vorhang sich senkte, strömten jüdische DPs nach Deutschland, wenngleich oft nur als Transitstation. „Nach der Katastrophe“, so Diner, „lastet auf Deutschland ein *Cherem*, ein Bann. Von niemandem verhängt, war er doch allgegenwärtig.“ Diner verfolgt den langen Weg von dieser „Bannung“ über die „Aushandlung von jüdischer Zugehörigkeit und jüdischer Legitimität im Land der Deutschen“ bis hin zur Biografie von Ignatz Bubis, die sich „wie eine Blaupause der Integrations- und Aufstiegs Geschichte der aus dem östlichen Europa stammenden Juden in Deutschland nach 1945“ liest. Auch Bubis kam als DP nach Frankfurt. Seine privaten und beruflichen Erfolge machten ihn zu einer Projektionsfläche für den Hass der Linken. Bubis trat nicht nur als Vorsitzender der Frankfurter Jüdischen Gemeinde in Erscheinung, er war auch politisch (FDP) aktiv, demonstrierte für jüdische Belange und wurde zu einer moralischen Instanz, die ihn zumindest nominell ins Gespräch für das Amt des Bundespräsidenten brachte. Seine letzte Ruhe wollte Bubis aber dann doch in Israel (Tel Aviv) finden.

Von 15 000 Juden, die die NS-Zeit in Deutschland überlebt hatten, und von über 250 000 DPs, die sich als „Rest der Geretteten“ begriffen, blieben nur ein paar Tausend in Deutschland. Bis Ende der 1980er Jahre waren es um die 28 000 in der BRD und weniger als 400 in der DDR. Anfangs spiel-

ten sie im öffentlichen Leben so gut wie gar keine Rolle. Natürlich gab es Entwicklungen mit Wirkung wie die Aufnahme zarter Beziehungen zwischen Deutschland und Israel, systematische Hakenkreuzschmierereien Ende der 1950er Jahre (inzwischen als Provokationen der DDR entlarvt), Friedhofsschändungen, individuelle Tragödien wie die Auerbach-Affäre und der Nachmann-Skandal, die sehr unterschiedliche Ursachen hatten, doch jüdischerseits immer die Frage aufwarfen, wie man von Nichtjuden wahrgenommen würde. Aber auch Ereignisse wie der Auschwitz- und Majdanek-Prozess in den 1960er bzw. 1970er Jahren, der Sechs-Tage-Krieg und Jom-Kippur-Krieg, Kohls Bitburg-Besuch, die Fassbinder-Affäre und Honeckers Einladung an die Juden in der Sowjetunion. All diese Vorgänge und viele mehr werden in diesem überaus lesenswerten Sammelband behandelt.

Im Mai 1997 wurde der Lehrstuhl für jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maximilians-Universität (München) eingerichtet, und der Historiker Brenner hat ihn in mittlerweile sechzehnjähriger Tätigkeit zu einer international anerkannten Institution ausgebaut. Das verschafft ihm den Kontakt zu renommierten Kollegen und Archiven, die nicht jedermann zugänglich sind. Denn, sich mit Gegenwartsgeschichte zu befassen, bedeutet, dass Akteure und Augenzeugen noch leben und Erkenntnisse zu Enthüllungen werden können, denen sich die Beteiligten nicht gewachsen fühlen.

Dank der Zuwanderung von Juden aus der früheren Sowjetunion in das wiedervereinigte Deutschland hat sich die Anzahl der Gemeinden, die Mitgliederstruktur, der religiöse Ritus und das Gemeindeleben gewaltig verändert. Offiziell zählt die jüdische Gemeinschaft heute über 100 000 Mitglieder; ihre Präsenz in der öffentlichen Wahrnehmung entspricht einem Mehrfachen und verlangt dringend, ihre Herkunftsgeschichte, ihre Identitätsvielfalt und ihr Verhältnis zur Bundesrepublik wie zum Staate Israel kennen zu lernen.

Dann kann man auch den langen, schmerzhaften Prozess begreifen – von den sprichwörtlichen „gepackten Koffern“ hin zum Gefühl, „In Deutschland angekommen“ zu sein, wie es Charlotte Knobloch 2006 bei der Eröffnung der neuen Münchner Hauptsynagoge zum Ausdruck brachte.

Ellen Presser, München

Volker Dittrich, **Zwei Seiten der Erinnerung. Die Brüder Edgar und Manfred Hilsenrath**. Dittrich Verlag, Berlin 2012. 254 Seiten.

Volker Dittrich leistet mit diesem Buch einen großen Beitrag zur Erinnerungskultur, der gar nicht genug gewürdigt werden kann. Es gehört viel Mut dazu, sich an den Holocaust zu erinnern. Einer, der diesen Mut über Jahrzehnte aufgebracht hat, ist der 1926 geborene deutsch-jüdische Schriftsteller *Edgar Hilsenrath*: dessen Mut von seinem Bruder *Manfred* bestätigt wird. Der trotz Todesgefahr einen Fluchtversuch aus dem Getto gewagt hat. Dessen Depressionen mit Elektroschocks behandelt worden sind. Dessen deutsches Publikum sich ihm kaum zugewandt hat, der heute schwer zuckerkrank im Rollstuhl sitzt, der allem Angepassten widerstanden hat und der in *Volker Dittrich* einen würdigen Freund und Verleger gefunden hat. Einer, der sich Jahrzehnte später erinnert, ist Edgars drei Jahre jüngerer Bruder *Manfred*, der Angepasste, dem es fast den Atem genommen hat, als er nach Kriegsende in den Armen des tot geglaubten Vaters liegt. Der sein Glück kaum glauben konnte, plötzlich in Freiheit durch Hollywood zu fahren. Der beim Luft- und Raumfahrtunternehmen Lockheed seine Zukunft neu gestartet hat und für den Amerika bis heute seine Heimat ist.

Volker Dittrich gibt den beiden Brüdern *Edgar und Manfred Hilsenrath* in seinem ursprünglich als Feature konzipierten Buch Raum für die Erinnerung. Ein kraftvolles Bild jüdischer Lebensgeschichte entsteht, indem auf Manfreds Rückschau nicht Edgar in die Vergangenheit blickt, sondern Edgars Romanfiguren. Es ist ein ganz persönlicher Einblick, der sich nicht auf ein gemeinsames Erleben der NS-Vergangenheit reduzieren lässt. Im Blickpunkt stehen zermahlene Seelen und der Umgang mit der Erinnerung. Bei Manfred aus dem Abstand jahrzehntelangen Schweigens und Verdrängens heraus, bei Edgar aus der Beständigkeit der Rückschau durch seine Romanfiguren, die für ihn zum therapierenden Seelenventil werden. Ein zwischen den Rückblicken eingefügter Perspektivenwechsel nimmt den Leser mit auf die Lesereisen von Volker Dittrich und Edgar Hilsenrath und ergänzt das Bild der Brüder bizarr bis humorvoll um die Verletzlichkeiten und Schwächen. Wendet sich Manfred nach dem Krieg der Zukunft zu, verharrt Edgar in der Vergangenheit. Besucht Manfred in den USA die Schule und studiert, bleibt Edgar Autodidakt ohne Abschluss. Geht Manfred einem Brotberuf nach und wird Ingenieur, macht Edgar das, was er immer machen wollte, Schreiben.

Nicht viele haben an Edgar Hilsenrath als Schriftsteller geglaubt, nicht mal sein Vater und Manfred. Gedämpft kommt er daher, dieser Holocaust-

literat, und erkämpft sich mühsam die Anerkennung. Der deutsche Boden ist nach dem Krieg über Jahrzehnte nicht bereit für die Aufnahme einer bis ins Groteske gehenden Holocaust-Literatur. Der satirisch-groteske Roman „*Der Nazi und der Friseur*“ wird in den USA zum Bestseller. In Deutschland findet er kaum ein Publikum. Gerade die Groteske bietet die Möglichkeit, das unaussprechliche Geschehen des Holocaust auszusprechen. Edgars Bilder sind die, die Manfred im Rückblick mit Angst und Verzweiflung besetzt hat. Die Erinnerung an Kindertage in Halle/Saale. Ein sich flechtenartig ausbreitendes antisemitisches Klima, vor dem selbst Patrioten wie der Vater nicht geschützt sind. Lieder, die vom spritzenden Judenblut handeln, Juden, die mit Hunden gleichgesetzt werden, ein prügelnder und demütigender Schulalltag. Ein hilfloser Vater, weinend und verzweifelt.

In Edgars Romanen entdeckt Manfred Edgars Fußabdrücke, Abdrücke, in die Edgar seine Figuren treten lässt, die an seiner statt sprechen. Edgar spiegelt Stimmungen wie die aus ihrem Zufluchtsort Sereth (Rumänien), eine Kleinstadt in der Südbukowina, in der der Antisemitismus 1938 noch nicht angekommen ist, in der das jüdische Leben noch blüht. Manfred findet in Edgars Büchern eine tiefe Sehnsucht nach dem Lebensgefühl des großelterlichen Ortes. Die Erinnerung an Sereth wird überschattet durch tiefgreifende Veränderungen. 1941 frisst der Antisemitismus die Juden Sereths. Manfred durchlebt in seiner Erzählung noch einmal den zum Tode geweihten Deportationstransport. Eingepfercht in Viehwaggons, eine Enge, kaum Luft zum Atmen, Körper an Körper stehend, stinkende unter sich ergehende Exkreme, hungernd, durstend und letztlich der Tod. Tod auch in den vergessenen Waggons in Edgars Roman „*Jossel Wassermanns Heimkehr*“. In diesem Roman durchlebt der Leser das blühende Sereth und wird mit imaginären Erzählstimmen konfrontiert, die sich über den Abtransport der Juden ins Ungewisse auslassen.

Während dem in Halle zurückgebliebenen Vater die Flucht nach Frankreich gelingt, endet für Manfred, Edgar und die Mutter das Entsetzen des Viehwaggons in neuem Entsetzen, im Getto Mogiljow-Podolski. Hier trägt der Tod Blüten. Hunger, Kälte und Seuchen greifen habgierig um sich und sacken die noch Lebenden ein. Fast trifft es Manfred, der an Hungertyphus erkrankt, der sich in Edgars Roman „*Nacht*“ als Fred wiederzufinden glaubt. Hier an diesem Ort des Todes kann sich niemand Mitleid leisten. Hier geht es einzig ums Überleben, hier ist der Mensch entmenscht. Hier taucht sie auf, Manfreds „Überlebensschuld“. Ein immerwährendes Bild fle-

hender Augen eines vom Hungertod bedrohten Jungen um ein Stück Brot, denen er, Manfred, selbst noch ein Junge, widerstanden hat. Edgar beschreibt in seinem 1950 in den USA veröffentlichten ersten Roman „*Nacht*“ eindringlich diesen Prozess der Entmenschlichung und zeigt, dass in der Welt der Toten keine Moral mehr existieren kann. Doch davon will man in Deutschland nichts wissen. Der Kindler Verlag tritt von seinem anfänglichen Interesse zurück. Erst Jahre später (1964) wird das Buch durch Helmut Braun im Dittrich Verlag in kleiner Auflage veröffentlicht.

Die Hilsenraths überleben das Getto und werden 1944 von den Russen befreit. Da stehen sie, die Entwurzelten. Im Kopf kein Bild für die Zukunft, nur Trauerrufe. Die Rückkehr nach Sereth verschafft eine Atempause. Edgar sieht seine Zukunft in Palästina. Ein Irrglaube. Das Festhalten an der deutschen Sprache und die Lebensbedingungen im Kibbuz trennen ihn von dieser fremden neuen Heimat. In Haifa erkrankt er an Malaria. 1947 kehrt er entkräftet und depressiv zu seiner Familie nach Frankreich zurück.

Aus dieser Fülle von mitgeschleppten Erinnerungen der Kriegs- und Nachkriegszeit entsteht sein wohl beachtlichster Roman „*Die Abenteuer des Ruben Jablonski*“. Manfred und seine Mutter schlagen sich nach der Befreiung zum Vater nach Lyon durch. Für Manfred ist das Wiedersehen mit dem tot geglaubten Vater ein nicht in Worte zu fassender Augenblick. Manfreds Zukunft heißt Amerika. 1950 verlässt er Frankreich, bildet sich weiter, studiert Ingenieurwesen und arbeitet über Jahre bei Lockheed. Amerika ist für Manfred bis heute sein Kompass. Edgar, der 1951 seinem Bruder folgt, kann das Land hingegen nicht für sich entdecken. Seine Eigensinnigkeit und Verslossenheit stehen einer Integration im Wege und blockieren einen Aufstieg. In einer Cafeteria in New York schreibt er jahrelang an seinem Roman „*Nacht*“. Der literarische Erfolg stellt sich gerade in dem ihm verhassten Amerika ein. 1971 wird seine Romangroteske „*Der Nazi und der Friseur*“ zum Bestseller. 1975 kehrt Edgar den USA den Rücken und siedelt sich in Berlin an.

Das Publikum in Deutschland wächst nur behutsam für diesen großartigen deutsch-jüdischen Schriftsteller, der immer ein Deutscher geblieben ist. Der es wie kein anderer verstanden hat, in seinen Romanen das jüdische Schicksal der Vor- und Nachkriegszeit zu beleuchten.

Soraya Levin, Wolfenbüttel

Hubert Frankemölle / Josef Wohlmuth (Hg.), **Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“**. QD 238. Herder, Freiburg i. Br. 2010. 555 Seiten.

Trotz des jahrzehntelangen Dialogs zwischen Juden und Christen in Deutschland einerseits und angesichts der öffentlichen Aufmerksamkeit für andere Religionen wie bsp. den Islam andererseits könnte der Eindruck entstehen, dass die Fragen des jüdisch-christlichen Gesprächs von nachrangiger Bedeutung seien. Diesen möglichen Eindruck widerlegt eindrücklich das vorliegende Sammelwerk. In ihrer Einleitung spitzen die Herausgeber die Problematik hinsichtlich der Fragestellung zu, „ob das Christentum vom Heil der Juden sprechen kann und will, auch wenn diese ihre Hoffnung nicht – wie die Christen – durch Glaube und Taufe an das Bekenntnis zu Jesus Christus gebunden haben und bis heute binden“ (13).

Der Band über das „Heil der Anderen“ belegt die fundamentaltheologische Relevanz dieser Fragestellung, da sie die Spannung zwischen der Heilsuniversalität Jesu Christi und der unverbrüchlichen Treue Gottes zum ersterwählten Volk, Israel, betrifft. Christlicherseits ist damit nicht nur die Christologie angefragt, sondern ebenso die Offenbarungstheologie und die Ekklesiologie. Diese unterschiedlichen Themenbereiche werden in dem Band aus exegetischer, historischer, systematischer und liturgiewissenschaftlicher Sicht ebenso kompetent wie kontrovers bearbeitet.

Im ersten von insgesamt drei Teilen werden unter der Überschrift „Von der Judenmission zum Dialog mit den Juden“ (17–167) die Grundlagen des Dialogs thematisiert. Dabei kommen einerseits katholische (*Hans Hermann Henrix, Klaus von Stosch, Karl Kardinal Lehmann*) und evangelische Theologen (*Michael Volkmann, Folker Siegert, Peter von der Osten-Sacken*) zu Wort, andererseits nimmt *Jonah Sievers* eine jüdische Kritik an neuen christlichen „Missions“-Vorstellungen (137–141) vor. Sievers spricht sich deziidiert für den jüdisch-christlichen Dialog aus, der allerdings in dem Moment unmöglich werde, in dem die Überzeugung vorherrsche, „dass das Judentum defizitär sei“ (141). Deutlich formuliert er die Angst, „dass mit der Verneinung eines eigenen jüdischen Heilsweges auch wieder eine aktive Judenmission begründet werden könnte“ (139). Spätestens an dieser Stelle wird die Frage virulent, was unter Judenmission näherhin zu verstehen sei. Die unmittelbar anschließenden Ausführungen von Kardinal *Karl Lehmann* sich ten und schreiten sorgfältig das Problemfeld „Judenmission“ (142–167) ab. Lehmann arbeitet durch eine Begriffsdifferenzierung heraus, dass mit der

Judenmission eine Form der „personell und institutionell eigens organisierten Institution“ (151) bezeichnet sei, die weniger im katholischen denn eher im evangelischen Bereich des 18. und 19. Jahrhunderts angesiedelt sei. Da Lehmann katholischerseits einen „reichen Anteil an anderen Fehlformen des Verhaltens zu den Juden“ (165) konzidiert, wird deutlich, dass weder Schuldzuweisungen noch apologetische Interessen intendiert sind; vielmehr geht es ihm um die Sondierung einer evangeliumsgemäßen Bezeugung des christlichen Glaubens.

Der zweite Teil (169–357) untersucht in drei alttestamentlichen (*Frank-Lothar Hossfeld, Irmtraud Fischer, Michael Tilly*) und sechs neutestamentlichen (*Rudolf Hoppe, Hubert Frankemölle, Rupert Feneberg, Maria Neubrand, Klaus Wengst, Claus-Peter März*) Beiträgen „bibeltheologische Vorgaben zur Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum“. Der anschließende Ausblick in die Patristik (*Rainer Kampling*) mit einer Analyse von „Strukturelementen des spätantiken Antijudaismus“ zeigt nicht nur den christlichen Abgrenzungsprozess gegenüber dem Judentum in der Zeit der frühen Kirche, sondern zugleich auch das „Wissen um Gegenentwürfe, die selbst in ihrer polemischen Bekämpfung als Subtext noch wahrnehmbar sind“ (355). Dieses Wissen beruht auf der bleibenden Verwiesenheit auf die Heilige Schrift, zu der sowohl die „Bibel Israels“ (363), wie *Christoph Dohmen* in seinen bibelhermeneutischen Ausführungen das AT bezeichnet, als auch das NT zählen.

Die exegetischen Detailstudien befassen sich mit Texten, die im jüdisch-christlichen Dialog von konstitutiver Bedeutung sind. So kommen aus alttestamentlicher Perspektive mit dem Psalter und dem Propheten Jesaja zwei Textcorpora in den Blick, die den Konnex des auserwählten Volkes Israel mit den übrigen Völkern untersuchen. *Irmtraud Fischer* zeigt in ihrem – dem „unermüdlichen Promotor im jüdisch-christlichen Dialog“ (15) Erich Zenger gewidmeten – Beitrag über „Israel und das Heil der Völker im Jesajabuch“ (184–208), dass der Bund JHWHs mit Israel unverbrüchlich gilt, auch wenn andere Völker in das Heil hineingenommen werden. Mit dieser Studie ist ein fundamentaler Baustein für die These der Treue Gottes zu Israel gelegt. Die Tendenz zur Universalisierung findet sich auch in der Verkündigung der *Basileia tou theou*, der Königsherrschaft Gottes, durch Jesus von Nazareth, „ohne den Bezug auf das Zwölfstämmevolk zu relativieren“ (234), wie *Rudolf Hoppe* in seinem Beitrag über das „galiläische Kolorit des Wirkens Jesu und die Adressaten seiner Botschaft“ (222–234) herausstellt.

Die Treue Gottes thematisiert *Hubert Frankemölle* in seinem Beitrag „Jesus als Immanuel für Juden und Nichtjuden im Matthäusevangelium“ (235–261) und stellt dabei heraus, dass die Öffnung zur Völkerwelt in der matthäischen Theologie nicht auf Kosten Israels gedacht ist.

Eine Brücke zwischen den exegetischen Überlegungen des zweiten Teils und den systematisierenden Reflexionen des dritten Teils, der die Beiträge unter der Überschrift „Die Heilsfrage im Verhältnis von *lex credendi* und *lex orandi* in der katholischen Kirche“ (359–555) bündelt, bildet der Aufsatz *Christoph Dohmens*. Er analysiert und erläutert das hermeneutische Verhältnis zwischen den beiden Teilen der christlichen Bibel. Offenbarungstheologische Vertiefungen bieten *Johann Maier*, der „Offenbarung im Judentum“ reflektiert (376–394), sowie *Erwin Dirscherl*, dessen Beitrag sich unter zeittheoretischer Perspektive der „Heilsbedeutung des jüdischen Glaubens in der Zeit post Christum natum“ (395–419) zuwendet. Dirscherl deutet zum einen den Bund Gottes mit Israel als exzeptionelle Beziehung, die von einer allgemeinen Gottesbeziehung „im Sinne des ‚anonymen Christentums‘“ zu unterscheiden sei (405); zum anderen hebt er die unverbrüchliche Treue Gottes zu Israel hervor, durch die eine „unendliche Öffnung der Zeit als Raum entschiedenen Handelns auf Gottes Wort hin“ zum Ausdruck komme (418).

Die Innovation des Sammelbandes wird u. a. an dem Forschungsgegenstand deutlich, den *Erwin Dirscherl* sowie die beiden nachfolgenden Beiträge von *Peter Hünermann* und *Josef Wohlmuth* gewählt haben. Über die für den jüdisch-christlichen Dialog konstitutive Bedeutung von *Nostra aetate* hinaus kommen mit der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* und der dogmatischen Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* zwei gewichtige Konzilsdokumente in den Blick. *Peter Hünermann* widmet sich in theologiegeschichtlicher Absicht einer Relektüre von *Thomas von Aquin* und *Bernhard Welte*, um eine „theologische Vorüberlegung“ (423) zu der „Frage von Offenbarung und Geschichte im Ausgang von *Dei Verbum*“, so der Untertitel seines Beitrags „Juden auf dem Weg des Heils“ (420–459), vorzunehmen. *Josef Wohlmuth* analysiert einschlägige Passagen der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* hinsichtlich der Frage nach dem „Heil der Juden“ (460–485). Dem Ergebnis seiner Detailstudien zufolge „setzt die These vom universalen Heilswillen Gottes die Treue Gottes zu seinem ersterwählten Volk und zur Kirche stets voraus“ (485). Durch den methodischen Zuschnitt, mögliche Einwände aufzugreifen und kritisch zu beant-

worten, löst der Beitrag exemplarisch die Diskursivität ein, die den Band insgesamt kennzeichnet.

Die abschließenden drei Beiträge thematisieren die Frage nach dem Heil der Juden im liturgiewissenschaftlichen Kontext. Dabei steht die erneuerte Karfreitagsfürbitte zum einen im Fokus systematischer Überlegungen (*Thomas Fornet-Ponse*). Zum anderen reflektiert *Michael Theobald* sehr eindrücklich die „Paulus-Rezeption in der Karfreitagsfürbitte für die Juden von 2008“ (507–541). Auch wenn die Fürbitte „kein Plädoyer für Judenmission“ (519) sei, könne nicht übersehen werden, dass sie der bundestheologischen Konzeption der Fürbitte von 1970 „ein christologisches Gegenstück zur Seite zu stellen“ (540) suche und Röm 11,25–27 mit „einer ekklesiozentrischen Perspektive“ (ebd.) versehe. Inwiefern die Autorintention, die Theobald zu eruieren versucht, hilfreich für das Verständnis und die Rezeption der Fürbitte sei, mag angesichts der Frage nach dem betenden Subjekt dahin gestellt bleiben. Die Absicht aber, die Karfreitagsfürbitte „als reflektiertes theologisches Produkt“ zu verstehen, das „über ihren liturgischen Gebrauch hinaus auch zum Gespräch über die herangezogenen biblischen Texte provoziert“ (539), stellt eine Einladung an die Theologie dar, der weiter nachzugehen lohnend sein dürfte.

Den ebenfalls lesenswerten Schlussbeitrag setzt *Albert Gerhards*, indem er die „latente Präsenz des Anderen in jüdischer und christlicher Liturgie“ (542–555) analysiert. Der Beitrag mahnt angesichts der *Israelitica dignitas* zu Zurückhaltung und Bescheidenheit innerhalb der Kirche. Die Kirche müsse „erst um die Würde bitten, die Israel aufgrund seiner Erwählung bereits hat“ (552).

Die Vielfalt der Themen und Zugänge macht den Sammelband nicht nur zu einer *quaestio disputata*, sondern, wie die Herausgeber in ihrer Einführung zu Recht betonen, zu einer „*quaestio disputanda*“ (10), d. i. zu einer Frage, die es weiter zu diskutieren gilt. Dabei bietet der Band selbst die beste Basis für weiterführende Diskussionen und stellt sowohl für Studierende und Dozierende der Theologie als auch für Religionslehrerinnen und -lehrer und in der Pastoral Tätige ein unersetzliches Studien- und Nachschlagewerk dar, um zu erkennen, dass das Heil der Anderen eine Frage ist, die Theologie und Kirche in ihrem jeweiligen Selbstverständnis auch in Zukunft beschäftigen wird.

René Dausner, Eichstätt

Tina Hüttl / Alexander Meschnig, **Uns kriegt ihr nicht. Als Kinder versteckt – jüdische Überlebende erzählen.** Piper Verlag, München 2013. 287 Seiten, 16 S/W-Abbildungen.

Während ich mit den Werken von Michael Imhof und Nachum T. Gidal zur „Geschichte der Juden in Deutschland“ beschäftigt war, kam der vorliegende Titel heraus. Verfolgung der Juden in Deutschland seit den Kreuzzügen in dem einen Buch, Verfolgung beinahe tausend Jahre später. Als hätte sich nichts geändert. Juden als Freiwild, das man ungestraft abschießen durfte; Juden zu Ungeziefer erniedrigt, das ungestraft ausgerottet werden durfte. Doch immer hat es Überlebende gegeben, unter ihnen die „Untergetauchten“. Lange standen sie im Schatten der Überlebenden aus den Konzentrationslagern und schwiegen viele Jahre, bis sie, oft erst im fortgeschrittenen Alter, das Schweigen nicht mehr ertragen konnten. Sie begannen zu erzählen, *was* sie an Schrecklichem erlebten, und *wie* sie überlebten.

Zwei, die nicht nur zuhörten, was diese Überlebenden zu erzählen hatten, sind Tina Hüttl und Alexander Meschnig, zwei Nachgeborene. Sie sammelten die Erzählungen und stellen sie mit diesem Buch dem breiten Publikum vor. Sie befassen sich mit jenen, die sich widersetzen, die sich nicht bei den anbefohlenen Sammelstellen meldeten, sondern in den Untergrund gingen, die in Kellern, in Schrebergärten und auf Dachböden überlebten. Mut brauchten sie – und die Hilfe von Menschen guten Willens, die sich tatsächlich fanden. Von den insgesamt 15 Überlebenden, die im Buch zu Wort kommen, sind neun Frauen und sechs Männer, ein Verhältnis, das symptomatisch ist, denn inoffiziellen Statistiken zufolge überlebten mehr Mädchen als Jungen im Versteck – aus dem einfachen Grund, dass Mädchen äußerlich nicht als jüdisch zu erkennen sind (Beschneidung). Die ältesten Überlebenden sind 1920 und 1921 geboren, die jüngsten 1941 und 1942. Dass aber auch diese Überlebenden bald nicht mehr unter uns weilen, bezeugt die Tatsache, dass zwei der Befragten die Veröffentlichung des Buches nicht mehr erlebten.

Den Autoren ist zu danken, dass sie die Schilderungen der in den Untergrund abgetauchten Überlebenden, abgesehen von behutsamen Korrekturen, weitgehend übernommen haben, sodass man beim Lesen den Eindruck hat, man lausche persönlich ihren Geschichten. Ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Schoa, der viele Leser verdient hat!

Miriam Magall, Berlin

Wolfgang Kraushaar, „Wann endlich beginnt bei Euch der Kampf gegen die heilige Kuh Israel?“ München 1970: über die antisemitischen Wurzeln des deutschen Terrorismus. Rowohlt Verlag, Reinbek 2013. 872 Seiten, zahlreiche Abbildungen.

Der Politikwissenschaftler Wolfgang Kraushaar will sich einfach nicht abfinden mit dem Vergessen und der Ungeklärtheit von antisemitischen Verbrechen in Deutschland. Sein Buch „*Die Bombe im jüdischen Gemeindehaus*“ (2005) führte sogar zur Klärung eines versuchten Sprengstoffanschlags am 9. November 1969 in Berlin. Die Terrorserie, die er mit diesem Buch rekonstruiert, hat eine ganz andere Dimension. Ihr mörderisches Herz ist der Brandanschlag auf das Altenheim der israelitischen Kultusgemeinde in München am 13. Februar 1970 mit sieben Toten – alle Überlebende des Holocaust.

In einem Artikel in der *Welt* vom 23. März 2013 antwortete Kraushaar auf die teils heftige Kritik von linker Seite an diesem Buch. Er beginnt mit der Erinnerung daran, was für ihn das besonders Unerträgliche an jenem Münchner Verbrechen ist, das 2012 durch den Dokumentarfilm „*München 1970. Als der Terror zu uns kam*“ (Regie Georg M. Haffner) ins Gedächtnis gerufen wurde: „Das Wort Holocaust stammt aus dem Griechischen, heißt ‚vollständig verbrannt‘ und meinte in der Antike ursprünglich das Brandopfer von Tieren. Seit der Ausstrahlung des gleichnamigen Fernsehfilms im Januar 1979 hat sich im deutschen Sprachraum durchgesetzt, diesen Ausdruck als Bezeichnung für die von den Nazis organisierte Massenvernichtung der Juden zu verwenden.“ Der Münchner Anschlag aber habe auf grausame Weise diese Verbrechen sozusagen *zitiert* und gleichzeitig an sieben Überlebenden das Werk vollendet.

Kraushaars übergenaue Studie ist auch eine bitter notwendige Geschichtsstunde über Versäumnisse des Staates. Die Lektion beginnt mit der Erinnerung an den Überfall eines Palästinenser-Kommandos auf die israelische Olympiamannschaft 1972. Das Grauenhafte ist, dass diese Entführung und ihr blutiges Ende hätten verhindert werden können. Wenn aus der Terrorwelle, die in den zwei Jahren davor München erschütterte, die richtigen Schlüsse gezogen worden wären, hätte sich das Sicherheitskonzept der Spiele danach ausrichten müssen. Diese Zeit des Terrors ist so gut wie vergessen. Nur ihr Höhepunkt, der sich vor den Augen der Weltöffentlichkeit abspielte, ist in Erinnerung geblieben. Gegen dieses Vergessen schreibt Kraushaar mit diesem Buch geradezu verzweifelt an. Und wir Leser möch-

ten auch verzweifeln angesichts dessen, was er aufdeckt, ohne die Schuldigen fassen zu können. Ein Verbrechen aufzuklären gelingt ihm diesmal nicht, und er erhebt auch nicht den Anspruch. Aber der Versuch einer Ausleuchtung aller bekannten Umstände soll dennoch so ausführlich wie möglich sein. Es werden gerade auch Mentalitäten geschildert, die uns heute nicht mehr gegenwärtig sind. Wie kam es, dass die deutsche Linke ihre Haltung gegenüber Israel so radikal änderte, bis hin zu jener unerträglichen Position, die der Titel des Buches ausspricht: „Wann endlich beginnt bei Euch der Kampf gegen die heilige Kuh Israel?“ Der Satz entstammt einem Brief von Dieter Kunzelmann. Nach der Ausbildung in einem Lager der Fatah heimlich nach Deutschland zurückgekehrt, hatte er 1970 in einem fiktiven „Brief aus Amman“ seine deutschen Genossen ermahnt, zu Taten überzugehen: „Von Amman aus frage ich mich: wann endlich beginnt bei Euch der organisierte Kampf gegen die heilige Kuh Israel? Wann entlasten wir das kämpfende palästinensische Volk durch praktischen Internationalismus?“

Der Historiker *Moishe Postone* hat in seinem Buch „*Deutschland, die Linke und der Holocaust*“ (2005) auf die Gründe für die fatale Verkehrung hingewiesen: „Keine westliche Linke war vor 1967 in dem Maße philosemitisch und prozionistisch wie sie nach dem Sechs-Tage-Krieg propalästinensisch war. Was ‚Antizionismus‘ genannt wurde, war in Wirklichkeit so emotional und psychisch beladen, dass es weit über die Grenzen einer politischen und gesellschaftlichen Kritik am Zionismus hinausging. Das bloße Wort war so negativ besetzt wie Nazismus [...]. Der Wendepunkt vom Philosemitismus zu jener Form des Antizionismus war der Krieg 1967. Ich vermute, dass hier ein Prozess psychologischer Umkehr stattfand, in dem die Juden als Sieger mit der Nazivergangenheit identifiziert wurden, – positiv durch die deutsche Rechte, negativ von der Linken. Umgekehrt wurden die Opfer der Juden, nämlich die Palästinenser, als Juden identifiziert. Es ist in dieser Hinsicht bemerkenswert, dass der Auslöser für eine solche Wende nicht die Vertreibung und das Leiden der Palästinenser war, das schon lange vor 1967 begonnen hatte, sondern der siegreiche ‚Blitzkrieg‘ der Israelis.“

Und wie argumentieren diejenigen, die die deutschen Stadtguerilleros in ihrem „Volksbefreiungskrieg“ unterstützen wollen? In einem Interview mit dem *Stern* 1970 gab der Chef der AOLP (Aktionsorganisation zur Befreiung Palästinas) Dr. Issam El-Sartaoui bereitwillig Einblick in sein Denken: „Die Deutschen haben 3,5 Milliarden Mark Wiedergutmachung an Israel gezahlt. Westdeutschlands finanzielle und technische Unterstützung Israels war ein

wesentlicher Faktor für die Entwicklung der israelischen Kriegsmaschine. [...] Wir sind nicht gegen die Wiedergutmachung der Naziverbrechen an den Juden. Im Gegenteil, das war die Pflicht des deutschen Volkes. [...] Aber die Aufrüstung Israels richtet sich gegen uns. Auf diese Weise kann Westdeutschland sich rühmen, in einer Generation zwei Völkermorde begangen zu haben. Den Völkermord an den Juden und – durch die überlebenden Juden – den Völkermord an den Arabern.“

Kraushaar schreibt dazu: „Selbst seiner terroristischen Logik mangelt es nicht an argumentativer Kraft. Er weiß offenbar nur zu genau, welche Punkte er betonen muss, um die Schwachstellen in der Legitimationslogik der Bundesrepublik zu treffen.“ Und diese schwachen Punkte waren mitentscheidend für die verhängnisvolle *Appeasementpolitik* dieser Jahre, die dazu führte, dass man sich im Rahmen einer „neuen Nahostpolitik“ zahlloser schon gefasster palästinensischer Terroristen durch Abschiebung entledigte, um nicht erpressbar zu werden. Zum 40. Jahrestag des Olympiaanschlags schrieb der *Spiegel*, damals habe „der Geist des ‚Appeasement‘ die Bonner Amtsstuben durchweht“. Und da München die Stadt des ersten *Appeasement* gewesen sei, als die Westmächte 1938 glaubten, Hitler beschwichtigen zu können, war dies für Israel eine ganz besonders grausame Ironie der Geschichte.

Kraushaar zeigt, dass weder die staatliche Seite der Verantwortung noch die Verstrickung der Linken aufgearbeitet ist. Sein Schlusswort entfernt sich weit von der Schuldzuweisung. Er erinnert an ein Wort von Bundespräsident Heinemann, der 1968 nach dem Attentat auf Rudi Dutschke und den folgenden Unruhen mit zwei Toten und unzähligen Verletzten erklärt hatte: „Wer mit dem Zeigefinger allgemeiner Vorwürfe auf den oder die vermeintlichen Anstifter oder Drahtzieher zeigt, sollte daran denken, dass in der Hand mit dem ausgestreckten Zeigefinger zugleich drei andere Finger auf ihn selbst zurückweisen.“ Damit sei zunächst wohl die Schuldzuweisung an das Zeitungsimperium von Axel Springer gemeint gewesen, das die Aufhetzung bewirkt habe. Aber Kraushaar findet, dass hier ein übertragbares Bild gefunden ist, das „geeignet [ist], jene Zusammenhänge besser zu begreifen, die zu den schrecklichen Ereignissen des Februar 1970 geführt haben. Nichts wird die Schuld palästinensischer Terroristen und ihrer deutschen Unterstützer mindern können. Es könnte jedoch ein Fehler sein, die Verantwortung für die damals begangenen Verbrechen allein bei ihnen zu suchen.“

Bettina Klix, Berlin

Katharina Stegelmann, **Bleib immer ein Mensch. Heinz Drossel. Ein stiller Held 1916–2008.** Aufbau Verlag, Berlin 2013. 256 Seiten.

Heinz Drossel wurde im Jahr 2000 in Yad Vashem zusammen mit seinen Eltern als „Gerechter unter den Völkern“ geehrt, weil er während des Naziregimes Juden rettete. Die „Spiegel“-Redakteurin Katharina Stegelmann beschreibt nicht nur seine Lebensgeschichte, die 1916 in Berlin begann, sondern auch die seiner jüdischen Frau Marianne, deren Leben er rettete. Sie zeigt, wie eine christliche und eine jüdische Familie die historischen Ereignisse in der Zwischenkriegszeit und während des Zweiten Weltkrieges erlebten und erlitten. Die „schicksalshafte Begegnung“ auf der Jungfernbrücke in Berlin im November 1942 bildet dabei den Dreh- und Angelpunkt. Der Wehrmachtsoffizier auf Heimaturlaub sieht eine verzweifelte Frau, die sich allem Anschein nach in die Spree stürzen will. Er erkennt in ihr eine Jüdin und hilft. Nach dem Krieg begegnen sie einander wieder und heiraten.

Stegelmann gelingt es, ihrer beider Geschichten exzellent zu erzählen und sie in die politischen Zusammenhänge zu stellen: Hitlers Machtergreifung, Rassengesetze, Reichspogromnacht, Kriegsbeginn, Stalingrad, Invasion der Alliierten, Kriegsende, Kalter Krieg, Berliner Luftbrücke, Mauerbau, Entnazifizierung, Opferentschädigung. An Mariannes Geschichte wird deutlich, wie schwer sich die überlebenden Juden in Deutschland taten, nach Kriegsende zum Leben zurückzufinden. Drossels Geschichte zeigt, dass es trotz allem möglich war, von den Grausamkeiten zu wissen und im Rahmen seiner Möglichkeiten etwas dagegen zu tun. Heinz Drossel wird als „stiller Held“ bezeichnet. Seine Taten waren keine Sensationen, sondern einfach nur Ausdruck seiner Menschlichkeit und Zivilcourage, die er von seinen Eltern vermittelt bekam und die er auch als Wehrmachtsoffizier nicht vergaß. Nach seiner Pensionierung als Sozialgerichtspräsident in Freiburg versuchte er diese ganz normale und stille Menschlichkeit durch das Erzählen seiner Geschichte in verschiedenen Schulen zu vermitteln.

Stegelmann dokumentiert das Leben dieses stillen Helden und bewahrt es vor dem Vergessen. Drossels Leben wird nicht glorifiziert, aber gerade diese Normalität des Guten setzt ein Zeichen für jeden, genauso zu handeln und Mensch zu bleiben. Die Autorin hält sich damit an das Anliegen der Tochter Ruth Drossel, die dies in einem Brief, der als Anhang dokumentiert ist, folgendermaßen formuliert: „Helden‘ im menschlichen ebenso wie im militärischen Sinn erleben gerne eine Art Verherrlichung ihrer Taten, die sie in den Augen anderer im wahrsten Sinne des Wortes ‚unnachahmlich‘ machen. Bei-

des halte ich, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, für fatal. Dieser Entwicklung zum Heldenhaften wollte ich in meiner kleinen Gedenkrede am 27.06.2008 ein wenig Einhalt gebieten, als ich sagte: „Heinz Drossel war ein ganz normaler Mensch mit Betonung auf normal.“ – An Stegelmanns Biografie ist also wahrlich nichts auszusetzen, allein im Untertitel wäre es wünschenswert gewesen, auch den Namen Mariannes als „stille Heldin“ zu erwähnen.

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Berichte

Er baute Brücken, die auch in Zukunft halten Zum 100. Geburtstag von Schalom Ben-Chorin

Am 20. Juli 2013 jährt sich zum 100. Mal der Geburtstag des 1999 verstorbenen Religionswissenschaftlers und Schriftstellers Schalom Ben-Chorin (gebürtig Fritz Rosenthal). Aus diesem Anlass veranstaltete die Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS) Israel in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Literaturarchiv Marbach am 3. Juli 2013 ein Symposium über die bleibende Bedeutung Ben-Chorins für den israelisch-deutschen und den jüdisch-christlichen Dialog. Der enorme Zuspruch, auf den diese Veranstaltung weit über Jerusalem hinaus stieß, verdeutlichte eindrucksvoll die Aktualität des Vermächtnisses von Schalom Ben-Chorin.

Ebenso eindrucksvoll zeigte das Symposium die große Bandbreite des Schaffens und Wirkens von Schalom Ben-Chorin. Die Verleihung des Bundesverdienstkreuzes Erster Klasse an Schalom Ben-Chorins Witwe *Avital*, die kürzlich das 90. Lebensjahr vollendete und sich seit vielen Jahrzehnten für die Verständigung und Aussöhnung zwischen Israel und Deutschland, zwischen Juden und Christen engagiert, setzte einen besonders angemessenen Schlusspunkt. Der deutsche Gesandte Dr. *Benedikt Haller* überreichte Avital Ben-Chorin die Ehrung im Namen des Bundespräsidenten und würdigte dabei die großen Verdienste der Ordensträgerin.

In seiner Begrüßung hob der Leiter der KAS Israel und Mitverfasser dieses Berichts (Mertes) unter Hinweis auf eigene Erfahrungen hervor, dass jeder, der sich für den christlich-jüdischen Dialog engagiere, über kurz oder lang unweigerlich auf Schalom Ben-Chorin und sein Vermächtnis stoße.

Als erster Redner des Abends sprach Rabbiner *Tovia Ben-Chorin* (Berlin) über die religiösen und theologischen Triebfedern für das Denken und Handeln seines Vaters. Er sprach dabei auch als ehemaliger Rabbiner der Jerusalemer Har El-Synagogengemeinde, die 1958 als erste Reformgemeinde in Israel von Schalom und Avital Ben-Chorin mitgegründet worden war.¹ Schalom Ben-Chorin hatte sich, so eine der Kernbotschaften des Sohnes, in der Tradition jener Propheten gesehen, die – wie Jesaja oder Micha – den Gott Israels als Gott aller Völker und Menschen verkündet haben.

Caroline Jessen vom Deutschen Literaturarchiv Marbach stellte anhand von Dokumenten aus dem in Marbach verwahrten schriftlichen Nachlass den jungen Münchner Journalisten und Dichter Fritz Rosenthal vor, der sich später „Schalom Ben-Chorin“ (wörtlich: „Frieden Sohn-der-Freiheit“) nannte. Schon früh sei die Inspiration durch Martin Buber zu erkennen. Nach seiner Emigration 1935 hat Rosenthal/Ben-Chorin sich immer stärker religionswissenschaftlichen Themen zugewandt (etwa in seiner theologischen Streitschrift „Kritik des Esther-Buches“ 1938), gleichzeitig aber auch eine integrierende Rolle unter den ausgewanderten deutschsprachigen Schriftstellern im britischen Mandatsgebiet Palästina – und später in Israel – gespielt.

Über Schalom Ben-Chorin als *Brückenbauer* zwischen Juden und Christen sprach Stadtdekan a. D. *Hans Dieter Strack* (München). Strack betonte, von Ben-Chorin habe er „das untrennbare Ineinander und Miteinander von Glauben und Leben“ gelernt. „Man kann das Judentum nicht aus Büchern kennen lernen“, hat Ben-Chorin einmal gesagt, „sondern muss es als gelebte Wirklichkeit erfahren, mit der Schönheit des Sabbats und der Feste und mit den Härten eines Anspruchs, der oft unsere Möglichkeiten übersteigt, und mit der Gefahr einer Erstarrung in Traditionen, die den lebendigen Glauben zu ersticken drohen.“ In Erinnerung geblieben sei ihm auch Ben-Chorins

1) Vgl. Dieter Krabbe, *Schalom Ben-Chorin – Wegbereiter des Reformjudentums*, in FrRu NF 16(2009)111–117.

Selbstverständnis als Dolmetscher, beauftragt „das Erbe der Väter zu übersetzen“. Bei der Lektüre von Ben-Chorins Paulus-Buch sei ihm aufgefallen, „wie nahe sich der in der Diaspora Aufgewachsene dem Diaspora-Juden Paulus verbunden fühlte“.

Hier zeigt sich der biografische Hintergrund seines Denkens: „Schalom Ben-Chorin spürte deutlich seine Grenzen bei der Aufgabe, jüdische Inhalte in einer anderen Sprache zu vermitteln als der hebräischen, und er konnte bekennen: So wie bei Paulus die Verfremdung durch das Medium des Griechischen eintrat, so bei ihm selbst – sogar bei aller Vertrautheit seiner Muttersprache – im Medium des Deutschen.“ Ben-Chorin schreibt dazu selbst: „Es ist nicht unbescheiden, solche Parallelen zu ziehen. Sie sagen nichts über Größe und Wert aus, sie sprechen nur von Situation und Schicksal. Situation und Schicksal aber brachten mir die Person des Paulus so nahe, dass ich glaube, ihn aus einer Perspektive sehen zu können und sehen zu müssen, die nicht die Perspektive christlicher Theologen sein kann.“

Als seine wichtigste Erfahrung in der Begegnung mit Schalom Ben-Chorin bezeichnete Strack „die Bedeutung des Dialogs bzw. – umfassender noch – die Bedeutung des Beziehungsgeschehens überhaupt. Der ‚Baumeister des Dialogs‘ wurde er genannt, für mich wurde er auch zum Baumeister eines ganz neuen theologischen Denkens, eines Denkens, in dem das ‚In-Beziehung-Sein‘ im Mittelpunkt steht.“ Griechische Verfremdung und lateinisches Erbe hätten dazu geführt, dass die christliche Theologie ihre jüdischen Wurzeln vergessen und schließlich sogar verfolgt habe.

Avital Ben-Chorin dankte den Veranstaltern und allen Referenten für die umfassende Würdigung des Lebenswerks von Schalom Ben-Chorin. Sie freue sich zu sehen, dass das Vermächtnis ihres Mannes lebendig ist und auch das Potenzial hat, in die Zukunft hineinzuwirken. Vieles von dem, was er gedacht, gesagt, geschrieben und getan hat, ist seiner Zeit voraus gewesen und wird erst allmählich in seiner ganzen Bedeutung ermesssen. Zum Schluss des Symposiums bot sich die Möglichkeit, in dem Film „Der Mann, der sich Frieden nannte“ Schalom Ben-Chorin selbst zu sehen und zu hören.

Michael Mertes / Hildegard Mohr, KAS, Jerusalem

In memoriam

Prälat Dr. Georg Hüssler 1921–2013

Am 14. April 2013 verstarb Dr. Georg Hüssler, 2. Vorsitzender des Freiburger Rundbrief e. V., Apostolischer Protonotar, Ehrenpräsident von Caritas Internationalis und Ehrenbürger der Stadt Freiburg, Träger des Großen Verdienstkreuzes mit Stern der Bundesrepublik Deutschland, des Großoffizierskreuzes des Verdienstordens der Republik Italien, des Verdienstordens der Republik Polen und der Konradspkette des Erzbistums Freiburg.

Hüssler wurde am 7. Juli 1921 in Einöd/Saar geboren.¹ Später übersiedelte die Familie in das Elsass. Nach dem Abitur (Straßburg) begann er das Medizinstudium. 1942 wurde er als Sanitäter eingezogen, 1944 floh er aus der Gefangenschaft in Bukarest in den Vatikan. In Rom studierte er Theologie, wurde 1951 zum Priester geweiht und promovierte 1957 bei Prof. Gustav Gundlach mit einer Arbeit in Moraltheologie.

Georg Hüssler (li.) mit Bischof George Yod
Phimphisian in Thailand (1980).
Archiv, Deutscher Caritasverband Freiburg.



Zunächst Assistent im Generalsekretariat des Deutschen Caritasverbandes, wurde Hüssler 1959 zum Generalsekretär des Deutschen Caritasverbandes (DCV) berufen und im Oktober 1969 zum Präsidenten des DCV gewählt. Dieses Amt hatte er bis 1991 inne. Ab 1975 war er außerdem Präsident von Caritas Internationalis mit Sitz in Rom. Unerschrocken begab sich Hüssler auch auf gefährliches Terrain. Selbst das kommunistische Regime von Staatschef Ho Chi Minh in Hanoi/Nordvietnam empfing ihn 1967 und nahm bereitwillig die Hilfe von Caritas für ein Krankenhaus an.

1) Zum Lebensbild Georg Hüsslers vgl. Clemens Thoma, *Georg Hüssler: Helfer im Hintergrund*, in FrRu NF 8(2001)201 f., sowie das Interview (Alwin Renker), *Prälat Dr. Georg Hüssler im Gespräch mit dem Freiburger Rundbrief*, in: ebd. 203–207.

Der Freiburger Oberbürgermeister Dieter Salomon nannte Georg Hüssler in seiner Trauerrede einen „Botschafter der Nächstenliebe“, der immer ein bescheidener Mensch geblieben ist. Freiburg ist stolz auf Dr. Hüssler. Er hat das Erbe von Lorenz Werthmann fortgeführt, der mit der Gründung von Caritas „eine der Grundlagen des heutigen sozialen Rechtsstaats mit ins Leben gerufen hat, in dem kirchliche und freie Träger der Wohlfahrtspflege neben und mit den staatlichen und kommunalen Einrichtungen arbeiten und sich einander im Sinne der Subsidiarität ergänzen. Ohne diese Rollenteilung zwischen Staat, Kirche und freien Trägern wäre unser System sozialer Hilfen gar nicht vorstellbar. [...]

In diesem Zusammenhang ist deshalb auch Georg Hüsslers ehrliches Bemühen um eine Verständigung und Aussöhnung zwischen Christen und Juden zu erwähnen. Gertrud Luckner, auch sie eine Ehrenbürgerin Freiburgs und viele Jahre seine enge Mitarbeiterin, war eine vertraute Weggefährtin. Er hat sie unterstützt und ihr in der Caritas-Zentrale die Freiräume gegeben, die sie für ihre Arbeit im christlich-jüdischen Dialog gebraucht hat. Beim ‚Freiburger Rundbrief‘ von Gertrud Luckner ist er Mitherausgeber gewesen und hat selbst viele Beiträge geschrieben. Und er hat dafür Sorge getragen, dass diese so wichtige Zeitschrift weiter bestehen konnte als eine Plattform des religiösen und politischen Dialogs zwischen Deutschland und Israel. Georg Hüssler hat dies eher im Stillen getan, ebenso wie er in den letzten Lebensjahren von Gertrud Luckner ihr zur Seite gestanden ist.

Wir begleiten Georg Hüssler heute auf seinem letzten Weg und verneigen uns vor einer großen Lebensleistung. Wir erinnern uns an seinen wachen Geist, an seine Kreativität und sein feines Gespür für die Menschen, mit denen er zu tun hatte. Wir erinnern uns an seine Herzlichkeit und einen verschmitzten und oft hintergründigen Humor der Zwischentöne. Und wir denken in Respekt zurück an seinen Mut. Georg Hüssler hat zuletzt an sich selbst und seine eigene Gesundheit gedacht, wenn es darum ging, anderen in Not zu helfen. Es war ein Glück, ihn kennen zu dürfen. Es bleibt uns die Erinnerung an einen großartigen Menschen, der die Menschen geliebt hat, und der von den Menschen geliebt wurde. Mehr als dies kann man in einem Leben nicht erreichen.“²

Alwin Renker, Freiburg

2) Aus der Trauerrede von OB Dieter Salomon im Freiburger Münster am 22. April 2013.

Am Ort des ehemaligen Britischen Generalkonsulats in Frankfurt/M. (Guiollettstraße 62) erinnert seit dem 8. Mai 2013 eine **Gedenktafel** an die Lebensretter **Robert Townsend Smallbones und Arthur Dowden**. Die von den ehemaligen britischen Konsuln – weit über das offiziell Erlaubte hinaus – ausgestellten Visa für England und für andere Länder retteten bis zu 48 000 Juden das Leben. Neben Smallbones und Dowden wird auch an **Georg Salzberger** erinnert, den Rabbiner der Frankfurter Westendsynagoge, die in der Pogromnacht von 1938 zerstört wurde. Salzberger wurde durch die Bemühungen Smallbones aus dem KZ Dachau befreit und konnte sich mit seine Familie 1939 nach England retten.

Die „**Süddeutsche Zeitung**“ hat in ihrer Ausgabe vom 2. Juli 2013 durch die Kombination einer Zeichnung mit einer antisemitischen Kommentierung **Israel im Stil des NS-Hetzblattes „Der Stürmer“ dargestellt**. Die Deutsch-Israelische Gesellschaft (DIG) und das American Jewish Committee haben daraufhin beim Deutschen Presserat Beschwerde eingereicht.

In Hannover-Ricklingen ist die 1962 erbaute Evangelische **Maria-Magdalenen-Kirche** an die Sefardisch-Bucharische Jüdische Gemeinde verkauft worden. Synagoge und Gemeindezentrum sollen bereits Ende dieses Jahres eingeweiht werden. Dies ist bereits die **zweite evangelische Kirche in Hannover**, die zu einer Synagoge **umgewidmet** wird. Am 25. Januar 2009 war die ehemalige Gustav-Adolf-Kirche als Synagoge der Liberalen Jüdischen Gemeinde Hannover eingeweiht worden.

Nach einem Bericht der „Jüdische Allgemeine“ vom 13.06.2013 hat das Parlament in Lissabon beschlossen, **„den Nachkommen der ab 1492 vertriebenen Juden die portugiesische Staatsbürgerschaft anzubieten**. Ihre Zahl wird auf rund zwei Millionen geschätzt.“ Zur Beantragung der Einbürgerung genügt laut www.portugallierforum.de/geschichte-kultur-and-politik/17104-einbuergerung-fuer-nachfahren-sepharden.html der Familiennamen und ein Beleg über die Identität der Vorfahren.

Der Gesprächskreis **„Juden und Christen“** beim ZdK hat seine neue Webseite www.juden-und-christen.de freigeschaltet. Der Gesprächskreis wurde 1971 vom Präsidium des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) ins Leben gerufen. Zurzeit gehören ihm 12 jüdische und 16 katholische Mitglieder an. Mit seinen Zielen – richtige Darstellung von Juden und Judentum in Verkündigung, Unterricht und Bildung, Vertiefung der Beziehungen zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk [...] – steht er im Erbe der von Gertrud Luckner für den Freiburger Rundbrief bei dessen Gründung im Jahre 1948 festgelegten Ziele.

Das Buch von Konrad Görg, **Wir sind was wir erinnern. Zwei Generationen nach Auschwitz. Stimmen gegen das Vergessen** (engl. Originalausgabe „We are what we remember“; dt. von Fritz Voll) ist unter <http://konrad-goerg.com/rezensionen.html> als **Hörfunklesung abrufbar** (vgl. die Rezension von Helmut Zwanger in FrRu NF 18[2011]135 ff.).

Michael Rosenkranz, Gelsenkirchen, Korrektur zu seinem Beitrag „Was verbindet Kreuz und Pessach? Eine Betrachtung aus jüdischer Sicht“, FrRu NF 20(2013)82–89:

In Exodus 14,30 heißt es tatsächlich: „Israel sah Ägypten tot am Meeresstrand liegen“, wie ich auch geschrieben habe. Es heißt nicht „Israel sah die Ägypter, die sie verfolgt hatten, tot am Meeresstrand liegen“ (S. 85), wie es z. B. die Einheitsübersetzung fälschlicherweise wiedergibt. Ägypten ist hier die Bezeichnung für einen Zustand, den Israel hinter sich gelassen hatte, den Zustand des Todes. – Der Beitrag war aus einer Einladung zu einer Podiumsdiskussion zum Thema „Was ist aus jüdischer Sicht zum Thema ‚Kreuz, Kreuzestod Jesu zu sagen?‘“ anlässlich des Abrahams-Festes der drei monotheistischen Religionen in Marl hervorgegangen. Die entsprechende Anfrage war auch an einen muslimischen Referenten gerichtet worden. Ich empfand diese Anfrage zunächst als eine Zumutung und war mir gewiss, dass auch der muslimische Referent sie als eine Zumutung empfinden würde. Dann fand ich, dass darin eine Herausforderung liegt, und war bereit, mich auf das Thema einzulassen.

Yitzhak Abren, Jerusalem, „Ruth und Boas in der Tenne“, FrRu NF 20(2013)209–212:

In seiner lesenswerten Abhandlung über Ruth und Boas in der Tenne erwähnt Prof. Admiel Kosman die Verführung Lots durch Tamar (Gen 19,30–33). Von Tamar ist an der genannten Stelle nicht die Rede. Kosman ist beim Schreiben wahrscheinlich die Geschichte von Jehuda und Tamar (Gen 38) in den Sinn gekommen: Lot wurde verführt und Jehuda ebenfalls. Von wem wurde Jehuda verführt? Von seiner Schwiegertochter Tamar. Und von wem wurde Lot verführt? Von seinen Töchtern, deren Namen die Bibel nicht preisgibt. Ein Midrasch jedoch weiß zu berichten, dass die ältere Pheine hieß und die jüngere Thamma (siehe Sandra E. Rapport, *Biblical Seductions*, Jersey City 2011, S. 40). In der zitierten Sohar-Passage spricht Rabbi Schimon von der älteren Tochter Lots, nicht von der jüngeren. Thamma darf man nicht mit Tamar verwechseln – nicht die zwei Namen und erst recht nicht die zwei Verführerinnen aus dem Buch Genesis.

Josef Nietlispach, Arisdorf, Schweiz, zum Freiburger Rundbrief Heft 3/2013:

Seit Jahren bin ich Abonnent des Freiburger Rundbriefs. Vor ein paar Tagen erhielt ich die Nummer 3/2013. Großartig und interessant und aktuell! Ich habe die Artikel gelesen und kann nicht genug danken für diese außerordentlich guten biblischen Überlegungen.

(Redaktion:) Zum Bericht „Zirbelnuss und Davidstern“ in FrRu NF 20(2013)234–236:

Die Verfasser des Berichts sind Joachim Braun / Andrea Flierler / Martin Willebrand, Eichstätt. Ihre Namen sind im Druck versehentlich verloren gegangen.

Impressum

Herausgegeben vom Freiburger Rundbrief e. V. (1. Vorsitzender GProf. Msgr. Dr. Alwin Renker, 2. Vorsitzender Prälat Dr. Georg Hüssler †).

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

Bezugsbedingungen:

Der Freiburger Rundbrief Neue Folge erscheint vierteljährlich.

Jahresabonnement: 30,- Euro; 36,- sFr.

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

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

Bankverbindungen:

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

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

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

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

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

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

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 0344-1385

